



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES  
ACATLAN

COORDINACION DE HUMANIDADES

EL ORIGEN DE LA RESPONSABILIDAD MORAL  
EN LA FILOSOFIA 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 N :  
**MARIA GUADALUPE DURON SEGOVIA Y**  
**GERARDO TOVAR JIMENEZ**

ACATLAN, ESTADO DE MEXICO

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**



**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**



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 esta 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.

**TESIS DEDICADA A NUESTRAS HIJAS  
BRISEIDA Y VIRIDIANA TOVAR,  
POR SER DOS NIÑAS HERMOSAS QUE  
RESPETAN NUESTRA LIBERTAD,  
Y A NUESTROS PADRES POR  
SU APOYO Y DEDICACIÓN.**

# INDICE

INTRODUCCIÓN.....	4
-------------------	---

## **CAPITULO 1. LOS ANTECEDENTES FILOSÓFICOS DEL PENSAMIENTO DE SARTRE..... 11**

1.1 El imperio de la razón en la filosofía de Descartes.....	11
1.2. La concepción de la libertad que establece Kant y su influencia en la concepción de libertad que formuló Sartre.....	15
1.3 La concepción de hombre en Hegel y en Sartre.....	17
1.4 La filosofía de la existencia de Kierkegaard como pensamiento antihegeliano.....	22
1.5 La fenomenología que establece Husserl, como antecedente del método que utiliza Sartre para el estudio de la conciencia.....	24
1.6 La teoría del Dasein en Heidegger.....	31
1.7. El contexto filosófico en que se gesta la filosofía de Sartre.....	35
1.8 Conclusiones.....	38

## **CAPITULO 2. EL HOMBRE COMO SER PARA-SI..... 40**

2.1. El hombre como existencia que precede a la esencia.....	43
2.2. El hombre y las dimensiones de su existencia.....	45
2.2.1. La conciencia.....	49
2.2.1.1. La conciencia reflexiva.....	51
2.2.1.2. La trascendencia.....	54
2.3. El hombre como proyecto de su propio ser.....	57
2.3.1. El proyecto fundamental y otros proyectos.....	59
2.3.2. La acción como la adecuación entre el resultado y la intención para la realización del proyecto.....	61
2.4. El hombre como libertad.....	64
2.4.1. La libertad y la mala fe.....	66
2.4.2. La angustia como descubrimiento de la libertad.....	68

## **CAPITULO 3. EL HOMBRE Y EL SER EN-SI..... 71**

3.1. Caracterización del Ser.....	72
3.1.1. Teoría del fenómeno.....	72
3.1.2. El ser del percipere.....	73
3.2. El sentido del ser-en-sí.....	76
3.3. El ser-en-sí como situación.....	77
3.4. La nada como agujero del ser-en-sí.....	79
3.5. El valor como expresión del en-sí como conciencia de sí.....	80
3.6. El ser-en-sí en el proyecto del hombre.....	81

**CAPITULO 4. EL ORIGEN DE LA RESPONSABILIDAD MORAL.**

..... 85

- 4.1. La justificación ontológica del origen de la moral .....85
- 4.2. El yo ante la angustia de su responsabilidad.....87
- 4.3. La situación y la responsabilidad moral.....88
  - 4.3.1. El prójimo.....90
- 4.4. La mala fe.....91
- 4.5. La realización de la libertad como responsabilidad ante el mundo. .93
- 4.6. La responsabilidad y la mala fe.....95
- 4.7. Los principios morales de la filosofía de Sartre.....97

**CONCLUSIONES..... 102**

**BIBLIOGRAFÍA..... 109**

## INTRODUCCIÓN.

La tesis que presentamos para obtener el título de Licenciados en Filosofía se intitula **EL ORIGEN DE LA RESPONSABILIDAD MORAL EN JEAN PAUL SATRE**. Lo que significa que estudiamos el pensamiento de este filósofo con el propósito de encontrar el momento, dentro del desarrollo de su pensamiento, en el que se forjan las condiciones necesarias que el hombre tiene que desarrollar y cumplir para su realización, en el que surge la moral como una relación estrecha, es decir, como el campo de problematicidad que se presenta en las relaciones intrínsecas y dialécticas entre libertad y responsabilidad.

Por ello consideramos que nuestra tesis no puede circunscribirse solamente en el tema de la libertad como un concepto central de esta filosofía, o como una descripción lineal y simple de lo que ya Sartre abiertamente había afirmado, a saber: "... *no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad.*"<sup>1</sup> sino que va más allá, a saber, al centro de problematicidad del pensamiento filosófico: el ámbito de la relación entre libertad y necesidad; punto por demás importante, dado que de su interpretación depende el calificativo que se le da a la filosofía de Sartre, ya sea la de un libertarismo absoluto que llega a contradicciones insalvables por su profundo solipsismo absurdista que parte de los intereses del individuo para darle un lugar preponderante en el proyecto sartreano de sociedad, y esta crítica se hace sobre todo por su raíz cartesiana-husserliana (desde la perspectiva fenomenologista de su obra).<sup>2</sup>

O también criticado por su individualismo burgués desde la perspectiva del marxismo, sobre todo de Adam Schaff y Georg Lukacs; así se afirma, por ejemplo: "*En ese dominio igualmente el existencialismo representa la suma de la evolución burguesa aunque sus resultados sean del tipo de la 'tercera vía'.*"<sup>3</sup>

Aclaremos, cuando se refiere a la tercera vía Georg Lukacs está afirmando a esa línea de filosofía que se pretende neutral entre la discusión del idealismo y el materialismo, la cual es, para él, una posición ideológica burguesa; al igual que, junto con Schaff<sup>4</sup>, afirma que el existencialismo en tanto destaca al individuo por sobre lo social, y que para conciliarlos caen en el irracionalismo y en el nihilismo, los cuales son pensamientos burgueses, porque pretenden mantener el **status**

---

<sup>1</sup> SARTRE, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Ed. Huascar. Buenos Aires, Argentina, 1972, p. 21

<sup>2</sup> THESIS. Revista de Filosofía publicada por la Facultad de Filosofía y Letras de la U.N.A.M., octubre de 1980. Artículo de GONZALEZ Valenzuela Juliana *Los caminos sartreanos de la libertad*, p. 11

<sup>3</sup> LUKACS, George. *La crisis de la filosofía burguesa*. Ed. Pléyade. Buenos Aires, Argentina, 1975, p. 13

<sup>4</sup> SCHAFF, ADAM. *La filosofía del hombre: ¿Marx o Sartre?*. Ed. Grijalbo, México, D.F., 1977, p. 111.

quo de la sociedad al influir ciertos temores por lo nuevo, o porque afirman la imposibilidad de llegar a construir un estado social en el que se realice la felicidad del hombre sin que se erija un totalitarismo autoritario y represor.

Por el contrario, nosotros consideramos que se trata de un pensamiento constructivista que pretendió dar soluciones tanto en el plano del individuo como en el plano social, mediante una relación dialéctica que quiere escapar del imperio del racionalismo totalitario y problemático de la razón limitada por la acción del individuo concreto que no está determinado por ningún proyecto previo a la existencia efectiva del hombre que sufre, trabaja, etc.

Más aún, la tesis que sustentamos rebasa el planteamiento de la libertad aislada, llegando más bien a los siguientes puntos: 1) la manera como se gesta toda la acción humana de una sociedad compuesta por individuos y la responsabilidad que dicha acción conlleva; 2) entre la responsabilidad que todo hombre actuante adquiere y la normatividad que este hombre (sujeto activo) debe imponerse para el cumplimiento de sus fines en sociedad; y 3) la relación que existe entre toda conducta normada, con la libertad, que siendo un supuesto real (ontológico) para la existencia de todo hombre, nos lleva a un ámbito problemático (por utilizar un término Kantiano) entre la libertad y la necesidad de formular una ética que explique el surgimiento de una moral especial, por cuanto debe ser amplia y no restringida.

En general, nos proponemos estudiar la moral y/o la ética de Sartre, ya que como lo dice Juliana González:

*"El objeto de la Ética no son solamente las morales, incluso si éstas comprenden tanto las normas (orden ontológico) como las 'formas de vida' concreta: los mores reales de los hombres: su conducta real efectiva o su 'moralidad positiva'. También la inferioridad moral, al ámbito de la conciencia moral (...) forman parte de objeto de la ética, al igual que forman parte de él el campo de los valores, los ideales, los principios éticos más generales; o bien del lenguaje moral, con su peculiaridad y su lógica particular, etc."*<sup>5</sup>.

En otras palabras, consideramos que el tema de nuestra tesis apunta precisamente a ese campo de la ética que tiene que ver con la normatividad, ya que en el caso del pensamiento de Sartre este punto es conflictivo.

Por lo tanto, de acuerdo con lo dicho precedentemente, nuestra tesis se ubica en dos planos de la filosofía: el ontológico y el ético, como afirma Jean Hippolite:

*"Tal vez este replanteamiento ético, esta libre asunción de la condición humana, sin apoyo ni recursos, sea, a fin de cuentas, el eje de la filosofía de Sartre; y la*

---

<sup>5</sup> IZTAPALAPA. Revista de Ciencias Sociales Y humanidades de la U.A.M. Iztapalapa. México, D.F., 1982. Artículo de GONZALEZ Valenzuela, Juliana *Ética y Libertad*, p. 57

*ontología de Sartre sea únicamente la condición previa de esta visión ética (...) del mundo."*<sup>6</sup>.

Lo cual significa que, efectivamente, Sartre hace un desarrollo ético apoyado en una ontología del hombre u ontología fundamental.

Ahora bien, nuestra tesis se sitúa, en primer lugar, en un plano ontológico ya que parte del estudio de las partes que constituyen el SER del hombre, sin pensar por ello, que nos referimos a una esencia aplicable al género humano de por sí, sino más bien, ese ser del hombre lo consideramos como un producto sintético (como una existencia) compuesto del Ser en-sí y del Ser para-sí al mismo tiempo. Lo que en términos de Sartre se denomina el ser-sí.

*"Existir no es ser una esencia que, colocada en el fundamento como un yo substancial, se manifestaría a continuación por sus consecuencias; es darse así mismo una esencia, o, mejor, intentar dársela, sin llegar a conseguirlo nunca, ya que 'nuestro ser está siempre en cuestión en nuestro ser' y porque, propiamente hablando, no somos nunca; sin embargo, me encuentro como 'siendo en el mundo'..."*<sup>7</sup>.

Con lo anterior queremos decir que llamamos tratamiento ontológico a la explicación de la estructura del hombre, de la que creemos desprender legítimamente (con base en la concepción que el mismo Sartre desarrolla con respecto al hombre) una explicación acerca de: la estructura en donde se inicia la responsabilidad del sujeto activo, es decir, del hombre.

Y, en segundo lugar, la tesis se sitúa en un plano ético. Pues si entendemos por ética a la disciplina filosófica que estudia los problemas morales del hombre en sociedad, estamos de acuerdo en que: el estudio que quiere esclarecer la responsabilidad que todo hombre al actuar adquiere consigo mismo y con la sociedad, es un estudio ético.

En fin, como podrá observarse, hemos querido establecer nuestro objeto de estudio y ubicarlo dentro de las disciplinas filosóficas a las que corresponde, para así situar también nuestra tesis como un estudio sistemático de un problema filosófico. Y precisamente, al situar nuestra investigación dentro de la teoría filosófica, estamos estableciendo que nuestro objetivo general de tesis es realizar un estudio teórico y no práctico; pues aún cuando la naturaleza del tema toma importancia en la práctica, nuestras conclusiones no tienen como finalidad (implícita a la tesis) la práctica. Sino que, más bien queremos hacer conciencia de la necesidad de adoptar un compromiso con la libertad humana como la forma

---

<sup>6</sup> HIPPOLITE, Jean. *La libertad en J.P. Sartre*. En *Dialéctica y Libertad*. Comp. Amparo Aviño Verdú. Ed. Fernando Torres Editor, Valencia, España, 1976, p. 58

<sup>7</sup> HIPPOLITE, Jean, *op. cit.*, p. 56

de desarrollar las capacidades y valores del hombre como un ser pensante y creativo.

Ahora bien, otros objetivos ya más específicos de la tesis son: 1) explicar en dónde radica, en el pensamiento filosófico de Sartre, el origen de la moral, es decir, en dónde surge su requerimiento primario. Y esto quiere decir que la parte ética de nuestra tesis no quiere ser una descripción de la "teoría ética de Sartre", sino una explicación del ámbito, dentro de la estructura del ser humano (que Sartre, al igual que Heidegger, llama Dasein) en la que tiene lugar la moral, como una dimensión más del hombre proyectada desde la estructura misma del para-sí. Lo anterior conlleva a algunas cuestiones problemáticas, como por ejemplo, parecería que se está dando por supuesta una moral creada, constituida, proyectada por el propio Sartre; sin embargo no es así, estamos conscientes de que Sartre no establece una moral acabada o específica, de que se refiere a la moral en un nivel muy elemental, y casi nada más se balucea con ciertos principios; 2) el segundo objetivo específico es que no nos proponemos concluir una moral normativa, sino que Sartre dejó una MORAL DE LA AUTENTICIDAD bastante amplia como para no determinar al hombre en su capacidad de actuar y de proyectar su existencia.

3) El tercero de nuestros objetivos específicos es explicar por qué la responsabilidad moral es algo necesario en el Dasein dada la estructura ontológica que le confiere Sartre al **ser-para-sí, como conciencia y acción, como proyecto y libertad**, y todos estos elementos como unidad sintética: como existencia.<sup>8</sup> Al respecto Sartre nos dice: "... *necesidad, negatividad, superación, proyecto, trascendencia, forman... una totalidad sintética en la que uno de los momentos designados contiene a todos los demás.*"<sup>9</sup> y todos ellos conformando una responsabilidad como límite necesario de la libertad absoluta.

Por último, 4) nuestro cuarto objetivo específico es: establecer una relación directa y estrecha entre el nivel ontológico y el nivel ético de la filosofía de Sartre con respecto del hombre; lo que quiere decir que para Sartre el hombre está íntimamente ligado al mundo (exterior, por supuesto) en donde realiza sus actos y relaciones con los otros.

Con lo anterior, queremos expresar que Sartre es un filósofo con gran actualidad puesto que alcanzó a prever la importancia de la moral como el ámbito de libertad y no de restricción de las acciones del hombre, dado que toda acción que se realiza es un desarrollo de la existencia, y es causa de responsabilidad independientemente del grado de conciencia que se tenga de ella, pues aún en un nivel muy elemental de conciencia, ya hay responsabilidad, dado que se

---

<sup>8</sup> Véase al respecto de este encadenamiento, el Capítulo 1 de la 4ª. Parte de: *El ser y la nada*, de Sartre, Jean Paul, p. 542

<sup>9</sup> Cit. pos. GONZALEZ Valenzuela, Juliana. Revista IZTAPALAPA, p. 65

realiza para lograr un fin más o menos determinado. Esta postura sobre la moral marca, definitivamente, una nueva época por la forma de entender el compromiso social del hombre y de la responsabilidad de sus actos. Es decir, deja mayor margen de adopción de una actitud responsable en el fuero interno del individuo para con su mundo y su prójimo. Es una actitud nueva, además, por ser antiautoritaria y antitotalitaria, pues Sartre no estaba de acuerdo en que el hombre estuviera determinado en sus actos por factores externos a él, (esto no quiere decir que el mundo externo no influya en la elección y en la acción, e incluso, en los fines del hombre, pero esa influencia no significa dominio o determinación absoluta).

Por lo tanto, creemos que Sartre es un hombre comprometido con su momento histórico al saber proponer, con exactitud y plena conciencia de su obra, una moral de la autenticidad, de la libertad, y no de la determinación restrictiva.

Por eso, en nuestra hipótesis 1) pretendemos demostrar: que efectivamente hay un planteamiento moral en la obra de Sartre, aunque no se proponga mediante principios y normas de acción sino que se apoya en un respeto absoluto de la libertad porque el hombre es libertad, es decir, su condición humana o su condición de hombre es la libertad, la cual significa que el hombre no posee a la libertad, sino que el hombre es libertad.

En segundo lugar, nuestra hipótesis 2), afirma: no puede haber una libertad irrestricta de los actos del hombre, sino que es una libertad en relación necesaria con la responsabilidad, con los otros, con un proyecto fundamental al que no se le puede considerar, una vez creado, o adoptado, como independiente de las otras libertades; pues todo hombre que actúa irrestrictamente, afecta a otras libertades.

En nuestra tercera hipótesis 3) afirmamos que la libertad es algo con lo que el hombre nace, pues es algo que es intrínseco del hombre o, mejor dicho, es su propio ser, no como esencia sino como estructura ontológica del hombre; pues bien, hay que agregar además que esa libertad sólo se hace efectiva en el momento de practicarla, de realizarla en la elección que implica responsabilizarse con un proyecto de vida o de existencia; en otras palabras, la libertad se debe realizar, es decir, es una condición de la conciencia, es decir, del hombre.

Por otro lado recordemos, sin embargo, que cuando se elige, se elige al hombre en general, no individual, por lo que se reconoce una responsabilidad intrínseca a la libertad ejecutada en la elección de un proyecto. Es decir, que todo hombre al ser libertad, no como esencia, sino como acción, como elección, hace de su condición de libertad una existencia, un derecho al cual, oponerse es una violación al principio de libertad.

Ahora bien, pasando a la estructura del trabajo debemos describir el orden y contenido de los. Lo iniciamos con un capítulo dedicado a explicar la relación que guarda el pensamiento de Sartre con el pensamiento de los filósofos que más lo

influyeron en una forma directa o en forma indirecta. Este tiene como finalidad situarnos ante un pensamiento contemporáneo que ha marcado un hito en la filosofía del siglo XX, por su postura ante la libertad, ante la moral y ante los problemas metafísicos como el del ser y la esencia, los problemas epistemológicos, como la conciencia, la percepción, la trascendencia de la conciencia, etc.

Es por esto que consideramos importante referirnos, antes de tratar con especificidad estos problemas dentro del trabajo de tesis, al pensamiento de estos filósofos antecesores de Sartre, ya que ellos, en su momento, marcaron también una diferencia importante y trascendente en su tiempo con respecto a sus contemporáneos. Esto nos permite entender en qué momento histórico se gestaron los problemas que Sartre hereda en su filosofía, como por ejemplo: la división del ser en un En-sí y un Para-sí semejante a la división Kantiana del mundo en fenómeno y Noúmeno, los cuales a su vez se relacionan con las diferencias entre hombre y naturaleza, o también, entre el hombre y el mundo. Pero, además, existen dos formas muy especiales de relacionarlos que en la filosofía moderna y contemporánea se han planteado como **característica sui generis**: 1) por un proceso de conocimiento que pretende atrapar la verdad por sobre todas las cosas, incluso con el peligro de caer en solipsismos o idealismos de cualquier otra especie, siempre y cuando el fenómeno sea atrapado por el intelecto como elemento seguro de verdad, para lo cual debe ser independiente de todo problema valorativo, pues el ámbito axiológico es problema de otro interés (de las disciplinas axiológicas y de la acción), pero no de la epistemología y la ciencia físico-normal; y, 2) por medio de la acción o práctica que corresponde al hombre realizar en el desarrollo de cualquiera de sus dimensiones: de la política, de la economía, de la tecnología, de la social, o, en fin, de su existencia en general.

Como puede observarse, en estas dos formas de relacionar al hombre con el mundo independiente de él, corresponden a lo que dos pensadores (casi) contemporáneos a Sartre han realizado en sus filosofías, se trata de Husserl y de Heidegger, respectivamente.

En el segundo capítulo desarrollamos la idea que Sartre maneja sobre el hombre o Ser-para-sí, en tanto que conciencia, trascendencia, proyecto y libertad.

En nuestro tercer capítulo desarrollamos y demostramos una relación: la relación entre el Hombre y el Ser-en-sí; nuestra demostración consiste en que el hombre sólo puede desarrollarse en relación directa con la materialidad que le posibilita su proyecto, por lo cual, si bien el En-sí no se modifica con la acción del hombre, es cierto, en cambio, que es importante para el desenvolvimiento del Para-sí como si esa fuera su función en el mundo (desde luego que esta función de la que hablamos se la confiere el hombre consciente, ya que lo inerte por sí nada sabe ni tiene de cualitativo).

Por ello, a diferencia de Jean Wahl, quien afirma que la filosofía de Sartre es un pensamiento que confiere al En-sí una primacía sobre el Para-sí; o sea, que el Hombre está por debajo de la materialidad inerte en capacidades de realización y de ser, ya que para su desarrollo depende del En-sí; nosotros consideramos que el En-sí cobra su sentido e importancia a partir del Para-sí. Y esta tesis es congruente con lo que Sartre afirma en *El Ser y la nada*.<sup>10</sup>

Ahora bien, en los primeros tres capítulos de la tesis exponemos las ideas más importantes tanto en la contextualización filosófica del proyecto filosófico de Sartre, como de sus tesis ontológicas. Pero el objetivo de estos capítulos radica en servir de pilares para la información de un análisis que llega a la información de que: en Sartre hay un pensamiento moral consciente de sus limitantes, pero propositivo de una forma de ser y actuar acorde con exigencias de la conveniencia social.

Por ello, en el cuarto capítulo desarrollamos la relación estrecha entre Libertad y Responsabilidad, con sus mutuas limitaciones y alcances. Y es en este capítulo cuando demostramos la hipótesis que implica el título de nuestro trabajo.

Y, finalmente, en la conclusión presentamos una síntesis de los puntos desarrollados a lo largo de la tesis, así como una relación (demostrativa de algún modo) de las hipótesis con los capítulos.

Pues bien, habiendo expuesto el por qué, el cómo y el para qué de este trabajo, sólo nos falta aclarar que la bibliografía utilizada no se puede considerar como la más especializada, aunque sí la más conocida; además no nos interesa tanto lo que nos digan los intérpretes de Jean Paul Sartre, sino la interpretación que nosotros podemos hacer sobre su filosofía en la parte que nos interesa, ya que, si bien, lo que nos digan algunos autores sobre esta filosofía nos ayuda a guiar mejor nuestra postura, incluso, a entender mejor sus obras, consideramos que en una tesis lo que más debe contar es el trabajo de interpretación y postura propias, ante una obra original, es decir, nuestras ideas sustentadas en la obra de Sartre. Por ello, nos apoyamos ante todo en sus textos, pero en especial en su obra *El ser y la nada*.

---

<sup>10</sup> Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. Ed. Lozada, Buenos Aires, Argentina, 1981, p. 235

## CAPITULO 1.

### LOS ANTECEDENTES FILOSÓFICOS DEL PENSAMIENTO DE SARTRE.

El objetivo de este primer capítulo es mostrar algunos de los lazos intelectuales que unen a Sartre con la tradición filosófica moderna; sobre todo con aquellos pensadores europeos que desarrollaron su filosofía a partir de Descartes, hasta el momento histórico de Sartre.

Definitivamente, hay que aclarar que nuestra intención no es establecer relaciones exhaustivas entre Sartre y algunos filósofos representativos de la época moderna, sino más bien, presentar algunas líneas generales de los puntos de la filosofía de Sartre en las que se nota una clara influencia de los pensadores que le antecedieron. Digamos, *verbi gratia*, el caso de Descartes, quien junto con otros crearon el pensamiento moderno por su excesivo racionalismo, es decir, por haber iniciado un modo de pensar que se funda ante todo en la fe de la razón. A pesar de que este pensador no influye de manera directa en Jean Paul Sartre, pero si de forma indirecta a través de otros filósofos que aceptaron algunas de las ideas claves de su filosofía, por ejemplo Kant, o Husserl.

#### 1.1 El imperio de la razón en la filosofía de Descartes.

Iniciemos caracterizando a la filosofía de Descartes.

Según las palabras de Vincent Descombes:

*"La guerra de las conciencias se encuentra en germen en el cogito cartesiano. En lo que se llamará la filosofía de la conciencia, es decir, en la tradición cartesiana, el pienso, luego existo es a la vez el origen y la regla de toda verdad."*<sup>1</sup> En esta cita vemos cómo para toda la filosofía moderna, el pensamiento de Descartes marca un punto de partida que, de algún modo, coincide con la filosofía griega antigua: la primacía de la razón sobre todas las actividades del hombre. De ahí que la diferencia del hombre con todos los demás seres vivos es la de poseer una razón. De hecho, recuérdese la idea con la que empieza el **Discurso del Método**: *"El buen sentido es la cosa mejor repartida en el mundo."*<sup>2</sup>

En esta idea se expresa la igualdad entre los hombres por poseer el buen juicio, y el buen juicio para Descartes es la razón. Por tanto, todos los hombres son iguales por poseer la razón. Pero, además, al poseer la razón tienen la posibilidad de escudriñar el mundo y de tomar conciencia de su existencia

---

<sup>1</sup> DESCOMBS, Vincent. *Lo mismo y lo otro*. Ed. Cátedra, España, 1982, p. 42

<sup>2</sup> DESCARTES. *Discurso del método*. Ed. Porrúa, México, 1980, p. 9

mediante el trabajo o la actividad que esta razón desarrolla en el hombre o, también llamado, sujeto. De hecho la constatación de existencia se inicia cuando afirma el "cogito, ergo sum", lo cual significa que si pienso, es decir que si poseo una razón que actúa pensando, ese algo que posee es, es decir, existe. Esta es la famosa primera verdad de la filosofía moderna: la razón es la regla que permite medir lo que existe y, a la vez, diferenciarlo de lo que no existe.

Pero este "pienso, luego existo" marca también un nuevo inicio del conocer el cual va del sujeto hacia el objeto, es decir, parte del conocimiento del hombre, como experiencia primera e inmediata, para luego conocer al mundo. Y este nuevo inicio del conocimiento, además de marcar los criterios de verdad que Descartes establece el principio de la filosofía moderna como son **claridad y distinción**, marca también una forma diferente de explicar el origen de la conciencia, de esa actividad mental que le permite al hombre constatar su existencia, así como también la existencia del mundo que le rodea puesto que el "Yo pienso" acompaña todas nuestras acciones en tanto que marca, precisamente, la forma como acontecen los fenómenos del hombre individual, de la sociedad y de la naturaleza. Pero algo que debe descartarse de este Yo cartesiano es que se encuentra en el origen de nuestras acciones; es decir, que las acciones del hombre se encuentran primero en la conciencia y luego en los hechos como reflejos de nuestras conciencias.

Y en este punto queremos detenernos un poco, ya que Sartre toma al "Yo pienso" de Descartes como una forma de conciencia reflexiva, precisamente, como la que actúa sobre la actividad racional misma, y por ello lo denomina un "Yo reflexivo" desde su primer ensayo filosófico titulado **La trascendencia del Ego**.

*"El Ego es, directamente, lo veremos, la unidad trascendente de los estados y de las acciones. Sin embargo, puede existir un intermediario entre unos y otras: la cualidad. Cuando hemos sentido varias veces odio frente a diferentes personas, o rencores tenaces o largas cóleras, unificamos esas distintas manifestaciones intencionando una disposición psíquica (...) naturalmente es algo más y otra cosa que es un simple medio. Es un objeto trascendente. Representan el sustrato de los estados como los estados representan el sustrato de las Erlebnis."*<sup>3</sup> Por Erlebnis entiéndase, lo vivido, una experiencia vivida.<sup>4</sup>

Por tal motivo consideramos que Sartre retoma el concepto de "Yo pienso" de Descartes para poder explicar la actividad rectora que tiene nuestra razón para guiar todas nuestras prácticas bajo una intencionalidad que es la constitución del propio Yo.

---

<sup>3</sup> SARTRE, Jean Paul. *La trascendencia del ego*. Ediciones Calden, Argentina, 1968, p. 47

<sup>4</sup> *Ibidem*. Véase nota 48 de la traductora.

Esto permite, por otro lado, que se haga una distinción entre el hombre que se constituye a sí mismo como ser intencional y trascendente y la naturaleza de los entes carentes de intencionalidad o razón. Tal es el caso de la distinción que hace Descartes en las **Meditaciones metafísicas** entre **Rex Cogitans** y **Rex Extensa**. Dos dimensiones de la realidad que identifica con dos conformantes del hombre : alma o **rex cogitans** y cuerpo o **rex extensa**. Y esta dicotomía se ve expresada en la filosofía de Sartre con dos conceptos que, es cierto, no son de Descartes sino de Hegel, pero expresan esta división del mundo, y son el Ser-en-sí o mundo de lo material, y el Ser-para-sí o el hombre. Aunque, debe destacarse, que ambos conforman al hombre, quien es un para-sí, pero que tiene a la vez un en-sí: su cuerpo. Y no es de extrañar que el Ser-para-sí u hombre es considerado por Sartre como una conciencia, y ésta como intencionalidad, la cual le da sentido al mundo de lo material.

Obviamente, que en Sartre sigue existiendo esa primacía de la razón, aunque en su concepto de conciencia y esta conciencia dicta los proyectos que la acción del hombre realiza para realizarse a sí mismo. De tal suerte que, como Descartes afirmó en su segunda máxima moral del **Discurso del método**, *"la acción se realiza conforme a lo que la razón dicta"*.<sup>5</sup>

Estas son algunas de las razones por las que consideramos que Sartre, como otros filósofos modernos, toma la filosofía de Descartes, en algunos puntos importantes, para desarrollar sus propias filosofías. En primer lugar por el procedimiento inmanentista que parte del Yo para conocer al mundo, de un mundo que no representará tantos peligros de la no existencia, puesto que la razón es considerada por Sartre creadora de los criterios que darán legitimidad de existencia a las cosas del mundo exterior.

Además, porque para poder dar primacía a un elemento de la realidad o del hombre, como lo es en este caso la razón, es menester que, lógicamente, haya una dicotomía entre la materia que piensa y la materia pensada. Y que para superar dicha dicotomía, en aras de una identidad que permita la creación de la verdad, hay que tomar diversos argumentos o métodos de demostración de esa identidad. Por cuanto a Descartes, por ejemplo, él establece una tercera substancia o materia que le permite conectar por un lazo necesario de coincidencia a la materia pensante y la materia extensa, esta tercera substancia es Dios; pero esta dicotomía tan difícil de superar no es sólo en el caso de Descartes, sino también se le presentó a Spinoza en su ética, quien por deducción racional, considera que la naturaleza y el hombre están regidos por un Dios que se encuentra inmerso en todo lo que existe, es decir, está presente en todas las cosas como un elemento de orden y de un deber ser para el hombre.

---

<sup>5</sup> DESCARTES. op. cit. p. 18.

En el caso de Leibniz se da una explicación mucho más interesante, ya que él no parte como Descartes de una **Rex cogitans** y una **Rex extensa** separadas entre sí, sino que considera a una substancia consciente que sirve de punto de apoyo para la explicación del orden del mundo y de su justificación como algo creado por un Dios omnipresente por sus obras en la creación pero, después de la creación tanto la naturaleza como el hombre son libres de elegir el camino correcto de sus movimientos, ya que están dotados de una inteligencia propia que está tanto en las cosas (conformadas por mónadas o unidades indivisibles) como en un elemento pensante (o alma y entendimiento del hombre) de tal modo que cuando están en dos clases de cosas coincidentes, surge la verdad y la inteligencia del mundo, justificándose así lo que Leibniz dice acerca del mundo, a saber: Dios eligió, dentro de los mundos posibles, a éste, en el que existimos, porque presenta el mayor grado de perfección.

Sartre, entonces, toma de Descartes el método inmanentista de explicación de la realidad a partir de una conciencia de la que se tiene toda la garantía de su existencia, por el movimiento que esa conciencia hace hacia sí misma, en forma reflexiva, y se postula como un existente que piensa, ordena y actúa en un mundo de materialidad que, sin esa conciencia, no tienen sentido por sí mismo.

En resumen, hay dos ideas centrales de Descartes que influyen en gran medida a la obra de Jean Paul Sartre.

La primera es con respecto al Yo racional, el cual es expresado por Descartes con gran claridad. Pues, es el punto de partida de su filosofía por ser el que pone sus propias reglas de conocimiento. De tal suerte que es un Yo consciente de su papel activo en la construcción de la ciencia, así como de su capacidad de ordenar el mundo que le rodea y del cual forma parte pero que no es igual. Al respecto, Sartre afirmará que el Yo de Descartes es un Yo reflexivo por cuanto que es consciente de su propia estructura concienal; sin embargo, considera Sartre que a ese Yo le hace falta una explicación de cómo se parte de una actividad posicional que se relaciona con los objetos del mundo en forma prerreflexiva, y que sólo después se apercibirá de sí mismo, para entonces sí ser un Yo reflexivo y posicional. Pero definitivamente, para Sartre, el fundamento que pone Descartes a toda reflexión científico-filosófica es fundamental para explicar la conformación de la conciencia del hombre, conciencia o ámbito del hombre que denominará Sartre como el Ser-para-sí.

La segunda idea es aquella que marca Sartre en **El ser y la nada** cuando dice: *"Empero, no es dado a la 'realidad humana' aniquilar, ni aun provisionalmente, la masa de ser que está puesta frente a ella. Lo que puede modificar en su relación con ese ser. Para ella, poner fuera de circuito a un existente particular es ponerse a sí misma fuera de circuito con relación a ese existente. En tal caso, ella le escapa, está fuera de su alcance, no puede recibir su acción, se ha retrado **allende una nada**. A esta posibilidad que tiene la realidad humana de agregarse una nada que le aísla, Descartes, siguiendo a los estoicos, le dio un nombre: es*

la libertad."<sup>6</sup> Y esto significa que Sartre estaba convencido, junto con Descartes, que la libertad es esa capacidad que tiene el hombre de alejarse del mundo por medio de una acción de la razón llamada duda. Pues es mediante la duda que el hombre suspende al mundo y le permite dejarlo a un lado de su Yo como si fuera una nada. Ya que la duda introduce una nihilización que posibilita a la libertad. De tal suerte que podemos ver aquí un antecedente de por qué Sartre considera al hombre como una nada que neantiza al mundo y expresa su libertad mediante esa nihilización del mundo.

Obsérvese entonces que Sartre es un pensador que se puede insertar dentro de una tradición occidental racionalista, puesto que la rigurosidad de sus deducciones es filosófica totalmente, a pesar de algunas críticas que se le hacen por su poco rigor filosófico, sobre todo, por parte de algunos marxistas como Georges Lukacs, nosotros creemos que sí tiene apoyo filosófico suficiente que sirve de antecedente a su sistema. Pero aún faltan otros conceptos de su filosofía que retoma de otros pensadores como son Kant, Hegel y otros; pasemos pues a establecer una relación de algunos conceptos y concepciones entre Sartre y Kant.

## **1.2. La concepción de la libertad que establece Kant y su influencia en la concepción de libertad que formuló Sartre.**

El problema de la libertad como se sabe (y como lo veremos en el capítulo dos y cuatro de este trabajo), es uno de los más importantes en el pensamiento que desarrolla Sartre (y que es el tema de la presente tesis), incluso se podría decir con Jorge Martínez Contreras: *"toda la filosofía de Sartre es un esfuerzo monumental por explicar al hombre y el tema fundamental es la libertad; incluso puede decirse que la filosofía de Sartre es una filosofía de la libertad"*.<sup>7</sup>

Por ello nos interesa saber cuáles son los posibles antecedentes que tiene Sartre sobre la libertad; y al respecto pretendemos explicar la concepción de Kant sobre lo que es la libertad, y cómo se ubica en el marco de las explicaciones epistemológicas de la realidad.

En primer lugar, Kant sitúa a la libertad en un orden de seres que está fuera del alcance de la regulación racional, cuando dice: *"Entonces el principio de la causalidad y por tanto el mecanismo de la naturaleza en la determinación de la misma, tendría que valer para todas las cosas en general como causas eficientes. Por lo tanto, de uno y del mismo ser, v.g. del alma humana, no podría yo decir que su voluntad es libre y que al mismo tiempo, sin embargo, está sometida a la necesidad natural, es decir, que no es libre, sin caer en una*

---

<sup>6</sup> SARTRE. *El ser y la nada*. p

<sup>7</sup> MARTINEZ Contreras, Jorge. *Sartre: la filosofía del hombre*, Ed. Siglo XXI, México, 1980, p. 17

contradicción manifiesta."<sup>8</sup> Así Kant ubica la libertad y la voluntad en el ámbito de los noúmenos, es decir, en la serie de entes que son sólo de entendimiento, pues de hecho, los noúmenos son entes de entendimiento, pero que no están regulados por la leyes de la naturaleza. Son entes que no obedecen a las leyes de la causalidad, como sucede con los entes de la experiencia, llamados fenómenos. Los noúmenos están fuera de la necesidad del orden en que acaecen los acontecimientos del mundo de la naturaleza. Por esta razón Kant sitúa a la libertad en el orden de los noúmenos, para evitar caer en la contradicción de afirmar que algo es libertad pero que acaece por necesidad. En este sentido, entonces, Kant hace una distinción muy clara y comprensible entre fenómenos y noúmenos.

Por su parte Sartre, retoma esta división cuando afirma que la libertad es propia del hombre y, por lo tanto, no está sujeta a la regularidad de los fenómenos naturales o materiales. De ahí que Sartre afirme que hay dos tipos de seres: Ser-para-sí, en el caso del hombre; y el Ser-en-sí, en el caso de la naturaleza o materialidad. De tal forma que Sartre también divide a la realidad en dos tipos de substancias: una natural que es un ser lleno, completo pero sin ninguna posibilidad de trascenderse o realizarse por cuanto no es libre. Y otra que es la parte opuesta a la naturaleza por cuanto es inacabada, es negativa y se debe realizar mediante la elección de un proyecto que está creado por la capacidad de trascendencia de este ser; y la trascendencia que surge por la conciencia del hombre que se manifiesta como el opuesto a la materialidad y que, por consiguiente, tiene la necesidad de llenar su ser de materialidad, es decir, de objetivarse, pues el hombre al nacer es una nada que no tiene esencia, sino que debe adquirirla en su existencia, por lo cual es necesario considerar al hombre como una libertad absoluta. Por lo anterior, Sartre afirma: "*La realidad humana es libre porque no es suficientemente; porque está perpetuamente arrancada a sí misma, y lo que ella ha sido está separado por una nada de lo que es y será; y, por último, porque su mismo ser presente es nihilización en la forma del 'reflejo-reflejante'. El hombre es libre porque no es sí mismo, sino presencia a sí. El ser que es lo que es no puede ser libre. La libertad es precisamente la nada que es vida en el meollo del hombre y que obliga a la realidad-humana a hacerse en vez de ser.*"<sup>9</sup> Aquí se expresa que efectivamente el hombre es una libertad, libertad que sirve de fundamento a todo lo que acaece en él como Ser-para-sí.

En conclusión, nosotros consideramos que Sartre, al igual que Kant, divide a la realidad en dos tipos generales de entes, que les permite distinguir hasta dónde llega el mundo de lo existente, acabado y regido por las leyes preestablecidas por

---

<sup>8</sup> KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Ed. Porrúa, México, 1979. "Prólogo a la segunda edición" p.18

<sup>9</sup> SARTRE. *El ser y la nada*, p. 546

la naturaleza, y hasta dónde llega el hombre como libertad, libre para determinar su tipo de realidad y afirmarla como una realidad libre y nihilizadora.

Sin embargo, antes de pasar a otro punto, debemos aclarar que la concepción de libertad y del hombre en cuanto a su actuar, son distintos en Kant y en Sartre. Ya que para Kant el hombre debe estar sujeto a ciertas normas que le permitan mantener sus fines, mientras que Sartre considera que el hombre sólo tiene como límites de su libertad, su propia libertad. Además, para Kant el hombre tiene inherentes a su ser ciertas formas puras de la sensibilidad que, aunque sólo tienen sentido en la experiencia, le dan cierta naturaleza fija a su realidad; por su parte Sartre considera que el hombre no tiene nada de esencia que le sea inherente de forma natural y necesaria antes de existir y hacerse lo que quiere ser.

Por último, queremos hacer notar que la relación de pensamiento que hemos destacado entre Kant y Sartre que aún cuando se dan en el terreno de una concepción ontológico-metodológica, sus conceptos son distintos, ya que Sartre no se refiere a noumenos en el caso del para-sí, sino de un tipo de ser específico que es la libertad y la conciencia del mundo; por otra parte, los conceptos de Ser-en-sí, y de Ser-para-sí, en el sentido que les da Sartre, no son tomados de la filosofía de Kant, sino más bien de Hegel.

### **1.3 La concepción de hombre en Hegel y en Sartre.**

Para Hegel, como para varios filósofos modernos, el hombre es un ser activo que no depende de nada preestablecido para existir. Pues, si bien es cierto que hay elementos trascendentes que guían al hombre o lo toman como un medio para su realización, es cierto que también el hombre tiene una estructura ontológica creativa mediante el trabajo. Y partiendo de esa idea del hombre como ser que produce su propia vida, Hegel llega a considerar que el hombre es lo que se hace: *"El hombre, como espíritu, no es algo inmediato, sino esencialmente un ser que ha vuelto sobre sí mismo. Este movimiento de mediación es un rasgo esencial del espíritu. Su actividad consiste en superar la inmediatez, en negar esta y, por consiguiente, en volver sobre sí mismo. Es, por tanto, el hombre aquello que él se hace, mediante su actividad. Sólo lo que vuelve sobre sí mismo es sujeto, efectivamente real."*<sup>10</sup> He aquí que surge la idea de sujeto como elemento activo de su propia vida. Un sujeto que es un ser que vuelve sobre sí mismo para producirse a sí mismo y ser independiente en su propia producción. Lo cual se engarza con una idea de Sartre que afirma *"el hombre es lo que se hace"*, y que para ser debe de pasar por todo un proceso de producción de su existencia, ya que al principio es una nada, hasta que no se haga él mismo lo que se quiera hacer.

---

<sup>10</sup> HEGEL. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, España, 1974, p. 64

Por otro lado, es importante destacar que cuando Hegel habla del hombre, lo hace como de un ser activo que es real en su actividad o, quizá más claramente, por su actividad. Y en el caso de Sartre también considera al hombre como un ser activo que se produce a sí mismo, y en esta medida no está determinado por nada; aunque en el caso de Hegel, el hombre se produce a sí mismo pero a la vez está determinado por un espíritu que a la vez es producto de la actividad humana, y a la vez, también, es un ser supremo que guía al hombre hacia su libertad, y en esa medida, como guía, lo determina. Pero en Sartre no, esta idea de que el hombre se hace lo que él quiere hacerse, le permite, precisamente, liberarlo de toda determinación.

Ahora bien, otro punto de coincidencia entre Hegel y Sartre radica en que para ambos el hombre es un ser negativo a la naturaleza. Es decir, es el ser que lleva la negatividad a la naturaleza; y sin el cual, todo sería un ser pleno, lleno de contenido, pero sin sentido. Por ello Hegel afirmará que el hombre es lo negativo de la naturaleza, mientras que Sartre lo considera como el ser que lleva la negación, la nada al mundo material.

Lo anterior se puede ver en la siguiente cita: *"El hombre aparece después de la creación de la naturaleza y constituye lo opuesto al mundo natural. Es el ser que se eleva al segundo mundo. Tenemos en nuestra conciencia universal dos reinos, el de la naturaleza y del espíritu. El reino del espíritu es el creado por el hombre."*<sup>11</sup> Una vez más nos encontramos en cómo lo espiritual es creado por el hombre cuando actúa sobre el mundo de la naturaleza para transformarlo en un mundo espiritual, y es en este mundo en donde se encuentra Dios, como un producto del hombre: *"El reino del espíritu es el creado por el hombre. Podemos forjarnos toda clase de representaciones sobre lo que sea el reino de Dios; siempre ha de ser un reino del espíritu, que debe ser realizado en el hombre y establecido en la existencia."*<sup>12</sup> Entonces, para Hegel el hombre es un ser activo que crea al mundo de lo espiritual como oposición al de la naturaleza, tanto en su cuerpo como en su desenvolvimiento por medio de leyes.

En cuanto a Sartre se refiere, éste nos dice: *"...por lo mismo que se encara el hecho de que un existente pueda siempre develarse como una nada, toda interrogación supone que se realiza un retroceso nihilizador con respecto a lo dado, y éste se convierte en una simple presentación, que oscila entre el ser y la Nada. Importa, pues, que el interrogador tenga la posibilidad permanente de desprenderse de las series causales que constituyen el ser y que no pueden producir sino un ser... La interrogación es, pues, por definición, un proceso humano. El hombre se presenta, por ende, al menos en este caso, como un ser que hace surgir y desplegarse la Nada en el mundo, en tanto que, con ese fin, se*

---

<sup>11</sup> HEGEL, op. cit. p. 59

<sup>12</sup> HEGEL, op. cit. p. 59

afecta a sí mismo de no ser."<sup>13</sup> Así para Sartre, el hombre, que es un ser capaz de interrogar sobre el ser, en tanto que es conciencia, tiene la capacidad de poner en duda o en nihilizar al ser del mundo, el cual está lleno de positividad, pues es un ser que está lleno de ser, y pone a ese mundo como algo al que le puede faltar algo que es una posibilidad. El hombre es, de hecho, según Sartre, una nada por cuanto puede introducir al no-ser en el mundo del ser. Con ello saca alguna parte del ser, que es él mismo, de la causalidad, del devenir de la naturaleza.

Otra idea que nos parece importantes en Hegel en tanto que Sartre la retoma (desde luego, no con los mismos argumentos y no dentro de un sistema similar por lo concerniente a los medios de como se concibe el logro de los fines) y pasa a ser una idea fundamental en la filosofía de Sartre, que es de hecho una filosofía de la libertad. Precisamente, la idea a la que nos referimos es aquella que afirma: el hombre es libre de elegirse tal como quiere ser, es decir, que el hombre en tanto que es distinto de la naturaleza por cuanto no se rige por las leyes de la materialidad como si fuera cualquier otra cosa del mundo natural, posee la capacidad racional, la conciencia, la trascendencia, etc.; (y de todos los elementos que se desarrollan en el capítulo 2 de esta tesis); es decir, el hombre puede elegir cual modo de vida quiere para sí mismo. Por tal motivo, el hombre es libre de elegir sus propios fines, dice, Hegel: *"El hombre ha de determinar qué fin debe ser el suyo, pudiendo proponerse como fin incluso lo totalmente universal. Lo que le determina en esto son las representaciones de lo que es y de lo que quiere. La independencia del hombre consiste en esto: en que sabe lo que le determina. Puede, pues, proponerse por fin el simple concepto; por ejemplo su libertad positiva."*<sup>14</sup> Lo anterior significa que hay ciertos fines universales que el hombre concibe como una forma de conocer e identificarse con lo universal y cuando el hombre conoce estos fines los puede elegir, de ahí que se considere libre de elegir los fines que lo determinan. Pues, recuérdese, el hombre se opone al orden natural. Y es en su elección donde se expresa su diferencia con la naturaleza. Además es la elección la que manifiesta su libertad como sujeto activo que se autoelige, dando así, sentido a su vida. *"Es por tanto, el hombre aquello que él se hace, mediante su actividad. Sólo lo que vuelve sobre sí mismo es sujeto, efectivamente real."*<sup>15</sup>

Ahora bien, dentro del conjunto de ideas que Sartre asume o retoma de Hegel, hay dos ideas centrales: la del Ser-en-sí, y la del Ser-para-sí (cada una de las cuales se desarrollará ampliamente en los siguientes capítulos).

---

<sup>13</sup> SARTRE. *El ser y la nada*, pp. 64 y 65

<sup>14</sup> HEGEL. *op. cit.* p. 64

<sup>15</sup> *Ibidem*

La idea que Hegel tiene del Ser-en-sí es la siguiente: *"En sí aquella vida es, indudablemente, la igualdad no empeñada y la unidad consigo misma que no se ve seriamente impulsada hacia un ser otro y la enajenación ni tampoco hacia la superación de ésta. Pero este en sí es la universalidad abstracta, en la que se prescinde de su naturaleza de ser para sí y, con ello, del automovimiento de la forma en general."*<sup>16</sup> Esta concepción del ser en sí tiene aún un significado semejante a lo que Kant le dio cuando diferenció el fenómeno (que son los entes de experiencia) y el noúmeno (que son los entes de entendimiento) y a estos últimos también los llamó seres en-sí. Por ello, Kant consideró que el en-sí no se podía conocer, ya que al no tener una materialidad que manifieste sus características, no podemos tener ninguna idea comprobable de ellos. En esta medida, entonces, el en-sí es considerado como algo interior en las cosas o en la naturaleza. Digamos, si se nos permite el término, que es una especie de entidad oculta de la naturaleza y del conocimiento.

Por su parte Hegel consideró al **en-sí** como una parte de la realidad que está también interna en las cosas y que es fundamental a ellas, este algo fundamental lo llamó esencia. Pero por ser inmanente en la realidad no puede ser considerada como una parte activa que pueda hacerse, sino que está acabada desde siempre, por lo cual es algo que se da de forma inmediata y no por la mediación de un sujeto. El ser en-sí es, entonces, aquello que no es sujeto, pues recuérdese que el sujeto es la parte activa que se hace y que elige los fines que quiere hacer. Luego, el ser en-sí es la materialidad mediante la cual se expresa la forma y, la forma, es nada menos que el ser para-sí. Por lo que debemos concluir que el ser-en-sí es un mundo acabado, mientras que el para-sí es la forma que le da sentido al ser-en-sí.

Ahora, veamos más claramente lo que es el ser para sí: *"Si es cierto que el embrión es en sí un ser humano, no lo es, sin embargo, para sí; para sí el ser humano sólo es en cuanto razón cultivada que se ha hecho a sí misma lo que es en sí. En esto y solamente en esto reside su realidad."*<sup>17</sup> El para-sí es, pues, la parte activa que se realiza para llegar a ser lo que se quiere ser, y lo que quiere ser es un en-sí, es decir, un ser completo por cuanto es producto de su propia actividad, y esta es su realidad. Es así como Hegel junta la dualidad del en-sí y el para-sí. El hombre, como todo lo existe, sin una autoactividad, son seres-en-sí, pero una vez que se presenta la autoactividad del hombre, se presenta el ser-para-sí que ha de lograr la construcción de una realidad que se considera espiritual, según nos lo dijo en una de sus citas anteriores cuando afirma que lo espiritual es el resultado de la acción del hombre.

---

<sup>16</sup> HEGEL. *La fenomenología del espíritu*. Ed. F.C.E. México, 1981, p. 16

<sup>17</sup> *Ibidem*. p. 17

Pero, en definitiva, Hegel diferencia estos dos conceptos casi igual a como lo hace Sartre, con la diferencia de que ambos pensadores crearon sistemas diferentes, y que por lo tanto, estos conceptos tomarán el significado que les da el contexto de la obra del pensador de que se trate, pero para los dos filósofos el ser-en-sí: es un tipo de ser acabado que se nos da en forma inmediata porque no se tiene que producir previamente; mientras que el para-sí es la conciencia activa que da sentido al ser-en-sí en el momento en el que se está autorrealizando. Pues, también en Sartre, recuérdese (aunque como ya dijimos, lo explicaremos en el capítulo dos), el ser-para-sí se autodetermina, se hace y, con ello, le da sentido al ser-en-sí.

Véase entonces, que los conceptos ya mencionados son acuñados en Hegel como dualidad que se manifiesta diferente de inicio, aunque, desde luego, posterior a la actividad del sujeto y se complementan al quedar una espiritualidad humana y concreta. Pero de hecho es de Hegel, aunque Kant también habló, como ya se dijo, del ser-en-sí como algo diferente del fenómeno por cuanto inalcanzable, de donde Sartre toma estos conceptos. Sin olvidar que Heidegger también retomó algunos conceptos hegelianos como son: el concepto de la nada, del desenvolvimiento del ser en el mundo como ser-ahí, fundamentalmente. Definitivamente, no tenemos como intención desarrollar todo el sistema filosófico de Hegel, sino tan sólo mencionar, como ya dijimos, algunos de los puntos que Sartre retoma de su filosofía.

Y algo que queremos mencionar, de alguna manera porque ya quedó expresado en una cita anterior, es que para Hegel lo universal es un elemento de su sistema y de su taxonomía ontológica, que está por encima de lo individual. De ahí que para él el espíritu sea lo activo de la realidad, pero como la materialidad se manifiesta en entes particulares y bien definidos, al espíritu lo identifica con la razón en tanto que activa, y si se quiere ver un elemento igualmente universal y activo que la razón y el espíritu, lo tenemos en el Estado, el cual es universal por cuanto expresión de las individualidades de los hombres.

Sólo que ese Estado se transforma en una realidad más importante que el hombre individual porque es el ordenamiento racional del conjunto de intereses particulares; por ello el individuo es importante por cuanto forma parte de un orden universal. Es decir, que el Estado se expresa y realiza el espíritu universal; lo cual se sintetiza: *"Todo lo real es racional y todo lo racional es real."*<sup>18</sup> Con esto Hegel asegura que en el mundo se llega a la máxima expresión cualitativa del espíritu universal: la libertad. Con ello también garantiza que hay espíritus particulares que son expresión de lo universal, porque comprenden esa libertad universal del espíritu, a lo cual se le conoce como sabios. Pues, sabiduría es el conocimiento de la cualidad de lo universal, para desarrollar los fines del espíritu universal hasta convertirlo en espíritu absoluto.

---

<sup>18</sup> Ibidem. p. 17

Ahora bien, nuestro interés por expresar estas ideas generales de la obra de Hegel es por lo siguiente: después de que el filósofo en cuestión fuera leído por otros filósofos, se inicia una oleada de ataques al sistema hegeliano.

Ya para muchos todas estas ideas expresaban un idealismo absurdo, pues su realización era vista o como imposible o como injusta por cuanto dotaba de autoritarismo a un Estado que era, sin embargo, represor de los individuos. Y otros más, lo consideraron como un filósofo frívolo en tanto que hablaba de la historia y de la vida, pero sin haber vivido lo que expresaba. No porque consideraran aquellos que sólo se podía hablar de lo que se vive, sino porque su falta de experiencia real le llevaba a un desconocimiento de la existencia del hombre real. Es decir, del individuo.

De los primeros filósofos que mencionamos tenemos, como ejemplo, a Marx, y de los segundos, tenemos como ejemplo a Kierkegaard. Pues bien, a nosotros nos interesa analizar el pensamiento de Kierkegaard, ya que de estas críticas a Hegel, surge uno de los pensamientos más interesantes de la filosofía de la existencia.

Pues de hecho, Kierkegaard, es considerado el iniciador del existencialismo, por consiguiente, a pesar de que Sartre abreva de Hegel, es, sin embargo, un existencialista por cuanto centra a su filosofía en el estudio de la existencia. Por lo tanto, Kierkegaard es otro gran antecedente de la filosofía de Sartre.

Pasemos entonces a analizar algunas de las ideas centrales de la filosofía de Kierkegaard.

#### **1.4 La filosofía de la existencia de Kierkegaard como pensamiento antihegeliano.**

En principio debemos decir que para Kierkegaard toda la obra filosófica de Hegel es un trabajo monumental y bien hecho, pero sólo como una filosofía académica, es decir, una filosofía sobre la historia y sobre cómo se debe de desarrollar la vida pero, el problema de Hegel, según Kierkegaard, era no haber vivido todo lo que planteó en su filosofía. Al menos así lo refiere Ramón Xirau, *"Es claro que Kierkegaard se divertía en oponer el pensamiento vivo de Sócrates a la pesantez sistemática de Hegel. Pero la actitud de Kierkegaard no era un puro juego. La filosofía de Hegel le parecía alejarse de la vida. Podía Hegel escribir una doctrina sobre la vida, pero no un pensamiento viviente; podía Hegel tratar de exponer una filosofía de la salvación, pero no era capaz de ofrecernos una vivencia de la salvación."*<sup>19</sup> En otras palabras, lo que Kierkegaard quería demostrar era que lo más importante de la filosofía es reflexionar sobre la existencia del hombre y no de lo que se puede especular de él.

---

<sup>19</sup> XIRAU, Ramón. Introducción a la historia de la filosofía. Ed. U.N.A.M., México, 1982. p. 334

Por esta razón, para Kierkegaard la especulación es uno de los errores del pensamiento filosófico en general, y del hegeliano en particular. Por ello afirma, *"Pensar abstractamente la existencia y sub especie aeterni significa suprimirla esencialmente, algo análogo al mérito publicado a son de trompeta, que ha consistido en suprimir el principio de contradicción. La existencia no puede ser pensada sin movimiento, y el movimiento no puede ser pensado sub especie aeterni, dejar de lado el movimiento no es precisamente una salida magistral e introducirlo como pasaje en la lógica, y con él el tiempo y el espacio, no hace más que producir una nueva confusión."* <sup>20</sup> De aquí podemos concluir que Kierkegaard estaba en contra de toda formalización absolutizante de la vida humana. Es decir, que todo concepto de hombre que no tome en cuenta los sentimientos, emociones y estados de ánimo de los hombres reales, está fuera de lugar y de importancia para dar alternativas efectivas de vida a estos hombres. Para Kierkegaard la filosofía debería ser entonces una reflexión del hombre de carne y hueso; esto es, del hombre concreto.

Y, precisamente, de esos estados de ánimo, Kierkegaard hace su sistema filosófico, que para él la desesperación, la angustia, el temor, etc., son signos que permiten definir al hombre como un ser pensante distinto de los otros seres del mundo. Véase por ejemplo lo que dice de la desesperación: *"Si nos aferramos a la idea abstracta de la desesperación, sin pensar concretamente en ningún desesperado, de seguro que tendríamos que decir que la desesperación es una ventaja enorme. La posibilidad de esta enfermedad es la ventaja del hombre sobre el bruto, ventaja que nos caracteriza infinitamente más que la de andar vertical, ya que ella significa la infinita verticalidad o elevación que nos compete por el hecho de ser espíritu."* <sup>21</sup> En esta cita se reafirma lo que veníamos diciendo, a saber, que en la filosofía de Kierkegaard es más importante la vida vivida o que se está viviendo, que lo que pueda representar una teoría sobre ella; es decir, que cualquier racionalidad que proponga un tipo de hombre específico y lineal; de un hombre con un modo de ser determinado en el que la razón le manda como lo mejor y que, por lo tanto, no pueda variar hacia otro tipo de circunstancias tales como las relaciones amorosas no legalizadas, el temor por el futuro de su vida y el de su familia y, en general, por todas aquellas actividades que el hombre concreto realiza dejándose llevar por sus sentimientos.

Otro elemento que considera Kierkegaard para determinar a qué tipo de hombre se refiere con el concepto concreto de hombre, a diferencia del concepto abstracto de hombre, es el de angustia, mismo que Sartre tomará en su filosofía, casi en el mismo sentido que Kierkegaard le da.

---

<sup>20</sup> KIERKEGAARD, Soren. Postscriptum final no científico a las migajas de la filosofía. Publicado por Julián Marías. La filosofía en sus textos. p. 2084

<sup>21</sup> KIERGAARD, Soren. La enfermedad mortal. Ed. Sarpe, p. 38

*"La angustia es una determinación del espíritu que ensueña, y pertenece, por tanto, a la psicología. En el estado de vigilia está puesta la distinción entre mi yo y mi no yo; en el sueño está suspendida, en el sueño es una nada que acusa... El concepto de angustia no es tratado casi nunca en la Psicología; por eso debo llamar la atención sobre la circunstancia de que es menester distinguirlo bien del miedo y demás estados análogos; éstos refiérense siempre a algo determinado, mientras que la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad."*<sup>22</sup>

La angustia es pues un estado del espíritu en el que el hombre no teme a algo determinado, sino así mismo en su posibilidad antes de ser realizada, es decir, el hombre que tiene miedo de algún objeto tiene claro que se trata de miedo a algo, pero el hombre que tiene angustia de su futuro está angustiado, esto parece una redundancia, pero es la forma precisa, de decir que el hombre es un ser que puede verse en posibilidad hacia su futuro, por lo cual se angustia al mirar que sus posibilidades le permiten realizarse en ese futuro, pero no con la seguridad que tienen los conceptos de una lógica en su desenvolvimiento. Es decir, que en el pensamiento formal todo lo que se ha proyectado racionalmente por medio de derivaciones concretas será seguro en su conclusión pero, no sucede así cuando en la vida real el hombre se proyecta hacia su futuro.

Estas son, entre otras, las más importantes razones, que han llevado a algunos historiadores de la filosofía a considerar a Kierkegaard como el iniciador del existencialismo, por cuanto que puso el acento en el estudio de la existencia humana. Y, como efectivamente hemos visto, muchos de los conceptos que usó son claves para entender el pensamiento de Sartre.

Pues bien, como hemos ido viendo en la obra de algunos filósofos, en una revisión que pretende ser histórica sobre los antecedentes que tiene la filosofía de Sartre, nos toca pasar ahora, según nuestro punto de vista, al análisis sucinto del pensamiento de Husserl. Y de este filósofo estudiaremos el método que establece para la filosofía, mismo que Sartre toma, pues es este método el que le permite hacer un estudio de la conciencia del hombre.

### **1.5 La fenomenología que establece Husserl, como antecedente del método que utiliza Sartre para el estudio de la conciencia.**

Husserl es uno de los filósofos que directamente influyen en Sartre, no el único, desde luego, tenemos el caso de Heidegger también, que fue muy directo, pero sí uno de los más cercanos a la tesis de Sartre, fue Husserl. Y Husserl influye en Sartre, sobre todo, con la idea de conciencia, en la idea de intencionalidad de la conciencia la cual le permite explicar la trascendencia de la misma hacia el sentido general del mundo. Además, con el método fenomenológico como un

---

<sup>22</sup> KIERGAARD, Soren. *MI concepto de angustia*. Ed. Espasa Calpe (Austral), Madrid, España, 1982, p. 43

medio riguroso para explicar el surgimiento de la conciencia sin perder de vista su relación directa con el mundo, es decir, sin perder de vista el nexo constante entre conciencia y objeto o, mundo objetivo.

*"La dualidad de la investigación de la conciencia(...), debe caracterizarse, desde el punto de vista meramente descriptivo, como una Indisoluble correlación; el modo de conexión que une un acto de conciencia con otro acto de conciencia, como la 'síntesis' privativa de la religión de la conciencia. Si, por ejemplo, tomo el percibir este cubo por tema de la descripción, vea en la reflexión pura que 'este' cubo está dado continuamente como unidad objetiva, en una mudable, multiforme diversidad de variantes fenoménicas en relaciones determinadas."*<sup>23</sup>.

Como puede observarse en esta cita, la conciencia es el ámbito o región en el que se estructura la unidad de los objetos del mundo como una unidad indisoluble que los organiza en un todo. Por ello, es que la fenomenología es el método que permite al investigador conocer a la conciencia en relación con el mundo, puesto que éste es el origen de la conciencia pero, a la vez, le permite conocer los movimientos propios que la conciencia hace en su proceso reflexivo. Estos movimientos son de la conciencia que percibe al objeto y lo percibe mediante una reflexión particular que lo capta como un fenómeno que existe.

Sin embargo, para que esta conciencia primera o inmediata del objeto pueda ser valorada, hay un segundo momento de la conciencia que se aleja o toma distancia del mundo de las cosas materiales para tomar como objetos de estudio a aquellos estados de conciencia mediante una apercepción. Que es, como lo comentamos anteriormente, el percibir nuestras propias percepciones y la forma como los objetos aparecen en estas últimas, es decir, a la apercepción la concibe Husserl, en la forma como la entendió Leibniz: como un tomar conciencia de las conciencias directas u objetivas. Es una reflexión de la conciencia sobre sí misma para determinar el modo de su conformación en una unidad sintética en un sólo y mismo yo.

Todo lo anterior presupone que el yo de esa reflexión sufre una escisión para poder entender todos los niveles de conciencia, desde la conciencia primitiva que es la que está en contacto directo con el objeto del mundo y es el nivel de conciencia que capta a ese primer estado de conciencia.

*"Si decimos que el yo que experimenta y vive de cualquier otro modo natural 'el' mundo, que está 'interesado' por el mundo, la actitud fenomenológicamente modificada, y con constancia mantenida en esta modificación, consiste en que se lleva acabo una escisión del yo, en que sobre el yo ingenuamente interesado se instala el yo fenomenológico como 'espectador desinteresado'. Que esto tiene lugar, es ello mismo accesible por medio de una nueva reflexión, que como*

---

<sup>23</sup> HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Ed. F.C.E. México, 1986, p. 84

*trascendental requiere una vez más adoptar precisamente el único interés que le queda, el de ver y describir adecuadamente.*"<sup>24</sup>.

De esta manera, entonces, el yo que es la libertad que desarrolla la reflexión para constituirse como una conciencia se puede considerar dividido (escindido), entre un yo ingenuo que percibe al objeto como un fenómeno de existencia sin más, y el yo reflexivo que capta a ese objeto como una existencia que es real en la medida que es captado y en la forma en que es percibido por la conciencia.

Además, Husserl, asegura que la conciencia es intencional en todo momento, ya que siempre se dirige hacia un objeto. Al objeto de la percepción y a la experiencia de la vivencia como tal. Es decir, a la conciencia misma que capta, se le conoce a partir de sus experiencias con los objetos del mundo que él llama: conciencia noética.

Ahora bien, uno de los propósitos que tenemos con esta revisión del pensamiento de Husserl es que se comprenda de dónde procede el concepto de conciencia intencional que maneja Sartre en su filosofía; es decir de una conciencia que siempre tiene un objeto al que, intencionalmente, esto es, por el cual y para el cual se dirige. En esta medida se puede hablar de los objetos del mundo como objetos de conciencia, y de objetos de conciencia porque adquieren su significado por la conciencia. De ahí que para Sartre el mundo sólo toma sentido a partir de la conciencia o del ser-para-sí que lo conoce (esto se verá más detenidamente en el siguiente capítulo). Y lo anterior nos permite entender por qué el hombre, que es conciencia, es entendido por Sartre como un "ser-para", como un ser que es intencional y que, a su vez esa intencionalidad marca a ese ser como una conciencia.

Pero, veamos ahora la importancia de esa conciencia intencional en el mundo, es decir, el momento de saltar al mundo desde el interior del yo, por medio de lo que Sartre considera como la trascendencia; este punto es en el que también Husserl aporta algunos elementos.

Primero que nada, consideramos la trascendencia con Husserl, como un acto de la conciencia que le permite relacionarse con el mundo en forma radical, poniéndolo como no existente, como un mundo que sólo existe como conciencia del yo que lo atrapa. Así por ejemplo dice:

*"Mediante la εποχη fenomenológica, reduzco mi yo humano natural y mi vida psíquica... a mi yo fenomenológico trascendental, al reino de la experiencia fenomenológico-trascendental del yo. El mundo objetivo que para mí existe, que para mí ha existido y existirá siempre, y que siempre puede existir, con todos sus objetos, saca, he dicho antes, todo su sentido y su valor de realidad, aquel que en cada caso tiene para mí, de mí mismo, pero de mí en cuanto soy el yo*

---

<sup>24</sup> Ibidem. p. 84

*trascendental, el yo que surge únicamente con la fenomenológico trascendental.*"<sup>25</sup>.

En consecuencia la trascendencia es: el acto que el yo realiza para salir de sí mismo hacia el mundo de los objetos y los atrapa en su dimensión de fenómenos de la experiencia pero, además, para fundarles una existencia apodíctica, tal y como lo deseaba Descartes, para poder establecer un conocimiento seguro del mundo; y esa forma de fundar esa verdad apodíctica de la existencia de los fenómenos la realiza por medio de un procedimiento psico-cognoscitivo llamado *εποχή*. Y *εποχή* significa: "Esta universal suspensión ("inhibición", "invalidación") de todas las actitudes tomadas ante el mundo objetivo dado, y por ende en primer término las posiciones tomadas en cuanto a la realidad (las concernientes a la realidad, la apariencia, el ser posible, el ser probable o verosímil, etc.), o como también suele ya decirse, esta '*εποχή*' fenomenológica, o este 'poner entre paréntesis' el mundo objetivo, no nos coloca, pues, frente a una pura nada... La *εποχή* es, puede también decirse, el método radical y universal por medio del cual me aprehendo como un yo puro, con la vida de conciencia pura que me es propia."<sup>26</sup> Cuando decíamos del proceso por el cual Husserl explica la relación con el mundo, no quisimos utilizar la palabra método hasta que ésta fuera empleada en una cita del propio autor. Y en la cita anterior se ve claramente que él está hablando de un método que consiste en atrapar al objeto tal como éste es y para ello es menester que el sujeto que conoce suspenda al mundo de tal forma que asegure que el objeto es tal y como se está percibiendo y, que además, éste existe efectivamente.

Esta es la ventaja del método utilizado por Husserl, el de la suspensión de los fenómenos mediante una reflexión intelectual que garantiza su existencia.

Así, Husserl afirma que su método es radical, que su método pretende llegar a las raíces de los objetos y cerciorarse de que son tal y como se captan. A este proceso es al que se le llama "método fenomenológico-trascendental"; y este método está sustentado por la *εποχή*.

Ahora bien, dentro de todos los objetos que la conciencia atrapa se encuentra el yo mismo que percibe, ese yo que capta al mundo y que se manifiesta como existiendo por cuanto es un dato de la experiencia reflexiva. Por ello Husserl afirma que su *εποχή* es radical, porque suspende a todos los objetos de la experiencia incluyendo al propio yo que conoce.

Por esta razón, también, los objetos del mundo van a ser lo que la conciencia capta de ellos, o sea, tal y como los capta.

---

<sup>25</sup> Ibidem. p. 68

<sup>26</sup> Ibidem. p. 62

En otras palabras, lo que Husserl pretende hacer es un método que permita explicar objetivamente todo el proceso activo que realiza el Ego, en el momento de estar pensando, en el momento en el que graba los datos del mundo, cuando desarrolla recuerdos y la percepción misma; es decir, explicarlo en toda su experiencia, incluso cuando toma distancia de los objetos del mundo que, había captado ingenuamente como existentes inmediatos e independientes de él, y cuando los integra a su mundo subjetivo como existentes por él, y cómo de esta forma les da una unidad totalizadora.

Veamos de Husserl, esta cita:

*"El ego cogito trascendental significa en la universalidad de su vida, según las anteriores consideraciones, una franca infinidad de vivencias concretas particulares, descubrir y describir las cuales en sus cambiantes estructuras significa una primera y grande esfera de problemas. Exactamente lo mismo es, por otro lado, con los modos de 'conectarse' estas vivencias hasta llegar a la unidad del propio ego concreto... El propio ego concreto es el tema universal de la descripción. O dicho de una manera más clara: yo, el fenomenólogo que medita, me propongo a mí mismo la tarea universal del descubrimiento de mí mismo como ego trascendental de mi plena concreción o sea, con todos los correlatos intencionales encerrados en esta."<sup>27</sup>*

Lo cual nos permite concluir que Husserl pretende crear un método que describa la construcción del **ego cogito** en el proceso mismo del conocimiento, tanto de los cuerpos del mundo físico (espacio temporal), como de los procesos mismos que el pensamiento hace para atraparse a sí mismo como parte del propio conocimiento del "Yo pienso" de quien conoce. De esta manera, pues, él considera que ha creado un método que, por descubrir el propio conocimiento y la propia construcción del **ego cogito**, es un método fenomenológico. Y además, por el hecho de permitir este método atrapar al mundo exterior como dato del **ego**, es trascendental porque permite explicar la conformación de un yo universal. Es trascendental también, ya que al atrapar la forma como se desarrolla el **ego cogito**, no se atrapa sólo al del fenomenólogo que lo investiga, sino se atrapa a todo **ego cogito**. De ahí que Husserl pretenda ver en su método el principio de toda filosofía rigurosa, ya que antes de hablar de un conocimiento del mundo, primero conoce las características del yo que lo conoce, además, conoce también primeramente, qué tipo de mundo conoce este yo y, por último, conoce cómo surge la conciencia de todo este proceso de conformación del mundo, del **ego** y del conocimiento, pero a partir de los objetos del mundo, por lo cual Husserl llama a toda conciencia: intencional o también llamada conciencia objetiva.

---

<sup>27</sup> Ibidem. p. 85

Y cuando Husserl hace todas estas consideraciones recuerda que Descartes también partió del "cogito" lo cual le parece a Husserl la más acertada forma de hacer filosofía cuando se quiere hacer rigurosa y sin dar por supuesto ni un sólo fundamento; sólo que según Husserl, Descartes incurrió en un error al pasar de esta certeza del pensamiento al mundo del ser sin mediación alguna que sea la garantía de que el mundo objetivo existe. Pues, Descartes no analizó cuál era la forma de conformación de ese Yo del que partía, pues tampoco analizó cómo se crea la conciencia con sus recuerdos, sus datos objetivos, sus percepciones, ni nada que le permitiera ver la intencionalidad de la conciencia hacia los objetos del mundo.

*"Por desgracia, esto es lo que pasa en Descartes. Lo que pasa con el giro al parecer insignificante, pero fatal, que hace del ego la **substancia cogitans**, la humana **mens sive animus** separado, y el punto de partida de inferencias hechas con arreglo al principio de causalidad, en suma, el giro por virtud del cual se convirtió en el padre de ese contrasentido que es (...) el realismo trascendental. Todo esto quedará muy lejos de nosotros, si permanecemos fieles al radicalismo de la reflexión sobre el yo, y con ello al principio de la pura 'intuición' (o evidencia), o sea, si no admitimos nada más que aquello que encontramos efectivamente, y sobre todo una manera absolutamente directa, en el campo del **ego cogito** que se nos ha abierto por medio de la *εποχή*." <sup>28</sup>*

Por ello, Husserl considera que Descartes no captó en toda su dimensión el descubrimiento que hizo, dado que una vez realizada la verdad apodíctica del "cogito, ergo sum", Descartes se puso a analizar las reglas por las que llegó hasta él, esto es, se puso a analizar el método por el cual se garantizaba la obtención de verdades seguras y evidentes, es decir, claras y distintas, para la construcción de la ciencia nueva, pero ya no revisó la naturaleza del yo que descubre, ni la falacia que comete cuando pasa del terreno del pensamiento al terreno de la existencia objetiva.

Es por estas razones que Husserl considera de suma importancia partir de las meditaciones de Descartes para poder hacer una explicación sistemática del proceso de formación del yo como conciencia de sí mismo y del mundo.

Por otro lado, quisiéramos hacer algunas consideraciones sobre la relación entre la filosofía de Edmundo Husserl y la filosofía de Jean Paul Sartre. En primer lugar, una de las cuestiones que más le importa a Sartre, antes de poder definir lo que es el hombre en el mundo, es establecer qué es la conciencia, cómo se desarrolla y cuál es su importancia en el mundo tanto en el conocimiento como en la acción del hombre. Y sobre qué es la conciencia Sartre está de acuerdo con Husserl en que es intencional, es decir que "la conciencia es siempre conciencia de algo" y ese algo es siempre un objeto. Aunque, también para Sartre, como

---

<sup>28</sup> Ibidem. pp. 66 y 67

para Husserl, la conciencia es tomada como objeto de reflexión para apercibirse o percatarse de sí misma en su forma de conocer y conformarse; es por ello que Sartre considera que hay dos niveles de conciencia o, mejor dicho, hay dos momentos de la conciencia: la conciencia irreflexiva y la conciencia reflexiva.

De estos modos de la conciencia nos ocuparemos en el siguiente capítulo, pero sí queremos hacer notar que las raíces de la concepción sartreana de la conciencia se encuentran en Husserl, así como más lejanamente, en Descartes y, más cercanamente, en Heidegger; pero, quien influye más claramente en Sartre es Husserl, cosa que el mismo Sartre reconoce en *El ser y la nada*.

Otro punto que debemos considerar es el método que utiliza Husserl, el fenomenológico trascendental, mismo que Sartre también va a utilizar en su estudio del ser y de la nada, que incluso podría llamarse un estudio del hombre o incluso, de la conciencia precisamente, ya que para Sartre, la conciencia es el hombre o el hombre es una conciencia y, es un ser negativo al mundo. Por esta razón creemos que Sartre toma en mucho el sentido de la fenomenología de Husserl, en el momento en que Sartre considera al hombre como una conciencia a la que hay que estudiar en su estructura interna y en su relación con el mundo. En tercer lugar, encontramos una relación más entre ambos filósofos cuando, ambos, para tratar de escapar al solipsismo consideran a los otros hombres o conciencias, o "yoes", como la posibilidad de generalizar las verdades de un yo reflexivo individual que asegure la posibilidad de la ciencia o de la libertad, según el caso y que, sin embargo, esos "yoes", están siendo superados (por cuanto a que son creados en el pensamiento) a mi yo. Es decir, que tanto Husserl como Sartre pretenden apoyarse en el método trascendental para asegurar la universalidad de sus reflexiones pero, ambos caen en un idealismo trascendental que, no obstante, hay que reconocer, no se asemeja al idealismo trascendental de Kant, sino al idealismo objetivo de Hegel, en cuanto que reconocen al otro, incluyendo a los objetos del mundo, no en sus estructuras físicas (como de hecho lo hizo Kant), sino como parte de la conciencia que los atrapa y los conoce en la justa medida en que los concibe o quiere conocer.

Aún cuando, estos tres puntos importantes que encontramos relacionadas en las filosofías de Husserl y de Sartre, no agotan en definitiva la riqueza de ambos pensamientos filosóficos, sí nos permite entender, creemos, un antecedente más en la filosofía de Jean Paul Sartre.

Por otro lado, no debemos olvidar que nuestra intención en este capítulo es, precisamente, establecer algunos antecedentes filosóficos del pensamiento de Sartre y es por esta razón que pasamos a considerar otro autor, a Martín Heidegger, de quien su teoría del Dasein, del ser-en-el-mundo que es un siendo y de su idea de la existencia que precede a la esencia, nos interesan porque son ideas que Sartre introduce en su filosofía.

## 1.6 La teoría del Dasein en Heidegger.

Pasamos al análisis de algunas ideas filosóficas de Heidegger.

En primer lugar, Heidegger se empeña en demostrar que la única ontología que vale la pena realizar es la del "ser ahí", la ontología del ser que interroga por el sentido del ser mismo y a esta ontología la llama ontología fundamental:

*"El 'ser ahí' tiene, en suma, una múltiple preeminencia sobre todos los demás entes. La primera preeminencia es óptica: este ente es, en su ser, determinado por la existencia. La segunda preeminencia es ontológica: es razón de su ser determinado por la existencia, es el 'ser ahí' en sí mismo 'ontológico'. Al 'ser ahí' es inherente con igual originalidad... esto: un comprender el ser de todos los entes de una forma distinta de la del 'ser ahí'. El 'ser ahí' tiene, por ende, la tercera preeminencia de ser la condición óptico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías."*<sup>29</sup>

Esto quiere decir que el "ser ahí" es el primer ser que debe analizarse en un estudio ontológico ya que, en tanto que es una existencia se comprende a sí mismo, comprendiendo así a todos los otros seres, es decir, al mundo.

Por lo consiguiente,, todo estudio que se quiera considerar como fundamental, debe ser un estudio de este ser: un estudio del hombre o del "ser ahí". Y un estudio del ser que analiza a la vez el ser, debe considerarse una ontología fundamental:

*"Las ciencias son modos de ser del 'ser ahí' en que éste se conduce relativamente a entes que no necesitan ser él mismo. Al 'ser ahí' es esencialmente inherente que el 'ser ahí' concuerde con 'igual originalidad', por ende, al comprender lo que se llama un 'mundo' y al comprender el ser de los entes que resultan accesible dentro del mundo. Las ontologías que tienen por tema entes de un carácter de ser de una forma distinta de la del 'ser ahí', tienen por consiguiente, sus fundamentos y motivos en la misma estructura óptica del 'ser ahí', la cual encierra en sí la determinación de una comprensión preontológica del ser.*

*De aquí que la **ontología fundamental**, única de la que pueden surgir todas las demás, tenga que buscarse en la analítica existencia del 'ser ahí'."*<sup>30</sup>

Véase que efectivamente, para Heidegger el estudio del "ser ahí" o del hombre, se debe realizar desde un estudio fundamental que es la "ontología fundamental". Y es este estudio el que posibilita el desarrollo de las ciencias de los demás objetos del mundo, en tanto que el conocimiento de los objetos depende de la conformación conceptual del ser ahí.

---

<sup>29</sup> HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Ed. F.C.E. México, 1978, p. 23

<sup>30</sup> *Ibidem*. p. 23

En este estudio encontramos una línea de relación entre la filosofía de Heidegger y la filosofía de Husserl, ya que en ambos existe la intención de principiar por hacer una filosofía primera, una filosofía sobre el ser del mundo. Sólo que para Husserl este estudio fundamental es considerado como una filosofía rigurosa apoyada en la Lógica, mientras que para Heidegger la ontología es considerada como el punto de partida, y su sustento está en la tradición metafísica del ser.

Sin embargo, Heidegger también reconoce en la fenomenología un método que permite acceder a lo que se tiene que descubrir de los objetos, tal y como dice: *"Descubrir fenomenológicamente el 'mundo' querrá, según esto, decir: poner de manifiesto y fijar en conceptos categoriales el ser de los entes 'ante los ojos' dentro del mundo."*<sup>31</sup> Y en otro pasaje dice: *"Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos conceptos caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método. La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del 'ser ahí', la que a su vez, como analítica de la existencia, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica surge y retorna."*<sup>32</sup> De lo anterior podemos concluir que, efectivamente, el pensamiento de Edmund Husserl influenció grandemente a Heidegger, así como, posteriormente a Sartre; y el punto fundamental sobre la influencia de Heidegger es la fenomenología o método que posibilita, según este último, la comprensión del ser ahí.

Pero pasemos ahora a ver lo que es el ser ahí: *"El preguntar de esta pregunta está, en cuanto modo de ser de un ente, él mismo determinado esencialmente por aquello por lo que se pregunta en él por el ser. Este ente que somos en cada caso nosotros mismo y que tiene entre otros rasgos la 'posibilidad de ser' del preguntar, lo designamos con el término 'ser ahí'."*<sup>33</sup> Entonces, el "ser ahí" es el hombre que tiene como característica principal el preguntarse, a sí mismo, por el ser del mundo y por su propio ser. Puesto que el hombre es un ente que pregunta, estudia, analiza y determina al ser, y al hacerlo, se determina y sustenta a sí mismo, en tanto que es un ser.

Ahora bien, el "ser ahí" es un tipo de ser peculiar que se pregunta por el sentido del ser y del hombre (como un tipo de ser) para poderse determinar. De esta forma puede afirmarse que Heidegger considera de que el "ser ahí" es un tipo de existencia.

*"El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el 'ser ahí', lo llamamos 'existencia'. Y por que la definición de la*

---

<sup>31</sup> Ibidem. p. 76

<sup>32</sup> Ibidem. p. 49

<sup>33</sup> Ibidem. pp. 16-17

*esencia de este ente no puede darse indicando un 'que' de contenido material, sino que su esencia reside en que no puede menos de ser en cada caso su ser como ser suyo, se ha elegido para designar este ente el término 'ser ahí' que es un término que expresa puramente el ser.*"<sup>34</sup> Véase que, efectivamente, para Heidegger el "ser ahí" es una existencia. Y que tanto el "ser ahí" como la existencia refieren a un mismo ente: el hombre.

Por lo tanto, la ontología que propone Heidegger es una ontología que estudia al hombre, y este es el por qué denomina a su estudio como una ontología fundamental. Pero, que por las ideas que hemos adelantado anteriormente sobre Heidegger, podemos considerar que está hablando de una Antropología Filosófica. Y que por su relación abierta con Husserl, lo que hace Heidegger es un estudio metafísico-fenomenológico o, fenomenológico trascendental del hombre. Ya que el hombre cuando desarrolla un estudio de su propia forma de ser, se está presentando como el ser que se comprende a sí mismo y que comprende al ser del mundo como un ser que toma sentido por el ser que lo estudia. De ahí que el estudio del hombre en el que se comprende como fenómeno fundamental del mundo es denominado como una fenomenología trascendental en tanto que posibilita comprender al mundo y fundamentarlo; por eso también la llama ontología fundamental.

En esta medida nos acercamos más a la conformación de un antecedente directo de la filosofía de Sartre. Pues recordemos que éste tituló su primera gran obra filosófica **El ser y la nada** (Ensayo de una ontología fenomenológica). Aunque desde luego, para llegar a ésta era menester explicar el por qué la ontología contemporánea tiene que ser ante todo una Antropología o estudio del ser del hombre, y esto es lo que hace Heidegger cuando explica la peculiaridad del ser que interroga por el ser. Y estas aclaraciones las mantiene incluso en su libro **Introducción a la metafísica**, cuando dice, a propósito de la pregunta fundamental: *"El fundamento interrogado, es preguntado ahora como fundamento de la decisión del ente contra la nada; más rigurosamente dicho: como fundamento de la oscilación del ente que, a medias siendo y a medias no siendo, nos soporta y nos abandona, y de lo cual proviene el hecho de que no podamos pertenecer por entero a ninguna cosa, inclusive a nosotros mismos. Sin embargo, la existencia en tanto ser ahí, es en cada caso la mía. La determinación 'en cada caso la mía' significa el ser ahí, característico de mi existir, me ha sido arrojado, a fin de que mi Yo mismo sea un ser que está ahí."*<sup>35</sup> La cita permite ver con claridad y sin descontextualizar del todo El pensamiento de nuestro filósofo en turno. Y lo que queremos mostrar es que efectivamente el "ser ahí" es la existencia misma y ésta no puede ser otra que la del ser del hombre, de ese ser que se interroga por el ser del mundo y al hacerlo se interroga por su propio ser

---

<sup>34</sup> Ibidem. p. 22

<sup>35</sup> Ibidem. p. 66-67

ya que el mundo sólo le es dado desde su propia perspectiva, es decir, desde su propia existencia. Por ello Heidegger también afirmará que la esencia del "ser ahí" es estar siempre en el mundo, y estar en el mundo es estar en el tiempo, ya que el ser ahí no es algo estático, sino, por el contrario, es un ser siendo, es un ser que se hace, que es en la medida en que se presenta ante el mundo como el que lo determina determinándose. De tal forma, que para saber lo que es el ser, es menester que se inicie por saber qué tipo de ser es el ser que interroga por el ser. Es menester saber qué es el hombre como ser en el mundo y no nada más partir del estudio del ser por el ser mismo, a la manera como se hizo la metafísica clásica, ahora es preciso saber que el hombre es el que conoce y que, por ello, todo lo que se diga del ser universal tiene que considerarse como la determinación que hace un ser con capacidad de trascender y existir.

Por todo esto Heidegger considera que el "ser ahí" tiene una característica en especial que es: la existencia determina a la esencia de este mismo ente que es el hombre:

*"Los modos del ser de la 'propiedad' y la 'impropiedad'... tienen su fundamento en que todo 'ser ahí' se caracteriza por el 'ser, en cada caso, mío'. Pero la impropiedad del 'ser ahí' no significa algo así como un ser 'menos' o un grado de ser 'inferior'. La impropiedad puede, antes bien, determinar al 'ser ahí' en su plena concreción, en su manera de ocuparse, excitarse, interesarse, ser capaz de gozar. Los dos esbozados caracteres del 'ser ahí', la preeminencia de la 'existencia' sobre la esencia y el 'ser, en cada caso, mío', indican que una analítica de este ente se halla entre un sector fenoménico de peculiar índole."*<sup>36</sup>

Y en líneas anteriores afirma **"La 'esencia' del 'ser ahí' está en su existencia."** Con todo lo anterior, queremos señalar que en Heidegger como en Sartre la idea de que el hombre es un ser que se distingue de los demás por su capacidad de existir es central. De tal forma que, esta característica es algo que hace aparecer al hombre como un ser en sí mismo, lo que nos recuerda el hecho de que es los pensadores son herederos, de algún modo, del pensamiento cartesiano; pero, sobre todo, esta característica permite conocer al hombre como un ser que es dinámico en su propio ser. Y es dinámico porque se va haciendo (como lo plantea abiertamente Sartre) o porque, como lo dice Heidegger, es un ser en el mundo, es un ser que se conoce y se hace "sí mismo". Es decir, se hace conciencia del ser del mundo y de su ser mediante su existir.

Obsérvese pues, que, en Heidegger se encuentran muchos de los antecedentes de la filosofía de Sartre aunque con menos explicitación, como es natural, pero con toda claridad para ser deducidos sin forzar su pensamiento.

---

<sup>36</sup> Ibidem, p. 55

Por esta razón, quizás, llegó a afirmar Sartre: "en este existencialismo ateo nos encontramos Heidegger y yo" <sup>37</sup>. Sin embargo, nosotros consideramos que Heidegger tuvo razón cuando responde a Sartre diciendo que él nunca declaró ser ateo y que, por lo mismo, no se le podía adjudicar semejante término. Lo que sí es cierto es que permite elaborar una interpretación del hombre como un ser independiente de todo determinismo metafísico y teológico, ya que él parte del ser del hombre a partir de sus cualidades como ser *sui generis* dentro del conjunto del ser. Y esas cualidades son con las que se determina mediante una existencia.

De tal forma, dejamos las cosas entre Sartre y Heidegger, para pasar al penúltimo punto de este capítulo, que es, dentro de estos antecedentes, el hacer una situación contextual del pensamiento de Sartre dentro del ambiente cultural europeo de los años treinta y cuarenta del presente siglo. Sobre todo, rescatando los conceptos filosóficos que se fueron acuñando durante esos años, entre los diferentes filósofos, para conformar las distintas concepciones del hombre y de la sociedad, dentro de los que se encontraba Jean Paul Sartre.

### **1.7. El contexto filosófico en que se gesta la filosofía de Sartre.**

En principio de cuentas queremos aclarar que la intención que tenemos con el presente apartado es el de retomar una problemática que durante la década de los treinta se dio en Francia, pero con la participación de eminentes personalidades filosóficas de varios países.

El problema al que nos referimos es el de la discusión entre los neokantianos y los intérpretes de Hegel, estos últimos pretenden reivindicar a Hegel por su actualidad en cuestiones de política y filosofía.

La razón por la que nos interesa este tema es porque Sartre se desenvuelve en ese ambiente filosófico de los años treinta en Francia. Y si bien él habla llevado algunos cursos con Husserl en Alemania, no le fueron ajenas las discusiones de los neokantianos con los hegelianos como Alexandre Kojévé y Alexandre Koyré.

Uno de los signos más claros de este movimiento filosófico-intelectual, es el lugar que toma la palabra dialéctica durante estos años. Y es que para los kantianos la dialéctica significaba "la lógica de la apariencia", mientras que para los hegelianos era uno de los conceptos más difíciles de definir porque significaba el elemento explicador del conjunto de la realidad.

Hay que decir, sin embargo, que en la idea de los hegelianos se traslucía la importancia que había adquirido para toda Europa el triunfo de los Bolcheviques en Rusia y, con este triunfo, el del marxismo, el que por cierto, también toma el concepto de dialéctica en un sentido muy importante para la interpretación de la realidad histórica.

---

<sup>37</sup> SARTRE. El existencialismo es un humanismo.

Y, es precisamente en este punto en el de la interpretación de la realidad, en donde la discusión se hace más interesante.

Para ver como se inicia esta discusión revisemos una cita en la que se muestra una de las primeras ideas sobre la filosofía de Hegel pero desde un ámbito distinto del que se había conocido a este filósofo de la racionalidad del estado moderno, del Estado Burgués. Y hacia donde se dirige esta cita es a lo que está en contra de la racionalidad del Estado, de la vida cotidiana, etc. La cita dice:

*"La realidad es la lucha a muerte entre los hombres por asuntos irrisorios - ponemos nuestra vida un juego para defender una bandera, para reparar una injuria, etcétera-; toda filosofía que ignora este hecho fundamental es un engaño idealista: esa es, expresada en una forma brutal la enseñanza de Kojève."*<sup>38</sup>

En esta cita se ve claramente la intención de Kojève cuando interpreta a Hegel, pues no es la de tomar la Interpretación de la racionalidad de la realidad como única interpretación válida, cuando la realidad se tiene de hecho como racional, cuando esa racionalidad se materializa en un Estado universal en el que los individuos sólo son importantes en la medida en la que son parte de ese Estado que racionaliza los intereses particulares para universalizarlos.

Desde luego, la intención es otra. Es la de mostrar que en el pensamiento de Hegel también se piensa, por oposición dialéctica, en lo irracional, en aquellos hechos que la racionalidad puede generar cuando ésta se absolutiza.

Partiendo de lo anterior podemos observar que en el ambiente filosófico de Francia durante la década de los años treinta se considera necesario el retorno a la explicación de los comportamientos sociales y personales aunque estos nos lleven a lo irracional, a prácticas no consideradas como dotadas de sentido, sino por el contrario, cómo es que estas prácticas conducen a lo absurdo, a lo sin sentido. Pero he aquí que lo importante es precisamente eso: demostrar que dentro de la absoluta racionalidad existe la irracionalidad como una forma necesaria de expresión de los individuos en aras de su libertad; además, por otro lado, por el hecho de que existen prácticas desprendidas desde la propia vida política oficial de los gobiernos, los cuales llegan al asesinato político, al secuestro, a las prácticas represivas en contra de la sociedad civil, etc. Y todo ello, por buscar perpetuar un poder que se justifica a sí mismo como racional.

Por todo esto, es por lo que el pensamiento de Kojève tuvo tanto auge en esos años de posguerra (de la primera guerra mundial). Pero además, no se quedó en el hecho de manifestar estas actitudes tanto de los individuos civiles, como de los individuos políticos, sino que este pensamiento va a desembocar en una crítica a la filosofía idealista. Y como consecuencia se propondrán, para salvar esos

---

<sup>38</sup> DESCOMBS, Vincent. Lo mismo y el otro. Ed. Cátedra, Madrid, España, 1982, pp. 32-33

errores, pensamientos que pretenden partir de la práctica, de la experiencia misma.

*"Las lecciones de la experiencia, como se sabe, a menudo son amargas y llevan antes al 'realismo' o al 'cinismo' que al idealismo. El error del idealista, si es que es un error serlo, consistiría en no tener en cuenta lo que podría enseñarle la vida y hacer como si las cosas ocurrieran en la realidad como deberían ocurrir según la idea de un mundo ideal que se ha formado. El defecto del idealista se llama, pues, abstracción."*<sup>39</sup>

La experiencia es entonces el criterio con el que se debe pensar en filosofía si es que se quiere estar acorde con los hechos de la realidad material, pero esta experiencia nos puede llevar más a un cinismo o a un realismo que a un idealismo. Por ello es que la filosofía de esos años era de tipo realista y, según pensamos, más bien activista o pragmática. Aunque sería cuestión de investigar esta hipótesis: entre el pensamiento clínico que se encarga de desprestigiar a toda práctica institucional y el activismo que lleva a realizar acciones al margen de la institucionalidad oficial (es decir de la izquierda) surge un ultrazquierdismo. Por lo que consideramos que estas exigencias sociales de esos años, son el germen de los hechos violentos de la ultrazquierda que inician a finales de los años cincuenta y durante la década de los sesentas, aunque no por esto queremos soslayar las políticas agresivas de los nazis en Alemania (hechos estos últimos contra los cuales Sartre hace feroces críticas en **Situaciones**, y en algunas piezas teatrales como **Las manos sucias**, entre otras).

Pero a raíz de estas filosofías de la acción sucede que: *"André Glucksmann escribirá un libro para acusar a todos los filósofos sin distinción, por consumir en sus obras especulativas un deseo de dominación, lo que explicaría la complicidad entre filósofos y tiranos... El fundamento de la filosofía terrorista no es, pues, como cree Glucksmann el 'deseo de saber', sin más, sino la **definición pragmática de la verdad** ('lo verdadero es el resultado'), definición que evidentemente no provocaría la unanimidad de los filósofos."*<sup>40</sup> Véase, pues, el tipo de ambiente en el que se desarrolla Sartre, es en el que los pensadores estaban preocupados por el tipo de respuesta que darían a los sucesos del mundo en el que la racionalidad encontraba sus más feroces límites. Por este motivo el pensamiento de Sartre, heredero de esos movimientos culturales de los treinta, en los cuarenta da al mundo una nueva obra que pretende ser una respuesta filosófica al mundo de los hombres reales, a los hombres concretos, a los que existen para poder ser. Por tanto consideramos que este ambiente filosófico tenía que ser mencionado en la presente tesis, como uno más de los

---

<sup>39</sup> Ibidem. p. 35

<sup>40</sup> Ibidem. p. 34

múltiples antecedentes filosóficos que hemos ido mostrando a lo largo de este capítulo.

Pero para que la relación entre los elementos filosóficos que hemos mencionado y el existencialismo, se vea más clara, observemos el siguiente pasaje: *"En varias ocasiones la generación de 1930 ha descrito sus años de aprendizaje. En oposición al idealismo universitario, reivindica lo que llama una filosofía concreta que recibirá más tarde el nombre de existencialismo."*<sup>41</sup>

### **1.8 Conclusiones.**

Hemos considerado hacer estas conclusiones porque queremos ante todo utilizar este espacio para hacer una serie de aclaraciones acerca de los puntos que hasta aquí hemos desarrollado.

En primer lugar, queremos que se comprenda que nuestra intención es la de mostrar que un pensamiento no se genera por sí mismo, sino que es el resultado de muchos procesos previos de expresar una idea clara y objetiva del mundo, para lo cual se organizan una serie de conceptos adecuados (por su grado de exactitud), para manifestar una concepción de la realidad. Posteriormente cuando surge otro filósofo que concibe la realidad de forma diferente al anterior o anteriores, se ve, sin embargo, obligado por la tradición o por la objetividad, a utilizar conceptos que en otro u otros sistemas filosóficos se han empleado. En muchos de esos casos, el nuevo filósofo está de acuerdo en el significado de los términos, sólo que los organiza en un discurso con nuevas intenciones, acordes a su nueva realidad.

Sin embargo, no por el hecho de que el filósofo del que se trate retome para la construcción de su propuesta filosófica conceptos o ideas de sistemas anteriores o contemporáneos, se crea que estamos diciendo que los méritos de creación filosófica no deban darse a su autor, desde luego que esos méritos le pertenecen, de ahí que haya hombre ilustres a lo largo de toda la historia, de todos los países y de todas las épocas, puesto que la genialidad no es exclusiva ni de un país ni de una época. Lo que queremos decir entonces con el análisis de otras propuestas filosóficas para comprender la propuesta que realizó Sartre, es que el pensamiento no se da aislado, ni al margen de un desarrollo de la filosofía y la sociedad. O en otras palabras, queremos que se comprenda que hay contextos de descubrimiento y creación en los que se encuentran los hombres de cada período histórico, que les permitan crear con realidad, objetividad y fuerza histórica, sus propios pensamientos.<sup>42</sup> Y en el caso que nos ocupa, la filosofía de Sartre, ésta tiene muchos y valiosos antecedentes en la tradición filosófica de Europa. Sobre todo, los de la filosofía moderna y de corte racionalista, vitalista y

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 35

<sup>42</sup> Cfr. KUNH, S. Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. Ed. F.C.E. México, 1982

existencialista. Como se ha visto en los casos de los filósofos tratados a lo largo de este capítulo. Pues no se puede negar la influencia que tiene en la filosofía de Sartre el "cogito ergo sum" de Descartes, o el método fenomenológico de Husserl; así como tampoco se puede negar la influencia que tiene en él la concepción del Dasein que hizo Heidegger así como la distinción que hizo Hegel entre el ser-en-sí y el ser-para-sí, para distinguir a la conciencia de todo lo demás. Y así, en esta tónica, podemos afirmar sin lugar a dudas que Sartre fue una expresión brillante de las exigencias filosófico-sociales de su tiempo. Y por esa capacidad de captar las necesidades sociales y filosóficas, es que su pensamiento es importante para nuestro tiempo, sobre todo, por cuanto a la intencionalidad de sus proyectos filosóficos y políticos.

Ahora bien, una característica de los análisis que realizamos de los pensadores que hasta aquí hemos presentado, es que no se hacen con detalle ni con profundidad, al menos no más allá de lo necesario, porque como ya dijimos, nuestra intención sólo era la de hacer un rastreo de la manera como se fueron gestando los diferentes conceptos que toma Sartre para la construcción de su sistema. Así, como también, mostrar cómo algunas de las intenciones filosóficas de sus antecesores fueron asumidas por él. Sobre todo, pensemos en las intenciones de Heidegger con respecto a la importancia de hacer una ontología fundamental, lo que significaba para este último, hacer una filosofía del hombre pero sin dejar de ser filosofía; esto quiere decir que, Heidegger quiso hacer una tarea o estudio filosófico del hombre partiendo desde la disciplina tradicional de la filosofía: la metafísica. Esta disciplina que en algunas épocas de la historia ha sido la única alternativa de reconstruir una teoría filosófica del mundo para dar esperanzas de futuro a la humanidad.

Sartre toma este proyecto, decíamos, para que, desde la metafísica crítica, a la manera como lo entiende Kant, consciente de sus límites como pensamiento organizado y de la naturaleza de los objetos de su estudio, puede generar nuevas expectativas de captar y orientar la práctica de los hombres en estas sociedades de posguerra. Pretende así, volver a poner el acento en aquellas características del hombre que conforman sus derechos inalienables, tal por ejemplo: la libertad y la autenticidad.

En el siguiente capítulo, de este trabajo, desarrollamos un análisis de este ser que es objeto de estudio de la ontología sartreana, es decir del hombre, en sus diferentes manifestaciones que lo conforman como un ser-para-sí.

Esperamos, pues, a lo largo del segundo capítulo (así como de los subsecuentes) mostrar con claridad la relación del pensamiento de Sartre con los filósofos anteriores.

## CAPITULO 2.

### EL HOMBRE COMO SER PARA-SÍ.

Ante todo, trataremos de definir qué es, o a qué se refiere ese ser-para-sí del que habla Sartre cuando se refiere al hombre.

De acuerdo a su propio significado literal, arrancado de las etimologías propias de las palabras que lo conforman como sustantivo, puede considerarse (en tanto que para) como un constante impulso que tiende a alcanzar algo por cuanto él está carente de algo. Es un ser inacabado que necesita buscar su complemento. En tanto que sí, el ser-para-sí es un reflexivo que hace recaer sobre su propio ser la actividad que realiza; pero lo que hace recaer sobre su propio ser cuando actúa es, a la vez, su propia responsabilidad. Por lo que podríamos afirmar que el ser-para-sí realiza una actividad que tiene como centro de atención el propio ser que la desarrolla; es una acción reflexiva que implica la identidad consigo mismo, o la acción que alguien hace sobre sí mismo. Por tanto hay que considerar al ser-para-sí como un impulso constante hacia sí mismo. Lo cual nos plantea una pregunta específica, ¿entonces el ser-para-sí no es algo, una cosa, un objeto, un algo determinado? La respuesta es, desde luego, No. El para-sí no es algo material, no es un hecho, o una cosa de la que se puedan determinar características fijas, es más bien algo que se encuentra fuera de las determinaciones del mundo físico<sup>1</sup>, pues, en tanto que para Sartre, el mundo físico es materialidad inerte y acabada, pues está ahí independiente de la acción, es algo que está de más<sup>2</sup>, el para-sí, en cambio, es indeterminado por cuanto es inacabado, se busca a sí mismo; aunque ya dijimos, ese sí mismo no es más que un impulso, no es más que pura intencionalidad. Por ello Sartre afirma: *"La ley del ser para-sí, como fundamento ontológico, de la conciencia, consiste en ser él mismo en la forma de presencia a sí."*<sup>3</sup> Como podrá observarse el ser-para-sí es un impulso que depende de sí mismo, por lo cual podremos afirmar, en un primer momento, que el para-sí es un impulso hacia sí mismo que desarrolla su acción para realizarse él y para tomar conciencia de sus posibilidades, pues el para-sí es una conciencia que se independiza de lo material para manifestarse como libertad, como indeterminación que no deriva de nada su propia finalidad. Y, en un segundo momento, el para-sí es un impulso de búsqueda de lo otro, de lo que no es él mismo, de aquello que lo trasciende<sup>4</sup>. Y aquello que lo trasciende es la materialidad, es el ser-en-sí, como ser inerte que le permite al para-sí desarrollar

---

<sup>1</sup> MARTINEZ Contreras, Jorge. op. cit. p. 34.

<sup>2</sup> SARTRE. *El ser y la nada*. p. 36.

<sup>3</sup> *Ibidem*. p. 127.

<sup>4</sup> MARTINEZ Contreras, Jorge. op. cit. p. 80.

sus fines. "Por su parte, 'el ser-para-sí' se describe como la exacta antítesis del en-sí. El para-sí sólo es diferencia y oposición. El ser-en-sí era tan idéntico a sí mismo que perdía hasta la relación de identidad, el ser-para-sí será tan negativo que estará perpetuamente en fuga ante sí mismo, incapaz de pararse a ninguna parte."<sup>5</sup> Como puede verse el ser-en-sí es la oposición permanente y necesaria del ser-para-sí. Pero, por ser el en-sí materialidad, el para-sí lo necesita para materializar sus fines, sus impulsos; esos impulsos que constituyen al para-sí permiten que el en-sí sea considerado como un para otro, es decir como ser para el para-sí. Esto significa que el ser-para-sí es un acto reflexivo que constituye una conciencia, que sea conciencia es la posibilidad, a su vez, de la finalidad de realización constante, y, también, esa conciencia posibilita la acción del ser-para-sí.<sup>6</sup>

Entonces, el ser-para-sí es una absoluta indeterminación que se relaciona con el ser-en-sí en la medida que le permite, al primero, la realización de sus fines. Mas, esos fines no son definitivos, es decir, no son unos fines que permitan una realización acabada al para-sí, sino que, por el contrario, es un ámbito de dinamismo constante para lograr la posesión de lo otro, de lo no consciente que se encuentra fuera de él.

Por ello, podemos considerar que Sartre sitúa a los dos ámbitos del Ser en una unidad indisoluble de en-sí y de para-sí, y esa unidad es el hombre.

El hombre es, según Sartre, la unidad del en-sí y del para-sí, de un nivel de conciencia y de un nivel de materialidad muda. El hombre es ser-en-sí en la medida que tiene una materia que lo constituye como un ser más dentro del reino de lo que es. Pero, por otro lado, es una conciencia que le permite rebasar el mundo de lo material y construir un mundo artificial que le pertenece como ser creador, que se realiza en esa creación. Para ello, esto es, para crear y para diferenciarse del en-sí como algo inerte, el hombre necesita trascenderse, ya que mientras permanece quieto en el mundo del en-sí, no alcanza a ver más allá de lo inerte mismo: "En tanto que el hombre está sumido en la situación histórica, ocurre que no llega ni siquiera a concebir las diferencias y faltas de una organización política o económica determinada; no, como neciamente se dice, porque 'está habituado', sino porque la capta en su plenitud de ser y no puede ni siquiera imaginar que pueda ser de otro modo."<sup>7</sup> Así son las cosas expuestas por Sartre, podemos llegar a afirmar sin ambages, que el ser-para-sí es el ser del hombre en tanto que, el hombre es, ante todo, conciencia. Y es por esta conciencia que se diferencia de lo material determinado por el estigma de la pasividad inerte, para lanzarlo al ámbito de la libertad. Por ello el para-sí se

---

<sup>5</sup> DESCOMES, Cincant. op. cit. p. 39.

<sup>6</sup> SARTRE. op. cit. p. 258.

<sup>7</sup> SARTRE. op. cit. p. 539.

desarrolla como la parte de la realidad que da cuenta de lo que pasa, que dice lo que es el mundo por ser la conciencia de este último.

*"Toda conciencia es posicional en cuanto que se trasciende para alcanzar un objeto."*<sup>8</sup> Ahora bien, la cita anterior viene a aclarar muchas de las afirmaciones que venimos haciendo respecto del para-sí. Y por lo que se ha preparado el terreno para pasar a desarrollar cada una de las relaciones o manifestaciones del para-sí, por separado. Pero antes de esto queremos hacer una última aclaración importante que evitará posibles confusiones acerca de nuestra comprensión del pensamiento de Sartre.

La aclaración a la que nos referimos se encuentra situada en cuanto a la relación que hasta ahora hemos hecho del en-sí y del para-sí. Es evidente que, para Sartre, el para-sí no existe dependiente del en-sí, por el contrario, existe independientemente del en-sí. Pero sus dimensiones, digamos, su estructura ontológica misma lo orillan a actuar en tanto que es un ser inacabado, indeterminado absolutamente; entonces, es en el desarrollo de su propia estructura que actúa con el en-sí.

Por otro lado, el en-sí existe también independientemente del para-sí, pues las cualidades del en-sí no derivan de la acción del para sí; tampoco puede afirmarse que el ser-en-sí se modifica en su materialidad, pues sigue siendo como ha sido desde siempre, muda, inerte, acabada, incluso, podríamos afirmar que el en-sí es algo lleno de ser.<sup>9</sup>

Por lo anterior, debemos resumir diciendo que el ser-para-sí, es decir, el hombre, actúa sobre lo material para realizar sus propios fines, su propia intencionalidad; por lo cual se reitera aquel sentido que le hemos dado al principio de este capítulo: el ser-para-sí es un ser inacabado que tiende a realizarse a sí mismo mediante lo que le falta: el ser-en-sí. En esto consiste el impulso de ser sí mismo, tanto como conciencia como con acción. Es un ser que pretende ser siempre presencia a sí, de su propio ser.

*"El para-sí es el ser que se determina a sí mismo a existir en tanto que no puede coincidir consigo mismo... Es obligación para el para-sí no existir jamás sino en la forma de un en otra parte con respecto a sí mismo, existir como un ser que se afecta perpetuamente de una inconsistencia de ser."*<sup>10</sup> Véase entonces que el ser-para-sí es algo inacabado que, por lo mismo, se diferencia del ser-en-sí, porque el ser del primero es algo que tiene como naturaleza el ser tendiente hacia algo, algo que aún no es pero se siente como una carencia del para-sí.

---

<sup>8</sup> Ibidem. p. 18-19.

<sup>9</sup> Ibidem. p. 35.

<sup>10</sup> Ibidem. p. 129.

Por esta razón el para-sí, que es el hombre, necesita primero hacerse antes de poder decirse ser un ser pleno. Para ello es necesario que veamos lo que significa existencia como algo que se antepone al ser del hombre, es decir, a su esencia. De ahí que Sartre afirme que la existencia precede a la esencia; ahora veamos qué significa esto.

### **2.1. El hombre como existencia que precede a la esencia.**

Pues bien, para que Sartre pueda afirmar su tesis de que el hombre es libertad, libertad absoluta, y que con ello pueda sustentar que el hombre es el único que elige su vida, su ser; su modo de existir, deberá afirmar y demostrar que el hombre no tiene ningún tipo de esencia o ser especial que sea invariable en su estructura de ser-para-sí.

Por esta razón afirma que el hombre al llegar al mundo no tiene ninguna esencia, es decir, que es una nada, que no es un hombre con un tipo o modo de ser determinado; sino que es una nada que tiene que hacerse para poder ser.<sup>11</sup> Como podrá observarse, con el concepto de existencia se refiere al ser que llega a un mundo que no pidió, pero en el que fue lanzado, y por ello debe hacerse algo, porque no nace determinado como un ser que ya es acabado, sino que se tiene que hacer. Esto distingue al hombre de las demás cosas. De hecho Sartre considera este aspecto tal y como lo considera Heidegger *"la existencia precede a la esencia"*<sup>12</sup>. Puesto que, el hombre al nacer no es ningún ser acabado, sólo es un ser en proyecto, es un no-ser puesto que es lo que aún no es; en este sentido es que afirma Sartre que el hombre es carencia de ser, es la expresión de lo que aún no es.

Pero, podemos preguntarnos, para ir dirigiendo nuestra tesis a su comprobación: ¿qué sentido tiene el que al hombre se le considere como un ser que nace siendo nada?. La intención es, a nuestro modo de ver, que sólo un ser que se considera con una estructura no determinada puede ser considerado libre absolutamente, tal como Sartre concibe al hombre: *"Pero la libertad no tiene esencia. No está sometida a ninguna necesidad lógica; de ella debería decirse lo que dice Heidegger del Dasein en general: 'en ella la existencia precede a la esencia' 'La libertad se hace acto y por lo común la alcanzamos por el acto que ella organiza..."*<sup>13</sup>. Sólo negándole al hombre toda esencia o tipo de ser ya determinado y definido, podemos afirmar su libertad como algo que lo constituye, no como un atributo, sino como su propia estructura.

El propósito de Sartre es evitar toda determinación necesaria. Para ello se apoya en Nietzsche o en Dostolevsky si es necesario, para negar la existencia de Dios

---

<sup>11</sup> SARTRE. *El existencialismo es un humanismo*. p. 16.

<sup>12</sup> HEIDEGGER. *op. cit.* p. 55.

<sup>13</sup> SARTRE. *El ser y la nada*. p. 543.

como un creador todo poderoso que dota de su naturaleza y finalidad a todas sus obras. Es decir, que Sartre llegó a un ateísmo intelectual por razones filosófico-morales.

De hecho recordaremos que Sartre llegó a afirmar que él era un ateo (también afirmó lo mismo de Heidegger, pero recuérdese también que el mismo Heidegger lo contradujo).<sup>14</sup> Y por otra parte Antonio Gorri Goñi, afirma: "...esta concepción de la estructura del fenómeno podemos considerarla como la primera manifestación ontológica del ateísmo sartreano: aquella confusión que creíamos intuir entre los términos *phaenomenon* y *phantásmata* no dignificaba sino el dualismo, la estructura esencia existencia. Es decir, planteaba el hecho de la precedencia de la existencia sobre la esencia."<sup>15</sup> Y es que, en efecto, para que Sartre llegue a concebir al hombre como absolutamente libre, tenía la obligación de considerar al hombre como un ser que no tiene en su ser nada escrito en cuanto lo que es o será, no tenía que definirlo antes de que lo fuera. No se puede decir de un hombre que nació para ser un gran científico, si no lo ha hecho. Podríamos nosotros decir que Albert Einstein es un gran científico, porque ya lo hizo, es decir, porque ya se hizo un gran científico. Pero, no se puede decir de él que lo sería mientras sólo era un niño retrasado y con problemas de lenguaje. En este sentido, es en el que Jean Paul afirma que el hombre no puede ser definido antes de hacerse, antes de existir. Primero debe existir para hacerse y ya una vez que se ha hecho, podemos decir lo que sí es.

Es en este sentido también, con relación a una tradición filosófica occidental y judeo-cristiana, podemos afirmar que Sartre estaba consciente de lo que afirmaba cuando se considera ateo. Puesto que se negó siempre a hacer depender al hombre de algo que estaba más allá de su ser, pues de haberlo hecho depender le estaba dando ya un modo de ser como creado, y por ende, le dotaría una finalidad, de algo para lo que había sido creado, ya fuera por un dios o por cualquier otro tipo de ser trascendente; pero, en este mismo momento le quitaría su libertad absoluta y sólo le dejaría una libertad relativa como la de la antigüedad griega, en donde la libertad consistía en aceptar o rechazar el destino de cada hombre. Como sucedió con Edipo, por ejemplo, quien quiso rechazar su destino, siendo que era necesario, por lo cual se acarrió la furia de los Dioses, quienes le avicinan más su final; pero, una vez que se da cuenta de lo que era irremediable, acepta su destino y con este acto de aceptación renuncia a su libertad de elegir su propia vida en cada uno de sus días, pero le viene una gracia divina al considerarlo un hombre lleno de bondad, fertilidad y riqueza, que proporcionará de estos dones a la tierra que le dé sagrada sepultura. Por estas razones, de la dependencia de lo divino, Sartre se opone, y esto lo hace

---

<sup>14</sup> cfv. SARTRE. *El existencialismo es un humanismo*.

<sup>15</sup> GORRI Goñi, Antonio. *Jean Paul Sartre: un compromiso histórico*. Ed. Antropos. Madrid, España, 1984. pp. 249-250.

conscientemente, por ello lo consideramos como ateísmo intelectual al no hacer depender al hombre de lo trascendente.

Por otro lado, en cuanto a la concepción filosófico-moral de la que hablamos, consideramos que Sartre era muy consciente de que si al hombre no se le da la capacidad de decidir sobre su vida, o que si se le da una libertad parcial y/o relativa, no se le puede imputar ninguna responsabilidad en sus actos o, al menos, no en todos los actos de su vida. Esto sería un retroceso en la filosofía de Sartre, pues recuérdese que desde sus primeras obras, **La trascendencia del ego y Bosquejo para una teoría de las emociones**, se esforzó por criticar a toda psicología que afirmara al inconsciente o, a algún terreno interior a la psique humana en que la conciencia no tenga injerencia, pues si lo hubiera, se da pauta a la irresponsabilidad. Sería un "Desideratum" de responsabilidad y, además, de aceptarlo, se aceptaría que haya actos humanos que se podrían justificar, siendo irresponsables, como responsables; o, en todo caso, independientes de toda responsabilidad.

Por todo lo anterior, consideramos que Sartre llegó a afirmar que el hombre no tiene una esencia preconcebida, así como tampoco es un ser ya acabado. No es ni acto puro, ni potencia pura ya definida. Es un ser que está en proyecto o, como decía Heidegger, es un "siendo".

De ahí que, si en algo se puede definir al hombre, se tendrá que decir que es un proyecto, un ser que apenas está por hacerse algo que lo realice como lo que es, como un hombre, como una conciencia; ya que de hecho cuando decimos el hombre es un proyecto, estamos diciendo que es, pero esto no basta para decir que es conforme a su tipo de ser, un para-sí. Pues si se considera definido como un ser cualquiera, y por ello con sólo decir que es, se le está poniendo al nivel de cualquier cosa, es decir: de un en-sí. Por eso, para no caer en ninguna confusión, pasamos a tratar al hombre con sus dimensiones.

## **2.2. El hombre y las dimensiones de su existencia.**

Si el concepto de hombre ha quedado determinado (en el nivel del mero concepto, pues que aún faltan aspectos por desarrollar sistemáticamente en los apartados y capítulos siguientes) como el ser-para-sí que es conciencia y trascendencia que, aunadas a la libertad, expresan la posibilidad de diferenciación delo material, pero que a la vez subsisten conjuntamente con el en-sí, o cuanto este en-sí es la materialidad que permita la expresión ontológica del para-sí; y no porque el para-sí no sea ontológico, sino porque, como pura conciencia no tendría realidad. En fin, se determinó al hombre como la unidad contradictoria entre en-sí y para-sí. Y que, sin embargo, son unidad complementaria.

Ahora iniciemos el análisis del concepto de existencia, tanto en forma etimológica, como en la forma en que lo han concebido algunos filósofos

destacados, que mantienen en sus teorías sobre la palabra una semejanza e influencia (de algunos casos) con Sartre.

En primer lugar, en sentido etimológico, es considerado como salir, nacer, derivado de sistere, colocar, sentar, tenerse, lo que tiene ser, como lo que manifiesta al ser o, como el modo en que se presenta al ser<sup>16</sup>. Por su parte Nicola Abbagnano, dice: "En general, cualquier delimitación o definición del ser, es decir, un modo de ser delimitado y definido. Este significado, que es el más general, puede ser tomado como uno de los significados particulares del término del cual pueden enunciarse tres: 1) un modo de ser determinado o determinable; 2) el modo de ser real o de hecho; 3) el modo de ser propio del hombre"<sup>17</sup>. De esta definición consideramos que en efecto la existencia se refiere al modo como se manifiesta el ser individual o colectivo de lo real. Y de las tres posibles acepciones que se le pueden dar al "modo de ser", estamos de acuerdo con la tercera que es, de hecho, la línea seguida por el existencialismo y, por ende, por Jean Paul Sartre.

Las dos primeras acepciones son tomadas por escuelas filosóficas diferentes e independientes del existencialismo, aunque relacionadas íntimamente entre sí: la primera es tomada por el nominalismo de los escolásticos y de la escuela analítica o filosofía analítica, o filosofía de la lógica; la segunda es retomada por el realismo y el empirismo, puesto que ambos parten de los hechos, aunque tienen diferentes concepciones del concepto de experiencia o modo de captar los hechos. Y decimos que ambas escuelas (nominalistas y empiristas) tienen una relación estrecha porque el nominalismo también quiere llegar a determinar lo existente por medio de la experiencia que se refiere a los hechos, pero por medio del estudio del concepto y/o nombre y su significado.

Pero, volviendo a la acepción de existencia en cuanto a modo de ser propio del hombre, queremos expresar, primero nuestro propio punto de vista, luego el de Descartes, Heidegger y Sartre.

Nosotros consideramos que, efectivamente, el concepto existencia expresa el modo de ser específico del hombre en tanto que existencia, por su prefijo EX, significa FUERA DE, y del sufijo STARE, que significa ESTAR; por tanto, existir significa literalmente ESTAR FUERA DE, y agregaríamos un reflexivo para que denote su significado completo: SI MISMO, lo que queda: ESTAR FUERA DE SI MISMO. Esto nos parece exacto por la sencilla razón que no se refiere el 'fuera de' en términos físicos de lugar, por lo que nos pudiéramos referir a alguna cosa que se encuentra en un exterior con la palabra existe, sino que más bien la referimos con el ESTA.

---

<sup>16</sup> COROMINAS, Joan. *Breve diccionario etimológico castellano*, Ed. Gredos, España, 1984. p. 824.

<sup>17</sup> ABAGNANO, Nicola. *Diccionario de filosofía*. Ed. F.C.E., México, 1966. p. 485.

La importancia que presenta esta interpretación, creemos, radica en afirmar que es el hombre en el reino de lo que es, el único que existe en sentido estricto, puesto que es el único que puede salir de sí mismo para conocer al mundo y luego regresar a sí para tomar conciencia de su modo y de su propio ser; pero esta conciencia se elabora por los objetos del mundo tal como lo afirma Sartre: "La conciencia es conciencia de algo; esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia; que la conciencia nace **conducida sobre un ser que no es ella misma**"<sup>18</sup> para establecer sus posibilidades de realización, así como de las capacidades que, una vez desenvuelta esta actividad de salir de sí mismo, el hombre se reconoce, así como también reconoce sus límites 'que le presenta el en-sí'.

Por tanto, a la existencia la tomamos en el sentido de que es propia como manifestación de un ser con capacidades de rebasar sus límites materiales para retomar conciencia de sí, desde fuera, desde el mundo, para situarse en el mundo mismo como conciencia.<sup>19</sup>

La conciencia es, entonces, el modo como se manifiesta la existencia, pero que esta conciencia es un modo muy especial de manifestarse, ya que es un salir de sí mismo (trascenderse) para captar el exterior, y desde allí, desde el nivel del óntico, es decir, del ser, regresar a sí mismo con la experiencia del exterior y del interior, lo que nos ubica en el nivel de lo ontológico.

Pues bien, esta es precisamente la existencia en el sentido en que nosotros la concebimos, aunque si bien, esto lo apoyamos en la filosofía de Sartre, la hacemos en una explicitación a la que este autor no llegó. Pero sin embargo nuestra tesis derivada de Sartre es genuina, pues nos apoyamos en Foulquié que nos dice: "*Según la concepción clásica, existe lo que es real, y no lo meramente posible; de todo lo que ha pasado de la esencia de la existencia, las piedras lo mismo que el hombre, se puede decir que son o que existen. En el vocabulario existencialista, por el contrario existir no es sinónimo de ser. Las piedras son, pero no existen al margen del acto mental, que es el único que puede hacerlas existir. En efecto, la existencia no es un estado, sino un acto, el paso mismo de la posibilidad a la realidad; es partir de lo que es (ex) para establecerse (sistere) al nivel de lo que anteriormente sólo era posible*".<sup>20</sup> Sólo que nosotros tomamos al Ex como la raíz de Fuera, y al STARE, como el verbo Estar, por lo que queda existir como estar fuera, pero fuera de qué, de un reflexivo, SÍ MISMO; es estar fuera de sí mismo. Así es como nos acercamos por un camino más riguroso a la idea de la existencia como conciencia, como para-sí, que es intencionalidad.

---

<sup>18</sup> SARTRE. *El ser y la nada*. p. 30.

<sup>19</sup> *Ibidem*. p. 31.

<sup>20</sup> FOULQUIE, Paul. *El existencialismo*. p. 60.

Ahora bien la importancia de esta idea que acabamos de demostrar radica en un avance sustancial con relación al filósofo del *cogito, ergo sum*, es decir de Descartes, quien a pesar de partir de la conciencia, como acto reflexivo que permite sustentar la existencia, toma a ésta como un sinónimo de ser, aplicable a todas las cosas, tanto materiales como ideales: *"Lo único que me queda por examinar es la existencia de las cosas materiales. Por lo menos sé que puede haberlas, en tanto que consideren como objeto de las demostraciones geométricas, porque de esta manera las concibo muy clara y distintamente"*<sup>21</sup>. Y esto conlleva a una tesis con la que todo existencialismo se opone, a saber, que la existencia no necesita de desarrollarse mediante la acción, sino que es algo que existe de por sí; quedando así imposibilitada la diferencia entre la existencia de las cosas y de los hombres.

En cambio para Heidegger existencia es igual a "ser ahí", y este ser ahí es distinto de otros modos de ser en tanto que no es una esencia estática y acabada, como lo dejó planteado Descartes, sino que se está "siendo" en cada caso algo distinto.

*"El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el 'ser ahí', lo llamamos 'existencia'. Y porque la definición de la esencia reside en que no puede darse indicando un 'que' de contenido material, sino que su esencia reside en que no puede menos de ser en cada caso su ser como ser suyo, se ha elegido para designar este ente el término 'ser ahí', que es un término que expresa puramente el ser"*<sup>22</sup>. Como decíamos, para Heidegger la existencia es algo que se hace, y al hacerse determina su ser como existencia y le da sentido a los demás seres del mundo, pues es el ser fundamental, y objeto de estudio de toda ontología, por ello su estudio se llamará ontología fundamental. Y cómo se determina ese ser ahí o existencia; se determina en el mundo, pues es en el mundo en donde el "ser ahí" se dirige hacia sí mismo para tomar conciencia de su paso por el mundo a la temporalidad. Por ello afirma: *"El 'ser ahí' tiene más bien, con arreglo a una forma de ser que le es inherente, la tendencia a comprender su ser peculiar partiendo de aquel ente relativamente al cual se conduce, por esencia, inmediata y constantemente, el 'mundo'. En el 'ser ahí' mismo, y por ello en su peculiar comprensión del ser, radica aquello en que señalaremos la retroactiva irradiación ontológica de la comprensión del mundo sobre la interpretación del ser ahí"*<sup>23</sup> Entonces, tanto para Heidegger como para Sartre, la existencia es un tipo de ser o manifestación de ser que se debe determinar y hacer en el tiempo, en el mundo; no es algo que esté desde siempre, independiente del hombre y de su conciencia, sino que precisamente, la

---

<sup>21</sup> DESCARTES. *Meditaciones metafísicas*. Ed. Porrúa, México, 1980. p. 81.

<sup>22</sup> HEIDEGGER. *op. cit.* p. 22.

<sup>23</sup> *Ibidem* p. 25.

existencia es el hombre mismo, por cuanto se hace y se determina en el mundo. He ahí una diferencia crucial entre el hombre y las cosas del mundo. Mientras que todas las cosas del mundo están completas o acabadas desde el momento de su surgimiento, y son siempre las mismas, son lo que son mientras sean ser, el hombre desde que nace es un tipo de ser que no es todavía lo que es, hasta que se haga lo que él quiere ser.

Y a este hacerse que un tipo de ser (el hombre) realiza, es a lo que se llama existencia. Por eso a la existencia la podemos definir nosotros con algunos términos que utiliza Heidegger en *El ser y el tiempo* es un ser siendo en el mundo.

Ahora bien, por otro lado, queremos aclarar por qué en este apartado hemos dicho que se va a hablar de la existencia y de sus dimensiones. Como se habrá observado, la existencia tiene una forma muy especial de ser, ya que es algo que se hace, y esta existencia entonces es el hombre, puesto que se hace en el mundo lo que quiere ser. Pero para que todo esto que es el hombre se pueda desarrollar, tiene que tener algunas facultades que se lo permitan; y esas facultades primordiales son la conciencia (de hecho Sartre define al hombre, entre otras muchas cosas, como una conciencia), la trascendencia que será el elemento que nos permita explicar la intencionalidad que Sartre le da al ser-para-sí, en tanto que es un transiens, tránsito o pasar de un ser a otro, del para-sí al mundo, por ejemplo<sup>24</sup>. Ahora bien, para desarrollar todas las dimensiones de la existencia, con las que este autor las dota, necesitamos hablar también del proyecto, de la libertad, del otro o los otros, y de la temporalidad; sin embargo, estos últimos puntos que hemos mencionado, se tratarán como temas aparte de este mismo capítulo, pero no como simples apartados, de un tema. Lo que sí nos parece correcto es explicar lo que son la conciencia y la trascendencia, para poder entender cómo se despliega el hombre en su proyecto, en su libertad, etc..

Por estas razones, nuestro siguiente apartado de este primer tema del presente capítulo, será la conciencia, después la trascendencia, pero no se piense que no hemos considerado los otros elementos, sólo que estarán en temas aparte.

### **2.2.1. La conciencia.**

Para Jean Paul Sartre hablar de la conciencia es referirse al hombre en una de sus principales estructuras. Su capacidad de conocer al mundo y de conocerse él mismo dentro del mundo como parte importante de ese mundo. Sólo que la conciencia para poder ser explicada necesita ser considerada en varias de sus facetas; es decir que la conciencia para Sartre surge en un proceso de relación con los objetos del mundo, y en esa relación surge también el conocimiento, sólo que la conciencia debe ser considerada previo a todo conocimiento. "*¿Qué será esta conciencia de conciencia? Padecemos a tal punto la ilusión de la primacía*

---

<sup>24</sup> GORRI Gofí, Antonio. op. cit. p.244.

del conocimiento, que estamos prontos a hacer de la conciencia de conciencia una idea a la manera de Spinoza, es decir, un conocimiento de concomitante"<sup>25</sup> Es decir, que el conocimiento tiene como soporte a la conciencia, aunque creemos nosotros, sin traicionar el pensamiento de Sartre que la conciencia se expresa por medio del conocimiento. Por lo menos como un conocimiento sobre la forma o proceso de conocer, es decir, en forma de una lógica, una metodología o teoría del conocimiento, que le permiten al sujeto percatarse del modo y las facultades por las que llegó a adquirir un tipo de conocimiento con características específicas, para poder corregir errores o rescatar aciertos. Esto es lo que en un momento dado puede ser considerado como conciencia de la conciencia. O como una conciencia que trabaja sobre una conciencia irreflexiva, en tanto que se da cuenta de sí misma, y que es llamada por Sartre como conciencia no ética o no posicional. Sólo que para llegar a esta conciencia no posicional es menester entender lo que es la conciencia irreflexiva, a manera de definición, desde su surgimiento.

#### A) La conciencia irreflexiva.

Desde sus obras de juventud, Sartre consideró, en **La trascendencia del ego y en Bosquejo para una teoría de las emociones**, que la conciencia se desarrolla.<sup>26</sup> Para poder entender esta afirmación, creemos que es menester que se entienda la influencia de Husserl en Sartre sobre el tema de la conciencia. Para Husserl como para Sartre, la conciencia siempre es conciencia de algo, y esto es algo que Sartre pretende salvar a toda costa, pues le justifica toda su teoría de la intencionalidad de la conciencia, es decir del para-sí. Véase esta pequeña cita: "*Así, el principio esencial de la fenomenología, 'toda conciencia es conciencia de algo', permanece salvaguardado*"<sup>27</sup>. Si la conciencia es conciencia de algo, pero la conciencia de la conciencia no se refiere a un objeto exterior, entonces no es ética o posicional. Es decir, no posee a ningún objeto más que ella misma, porque la conciencia no puede ser ella misma su propio objeto (digamos) de estudio, sino que al referirse a ella misma se refiere a su intencionalidad (que podríamos considerar como vacía de contenido).

Aunque desde luego, para que la conciencia exista como ese absoluto, como conciencia de sí, es menester que se capte como conciencia de un objeto. Pero sin ser ella un objeto. O en otras palabras, la conciencia mediante un acto reflexivo, toma conciencia de sí misma cuando es conciencia de un objeto, pero este movimiento reflexivo que no se refiere a otro objeto más que a su actividad de ser conciencia, no puede ser una conciencia reflexiva, precisamente por no ser posicional. Sino que es el momento más inmediato de su actividad de ser

---

<sup>25</sup> SARTRE. *El ser y la nada*. p. 19.

<sup>26</sup> SARTRE. *La trascendencia del Ego*. pp. 20-21.

<sup>27</sup> *Ibidem*. p. 24.

conciencia, por cuanto sólo se capta a sí misma en su actividad intencional de referirse a los objetos del mundo, es decir, como facultad apropiadora del mundo.

#### **2.2.1.1. La conciencia reflexiva.**

Para establecer lo que es la conciencia reflexiva, debemos ir aclarando otros conceptos como los de ego, conciencia reflexionada y reflexionaste, así como ego trascendente y trascendental.

Pero puede uno preguntarse ¿por qué le interesa a Sartre tanto el problema de la conciencia y del ego? y la respuesta sería esta: Sartre está en desacuerdo en aquella posición filosófica que considera a la conciencia y al hombre como sustancias acabadas independientemente del mundo. De ahí su tesis de que toda conciencia es conciencia de algo. De ahí también que considere que hay varios niveles de la conciencia. Pero sobre todo, porque considera que este desarrollo de la conciencia le permite mantenerse firme en su convicción de que el hombre, y ninguna de sus capacidades de desenvolvimiento están determinados desde antes de su aparición. Por ello también posibilita la libertad absoluta y, adelantando una tesis más por nuestra parte, porque así puede afirmar que el hombre es un ser responsable, podríamos decir: que el hombre es un ser de responsabilidades, ya que es un ser consciente de todos sus actos, porque todos sus actos están acompañados de una conciencia y de esas conciencias emergidas de cada uno de los actos del hombre surge la conciencia general que lo conforma como un Ego, es decir, como un Yo en el mundo. Como una persona íntegra con todos sus momentos de acción y de conciencia. En definitiva, como un ser libre y responsable, por las propias estructuras ontológicas de su propio ser.

Pero veamos algunos párrafos de la obra de Jean Paul Sartre para darnos cuenta de la evolución de este concepto: *"En tanto que mi conciencia reflexionante es conciencia de sí misma, es conciencia no posicional.*

*No deviene posicional más que apuntando a la conciencia reflexionada que, ella misma, no era conciencia posicional de sí antes de ser reflexionada. Así la conciencia que dice 'Yo pienso' no es precisamente aquella que piensa. O más bien: no es su pensamiento que pone por este acto tético.*

*Hay entonces cierto fundamento para hacernos esta pregunta: si el Yo que piensa es común a las dos conciencias superpuestas, o si él no es más bien el de la conciencia reflexionada."*<sup>28</sup> Antes de entrar en el análisis de esta cita que acabamos de hacer, queremos aclarar que para Sartre la conciencia es una estructura humana que tiene varios momentos de su desarrollo o desenvolvimiento en la actividad humana, pero se mantiene unida en una sola estructura; es decir, este filósofo habla de la conciencia que se desarrolla en

---

<sup>28</sup> *Ibidem.* p.24.

varios momentos pero que no deja de ser la misma conciencia que acompaña a todas nuestras actividades.

Ahora bien, cuando Sartre habla de la conciencia reflexionante está hablando de un momento de actividad de la conciencia en el que se puede considerar como acción que capta su propia actividad en el mundo o con los objetos del mundo. Por ello afirma que esta conciencia es conciencia de sí misma. Pero recordemos que la conciencia que toma conciencia de sí misma o que es conciencia de conciencias es no tética, es decir, no posicional. Y se convierte en conciencia posicional hasta que vuelve sobre la conciencia reflexionada, es decir sobre ese nivel de la conciencia que se expresa como el objeto de la conciencia reflexionante.

Pero este movimiento de la conciencia para conformarse como esa capacidad que le permite al hombre o ser para-sí captar al mundo, en tanto que requiere de varios procesos o niveles de conciencia, tanto para captar los objetos del mundo, y así continuar con la tesis de que toda conciencia es conciencia de algo, como de aquella conciencia reflexionante que capta a ese movimiento de la conciencia hacia el mundo, requiere a su vez de un acto de conciencia nuevo, al menos así se entiende en la siguiente cita: *"Toda conciencia reflexionante es, en efecto, ella misma irreflexiva, y es necesario un acto nuevo y de tercer grado para ponerla"*<sup>29</sup>. Este acto nuevo de tercer nivel es sin duda la aparición del Yo como unidad sintética de las conciencias. Es ese Yo el que permite además la trascendencia que toma distancia del mundo para formar conciencia de sí mismo y así conformar una conciencia reflexiva. Desde luego que ese Yo es el Ego al que se refiere Sartre en todo este libro de **La trascendencia del Ego**, del cual quería explicar su formación mediante la derivación de sus objetos de conciencia hacia objetos del mundo. Esta intención de explicar la formación del Ego mediante la actividad de la conciencia, le permite demostrar a Sartre, precisamente, que todo acto del para-sí está acompañado de conciencia, y que por ello mismo no hay actos irreflexivos, es decir, no hay actos que realice el hombre sin saber lo que hace. Ahora bien, pasemos a demostrar esa afirmación que parece un salto mortal que va de la conciencia al Ego, al Yo.

*"Puesto que el Yo se afirma a sí mismo como trascendente en el 'Yo pienso', no es de la misma naturaleza que la conciencia trascendental. Señalemos por otra parte que no aparece a la reflexión como la apariencia reflexionada; se da a través de la conciencia reflexionada. Ciertamente que es apresado por la reflexión y que es objeto de una evidencia.... Y bien: el Yo del Yo pienso no es objeto de una evidencia ni apodíctica ni adecuada. No es apodíctica puesto que, al decir Yo, afirmamos mucho más de lo que sabemos. No es adecuada puesto que el Yo se presenta como una realidad opaca cuyos contenidos sería preciso desarrollar. Es cierto que se presenta como la fuente de la conciencia, pero eso*

---

<sup>29</sup> Ibidem, p. 24.

*mismo debería hacernos reflexionar: en efecto, por ello aparece como velado, difícil de distinguir a través de la conciencia, como un cántaro en el fondo del agua..."*<sup>30</sup>. Lo anterior significa que el Yo se da a la conciencia por medio de conciencia reflexionada, y que la forma como es apresado por la conciencia es como objeto de una evidencia, evidencia que no es apodíctica ni adecuada, tanto por su extensión que está más allá de lo que se afirma, como porque no es claro a la conciencia, sino que aparece en el fondo de la conciencia como algo que es objeto y parte de la misma, y en tanto que se apresa por la conciencia, ésta tiene dificultad para distinguirlo.

Pero, definitivamente, el Yo se forma por la reflexión de la conciencia, aunque es verdad que hasta aquí Sartre no ha afirmado que el Yo se forma por la reflexión, ha afirmado que es por esta reflexión que se hace presente a la conciencia como siendo objeto de una evidencia desarrollada por la conciencia.

Pero cabe preguntarse ¿qué relación tiene el Ego o Yo, con la conciencia? Claro que hemos dicho que este surge en la conciencia reflexiva, pero a lo que nos referimos es ¿el ego es parte de la conciencia, es un objeto de la conciencia o es un fundamento de la conciencia? Ante tal pregunta dejemos que Sartre nos diga algo: *"El Ego no es directamente la unidad de las conciencias reflexivas. Existe una unidad immanente de esas conciencias, que es el flujo de la conciencia que se constituye él mismo como unidad de sí mismo... El Ego es la unidad de los estados y de las acciones facilitativamente de las cualidades. Es unidad de unidades trascendentes y trascendente él mismo"*<sup>31</sup>. El Ego o Yo es la unidad de las conciencias reflexivas, pero no es una unidad de múltiples partes en forma de agregados, es decir en una forma sumativa de partes que entre sí ni relación tienen. Más bien, la conciencia realiza su propia unidad interna en un movimiento que es parte de ella y a la vez une. El Ego es entonces una unidad trascendente de la conciencia mediante la cual se rebasa para ser un Yo (Moi), o persona en el mundo; es decir como una conciencia que se presenta al mundo para captarlo por medio de los estados y las acciones. Ahora ¿qué son los estados? *"El estado aparece a la conciencia reflexiva. Se da a ella y constituye el objeto de una intuición concreta. Si odio a Pedro, mi odio de Pedro es un estado que puedo apresar por la reflexión"*<sup>32</sup>. Concluimos que el estado es un estado volitivo con el que yo identifico al mundo, y ese estado se hace presente ante los objetos del mundo, por ello es real y existe en mi conciencia reflexiva.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> *Ibidem.* pp. 29-30.

<sup>31</sup> *Ibidem.* p. 39.

<sup>32</sup> *Ibidem.* pp. 39-40.

<sup>33</sup> *Ibidem.* pp. 40.

La acción es entonces una realización que permite que el hombre trascienda hacia el mundo, es una estructura o elemento (por decirle de algún modo) trascendente. Entendiendo por trascendencia lo que le permite a la conciencia captar lo que está más allá de sí misma, pues es lo que le permite situarse en el en-sí, es decir en lo objetivo. Y es de esta manera como se puede expresar mejor esa característica que Sartre le da a la conciencia: la intencionalidad<sup>34</sup>.

Así pues, la conciencia queda explicada como intencionalidad que va hacia el objetivo, hacia el mundo, pero una forma reflexionada o, como lo dice el psicoanálisis, en forma de consciente. De forma tal que Sartre demuestra su tesis de que no hay actos (los cuales pasan desde la conciencia hacia el mundo) inconscientes, como lo quiso demostrar el psicoanálisis, sino que toda conciencia es consciente o reflexiva, es decir: toda conciencia es intencional.

Por ello en **El ser y la nada** dice: *"Decir que la conciencia es conciencia de algo significa que para la conciencia no hay ser, fuera de esa obligación precisa de ser relevante de algo; es decir, de un ser trascendente. No sólo la subjetividad pura, si es dada previamente, no logra trascenderse para poner lo objetivo, sino que también una subjetividad pura se desvanecerla. Lo que puede llamarse propiamente subjetividad es la conciencia (de) conciencia. Pero es menester que esta conciencia (de ser) conciencia se cualifique en cierta manera, y no puede calificarse sino como intuición relevante; si no, no es nada"*<sup>35</sup>. Lo cual quiere decir que la conciencia es la unidad de todos los estados o acciones que unen a lo subjetivo con lo objetivo. Único modo como puede existir el hombre como Yo en el mundo.

#### 2.2.1.2. La trascendencia.

Hemos llegado a uno de los temas más interesantes de la teoría de Sartre acerca del ser-para-sí, en tanto que es una estructura de la conciencia que le permite a este ser-para-sí, relacionarse con el en-sí en una forma estrecha y sintética; es sintética en la medida en que la trascendencia le permite a la conciencia captar al en-sí, primero como conocimiento, y luego, como posibilidad de negar al en-sí en tanto que ser material.

Por esta razón, la de la negación del ser que introduce la conciencia en el acto de trascenderse, es por lo que este punto de la conciencia que es la trascendencia se torna interesante, ya que, como podrá recordarse toda la obra de Sartre precedente a **El ser y la nada**, y asimismo, **El ser y la nada**, pretende ser una negación de que el mundo se integra al hombre de forma inmediata y sin determinaciones, además de que también se opone a que el mundo sea una dualidad de esencia y apariencia como dos extremos que no se tocan, y de que

---

<sup>34</sup> Apud. GORRI Gofñi, Antonio. op. cit. p. 258.

<sup>35</sup> SARTRE. **El ser y la nada**. p. 30.

la conciencia que capta al mundo material o en-sí, sea algo totalmente dependiente a ese en-sí. En esta medida Sartre se ha esforzado para demostrar que la conciencia es conciencia de algo, de algún objeto, aunque sea ella misma como objeto o cualquier objeto exterior, y de este modo asegurar el afirmar que no hay conciencia vacía de materialidad. Por este otro lado, asegura que la esencia no es más que el modo de ser o de presentarse ante la conciencia el fenómeno (tomando aquí como elemento unificador de los seres), ya que el fenómeno no tiene ningún modo de presentársenos más que por medio de su apariencia, pero esta expresa en su manifestarse de algún modo, lo que ella es en su esencia; de tal modo, que para Sartre la esencia y la apariencia son dos estructuras unidas en el mismo ser, ya que sin una no se puede captar a la otra, y sin la esencia no aparecería la apariencia. Ahora bien, como es captado este fenómeno del mundo exterior constituido por la esencia y la apariencia, es a lo cual Sartre responderá por medio de la trascendencia.

Veamos por ejemplo algunas citas de su pensamiento para reforzar nuestras afirmaciones: *"La conciencia es conciencia de algo: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia, es decir, que la conciencia nace conducida sobre un ser que no es ella misma"*<sup>36</sup>. De esto podemos concluir que la trascendencia es, como habíamos dicho, una estructura de la conciencia, la que le permite además a ésta (la conciencia) conducirse sobre un ser que no es ella misma, pero que le permite constituirse como tal: como una conciencia del mundo.<sup>37</sup>

¿Qué significa todo esto que ha dicho Sartre en este párrafo? Que para la conciencia no ha de ser otro ser más que aquel que le revela a sí misma en el momento en que lo capta. Pero desde luego que ese ser, no es algo que dependa de la conciencia misma, sino que es algo aparte, algo diferente a ella, es un ser que se encuentra fuera de ella y que no lo puede crear a voluntad; por ello requiere de un acto objetivo que le dé a ese ser la dimensión de en-sí para el para-sí. Sólo en esa medida la conciencia tendrá un ser revelado, un ser que se le presenta como algo frente a ella y fuera de ella. Ese acto objetivo es la trascendencia, pues ella permite el paso de la conciencia al ser y del ser a la conciencia.<sup>38</sup> Pues bien, el ser que capta la conciencia, el ser del mundo que se hace su objeto en la captación, es algo que está allí en donde la conciencia no tiene una influencia creadora, sólo cognoscitiva, por lo que se concluye que el ser es algo independiente de la conciencia, y por ello también, se torna en objetiva.

Pero la conciencia tienen una capacidad de nihilizar a ese ser que le es diferente y que sin embargo toma sentido por ella, en el momento que se trasciende a sí

---

<sup>36</sup> Ibidem. p. 30.

<sup>37</sup> Ibidem. p. 30.

<sup>38</sup> Ibidem. p. 47.

misma y pasa de lo óntico a lo ontológico. Es decir, en el momento en que la conciencia capta al mundo del en-sí por medio de la trascendencia, ese mundo toma sentido. Es en la relación del hombre con el mundo como el mundo significa algo para el hombre, mientras no sea así, el mundo del en-sí está sin sentido. Y este modo de dar significado al ser por medio un ser, es lo que llama Sartre, lo limitativo del ser, es la nihilización. Pero esa nihilización trae consigo nuevas consecuencias.

Por un lado la nihilización significa captar lo carente de un ser en tanto que no es más que intencionalidad (este lo capta la conciencia irreflexiva o conciencia de sí) es decir, un ser que es carente de ser; de ahí que necesite llegar a otro ser para completarse, para realizarse como para-sí que es (como lo afirmamos en el primer apartado de este capítulo) negatividad.

Por otra parte esta nihilización en tanto que intencionalidad trascendente capta del ser aquello que le interesa, y por ello llega a considerar al ser-en-sí como carente de algo, es decir, como una nada, es a lo que llama Sartre, un desideratum. Al respecto, de estos dos sentidos de la nihilización, haremos un tratamiento más completo cuando lleguemos al punto de la relación entre el ser-en-sí y la nada, establecida por el ser-para-sí, esto es, en el siguiente capítulo, en el del Ser-en-sí.

Por lo tanto queríamos dejar claro que la trascendencia es uno de los puntos más importantes para poder plantear el tema central de nuestra tesis, el de la responsabilidad, ya que sin trascendencia no habría la posibilidad de proyección del para-sí y esto imposibilitaría la elección y la responsabilidad. A propósito, esta relación igualmente importante entre la libertad, la elección y la responsabilidad, la desarrollaremos más en el último capítulo de nuestro trabajo.

Sin embargo, en este apartado aún nos hace falta demostrar algunas afirmaciones que hemos hecho sobre la trascendencia, como la de que es una negación, por ejemplo.

*"Llamaremos trascendencia a esta negación interna y realizante que, detriminando al para-sí en su ser, devela al en-sí"*<sup>39</sup>.

Y a partir de esta cita que demuestra la legitimidad de nuestra afirmación anterior, podemos afirmar:

La libertad surge entonces como un para-sí que se trasciende para captar al mundo y proyectarlo hacia lo posible, y es en lo posible como se expresa esa libertad que es el fundamento de todas las esencias, ya que no hay esencias más allá de la existencia que es el hombre y ese hombre es una conciencia que se trasciende para proyectarse y en ello le va su libertad.

---

<sup>39</sup> *Ibidem.* p. 47.

Una libertad que sin embargo tiene que ver con mi existencia y la existencia de los otros. Lo cual reafirmará más la idea de que la trascendencia es una relación del hombre con el mundo; es decir, que el hombre como es conciencia intencional, es un ser que se proyecta hacia el mundo.

### 2.3. El hombre como proyecto de su propio ser.

Por todo lo que antes dijimos de la conciencia ahora estamos obligados a tratar el tema del proyecto del hombre tal como lo concibió Sartre, ya que no debemos olvidarnos de todo lo que hasta aquí llevamos desarrollado sobre la caracterización del hombre por la teoría de Sartre, tiene como finalidad el arribar a una tesis central: La responsabilidad del hombre surgida desde su propia estructura ontológica, es decir, pretendemos demostrar que la responsabilidad moral del hombre según la teoría de Sartre se da desde su estrecha relación entre se ser-en-sí y su ser-para-sí.

Aclaremos lo anterior para que se entienda la inclusión del proyecto en el tema del hombre o para-sí. Veamos pues, qué es el proyecto del hombre para Jean Paul.

*"... 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 todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que habrá proyectado ser."*<sup>40</sup> Hablamos dicho en el apartado correspondiente a la relación entre existencia y esencia, que el hombre no es un ser acabado por el simple hecho de nacer, de venir al mundo, sino que es alguien que se hace para poder ser un tipo de ser específico.

Y eso es lo que nos dice Sartre en esta cita cuando afirma "el hombre empieza por existir." Pero adelante destaca el por qué de lo anterior: el hombre empieza por existir para hacerse su ser ya que cuando nace no es algo definido, algo acabado, algo en-sí, como lo es una coliflor o cualquier otra cosa material; no, el hombre es una conciencia, es un ser para-sí, es una intencionalidad que tiende siempre a lo que aspira, que construye un proyecto de vida para poder alcanzar lo que desea ser.

Pues ese proyecto es lo que permite definir al hombre como un proyecto de ser. El hombre es un proyecto, es un constante proyecto de ser lo que aún no es pero que desea ser.

¿Cuándo surge ese proyecto de ser? y algo más ¿cómo se crea ese proyecto? Para responder a la primera pregunta leamos lo que sigue: *"En tanto que el hombre está sumido en la situación histórica, ocurre que no llega ni siquiera a concebir las diferencias y faltas de una organización política o económica*

---

<sup>40</sup> SARTRE. El existencialismo es un humanismo. p. 16.

determinada; no, como neciamente se dice, porque 'está habituado', sino porque la capta en su plenitud de ser y no puede ni siquiera imaginar que pueda ser de otro modo. Pues aquí es menester invertir la opinión general y convenir en que los motivos para que se conciba otro estado de cosas en que a todo el mundo le vaya mejor no es la dureza de una situación o los sufrimientos que ella impone; al contrario, sólo desde el día en que puede concebirse otro estado de cosas una nueva luz ilumina nuestras penurias y sufrimientos y decidimos que son insoportables."<sup>41</sup> He ahí la respuesta que se da a nuestra primera pregunta. La forma como surge el proyecto es mediante la imaginación de una realidad distinta a la que se está viviendo, y esa imaginación se da por un acto que anteriormente hemos descrito: la trascendencia. Es sólo cuando el hombre es capaz de tomar distancia entre su mundo de cosas presentes y el tipo de vida que lleva en él, y de ese modo construir mediante la imaginación un estado de cosas distinto, en el que encuentre unos satisfactores para sus necesidades, cuando el hombre se da cuenta que el mundo en el que vive es nada en comparación con aquel que imaginó. Por ello se considera que el momento de trascender a su modo e imaginar uno distinto, puede considerarse como una nihilización, es decir como una negación de un estado de cosas con relación a otro. Y es ese otro estado de cosas el que se desea, al que el hombre aspira como proyecto de ser lo que pretende ser él mismo, lo que desea para-sí.

Así surge el proyecto por una conciencia que niega su mundo y proyecta otro mejor para él.

Ahora veamos lo que dice Sartre al respecto de la segunda pregunta que hemos formulado, acerca de cómo se crea el proyecto: *"El sufrimiento no podría ser por sí mismo, pues, un móvil para sus actos. Exactamente al contrario: cuando haya hecho el proyecto de cambiarlo le parecerá intolerable. Esto significa que deberá haber tomado distancia con respecto al sufrimiento y operado una doble nihilización: por una parte, en efecto, será menester que ponga un estado de cosas ideal como pura nada presente; y, por otra, que ponga la situación actual como nada con respecto a ese estado de cosas ideal."*<sup>42</sup> Efectivamente como lo habíamos dicho anteriormente, el proyecto se hace cuando el ser-para-sí es capaz de negar su mundo presente, y proyectar cambiarlo por otro mundo más justo. Sólo que ese otro mundo más justo surge de la capacidad que tiene este ser-para-sí de tomar distancia o trascenderse o imaginar nuevos estados de cosas o modos de vida.

En ese momento en el que el hombre o ser-para-sí imagina otro mundo mejor, toma conciencia, es decir, se da cuenta de que el mundo en el que vive ya no tiene importancia, se ha negado su valor ante la conciencia, y es entonces

---

<sup>41</sup> SARTRE. *El ser y la nada*. p. 539.

<sup>42</sup> SARTRE. *op. cit.* pp. 539-540.

cuando aparece como una nada, como una nada presente diría Sartre; es en ese momento cuando se presenta la primera nihilización. Pero además el hombre también toma conciencia de que ese mundo al que aspira aún no es, y que será en la medida en que lo desee y sea capaz de realizarlo, de acercarlo al presente. Porque ese mundo imaginado se ve como un ser en el futuro, y por ende hay que hacerlo presente. Por ello, para el hombre que lo ha concebido ese mundo aún no es, aún es una nada de ser por cuanto aún es sólo un ser deseado. Y es en ese momento cuando se verifica la segunda nihilización de la conciencia sobre el mundo del ser. Pero es gracias a esta doble nihilización que surge el proyecto que da sentido a la existencia del hombre. El hombre por ello puede considerarse como un proyecto.

Entonces, hablando ya en términos más propios: el hombre es para Sartre, una conciencia que tiene la capacidad de trascenderse hacia el no-ser, hacia la nada; y se trasciende porque necesita dar un sentido a su existencia, sentido que recobra tanto su propio ser, como el del mundo, en el proyecto de ser que se hace para lograr concretar su existencia en una esencia o modo de ser propio o específico.

Ahora bien, tenemos que decir que hay varios tipos de proyectos.

Al menos hay uno que es fundamental, y otro u otros que no lo son, pero que surgen a raíz del primero.

### **2.3.1. El proyecto fundamental y otros proyectos.**

Cuando hablamos del proyecto afirmamos que es la creación de un estado de cosas o, realidad diferente a la que se está viviendo en un presente. Por ello ese proyecto es un futuro que se desea.

Por lo anterior se puede afirmar que el proyecto es una posibilidad que vislumbra el hombre sobre su existencia, como una posibilidad de hacerse diferente de lo que es. Digamos que el proyecto es la posibilidad de cambiar la vida y la existencia del hombre.

Aunque debemos tener presente que no hay sólo un proyecto o que sólo se puede desear un tipo de modo de ser, al contrario, el hombre puede crear tantos proyectos como su imaginación pueda concebir. Solamente que el proyecto que se quiere realizar es la elección de entre esos muchos, al que parece mejor.

Por tal motivo podemos considerar al proyecto como una elección del ser que se quiere llegar a ser.<sup>43</sup> Y es precisamente en esa elección en la que el hombre lleva todo su ser, ya que lo que él decide que debe ser, es lo que se hará, es la forma como se nos manifestará en el mundo; de ahí que Sartre afirme que el hombre es lo que se hace.

---

<sup>43</sup> SARTRE: op. cit. p. 689.

Luego entonces, el hombre o ser-para-sí tiene una estructura muy compleja ya que es: conciencia y, por lo tanto, es intencionalidad, trascendencia y, por lo tanto, es capacidad de nihilizar al mundo, es decir, es una capacidad de negar al mundo en el que vive para poder llegar a construir un mundo posible en el que pueda elegirse él mismo; y por otro lado también es una elección del proyecto de vida que quiere. Efectivamente el hombre es un ser complejo, ya que todas esas determinaciones que le hemos señalado son en la unidad de su estructura ontológica.

Ahora bien, la importancia de esta elección de la que hemos estado hablando radica en que el hombre al elegirse se hace responsable de su ser, y con él niega todo determinismo tal como lo habíamos planteado más arriba.

Lo anterior resulta interesante además cuando decimos que el hombre elige su propio ser cuando elige el proyecto de vida o de ser que prefiere. Y es interesante por dos razones: porque al elegirse elige a todos los demás hombres, es decir, a todo el mundo que prefiere; como porque al elegirlo está excluyendo a otras formas de vida que se pudieran presentar como posibles. *"Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se 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."*<sup>44</sup> Efectivamente el hombre al elegirse elige a todos los hombres, y con ello, al tipo de mundo que quiere.

Por otro lado dijimos que hay varias posibilidades de elección, sin embargo, como lo dijera Leibniz en su *Monadología*, "Dios elige el mejor de los mundos posibles". Aunque claro que podríamos afirmar, sin temor a equivocarnos, que el mundo mejor coincide, para Sartre, en el mundo que más interesa, el que más vale para el que lo elige. He aquí otro tema importante. Cuando el hombre con su proyecto elige un mundo determinado, está creando un mundo de valor. El valor radica en la unidad entre el mundo de lo dado, o ser-en-sí, y el ser-para-sí, representando en un proyecto elegido.<sup>45</sup>

Véase pues, que el proyecto es algo que el hombre realiza para realizarse; y se realiza por medio de la elección que hace de su ser.<sup>46</sup>

Pero a todo esto, ¿por qué se le considera elección fundamental a esa elección que se dirige a establecer el tipo de existencia que cada hombre quiere para sí mismo? Definitivamente se refiere a que una elección fundamental es la elección de la vida propia, de la propia existencia tal como uno la prefiere ante todas las

---

<sup>44</sup> SARTRE. *El existencialismo es un humanismo*. p. 17.

<sup>45</sup> MARTÍNEZ Contreras, Jorge. *op. cit.* p. 51

<sup>46</sup> Cfr. SARTRE. *El ser y la nada*. pp. 688-690.

cosas, es esa situación que nos compromete en todo nuestro ser hasta el final de nuestras vidas. Y con base a la cual podemos explicar todas nuestras acciones cotidianas. Por ello podría decirse que la elección fundamental se diferencia de las otras elecciones en que las otras son complemento de la fundamental, son la forma como esta se realiza. Por ejemplo en el caso de Baudelaire,<sup>47</sup> una vez que se elige como un hombre rechazado y solitario, inicia una vida llena de mediocridad en cuanto al logro de sus proyectos, de sus amores, de sus relaciones familiares, etc..

Todos los proyectos particulares de Baudelaire son, como se observa, una forma de acentuar más su proyecto fundamental, dado que son una consecuencia, estos proyectos particulares de aquella elección fundamental.

Sin embargo, a pesar de que todos los hombres realizamos elecciones fundamentales, no todos las asumimos consciente y responsablemente; por el contrario, hay hombres que se ocultan su responsabilidad, y a estas conductas se les llama en la filosofía de Sartre, mala fe, pero esto se verá más ampliamente en el apartado correspondiente.

Ahora pasaremos a tratar un aspecto que es muy interesante en tanto que permite comprender mejor la forma como se van creando los proyectos de vida de los hombres. Desde luego dijimos ya que el proyecto es una estructura del hombre, pero lo que nos falta por desarrollar es cuales son los móviles internos que orillan al hombre a tomar determinaciones de acción. Por tal motivo, expondremos a continuación qué son los motivos, los móviles y los fines de la acción. Aunque, desde luego, trataremos de definir a la acción misma.

### **2.3.2. La acción como la adecuación entre el resultado y la intención para la realización del proyecto.**

Acción es la adecuación del resultado a la intención. Pero la acción implica el reconocimiento de un "desideratum". De una falta objetiva que se quiera y que es posible, no lo imposible. Es decir, es una falta deseable.

Esto significa que el acto se concibe porque la conciencia ha podido tomar un alejamiento del mundo material y ha llegado a abordar el mundo del no-ser.

Por tanto, una realidad material existente no es captada en su carencia hasta que es trascendida hasta una situación límite puesta a priori como valor, es decir, como deseable.

Mientras el hombre está sumido en la realidad histórica (en-sí) no es capaz de nihilizar nada, porque la misma realidad no tiene ningún significado que indique esa nihilización.

---

<sup>47</sup> SARTRE: Baudelaire. Ed. Alianza. España 1984. p. 22.

Ninguna realidad de hecho puede provocar un acto, pues acto es: Una proyección del para-sí hacia algo que no es. Esto significa que la proyección hacia un no-ser es acto. Es decir la propia nihilización es acto.

Porque un estado de hecho no determina a la conciencia a captarlo como negatividad o como falta.

Pero para que se descubra la carencia no basta con que se descubra la carencia, sino que además se haya construido previamente un estado de cosas, sólo por ello se descubre un estado de hecho.

Pero una conciencia que simplemente padece lo que es, es considerada como parte del ser que padece, y es necesario que esta conciencia se niegue como simple conciencia de lo que es y se muestre como una conciencia que capta su padecimiento como insoportable y, consiguientemente como conciencia de un sufrimiento insoportable hace de ese sufrimiento el móvil de su acción revolucionaria, es decir, transformadora.

Esto significa que Sartre se esfuerza por explicar cómo es que se desarrolla la acción que permite llegar de las condiciones materiales hasta la creación de un proyecto, y no se queda en la afirmación de que son las condiciones reales las que llevan a tomar una actitud revolucionaria (entiéndase por revolucionario la capacidad de cambiar un estado de cosas del mundo).

Todo lo anterior nos permite establecer una relación entre la acción y la libertad. Pues precisamente cuando el hombre llega a poseer un fin que consiste en transformar una realidad atendiendo a sus carencias (de esa realidad) es necesario considerar que se desarrolla esa acción (de realización de un fin) teniendo como condición indispensable de todo ser actuante su **libertad**.

Así pues, la libertad está en un estrecha relación con los fines, motivos, nihilización, etc., así como todos estos, con la conciencia; y todas esas relaciones son importantes para definir o determinar en qué consiste la libertad, pues Sartre no cae en la posición de libertad de indiferencia, es decir, en la posición de aquellos que se preocupan por encontrar casos de decisión para los cuales no exista ningún motivo anterior o deliberaciones entre dos actos opuestos, igualmente posibles y cuyos motivos sean del mismo peso.

Pero tampoco cae en la actitud determinista que afirma que todo acto, el más insignificante, es provocado por un motivo.

En efecto, la estructura de un acto que consiste en que el acto acción debe tener un fin, y el fin se refiere a un motivo. Es decir que hay una unidad en los tres éxtasis temporales: el fin temporaliza mi futuro, que implica a un motivo o a un móvil que temporaliza mi pasado y, el presente es el surgimiento del acto.

Hablar de un acto sin motivo es hablar de un acto al que le falta la estructura intencional de todo acto, puesto que todo acto es intencional. Esto significa que

todo acto conlleva la posesión de un fin y la nihilización organizadora de un estado de hecho.

Ahora bien, el error de algunos partidarios de la libertad es buscar la libertad en el nivel del acto en vías de ejecución. Y, el de los deterministas a su vez, porque sólo designan al motivo y al móvil del acto. Para superar estos límites debemos ver más allá de la estructura motivo intención acto fin, debemos explicar cómo se constituyen el motivo y el móvil.

**MOTIVO.** El motivo no remite a otro existente real positivo, a un motivo interior, pues el acto está comprometido intencionalmente con el no-ser. Entonces el motivo es algo que refiere a un no ser para ser motivo de un acto.

**MÓVIL.** Este no se comprende sino por el fin, por lo no existente, el móvil es en sí mismo una negatividad.

Por lo tanto es el hombre el que les convierte en motivo o móvil, el que les confiere su valor de motivo o móvil.

Porque un motivo es un móvil que hace referencia a un fin que puede llegar a cumplirse y que, según una "escala de valores" se elige entre cumplirlo y no cumplirlo, y en consecuencia actuar de un modo o de otro.

Sartre pone un ejemplo aclaratorio: Un hombre acepta un salario de miseria por miedo. Es movido por el miedo para aceptar el salario. El miedo es pues un móvil. Pero a su vez ese miedo es móvil respecto a algo: a morir de hambre. Por ello afirma Sartre que ese miedo toma sentido (de móvil) fuera de sí; es decir, no es móvil porque sea miedo, sino porque es miedo con respecto a otra cosa que es el morir de hambre. Esta otra cosa está fuera del miedo mismo, y esa cosa es el Ideal de conservación de la vida que se acepta como puesta en peligro.

Entonces, ese miedo se comprende por el valor que se da a la vida y a su vez ese valor está en un sistema jerarquizado de objetos ideales (los valores).

Por lo tanto el conjunto de mis proyectos se vuelven hacia atrás para conferir al móvil su estructura de móvil.

Los estados de hecho o positivities sólo toman el valor de motivos o móviles en tanto que escapo, que me alejo, de esas positivities (en-sí) nihilizándome hacia mis posibilidades.

Por eso caen en un error los partidarios de la libertad y los deterministas al tratar de explicar a la libertad como incondicionada o condicionada, haciendo referencia a la relación o no del acto y sus motivos tomándolo como: a) Actos o motivos como acabados, como dados ya independientemente de la acción; y b) Al considerarlos como positivities que sólo se relacionan en la acción de elegir. Sin que lleguen a considerar que es precisamente en la acción de elegir en donde se constituyen como motivos o móviles, y que esa acción de elegir tiende hacia estados de cosas ideales y que precisamente por ellos se constituye como

un acto (con su estructura móvil-intención-acto-fin) libre. Pues la acción la realiza un ser libre que se encuentra en situaciones objetivas, sin llegar a la elección contingente, ni a la elección condicionada. De ahí que Sartre explique: *"Resulta de que es imposible, en efecto, encontrar un acto sin móvil, pero no por ello ha de inferirse que el móvil sea causa del acto: al contrario, es parte integrante de él. Pues como el proyecto resuelto hacia un cambio no se distingue del acto, el móvil, el acto y el fin se constituyen en un solo surtimiento. Cada una de estas estructuras reclama como significación propia a las otras tres. Pero la totalidad organizada de las tres no se explica ya por ninguna estructura singular, y su surgimiento como pura nihilización temporalizadora del en-sí se identifica con la libertad. El acto decide de sus fines y sus móviles, y el acto es expresión de la libertad."*<sup>48</sup>

#### **2.4. El hombre como libertad.**

Bien, pasemos ahora a ver qué es la libertad.

La libertad no es una esencia.

La libertad no está sometida a ninguna necesidad lógica tal como lo afirma Kant; en ella la existencia precede y determina a la esencia, tal como dice Heidegger del Dasein en general. Así que la libertad no es determinada sino determinante.

La libertad es determinante de mi ser puesto que me condena a vivir siempre allende los móviles y motivos de mis actos, a vivir en un no ser, a vivir indeterminado por lo material como posibilidad en-sí que asalta a mi ser para conducirlo, estoy condenado a ser libre. Por lo tanto mi libertad no tiene más límites que ella misma en el nivel ontológico de mi propio ser como atento en el no-ser.

Por esta razón, el hombre que quiere considerarse como en-sí y no como para-sí, atenta contra su libertad.

Y precisamente el acto de enmascararse su propia libertad, se denomina mala fe, este es un principio que nos permite determinar a la mala fe: el de enmascararse su libertad.

Pero avancemos este otro problema.

La libertad no se hace acto. La libertad se alcanza a través del acto que ella misma organiza con los motivos, móviles y fines que este acto implica.

Pero puesto que el acto es una esencia se nos presenta como constituido, pero la potencia que tiene, que lo constituye como acto, no tiene esencia. La libertad no tiene esencia. Aunque se nos manifiesta en una estructura como esencia que es el acto.

---

<sup>48</sup> SARTRE. *El ser y la nada*. p. 542.

Y, precisamente porque la libertad no tiene esencia es por lo que yo no puedo hablar de libertad de todos, sino de mi libertad.

De esa libertad que capta el COGITO, y que nos descubre como necesidad de hecho, es decir que me expresa a mi libertad (ese cogito) como algo contingente pero que no puedo dejar de experimentar. Por esto se me manifiesta como mi propia forma de ser.

De tal suerte que mi libertad depende de una experiencia interna, por la que se me hace presente, y por lo tanto necesita materializarse en los hechos para poder experimentar yo mismo como libertad. De tal suerte que si no la ejercito, sólo la tengo (necesariamente) como posibilidad de ser, en la medida en que mi libertad es mi ser por cuanto es nada y que (por cuanto lo sido), necesita existir, hacerse acto y hacerse presente ante mí como libertad.

La libertad es entonces la misma nihilización, por la libertad el ser-para-sí escapa a su esencia y por ella sólo podemos decir del hombre: el hombre es libre, pues ella hace que no podamos decir lo que es como estado de hecho.

Entonces, la realidad humana es libre porque no es suficientemente; porque lo que ha sido está arrancado de lo que es y será.

Porque el ser que es lo que es, no puede ser libre. La libertad es una nada que obliga al hombre a hacerse en vez de ser.

Por lo tanto, para la realidad humana ser es elegirse, nada le viene ni de fuera ni de dentro. Está abandonado a hacerse ser.

Por ello la libertad no es un ser, es el ser del hombre, es decir, su nada de ser. El hombre es siempre libre o no es hombre.<sup>49</sup>

La libertad se identifica como la posibilidad de establecer una ruptura con el mundo y consigo mismo. De ahí que se afirme que la libertad es negación, y esta negación viene al mundo por la realidad humana que es el para-sí.<sup>50</sup> Por ello el ser del hombre está, a diferencia de las demás cosas, más allá de su ser. *"estoy condenado a existir siempre allende mi esencia, allende los móviles y motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre. Esto significa que no podrían encontrarse a mi libertad otros límites que ella misma, o, si se prefiere, que no somos libres de cesar de ser libres."*<sup>51</sup> Lo anterior significa que la libertad del hombre no es algo que se elija, que se decida, sino que es el propio ser del hombre.

Por tanto la libertad no tiene límites como si fuera una capacidad, la libertad por el contrario es ilimitada en cuanto a lo que el hombre decide hacer de sí mismo,

---

<sup>49</sup> *ibidem*. p. 544.

<sup>50</sup> *ibidem*. p. 544.

<sup>51</sup> *ibidem*. pp. 544-545.

en cuanto la capacidad de elegir el o los proyectos que desee para realizar una existencia; o, como Sartre lo concibe, para determinar su esencia. Dado que si la existencia precede a la esencia, y la existencia se manifiesta por la realización de sus proyectos, son éstos los que determinan la esencia de cada hombre.

Ahora bien, en varias ocasiones hemos mencionado el problema de la mala fe, aunque no lo hemos desarrollado, pero creemos que en el momento en que nos encontramos (explicando lo que Sartre concibe como la libertad), es pertinente desarrollarlo.

#### **2.4.1. La libertad y la mala fe.**

Pues bien, en otras ocasiones ya hemos mencionado que la mala fe es un enmascaramiento de la libertad que el hombre se hace así mismo. Lo cual significa que en la medida en que el hombre es libre de elegir la vida que quiere, se capta como un ser lleno de posibilidades, y esto le crea una angustia de su libertad; puesto que además al elegirse se responsabiliza de los efectos de su elección, que no es sólo la de su ser, sino la de todos los hombres. Por ello, cuando el hombre se siente absolutamente libre, prefiere engañarse, haciéndose pasar por no libre. Es decir, el hombre se elige no libre. Aunque esa elección de no querer ser libre ya supone una elección de un proyecto fundamental. Pues es en ese momento cuando el hombre se elige de mala fe.

De hecho la mala fe se distingue de la mentira común en que la mala fe es un engaño a sí mismo de lo que es uno mismo. Y lo que uno es es una libertad de elegir un proyecto.

Veamos algunas citas para confirmar nuestras afirmaciones.

*"En la medida en que el para-sí quiere enmascararse su propia nada e incorporarse el en-sí como su verdadero modo de ser intenta también enmascararse su libertad."*<sup>52</sup> He aquí que un hombre que reniega de su libertad cae en la mala fe..

Puesto que la libertad es la textura misma del ser humano, el que se niega a ser libre en sus elecciones está negando su propio ser, y desde luego que al negarse a ser libre de sus elecciones, no acepta decidir su propio futuro, su propia existencia y con ello, reniega también de determinar su esencia. Pero desde luego que esto no significa algo que pueda evadir, es decir, no podrá nunca quedarse al margen de su libertad, sino que en algún momento deberá de elegirse; por lo tanto, la conducta de mala fe, es una conducta falsa. Sin embargo Sartre hace una diferencia entre mentira y mala fe:.

La mentira supone la existencia de una claridad de lo que el Yo quiere, y desde lo que se quiere ocultar, ante el otro o, ante los otros; mientras de que la mala fe

---

<sup>52</sup> Ibidem. p. 545.

implica un auto-engaño.<sup>53</sup> En otras palabras, cuando el hombre se oculta su ser o su libertad, para sentirse movido, determinado por algo o alguna fuerza exterior y suprema a su ser, cae en conductas de mala fe. Es decir cuando el hombre prefiere pensar que su vida está regida por seres superiores o fuerzas superiores de la naturaleza, cae en un fatalismo, en una fe de la mentira. A estos hombres se les considera deterministas o resignados.

A propósito de lo anterior, veamos esta cita.

*"Se puede juzgar a un hombre diciendo que es de mala fe. Si hemos definido la situación del hombre como una elección libre, sin excusas y sin ayuda, todo hombre que se refugia detrás de la excusa de sus pasiones, todo hombre que inventa un determinismo, es un hombre de mala fe."*<sup>54</sup> En pocas palabras el determinismo es aquel que supone un destino o un modo de vida definido e inamovible. Por esta razón, el determinismo está en contra de la libertad, porque el individuo que así se concibe es un pasivo que no necesita elegir su propia existencia. Por ello, Sartre, concibe al hombre de mala fe como alguien que se funde en el en-sí, perdiendo su capacidad de para-sí. Dado que el en-sí es el tipo de ser que está lleno, siempre está completo y no necesita nada para ser o realizarse; cuando un para-sí llega a ser en-sí, reniega de su libertad, de su conciencia, de su proyecto, en fin, se funde con la materialidad.

Pasemos a ver una conducta de mala fe: *"Estoy viejo. Aquí estoy, derrumbado sobre una silla, metido hasta las cachas en mi vida y sin creer en nada. Sin embargo, yo también quise ir a una España. Pero las cosas no se me arreglaron. ¿Es que hay España? Aquí estoy, saboreándome, y me noto el viejo sabor de sangre y de agua ferruginosa, mi sabor, yo soy mi propio sabor, yo existo. Existir es eso: beberse uno mismo sin sed. Treinta y cuatro años. Hace treinta y cuatro años que ya estoy saboreándome y me siento viejo. He trabajado, he esperado, he tenido lo que quería: Marcelle, París, la independencia, y eso es todo. Ya no espero nada más."*<sup>55</sup> Como podrá verse, Mathieu es un hombre que se deja vivir o, como comúnmente se dice, se deja morir sin luchar por la realización de sus proyectos, digamos, pasivamente, y todo porque considera que la realidad es la que debe concederle todas las oportunidades. En pocas palabras, Mathieu es un hombre que se considera un ser sin alternativas de elección de su vida, sin libertad para ser lo que él quiera ser, sino que se considera un objeto del destino que acepta pasivamente lo que la vida le mande. Se considera como un objeto entre otros objetos materiales, por ello afirma: "soy mi propio sabor", es decir: es un objeto que se ingiere a sí mismo para identificarse, y sumarse irremediabilmente en el mundo del en-sí.

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, pp. 92-93.

<sup>54</sup> SARTRE. *El existencialismo es un humanismo*. p. 38.

<sup>55</sup> SARTRE. *Los caminos de la libertad*. Tomo I. Ed. Alianza, España 1983. p. 156.

Desde luego hay algunos puntos que nos hace falta desarrollar, pero queremos dejarlos para un desarrollo mayor en el apartado de la responsabilidad. Después de todo, recuérdese, que nuestra tesis quiere demostrar que la responsabilidad surge de la estructura del propio hombre. Y con esa responsabilidad, surge también un compromiso moral, por ello dejamos la relación mala fe y responsabilidad, para el capítulo cuatro de este trabajo.

#### **2.4.2. La angustia como descubrimiento de la libertad.**

Como último punto de este capítulo trataremos el problema de la angustia, ya que después de haber desarrollado los aspectos fundamentales del para-sí, queremos cerrar con el botón que a la vez abre la conciencia hacia la libertad, la responsabilidad y la conciencia misma, en su modo más genuino: la trascendencia que capta las posibilidades de ser como el único ser del hombre. Es este el papel que juega la angustia en la conciencia del hombre, el de hacer que esa conciencia se enfrente a su mundo para captarse distinta y única con relación a las cosas materiales del mundo exterior al hombre; para captarse como incompleta, como un ser cuyo sentido está en la intencionalidad hacia otros seres, o incluso, digámoslo en forma más rotunda, su sentido está en la tendencia a lo que aún no es, hacia el no ser, hacia la nada.

Este es el problema mayor del hombre, al sentirse innecesario por sí mismo, y sólo tomar sentido en la nada. El de ser un ser gratuito por sí mismo, cuya justificación intenta en la búsqueda de un ser que aún no es.

Este es el sentido más importante de la angustia: presentar al hombre ante sí mismo para que se reconozca como imperfecto (en el sentido de inacabado) y que a diferencia de las otras cosas del mundo que sí tienen un ser permanente y completo, y de las cuales se puede decir que tienen una esencia, el hombre depende de la nada porque es una nada.

La angustia es entonces un estado de conciencia que abre a la vez a la conciencia ante sí misma: *"...el hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma."*<sup>56</sup> Véase pues cómo la angustia es un estado de la conciencia que se expresa como la libertad que se cuestiona a sí misma para poder percibirse de sí misma en su naturaleza de libertad trascendente y del mundo. Esto lo capta percibiéndose a sí misma en su pasado y en su futuro.<sup>57</sup> Pero entonces ¿qué es la angustia? *"Llamaremos angustia, precisamente, a la conciencia de ser uno su propio porvenir en el modo del no serlo."*<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> SARTRE. *El ser y la nada*. p. 71.

<sup>57</sup> Cfr. LEIBNIZ. *La Monadología*. p. 33.

<sup>58</sup> SARTRE. *El ser y la nada*. p. 75.

Digamos que para Sartre la angustia es un sentimiento de abismo o de responsabilidad que se siente cuando se está frente al porvenir. Por tal motivo, la angustia no es miedo a algo; sino que es un vértigo del futuro "...el miedo y la angustia son mutuamente excluyentes, ya que el miedo es aprensión irreflexiva de lo trascendente y la angustia es aprehensión reflexiva del sí mismo..."<sup>59</sup> Esta afirmación que nos hace Sartre, tiene además una raíz más antigua en Kierkegaard "El concepto de la angustia no es tratado casi nunca en la psicología; por eso debo llamar la atención sobre la circunstancia de que es menester distinguirlo bien del miedo y demás estados análogos; éstos refiérense siempre a algo determinado, mientras que la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad."<sup>60</sup> Obsérvese que la tradición filosófica de los existencialistas ha marcado la distinción entre angustia y miedo. Ya que la angustia es un sentido de su propio ser que capta como incierto o incompleto. En cambio el concepto de miedo es un sentimiento que representa la incapacidad de mi ser para hacerle frente a otro ser fuera de mí que se enfrenta a mí y me pone en peligro.

Podría decirse que el miedo es un sentimiento de impotencia que siente un ser ante algo que lo amenaza; mientras que la angustia es un sentimiento profundo de incertidumbre ante el porvenir del hombre. Y de hecho, al hombre le angustia su futuro por la responsabilidad que sabe va a adquirir ante la elección de un modo de vida, de un mundo, que es lo que se quiere ser, o sea, lo que se quiere tomar como tipo de existencia. Aunque a elegirse él, elige también a todos los hombres. Ese es el temor de la responsabilidad, de elegir a un mundo entero como futuro. Puesto que cada acción elegida por el hombre expresa el concepto del hombre y del mundo que tiene ese hombre que ha elegido. Digamos que cada elección de cada hombre está expresando la concepción ontológica del mundo que tiene. Para demostrar la relación que hay entre la angustia y la responsabilidad, observemos este texto.

*"Ante todo, ¿qué se entiende por angustia? El existencialista suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que es no sólo el que elige ser, sino también un legislador, que elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera, no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad."*<sup>61</sup> Digamos entonces, para concluir con este apartado que: la angustia es el profundo sentimiento de responsabilidad que le llega al hombre cuando se encuentra frente a su porvenir como una posibilidad de realizar su propio ser.

---

<sup>59</sup> *Ibidem.* p. 72.

<sup>60</sup> KIERGAARD, Soren. *El concepto de la angustia*. Ed. Espasa Calpe, México, 1984, p. 43.

<sup>61</sup> SARTRE. *El existencialismo es un humanismo*. p. 18.

Desde luego que hay mucho que decir acerca de la responsabilidad desde el punto de vista de Jean Paul Sartre, sólo que lo desarrollaremos en el capítulo cuatro de esta tesis. Por de pronto queremos adelantar esta afirmación: la hipótesis que formulamos al iniciar nuestra investigación de que: la responsabilidad moral surge, según la filosofía de Sartre, desde la estructura misma del ser humano, o, también llamado: para-sí; es una hipótesis cierta. Al menos eso se desprende del capítulo que aquí estamos terminando, puesto que el hombre es un tipo de ser muy especial, es un ser incompleto, que cuando nace no tiene esencia, sólo es la posibilidad de un ser que aún no es, es un proyecto, pero que al no ser aún, se considera como una nada de ser que, para ser, primero necesita existir y desarrollar su proyecto de vida; un proyecto de vida que le implica una gran responsabilidad al ser consciente de que al elegirse elige al mundo, a los demás hombres. Por ello, el hombre cae en un abismo que le origina un sentimiento de angustia ante la responsabilidad de ser libre de elegirse a sí mismo como un existente en el mundo.

## CAPITULO 3.

### EL HOMBRE Y EL SER EN-SÍ.

Uno de los puntos centrales en la filosofía de Jean Paul Sartre es el estudio del hombre en el mundo. Para lo cual, como ya se ha visto, hace una diferencia entre el hombre y la realidad exterior, que va a conformar la situación del hombre; pero esta diferencia se desarrolla en varios niveles: el hombre como negación del mundo, el mundo como posibilidad del hombre, el mundo como producto humano, es decir, que el hombre crea al mundo cuando por medio de su conciencia le da un sentido a éste, a la vez que el mundo es el primer elemento de la conciencia (según vimos en el capítulo anterior, cuando se trató el tema de la conformación de la conciencia) del hombre. Por ello la relación hombre. mundo es problemática y dialéctica o, lo que es lo mismo, se da una relación de opuestos que se necesitan sin poderse eliminar; esta es la relación del ser-en-sí y el ser-para-sí, en donde el en-sí se refiere a esa parte de la realidad que no tiene conciencia, ni existencia, ni actúa, sino que es materialidad sin sentido hasta que no existe una conciencia que le de sentido y forma, que lo hace mundo; el para-sí por su parte, es la negación del en-sí como una cosa muerta, para negarlo en esa idea de ser acabado, y para convertirlo en un proyecto que lo hace historia, que lo hace futuro. Por eso el en-sí toma forma en el proyecto del hombre, y sólo entonces es negado como ser pleno, y es transformado en proyecto.

En este sentido Sartre desarrolla una idea de ser con mayúsculas que se refiere al conjunto de todo lo existente, incluyendo al hombre mismo, pero ese ser se divide en el ser-en-sí que se refiere a la materialidad, y al ser-para-sí que se refiere a la conciencia. Y, sin embargo, ese ser-en-sí va a coincidir en gran parte con el Ser mayúsculo del que hablamos, pues ambos están considerados como seres acabados, como seres positivos, son sin ninguna duda; y a esta positividad se debe oponer una negatividad que se le opone y sin embargo la dinamiza, esa negatividad es la nada, en tanto que nada de ser, pero generada entonces por un tipo de ser que es negativo, pues de la positividad no puede venir la negatividad; al surgimiento de la nada se le llama nihilización, y al ser que se identifica como nada o como ser negativo se le llama ser-para-sí u hombre.

Pues bien, en este tercer capítulo nos abocaremos a desarrollar el concepto de ser-en-sí, mediante el tratamiento de las relaciones mencionadas anteriormente, a saber: el ser-en-sí como materialidad inerte y positiva, el en-sí como parte del proyecto del para-sí en tanto convertido en medio para lograr los objetivos del para-sí, el en-sí como neantizado por el para-sí, etc..

Aunque desde luego debemos iniciar hablando de lo que es el ser.

### 3.1. Caracterización del Ser.

En principio de cuentas debemos aclarar qué se entiende por ser en la concepción de Jean Paul Sartre.

Hemos de decir entonces que para Sartre hay dos significados de ser. Por un lado está el Ser con mayúsculas que se refiere al ser en general, es decir, se refiere a todo lo existente; y por otro lado, se encuentra un sentido más particular que se refiere a una parte del ser que excluye al hombre como ser-para-sí, es decir al hombre en tanto que el hombre es conciencia. Por lo tanto esa parte del ser general que manifestamos, se considera, según Sartre, como ser-en-sí. Sobre esta teoría del ser como algo general, veamos la siguiente cita:

*"El ser no es una 'estructura entre otras', un momento del objeto: es la condición misma de todas las estructuras y de todos los momentos, el fundamento sobre el cual se manifestarán las características del fenómeno. Y, análogamente, no es admisible que el ser de las cosas 'consista en manifestar la esencia de ellas'. Pues, entonces, sería menester un ser de ese ser." 1 .*

Este párrafo se está refiriendo al ser en general. Se está refiriendo a aquel ser que comprende a todas las cosas, pero que no depende de ninguna de ellas, ni se encuentra con mayor cantidad en alguna de las cosas, sino que es el ser que se presenta como estructura que subyace a todas las cosas y, por ende, las posibilita.

Así pues, el ser del que estamos hablando es un ser fundamento y principio de todo ser particular, llámesele como se quiera, de acuerdo a cualquier teoría metafísica, de tal suerte que se le puede llamar a lo particular como ente, como cosa, como ser particular precisamente, etcétera. Lo cierto es que el ser general es principio de todos los entes.

Pero desde luego que aquí cabría la pregunta aristotélica de quién crea al ser, y la respuesta que da Sartre es que ese ser es increado y existente desde siempre.<sup>2</sup>

Como se ve, el ser no depende de nada, ni siquiera de la nada o del no-ser, por consiguiente no fue creado por nada y por lo tanto el ser es absoluto.

#### 3.1.1. Teoría del fenómeno.

Pero, a pesar de esta teoría tan positiva del ser que lo cubre de toda negatividad en tanto que lo diferencia y lo aleja del no ser y de la nada, en tanto que estos no lo afectan, surge un cuestionamiento ¿Cómo es que se capta y se sabe de ese ser tan independiente de toda determinación? A lo anterior se responde con un

---

<sup>1</sup> SARTRE. *El ser y la nada*. p. 53.

<sup>2</sup> SARTRE. *El ser y la nada*. p. 53.

análisis del fenómeno que realiza Sartre como una forma de explicar cómo se va accediendo al ser hasta pasarlo al nivel del conocer.

*"El fenómeno no indica, como apuntando por sobre su hombro, un ser verdadero que tenga, él sí, carácter de absoluto. Lo que el fenómeno es, lo es absolutamente, pues se devela como es. El fenómeno puede ser estudiado y descrito en tanto que tal, pues es absolutamente indicativo de sí mismo."* 3 .

En esta cita se puede traslucir el hecho de que en una cierta tradición metafísica se ha considerado a la realidad de las cosas como escindida en una esencia y una apariencia (tradición que viene desde la antigüedad griega que para algunos se inicia con Aristóteles, y para otros, como nosotros por ejemplo, se inicia desde Parménides). Pero al interior de la misma tradición metafísica hay divergencias al respecto, por ejemplo, el mismo Nietzsche, que Sartre cita, para quien la realidad de la cosa no oculta a ningún tipo de esencia, sino que la cosa es tal como se nos manifiesta. Por lo tanto en esta idea de Nietzsche, no hay dos tipos de realidad en donde una es verdadera y la otra es su negación, sino que la realidad es una y tiene la misma cualidad ontológica en todas sus dimensiones. Con esta idea está de acuerdo Sartre y la toma como punto de partida para su análisis del fenómeno.<sup>4</sup>

Esta es la forma como Sartre inicia su estudio fenomenológico de **El ser y la nada**, en el cual nos manifiesta que está de acuerdo en que la teoría metafísica en la que el ser de las cosas se divide en exterior y en interior, o también en esencia (la cual se consideraba como el verdadero ser de la cosa) y en apariencia (lo que se consideraba como la forma en que la cosa presentaba a su ser, pero sin llegar a ser el verdadero ser de la cosa) ; incluso, a esta apariencia exterior de las cosas se le consideraba como el fenómeno del ser. Puesto que fenómeno de ser es la forma como aparece ante nuestra sensibilidad el ente, ya que fenómeno es, en sentido estricto, ente de experiencia.

Por su parte, propone la teoría que considera al fenómeno como el ser total de la cosa, la cual se nos expresa en la totalidad de su ser como es en esencia.<sup>5</sup>

Pues sí. El fenómeno es lo que es y no puede ser otra cosa más de lo que es. Pero ahora creemos necesario explicar un poco el modo como el sujeto (hombre, conciencia) capta al objeto, es decir, al fenómeno.

### **3.1.2. El ser del percipere.**

En este apartado nos dedicaremos a explicar lo que es la manera como la conciencia capta al fenómeno, es decir al ser, pues como ya vimos, el ser se nos

---

<sup>3</sup> Ibidem. p. 12.

<sup>4</sup> Ibidem. p. 11.

<sup>5</sup> Ibidem. pp. 15-16

manifiesta por medio del fenómeno, en forma de apariencia que es, sin embargo, la forma como se manifiesta la cosa, el ser, o el fenómeno, es así como es, y lo que es totalmente.

Por este motivo decidimos hablar de como se capta ese ser por medio de la conciencia. Y la conciencia capta al ser por medio de la percepción. Esta es el acto de conocer, de llevar un ser a la conciencia. Y es, a la vez, por este medio de ir percibiendo a los fenómenos como se va conformando a la conciencia misma. Recuérdese, de hecho ya fue tratado en el capítulo anterior, que la conciencia siempre es conciencia de algo. Y ese algo es un ser o un objeto en la realidad exterior.

Por ello, para empezar, léase, la siguiente cita:

*"Lo que mide al ser de la aparición es, en efecto, el hecho de que ella aparece. Y, puesto que hemos limitado la realidad al fenómeno, podemos decir del fenómeno, que es tal como aparece. ¿Por qué no llevar la idea hasta su límite, diciendo que el ser de la aparición es se aparecer? Esto es, simplemente, una manera de elegir palabras nuevas para revestir el viejo esse est percipi de Berkeley." 6 .*

Efectivamente, lo que aparece es el ser mismo de la cosa, ya que la cosa no tiene nada oculto distinto de lo que nos manifiesta. Pero lo que hay que tomar en cuenta aquí es que la cosa que se percibe no es algo que esté dentro de la conciencia, sino que es un ser fuera de la conciencia, un ser que está en el mundo exterior a la conciencia misma que conoce.

Por tal razón, es decir, porque el ser que se conoce se encuentra fuera de la conciencia que conoce, es por lo que se hace necesario comprender cómo es que el ser exterior se interioriza y pasa a formar parte de la conciencia misma. Para explicarlo Sartre dice:

*"Empero, puede concedérsenos que el **percipi** remita a un ser que escapa a las leyes de la aparición, pero sosteniendo a la vez que ese ser transfenoménico es el ser del sujeto." 7 .*

Es decir, que para que el ser exterior, el ser del fenómeno, pueda ser conocido, debe existir un sujeto capaz de conocerlo, y su capacidad de conocer es algo que está fuera de las leyes que rigen a la aparición misma del fenómeno. Es un ser distinto al fenómeno pero a la vez tiene una cierta disposición hacia el fenómeno. Es por ello que puede haber un conocimiento, por la relación entre el **percipi** y el **perciplens**. Lo que se puede considerar como lo conocido (el fenómeno percibido) y el conocimiento o, mejor dicho (pues **perciplens** significa para

---

<sup>6</sup> Ibidem. p. 17.

<sup>7</sup> Ibidem. p. 18.

nosotros, más que un conocimiento, al ser mismo que percibe), con el sujeto que percibe a ese fenómeno.

Por lo tanto, el ser conocido remite al ser que conoce. El ser del mundo remite a la conciencia que conoce a ese mundo, a esos seres del mundo.

De tal suerte que el acto mismo del conocimiento es importante porque nos permite conocer a la conciencia en la manera de como se conforma.

Y de entrada nos damos cuenta que la conciencia antes de ser conciencia del objeto extra-mundano debe ser conciencia de sí misma.<sup>8</sup>

De esta manera demuestra Sartre, que el conocimiento del ser seda por medio de un ser que se encuentra fuera del ser material de las cosas conocidas. Y que a la vez ese ser no material es un ser conocido por sí mismo como cognoscente. Por esta razón lo considera conciencia. Y por ello el ser material o extramental es pasado a formar parte de la conciencia pero con un conocimiento consciente, y entonces la conciencia es una identidad de sí consigo misma.

*"El **percipi** nos ha remitido a un **percipiens** cuyo ser se nos ha revelado como conciencia. Así, habríamos alcanzado el fundamento ontológico del conocimiento, el ser primero a quien todas las demás apariciones aparecen, el absoluto del cual todo fenómeno es relativo. No es el sujeto en el sentido kantiano del término, sino la subjetividad misma, la inmanencia de sí a sí."*<sup>9</sup>

Esto significa, pues, una identidad entre la existencia y la conciencia, en el acto de conocimiento. Ya que la conciencia es quien capta al fenómeno previo conocimiento de sí misma, y previa conciencia de ser conciencia que conoce. De tal forma que este ser que conoce es un ser activo, es un ser que no está estático como el ser material extramental, sino que está en constante movimiento hacia la cosa, puesto que sólo por la cosa puede ser conciencia, ya que la conciencia siempre es conciencia de algo (esto es algo que Sartre repite hasta el cansancio, al igual que Husserl) ; pero para poder percibir al fenómeno, primero tiene que ser un elemento activo que sea consciente de sí misma.

Esto demuestra que para Sartre la conciencia es un para sí o intencionalidad del ser hacia un ser que es distinto a él. De ahí surge la dualidad del ser-en-sí y del ser-para-sí. Es decir del ser inerte y del ser consciente. Es este el punto al que queríamos llegar como demostración de cómo es que el ser material inerte llega a formar parte de una conciencia, y cómo es que esa conciencia lo caracteriza como un ser-en-sí que no tiene sentido por sí, sino hasta que el ser para-sí lo introduce en su conocimiento.

---

<sup>8</sup> *Ibidem.* p. 19.

<sup>9</sup> *Ibidem.* p. 25.

### 3.2. El sentido del ser-en-sí.

Pues bien, siguiendo con nuestro estudio de la filosofía de Sartre, con respecto del hombre, y en este apartado, sobre el ser-en-sí, continuamos con una caracterización del ser-en-sí, hecha por el propio Sartre, desde su definición:

*"El en-sí está pleno de sí mismo, y no cabe imaginar plenitud más total, adecuación más perfecta del contenido al continente: no hay el menor vacío en el ser, la menor fisura por la que pudiera deslizarse la nada."*<sup>10</sup>

Decididamente el ser es algo sólido y sin fisuras, no admite al no-ser, en el sentido parmenídeo, ni en el sentido en el que Platón lo concibe en el *Sofista*,<sup>11</sup> incluso, ni en el sentido en el que Sartre concibe a la nada. Por esta razón es que Sartre concibe a la nada como algo distinto del ser y la define como una conciencia que no es substancia, para poder superar la Inalterabilidad de la realidad material.

Entonces, si el ser es cerrado en sí, se le puede denominar como ser-en-sí. Y por ser un ser-en-sí es que no necesita de nada para ser. El es, simplemente lo que es. Está acabado y es, por consiguiente, perfecto.

Pero puede preguntarse, entonces ¿cuál es el sentido del ser-en-sí? Precisamente su sentido está en relación con el ser-para-sí.

Pues es el para-sí el que le da sentido al en-sí. En el momento mismo en el que lo conoce, lo saca de su incógnita y lo comprende como algo distinto. Y en ese momento, también, lo concibe como un medio para la realización de su propio ser (de conciencia), y lo considera como una situación que le permite actuar.

Ante estas primeras afirmaciones sobre el en-sí que hacemos para responder a la pregunta, véase *"Efectivamente: el en-sí es contingente puesto que no puede fundar nada y no puede ser ni su propio fundamento ni el de los demás seres puesto que, como sabemos, el fundamento, en general, viene al mundo por medio del para-sí."*<sup>12</sup>

El en-sí no puede fundar nada por ser tan cerrado ya no tiene actividad en el sentido de finalidad. No va hacia nada y por ello no produce nada, ni siquiera se funda a sí mismo, sino que para fundarse, como causa de sí mismo, debe apoyarse en otro ser distinto a él. Sólo que ese otro ser debe ser una intención. Debe de tener una tendencia hacia, debe ser una conciencia de lo otro y de sí mismo, y por ende ese otro ser es la nada.

---

<sup>10</sup> *Ibidem.* p. 124.

<sup>11</sup> A saber, Platón concibe al no-ser como la diferencia entre un ser y otro, el cual (ese otro) es no-ser con respecto al primero. Cfr. PLATÓN. *Sofista*. Ed. Porrúa 1984. p.776.

<sup>12</sup> GORRI GOÑI, Antonio. *op. cit.* p. 191.

Así pues, el ser-en-sí tiene como sentido permitir que la conciencia sea conciencia. Es un ser trascendental en la medida que posibilita al ser para-sí, es decir, a la conciencia.

En este sentido, digamos, que tiene cierta influencia de la filosofía de Kant, en tanto que es el en-sí el elemento que posibilita la existencia de la conciencia o del ser-para-sí. Este es uno de los sentidos del ser-en-sí, el de permitir el surgimiento de una conciencia que, sin él, no podría ser. *"Así el mundo, por naturaleza, es mío en tanto que es correlato en-sí de la nada, es decir, del obstáculo necesario allende el cual me reencuentro como lo que soy en la forma de "tener de serlo". Sin mundo no hay ipseidad ni persona; sin la ipseidad, sin la persona, no hay mundo."*<sup>13</sup>

En síntesis, el mundo permite que exista la persona, siempre y cuando también esa persona permita la existencia del mundo en tanto que lo dote de significado.

Es en este punto en el que creemos que el en-sí toma su significado más particular. Es decir, que es mediante la relación con la conciencia que el en-sí toma su significado y da posibilidad de existencia a la conciencia.

### 3.3. El ser-en-sí como situación.

Por lo que anteriormente estábamos diciendo del ser-en-sí podemos pasar a tratar un punto importante que es la situación en la que se enfrenta el para-sí, o, digamos, el hombre; y este punto es algo fundamental para entender posteriormente la posibilidad de la libertad, ya que es en situación como se realiza siempre la libertad.

El ser-en-sí es situación porque es el conjunto de condiciones que el hombre encuentra y construye a la vez para el desarrollo de sus proyectos (como ya se había visto en el capítulo anterior cuando hablamos del proyecto del hombre para realizar su ser mediante su existencia).

*"La realidad humana encuentra doquiera, pues, resistencias y obstáculos, dado este concepto de situación que no ha creado ella. Pero esos obstáculos y resistencias no tienen a su vez sentido sino en y por la libre elección que la realidad humana es. Lo que hemos llamado hasta ahora facticidad de la libertad es lo dado que ella tiene de ser, que es iluminado por su proyecto que se manifiesta en mi sitio, en mi pasado, etc."*<sup>14</sup>

La situación es entonces los límites que la conciencia encuentra en lo dado, es decir en el mundo de objetos con los que convive. Sólo que esos límites no son del todo insuperables, ya que éstos están puestos a su vez por la conciencia. Todo lo cual significa que la conciencia se pone y encuentra los obstáculos que

---

<sup>13</sup> SARTRE. *El ser y la nada*. p. 159.

<sup>14</sup> MARTÍNEZ Contreras, Jorge. op. cit. pp. 150-151.

ella misma determina como tales. Por eso, la situación sólo existe por la existencia de un ser que es proyección, que es trascendencia de los límites que la realidad exterior pudiera poner. Es decir, que no habría situación sin un ser humano que es libre para elegir su propio ser.

Esta es una de las razones por las que quisimos que antes de entrar a la teoría del ser en general, y del ser-en-sí en particular, se desarrollará un análisis de la conciencia, lo cual hicimos en el capítulo anterior.

Pues véase que, el ser-en-sí sólo es importante por la existencia de la libertad que lo considera como un elemento de su proyección. De tal suerte que el en-sí es el obstáculo que permite realizar una elección libre sobre el ser que el hombre quiere ser. Y en esta medida misma, es que el en-sí sólo es obstáculo determinado por la libertad; y sólo por ella se puede considerar obstáculo.

La situación es, entonces, la realidad fáctica en la que se encuentra el hombre para realizar su ser, es decir, sus fines.

Es por ende el conjunto de cosas y relaciones tanto humanas como naturales en las que actúa para ser. Para realizar su proyecto y, con él, su libertad.

*"Partiendo de estas consideraciones, podemos ahora establecer los postulados más importantes en lo que concierne a la idea de 'libertad en situación':.*

a) *El hombre no es libre sino por la acción. Ser para-sí es actuar a partir de un **datum**, pero en función de un **desideratum**.*

b) *Toda acción implica la autonomía de la elección y la intencionalidad del ser actuante.*

c) *El hombre se elige sin poder apoyarse sin más criterio que el de sus libres elecciones. El proyecto de ser es el ser del hombre.*

d) *Porque el hombre es elección, el en-sí se organiza en mundo, y en el seno del mundo surge un **datum** como situación particular para cada hombre."*<sup>16</sup>

Por lo anteriormente dicho, queda demostrado que sin el ser-en-sí no existe la posibilidad de la libertad, ya que ésta se realiza y se concibe desde un mundo en el cual existen condiciones materiales que indican cuáles deberán ser las acciones a tomar.

De hecho, en el mundo es en donde el hombre toma conciencia y le surgen sus carencias, lo que Sartre llama **Desideratum**. Que no es otra cosa que una carencia de la que se percata el hombre cuando pretende darle un sentido a su vida para realizar su ser.

---

<sup>16</sup> *Ibidem*. p. 63.

De tal suerte que, entonces, la nada se hace presente al mundo por la conciencia del hombre.

### 3.4. La nada como agujero del ser-en-sí.

Un punto importante por entender en la filosofía de Sartre es el asunto de la nada. Ya que la obra fundamental de Sartre (al menos de todo su primer período filosófico) es *El ser y la nada*, y consideramos pertinente explicar cómo surge ésta en el mundo del ser que, como vimos, es algo que existe y se encuentra lleno de sí, sin carencias.<sup>16</sup>

En esta cuestión, Sartre nos expresa su idea de que la nada no puede ser autocreada, autogenerada, sino que debe de ser creada por otro ser que sea generador, ya que la nada por ser un no-ser no puede engendrar. Por lo tanto debe haber un ser que la genere.

Aunque tampoco puede ser un ser lleno de ser, un ser pleno de positividad y de ser, ya que éste, al no carecer de nada, no crea a la nada; y además, no podría dar lugar a la nada por cuanto no tendría espacio para ella ya que está lleno de sí mismo.

Entonces, ¿a qué tipo de ser se refiere Sartre? Vemos que para Sartre un ser que es pura positividad no puede ser el fundamento válido para la explicación del origen de la nada, ya que estaría siempre encerrado en relaciones causalísticas del movimiento universal de los seres, de tal forma que un ser sólo puede dar origen a otro ser, y no a un no-ser.<sup>17</sup>

Por lo tanto, el tipo de ser que introduzca a la nada en el mundo del ser, ha de ser un ser que tenga alguna forma de nada en su propia estructura de ser o modo de ser. *"Así, con la interrogación, se introduce en el mundo cierta dosis de negatividad: vemos a la Nada irisar el mundo, tornasolar sobre las cosas. Pero, a la vez, la interrogación emana de un interrogador que se mueve en su propio ser como preguntante, despegándose del ser. La interrogación es, pues, por definición, un proceso humano. El hombre se presenta, por ende, al menos en este caso, como un ser que hace surgir y desplegarse la nada en el mundo, en tanto que, con ese fin, se afecta a sí mismo de no-ser."*<sup>18</sup>

He aquí la respuesta a nuestras últimas preguntas. La nada es producida por el hombre. Por ese ser que pregunta para saber el sentido de su ser y del ser todo. El que al momento de preguntar niega al ser despegándose de él.

---

<sup>16</sup> *Ibidem.* p. 64.

<sup>17</sup> *Ibidem.* p. 65.

<sup>18</sup> *Ibidem.* p. 159.

He aquí otra vez otra forma de nihilización que propone Sartre con respecto al mundo. El hombre como conciencia es un ser capaz de nihilizar al mundo por su forma de ser cuestionadora, por tener la capacidad de buscar carencias ahí en donde el mundo del ser-en-sí sólo es.

Por esta razón el hombre es un ser que en su ser es una nada sin dejar de ser. Esto es lo que buscaba Sartre, un ser que sin dejar de ser pudiera fundamentar a la nada. Lo cual quiere decir que el hombre es una nada que viene a negar al mundo y a introducir a la nada en todas las estructuras del ser mismo: viene a generar al no-ser. De ahí la importancia que le da Sartre a la explicación del hombre cuando una conciencia que nihiliza, trasciende al ser hacia el no-ser, ya que de ello depende la explicación del surgimiento de la nada en el mundo del ser. Esa nada que viene a ser como agujero de ser.

Pero lo importante de estas afirmaciones radica en que Sartre, de esta forma está asegurando la relación del hombre con el mundo del ser-en-sí. Pues aunque el ser-en-sí es materialidad positiva y plena, el hombre es un ser que con su estructura cuestiona al mundo del en-sí y le da sentido.

El hombre es entonces el ser por el que el mundo cobra sentido y se hace mundo.<sup>19</sup>

### **3.5. El valor como expresión del en-sí como conciencia de sí.**

Obsérvese entonces que para Sartre el mundo sólo tiene unidad por la conciencia, es decir, por el hombre. Así también el mundo toma sentido, es decir, el ser-en-sí como materia inerte toma sentido y se hace mundo por obra de la ipseidad que lo trasciende. De forma tal que podríamos llegar a afirmar: el mundo del en-sí está tan pleno de sí que no necesita nada más que de una entidad con características especiales para que le dé un sentido y un orden; pero a la vez, esa entidad especial, que es el hombre, como ser-para-sí que es, necesita del mundo de lo material inerte para poder realizarse, por lo que Sartre dice que sin mundo no hay ipseidad ni persona, es decir, no hay existencia.<sup>20</sup>

Desde esta perspectiva el mundo es el surgimiento de la unión entre en-sí y para-sí.<sup>21</sup>

Con lo anterior quisiéramos reforzar esta idea: el hombre es el que le da sentido al mundo, es más, sin el hombre como ser-para-sí o conciencia, no habría mundo; pero a la vez, sin mundo el hombre no podría realizar todas sus potencialidades de ser. Esto último lo afirmamos a raíz de que la conciencia misma se forma con el mundo, y con los datos del mundo, pues toda conciencia

---

<sup>19</sup> *Ibidem*. p. 156.

<sup>20</sup> *Ibidem*. p. 156.

<sup>21</sup> *Ibidem*. p. 146.

es conciencia de algo. Además es en el mundo en donde el hombre encuentra la posibilidad de que el ser-para-sí que es el hombre, encuentre su satisfacción mediante la incorporación del en-sí a su ser. Con lo anterior el para-sí forma una síntesis con el en-sí que será el sí. Y este sí es el valor.

*"Podemos ahora determinar con más nitidez lo que es el ser del sí: es el valor. El valor, en efecto, está afectado por el doble carácter, muy incompletamente explicado por los moralistas, de ser incondicionalmente y de no-ser. En tanto que valor, en efecto, el valor tiene ser; pero este existente normativo no tiene ser, precisamente en tanto que realidad. Su ser es ser valor, es decir no-ser. Así, el ser del valor en tanto que valor es el ser de lo que no tiene ser.... El valor es el sí en tanto que infesta el meollo del para-sí como aquello para lo cual es. El valor supremo hacia el cual la conciencia se trasciende a cada instante por su ser mismo es el ser absoluto del sí, con sus caracteres de identidad, pureza, permanencia, etc., en tanto que es fundamento de sí."*<sup>22</sup>

El sí es una expresión de un para-sí que ha captado al en-sí para negarlo como tal y expresarlo como la nihilización del ser.

Por esta razón el sí es la expresión del valor que es, a la vez, lo posible. En esta medida entonces, el valor es la expresión del en-sí como conciencia de sí mismo.

Por lo anterior se deduce que el hombre además de darle su sentido al mundo, toma un sentido él mismo en el mundo, ya que es en el mundo en donde el hombre realiza su ser como conciencia e intencionalidad. Por esta razón el hombre es una existencia problemática como lo dice Jorge Martínez Contreras en la cita que acabamos de hacer. Y es problemática precisamente porque es inacabada, es una existencia que se hace en su relación con el mundo.

Pero para hacerse es necesario que organice ese conjunto de cosas que conforman el mundo; organización del mundo que expresa a la vez la intencionalidad del hombre como un proyecto de existencia, de vida y de mundo. He aquí porque el valor es algo importante dentro de la comprensión del ser-en-sí. Pues es precisamente aquella conciencia de sí (que es el hombre) la que asume el peso del mundo en su existencia y mediante sus proyectos.

### **3.6. El ser-en-sí en el proyecto del hombre.**

Heos aquí, retomando una vez más el problema del proyecto de ser del hombre ante el mundo que lo circunda, precisamente para no ser un ser-en-sí, sino para ser un ser-para-sí o conciencia que es intencionalidad y que se realiza mediante la asunción que hace del ser en-sí en su ser-para-sí. Aunque desde luego hemos

---

<sup>22</sup> MARTÍNEZ Contreras, Jorge. op. cit. p. 51.

<sup>23</sup> SARTRE. op. cit. p. 537.

de aclarar que en este momento ya sabemos qué entiende Sartre por proyecto puesto que ya lo desarrollamos en los puntos 2.3. y 2.3.1., del capítulo anterior. Lo que nos corresponde ahora es ver cómo el hombre asume al en-sí.

Definitivamente es por medio de la acción. *"El concepto de acto contiene, en efecto, muchas nociones subordinadas que hemos de organizar y jerarquizar: actuar es modificar la figura del mundo, disponer medios con vistas a un fin, producir un complejo instrumental y organizado tal que, por una serie de encadenamientos y conexiones, la modificación aportada a uno de los eslabones traiga apareadas modificaciones en toda la serie y, para terminar, produzca un resultado previsto."*<sup>24</sup> Con la acción se modifica al mundo en torno a un fin, pero ese fin es creado por el hombre como conciencia, puesto que es intencionalidad, sólo que para actuar, se necesita una condición. *"...la acción implica necesariamente como su condición el reconocimiento de un 'desideratum', es decir, de una falta objetiva o bien de una negatividad."*<sup>25</sup>

La percepción que tiene el hombre de una falta en el mundo es lo que le orilla a actuar para llenar esa falta. Sólo que para que la falta le parezca necesaria de llenarla y de darle un ser, es menester que esa falta sea considerada como algo que se convierte en móvil de una acción, y ese móvil de la acción es a su vez concebido como una realidad deseada. Todos estos estados de conciencia que van convirtiendo a lo faltante en el mundo como un motivo para la acción son, como se comprenderá, desarrollados por una conciencia que trasciende de sí hacia el mundo y lo convierte en un motivo de su acción.

Ahora bien, recordemos que Sartre nos ha dicho varias veces en sus obras que el ser-en-sí es tan inmóvil que el ser-para-sí no lo modifica. Y entonces debemos pensar en qué medida el hombre modifica al mundo. La respuesta a este cuestionario radica en la conciencia. Pues al ser la conciencia precisamente el hombre, es la conciencia la que al enfrentarse al mundo del en-sí, lo trasciende y busca en él justificar su propio ser como conciencia proyectándose hacia un mundo humano distinto; de tal suerte que, efectivamente, según entendemos, no modifica al mundo con su acción, sino que se modifica a sí mismo mediante los motivos que encuentra en el mundo del en-sí. Es decir, que el hombre le da sentido al en-sí cuando en él toma conciencia de la carencia de su ser y de su mundo como proyección de su ser, y las hace (a las carencias) motivos de su acción. Pues de hecho, es la conciencia la que proyecta al mundo del en-sí, ya que ningún estado de hecho es capaz de motivar a la acción.

*"Ningún estado de hecho, cualquiera que fuere (estructura política o económica de la sociedad, estado psicológico, etc.), es susceptible de motivar por sí mismo*

---

<sup>24</sup> *Ibidem.* p. 538.

<sup>25</sup> *Ibidem.* p. 540.

*ningún acto. Pues un acto es una proyección del para-sí hacia algo que no es, y lo que es no puede por sí mismo determinar lo que no es."*<sup>26</sup>.

Esto significa que el único que puede modificar al mundo mediante su ser es el hombre. Ya que en esta modificación le da sentido. Y ese sentido que el para-sí u hombre le da al en-sí, es mediante su transformación a un estado de conciencia que es el deseo de alcanzar lo que aún no se es, es decir, mediante su transformación en proyecto. *"Sólo porque escapo al en-sí nihilizándome hacia mis posibilidades puede ese en-sí tomar valor de motivo o de móvil. Motivos y móviles no tienen sentido sino en el interior de un conjunto proyectado, que es justamente un conjunto de no existentes. Y este conjunto es, finalmente, idéntico a mí mismo como trascendencia, soy en tanto que tengo de ser yo mismo fuera de mí."*<sup>27</sup>.

Esta última cita es bastante ilustrativa de lo que pretendemos demostrar en este apartado: que el ser-en-sí forma parte del proyecto del hombre.

Y no en el sentido en que el hombre lo transforme para darle otro sentido, sino porque lo introduce en su conciencia como un ser que deja de ser incógnita y lo humaniza, porque el hombre se realiza en la medida en que el en-sí le presenta motivos de acción.

Desde luego que no nos hemos olvidado de lo que planteábamos en el primer capítulo de este trabajo cuando hablábamos de Hegel, como uno de los filósofos que influyó en Sartre, y lo recordamos porque en un momento dado se antoja hacer una semejanza en la forma como el en-sí es asumido por el para-sí: el para-sí como conciencia se enfrenta a un ser-en-sí que se le opone y amenaza con subsumirlo en la materialidad inerte, pero el para-sí de pronto lo incluye en su ser como conciencia de sí mismo y surge un ser que siendo conciencia es real por cuanto es material.

Este es el caso de Sartre, para Sartre el en-sí pasa a ser proyecto del para-sí y una vez realizado dicho proyecto, surge un ser que es sí mismo. Que es, como quedó expresado en el tratamiento que hicimos del valor cuando Hablábamos de la nada como un agujero del ser.

En resumen, y ya para concluir con este capítulo del ser-en-sí.

Consideramos que es importante darle un tratamiento especial al en-sí porque es el elemento que le permite al para-sí ser en tanto que nihilización, conciencia que trasciende al ser para ser intencionalidad y proyecto. Y porque además es el en-sí la materialidad mediante la cual el para-sí constituye su proyecto de ser él mismo un ser. Pues de lo contrario, sin el en-sí no se podría hablar de una

---

<sup>26</sup> *Ibidem.* p. 542.

<sup>27</sup> *Ibidem.* p. 546.

conciencia que se hace en el mundo, ya que ese mundo sólo existiría idealmente. Pues no puede haber mundo sin materia, es decir, sin ser-en-sí, pero tampoco puede haber mundo sin conciencia de sí, es decir sin para-sí.

## CAPITULO 4 .

### EL ORIGEN DE LA RESPONSABILIDAD MORAL .

En los capítulos precedentes se ha hecho un análisis preciso sobre las estructuras del ser que es el hombre, mediante las cuales se le puede comprender en su modalidad de ser. Hemos establecido su vínculo con el ser-en-sí como condición para que el hombre pueda ser y existir en un modo creado por él pero mediante su relación con el en-sí.

Inclusive, nuestro primer capítulo versó sobre los antecedentes filosóficos que tenía Sartre en el ámbito filosófico, con lo cual podemos encontrar relaciones y significado a su pensamiento en tanto que lo contextualiza.

Ahora, en este cuarto capítulo, nos toca abordar un tema central de nuestra tesis, sino que es el más importante, ya que todo nuestro trabajo está dirigido a comprender por qué, en la filosofía de Sartre, podemos encontrar elementos que permiten establecer un tipo de conducta de los hombres con sus semejantes, y por extensión, la conducta del hombre en sociedad.

Por esta razón, la de que pretendemos demostrar la existencia de una moral (que definitivamente es muy peculiar), es que consideramos que los temas abordados en los capítulos anteriores son los justos para poder llegar al tratamiento de la moral.

Por ejemplo, cuando hablamos del en-sí no abordamos el tema del cuerpo por cuanto no nos pareció importante o imprescindible. Sin embargo lo desarrollaremos en este capítulo como uno de los elementos de relación con el prójimo.

Pero lo que primero nos interesa es hablar de cómo se inicia el problema de la moral.

#### **4.1. La justificación ontológica del origen de la moral.**

Como se ha dicho anteriormente, el hombre es un ser cuyo modo de su ser se manifiesta mediante un proyecto de vida, y esto le es posible gracias a su estructura de intencionalidad, es decir, de ser un ser de conciencia: nos referimos a la trascendencia.

Pues es por medio de esta estructura que el hombre se percata del exterior. La trascendencia (como se explicó en el segundo capítulo) es el medio por el que la conciencia se manifiesta en el mundo, pues es por medio de ella que el hombre toma conciencia del mundo como utensilidad. *"La conciencia del hombre en acción es conciencia irreflexiva. Es conciencia de algo, y lo trascendente que a ella se descubre es de una naturaleza particular: es una estructura de exigencia*

*del mundo, que descubre correlativamente en ella las relaciones complejas de utensilidad."*<sup>1</sup>.

Precisamente es por medio de la trascendencia que el hombre toma conciencia de sus actos en el mundo, ya que actúa independientemente de la reflexión que haga de sus actos. Esto significa que el hombre está arrojado al mundo y en él actúa aunque sea irreflexivamente. *"Ahora bien: a cada instante estamos arrojados en el mundo y comprometidos. Esto significa que actuamos antes de poner nuestros posibles, y que estos posibles que se descubren como realizados o en vías de realizarse remiten a sentidos que harían necesarios actos especiales para ser pues tos en cuestión."*<sup>2</sup>.

Desde que nacemos estamos arrojados en el mundo. Desde que nacemos tenemos la peculiaridad de ser seres de acción, ya que una vez que nacemos debemos actuar para realizar nuestro ser. Lo cual significa además que hay actos que nosotros elegimos y actos en los que no se elige la situación en la que debemos actuar. Es decir, hay actos que realizamos antes de poner nuestros posibles, nuestros proyectos, pero actuamos en el mundo, en ese mundo de cosas y personas que nos rodean, por tal motivo nuestras acciones son motivo de reflexión, una reflexión que provoca un estado de la conciencia que Sartre considera como: angustia. Ya que la angustia es la que nos descubre nuestra libertad. *"La angustia es, pues, la captación reflexiva de la libertad por ella misma, en este sentido es meditación, pues, aunque conciencia inmediata de sí, surge de la negación de los llamados del mundo."*<sup>3</sup>.

Así pues, la angustia es un estado de la conciencia que nos pone ante el mundo de manera despierta, por utilizar una expresión, de tal forma que nos percatamos de qué tipo de mundo tenemos y lo que hacemos en él; para así proyectar nuestra existencia y actuar en el mundo como seres para-sí y no como seres en-sí que sería pura materialidad inerte. La angustia es, pues, un estado de conciencia despierta ante el mundo que le muestra al hombre su situación en el mundo. Y su situación en el mundo es la de ser un ser libre. Es decir, que el hombre de pronto pudo haber actuado irreflexivamente, pero cuando su conciencia reflexiona sobre los hechos del mundo, se percata de que él es un ser distinto a los otros seres del mundo en que él, como ser-para-sí, es libertad. Esto le hace consciente de que todo lo que el hombre haga es por su elección, y cae bajo su responsabilidad.

---

<sup>1</sup> SARTRE. *El ser y la nada*. p. 80.

<sup>2</sup> *Ibidem*. p. 81.

<sup>3</sup> *Ibidem*. p. 83.

#### 4.2. El yo ante la angustia de su responsabilidad.

La angustia como ya dijimos en el primer capítulo, al referirnos a la filosofía de Kierkegaard, es un temor motivado por las circunstancias de la libertad del para-sí en el mundo. Con lo anterior nos referimos a lo que también dejamos asentado en el segundo capítulo cuando hablábamos de la libertad del hombre, ya que la angustia es un estado de ánimo o de conciencia que no es miedo, aunque tenga alguna relación con éste, sino que es más bien un temor a lo porvenir. Es decir es el temor del para-sí en tanto que proyección hacia el futuro en el que él se ve como siendo lo que se proyectó ser.

Es por esta razón que la angustia, dice Sartre, es la que nos manifiesta nuestra libertad.

Ahora bien, por qué razón decimos que el yo, es decir que la conciencia o el para-sí se angustia ante el mundo. Cuando el hombre toma conciencia de que él es quien se hace y que de su ser dependen otros hombres; es más, cuando sabe que al elegir se elige a los otros y al mundo que quiere, siente que tiene una gran responsabilidad. Pero una responsabilidad de la que no se salva bajo ninguna circunstancia. En primer lugar porque el hombre no puede dejar de actuar si quiere ser algo, pues recuérdese que el hombre al nacer es nada, que no tiene un ser definido hasta que se hace algo. Y en segundo lugar él se hace lo que quiere porque es él quien se elige en cada momento de su vida: pues el hombre es para-sí, en tanto que es proyecto de sí mismo.

Esto es lo que nos permite comprender que el hombre tiene la necesidad de actuar para poder existir, e incluso, para que su vida tenga una finalidad o importancia; desde luego no porque todo lo que se proyecta como fin del hacer se alcance, porque en esa medida el hombre tiene un objetivo de vida; pero es ahí en donde surge la responsabilidad del hombre consigo mismo en cuanto a lo que llegue a ser su existencia, y en esa medida también, la responsabilidad del individuo es la responsabilidad para con su prójimo.

En la medida en que el hombre se elige, su elección está afectando también a sus prójimos, esto es, a los demás hombres que forman parte de la situación del individuo. *"Así el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia. Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres."*<sup>4</sup>

Ahora lo que hace falta explicar es ¿en qué medida puede afirmarse que la elección de la existencia individual afecta a una comunidad? Para ello recordemos lo que Sartre llama situación, sin olvidar que la situación es algo que

---

<sup>4</sup> SARTRE. El existencialismo es un humanismo. p. 17.

se conforma con el exterior del individuo, pero sólo cuando éste lo considera conscientemente como parte de su proyecto. Pero el tomar conciencia de la situación no quiere decir que el individuo decide lo que debe hacer en forma deliberada considerando a su prójimo como puro ser para mí; sino viéndolo también como ser-para-sí y con ello toma conciencia de la individualidad de los otros. He ahí en donde se inicia la responsabilidad moral, precisamente en la toma de conciencia (de que sólo el hombre es capaz) de que el prójimo es a su vez un ser libre, y que por lo tanto la libertad propia está restringida por lo otro.

Por eso se puede decir que existe una relación dialéctica entre responsabilidad y libertad, ya que la libertad surge en la carencia del ser, por lo tanto está en relación el: *"Existir como el hecho de la libertad o tener-de-ser un ser en medio del mundo es la misma cosa, y significa que la libertad es originalmente relación con el todo."*<sup>5</sup> Por ello sólo hay libertad con responsabilidad y viceversa.

#### **4.3. La situación y la responsabilidad moral.**

En este punto creemos necesario revisar primeramente lo que es la situación para después hablar de la responsabilidad.

*"Llamaremos **situación** a la contingencia de la libertad en el **plenum** de ser del mundo en tanto que este **datum**, que no está ahí sino para no constreñir a la libertad, no se revela a ella sino como ya iluminado por el fin elegido. Así el **datum** no aparece jamás como existente bruto y en-sí al para-sí; se descubre siempre como motivo, puesto que no se revela sino a la luz de un fin que lo ilumina. Situación y motivación se identifican."*<sup>6</sup>

Explicemos lo que dice Sartre en esta parte. La situación es el resultado del ser y de la conciencia, que no es otra cosa que el ser-en-sí pero con una diferencia, que el ser-en-sí es algo inmóvil por medio de fines por ser él mismo algo lleno y macizo. Cuando se habla de situación, en cambio, se refiere al ser-en-sí que ha sido captado por el ser-para-sí, y en la medida que se relacionan se influyen; al entablar una relación de dependencia recíproca.

El en-sí deja de ser aquel ser acabado y sin proyección para pasar a ser un motivo por medio del cual el para-sí se proyecta, por eso se dice que el en-sí no se muestra al para-sí en bruto, y es que una vez que se muestra al ser para-sí es introducido en la conciencia del para-sí, de tal suerte que se le toma en cuenta conscientemente cuando se construye un proyecto; en el proyecto mismo se sabe que no se realizará sino es en ese exterior que es el en-sí y, por lo tanto, debe contarse con él para no caer en especulaciones. En otras palabras: el en-sí toma parte del proyecto del para-sí en la medida en que el ser para-sí (el hombre) se encuentra conscientemente en el ser-en-sí, esa es su situación, es

---

<sup>5</sup> SARTRE. *El ser y la nada*. p. 599.

<sup>6</sup> *Ibidem*. p. 600.

ese el lugar en donde se puede proyectar. Esa es su situación, es el en-sí el que pone límites al hombre; mas no lo limita en el sentido de que no lo deje desarrollarse, pues es precisamente por medio del en-sí que se puede proyectar ya que el proyecto (valga la redundancia) es proyecto de sí mismo y de ser en general, y sólo por ello es que se debe cumplir en el ser externo que es el en-sí.

Este es el mismo caso de la libertad del hombre, en el sentido de que la libertad pudiera parecer limitada cuando se desarrolla en un ambiente del que no puede salir y que, es sólo por él que se puede crear tal como es, o de lo contrario no tendría ninguna realidad. Pero precisamente por eso es que no se limita la libertad, sino que es la forma como se puede llevar a cabo como libertad y no como azar. Azar en el sentido de que surge de las condiciones inmediatas pero sin conciencia y proyección, en todo caso se le proyecta o concientiza en un momento posterior al de su surgimiento activo.

Ahora bien, la responsabilidad surge en la situación por ser en ella en donde el hombre toma conciencia de su hacer con sus consecuencias en el mundo externo o en-sí; y es entonces cuando la libertad surge plena de sí, como libertad en sentido estricto, pues está siendo a su vez responsable del mundo que proyecta en su proyecto propio, en el proyecto humano que al mismo tiempo humaniza. Si la libertad no es algo que surge independientemente de las condiciones en que se encuentra, quiere decir esto que surge en relación con algo que la conforma y la restringe aun campo determinado: el de lo real proyectado y elegido, y no le da campo abierto para la especulación irrealizable. "... la libertad es originalmente **relación con lo dado**". Si esto es así, quiere decirse pues, que la libertad no puede surgir de la nada sino del ser que se presenta al para-sí y que puede ser nihilizado o proyectado, y que precisamente es en la nihilización en donde surge la libertad, ya que ésta no puede ser un ser completo, sin carencia que se proyecta para realizarse como completa.

Entonces la libertad surge en medio de una situación que, si bien es cierto no puede existir como algo independiente del hombre que la considera como su situación, que la hace situación; cierto es también que esas condiciones que existen en bruto antes de que se las tome en cuenta de manera humana, están determinando algo de la actitud del hombre, incluso, en cierta forma, están determinando los fines que el hombre se ponga. Demos un ejemplo: el esquimal que tiene necesidad de utilizar el hielo para la construcción de su vivienda, ve al hielo no como un enemigo para su salud, no como un simple elemento de diversión o como un medio de ejercitar el organismo mediante el deporte, y entonces no le preocupará tanto el grado de pendiente en que se encuentre el hielo; lo que le interesará será más que nada el que se puedan construir bloques para la construcción de su casa, la finalidad que el esquimal le da al hielo es diferente a la que le dan otros hombres, y esto depende de la situación en que se encuentren unos y otros. En este sentido se dice que la situación influye para la elección y que, la elección ya lleva una realización de libertad y de responsabilidad.

#### 4.3.1. El prójimo.

Un elemento que nos servirá para comprender más la responsabilidad que se adquiere en una situación es la consideración que se hace del prójimo, el que a su vez conforma la situación.

*"...Si mi raza o mi aspecto físico no fuera sino una imagen en el Próximo o la opinión del Próximo sobre mí, pronto daríamos cuenta de ello; pero hemos visto que se trata de caracteres objetivos, que me definen de mi ser para otro; desde que una libertad otra que la mía surge frente a mí, comienzo a existir en una nueva dimensión de ser y, esta vez, no se trata para mí de conferir un sentido a existentes brutos ni de resumir por mi cuenta el sentido que otros han conferido a ciertos objetos: yo mismo me veo conferir un sentido y no tengo el recurso de resumir por mi cuenta ese sentido que tengo, puesto que no podría dárseme sino a título de indicación vacía."<sup>7</sup>*

El límite de la libertad se encuentra en la existencia de otro ser que, por más que yo quisiera, no puedo eliminar tan sólo con meterlo a mi proyecto; el problema es más complejo aquí, ya que ese otro que llamo prójimo es un ser libre que también proyecta su ser, entonces mi proyecto no es el que le da sentido a su vida, sino que él mismo se lo da. De esta suerte el hecho de que me proyecte yo en relación a mi situación, lo que puedo hacer es considerar a lo externo como ser bruto en tanto que yo soy quien le confiere sentido en mi proyecto, y por otro lado, a mi prójimo lo considero como un otro que se antepone a mis fines pero que, a fin de cuentas, en tanto que yo lo considero, lo considero con un ser para mí; pero él a su vez me considera como un ser para él ( es decir, me atrapa en mi dimensión de para otro), y de esta caracterización que hace de mí soy consciente, porque sé que él es libre. Obsérvese que entra aquí un juego dialéctico entre el prójimo y yo, por el hecho de que uno y otro se toman en cuenta como seres libres, mismos que no se pueden negar realidad, esto quiere decir que: si yo sé que mi prójimo se toma en cuenta como un ser para él y que de esta manera paso a tomar parte de su proyecto, yo no lo puedo negar ni evitar diciendo que su opinión no me afecta, pues de hecho, esa opinión es la consideración de mi propio ser en la dimensión que entabla mi ser con su exterior, mismo que lo limita cuando no se deja transformar por mí. El prójimo es alguien a quien yo no puedo hacer a mis fines de manera arbitraria, porque entonces estaría restringiendo su libertad.

En definitiva, el prójimo se me presenta como una limitante de mi libertad que yo no puedo ni ignorar ni evitar. El es alguien que, al surgir en mi conciencia como un ser libre y capaz de proyectarse, me elimina a mí como el que lo proyecta, y paso a ser un objeto para él, en la medida que al proyectarse, me proyecta en sus fines, pues yo soy para él lo que le parezco ser de acuerdo a sus fines. Por

---

<sup>7</sup> *Ibidem.* p. 641.

eso es que el otro que opone su conciencia a la mía, me aliena, me objetiviza, me niega como libertad plena y pone límites a mi libertad. Sin embargo, este problema no lo puedo evitar de ningún modo, porque eso ya no depende únicamente de mis fines, sino que depende a su vez de fines que me son externos.

Pero la responsabilidad surge precisamente en esa conciencia de la libertad del otro. Porque al prójimo yo lo puedo meter a mis fines, pero no por ello lo niego en su totalidad, y de esta forma es que él puede reclamar en un momento dado su integridad al proyectarse en forma contraria a mis fines, enfrentándoseme así como algo que se elimina de esa supuesta libertad autónoma.

En definitiva, esa libertad del prójimo me elimina a mí en tanto que pura libertad, y contrae una relación de mi responsabilidad, de la cual no me puedo salvar jamás en forma objetiva.

Excepto por medio de una salvación figurada: la mala fe.

#### **4.4. La mala fe.**

Efectivamente, la mala fe es una forma de salvarse de la responsabilidad que todo hombre lleva consigo, en el interior de su propio ser. Pues si hemos acordado que para Sartre el Hombre es proyecto porque sólo de esa manera podrá tomar sentido su existencia, o de lo contrario se quedaría en eso que es en un primer momento: nada. Pero si es cierto además que el hombre que es proyecto se tiene que elegir en cada momento para poder realizarse en su proyecto, se puede decir que es libre en la medida que tiene la capacidad de tomar distancia de la realidad material que se le muestra en bruto y que él es quien la proyecta, para así, poder discernir y elegir sobre lo real de acuerdo a los fines que tiene.

Pues bien, en el momento mismo de elegir ya se está responsabilizando de manera real con aquello que en principio le permitió situarse. Es por eso que se dice: todo hombre es responsable de sus actos y de su realidad. Cuando esta responsabilidad se quiere eliminar, se produce lo que Sartre llama Mala Fe. Veamos que quiere decirse con este término:

*"La mala fe tiene, pues, en apariencia, la estructura de la mentira. Sólo que —y esto lo cambia todo— en la mala fe yo mismo me enmascaro la verdad. Así, la dualidad del engañador y del engañado no existe en este caso. La mala fe implica por esencia la unidad de una conciencia."*<sup>8</sup>

Se preguntará ¿por qué se tiene que hablar de la mentira para aclarar lo que es la mala fe? Se responderá; tanto la una como la otra tienen como intención última el engañar. Sólo que lo hacen de forma diferente, en concordancia con aquello a

---

<sup>8</sup> Ibidem. p. 93.

quien se quiere engañar. La mentira siempre pretende engañar a un ser externo de mí, por lo tanto puede practicarse cuando yo conozco la verdad del hecho al cual me refiero, pero esa verdad yo sólo la conozco, y en tanto es una verdad que, por conocerla tan bien sé que me afecta, la escondo conscientemente para no ser afectado; por eso podríamos decir que la mentira tiene una finalidad externa, pues con quien me quiero mostrar exento de responsabilidad de mi acto es con el prójimo (digamos), pero a mí mismo me puedo ser sincero y aceptar la responsabilidad en tanto que no me arruina a mi integridad existencial, ya que para mí, por ejemplo, ese acto que realicé me parece bueno o, simplemente, natural. Pero, qué sucede cuando yo tomo una actitud que me pone en peligro conmigo mismo y con el exterior, lo primero que hago es esconderla ante mi propia conciencia y, posteriormente, exteriorizo mi punto de vista sobre ese acto tal como me lo mostré a mí mismo; esto se puede llevar a cabo por un abandono de la conciencia, ya que, digamos, se pretende olvidar el hecho tal como fue, para darle un orden nuevo que a mí me convenga, pero que de hecho, sea para mí mismo lo verdadero.

Ahora bien, hay que ser fieles a la lectura de Sartre y decir que este proceso de formación de la mala fe no lo expresa él tal cual lo desarrollamos, pero si lo hicimos es con base a lo siguiente: *"Esto ha inclinado a un psiquiatra vienés, Steckel, a separarse de la obediencia psicoanalítica y a escribir, en La mujer frígida: 'Cada vez que he podido llevar suficientemente lejos mis investigaciones, he comprobado que el núcleo de la psicosis era consciente'. Por lo demás, los casos que refieren en esta obra atestiguan una mala fe patológica de que el freudismo sería incapaz de dar razón."*<sup>9</sup>.

En definitiva, la mala fe sí es un mentirse a sí mismo. Pero esta actitud reacia a responsabilizarse no puede ser explicada por medio del psicoanálisis que asegura la existencia de un inconsciente, por medio del cual el individuo se evade sin darse cuenta. No; esa explicación no es coherente con lo que sucede realmente, más bien constituye una explicación de mala fe, porque pretende buscar una excusa para encubrir la actitud irresponsable de la mala fe.

Lo que sucede realmente es que: cuando yo realizo algo que posteriormente me afecta pretendo negar que yo fui quien lo hizo a partir de cierta intencionalidad que ahora se contrapone con lo que soy; entonces, necesariamente, puesto que ya no se le puede quitar realidad al hecho en cuestión, pretendo hacer ver que no soy yo el culpable de éste, sino que, si efectivamente lo hice, lo hice en condiciones en que no me fue permitido elegir otra cosa. Por otro lado, también me puedo eximir de responsabilidad diciendo que de hecho mi conciencia se divide, y que en esa división hay una parte que sale más allá de mi control y que, en el momento de actuar estoy enajenado de mi conciencia, por ello cometí el hecho negativo. Pero en definitiva no puedo negar que el hecho existe, y en el

---

<sup>9</sup> *Ibidem.* p. 99.

fondo de mi conciencia, o sea en el Núcleo de mi ser existe la conciencia de las circunstancias reales y de las motivaciones internas mediante las cuales realicé dicho acto. Por ello lo que quiero es, convencerme a mí mismo de que ese hecho no me afecta, o que no es tal cual me dicen que fue, o que si fue así es porque no había de otra o, en fin, que lo hice inconscientemente o bajo un mandato externo.

Como podrá observarse, por medio de la mala fe, el hombre pretende inútilmente quitarse la responsabilidad que contrae cuando actúa; y si es inútil es porque, aún contra su voluntad, su ser no es otra cosa que libertad, y él no puede dejar de ser libre, pues de hacerlo acabarla con lo que es. Y de hecho eso pretende hacer cuando construye la mala fe: acabar con lo que es, esto es, con su libertad de responsabilizarse de la manera que quiere, que elija; sólo que, como la mala fe no es más que un producto psicológico, no es capaz de eliminar lo que existe como parte del ser mismo del hombre.

Por esta razón el hombre sigue siendo un ser libre. El hombre es libertad. Y no puede dejar de serlo, ya que cuando el hombre renuncia a su libertad, cuando se niega a proyectar su vida y a responsabilizarse de sus actos, de su vida y de su compromiso ante el mundo, el hombre actúa de mala fe. Pues la mala fe es ante todo renuncia a la libertad y, con ello, a la responsabilidad.

#### **4.5. La realización de la libertad como responsabilidad ante el mundo.**

Con todo lo que hemos dicho en lo que va de este capítulo y los precedentes, podemos llegar a esta conclusión: el hombre es libertad, el hombre está determinado a ser libre, eternamente libre; pero para que el hombre sea libre, debe actuar conscientemente y responsablemente con la libertad. Esto no quiere decir que hablemos de una situación moralizante en donde el hombre tiene que ser totalmente consciente para poder actuar y sólo así ser libre, sino que lo que se quiere decir es que el hombre es libre pero debe querer ser libre. Pues cuando el hombre no quiere ser libre cae en una actitud de mala fe, cae en una actitud de inautenticidad.

De tal forma que el hombre es libre pero debe realizar su libertad como libertad. Porque hay casos en los que el hombre se elige libremente pero como inauténtico, y sin embargo, es libre.

Pero entiéndase que su elección es libre aunque sin responsabilizarse como una elección libre. Esto quiere decir que el hombre siempre es libre pero no siempre reconoce su libertad.<sup>10</sup>

Como se ve, la libertad no se desarrolla sólo por el hecho de que se tiene como la textura del ser del hombre, es decir como su estructura propia, sino que es necesario asumirla para realizar así una libertad que defina al hombre como ser-

---

<sup>10</sup> Cfr. SARTRE. Los caminos de la libertad. Tomo I. p. 139.

para-sí, como intencionalidad. De lo contrario, el hombre sólo sería un tipo de ser que no le corresponde, sería un ser-en-sí; es decir, un ser materializado y extraño a su propio ser. Por esta razón, una vez que afirmamos que cuando el hombre no asume su libertad y se queda al margen de toda asunción de su elección fundamental es un ser de mala fe. Es un ser inauténtico: es un ser que niega su propio ser que es su libertad.

Por esta razón decimos que el hombre debe realizar su libertad, ya que si se queda como Mathieu, siempre al margen de asumir sus principios de vida, su elección fundamental, su libertad, entonces no es un hombre libre. Y no porque no lo sea en tanto que ser, sino que no la desarrolla, no la realiza.

Por supuesto que la libertad también se ha entendido como la capacidad de hacer lo que se quiera y, en este sentido, evitar toda responsabilidad permanente en un sólo proyecto principal, y de este modo hacer que todas las actividades cotidianas estén dirigidas al logro de ese proyecto principal; pero en el caso de la filosofía de Sartre, la libertad es precisamente el asumir la responsabilidad de elegir un proyecto de hacer **su vida** como él quiera, de tal suerte que si el hombre no se asume como un tipo de proyecto, entonces no está siendo libre por intencionalidad, sino que está negando su libertad a la vez que niega su responsabilidad.

Aún con lo anterior, sin embargo, debemos aclarar que el hombre en posibilidad es libre, pues aún y cuando no se elija como su situación se lo exige, es un ser libre y es responsable por lo tanto de lo que deja de hacer. Al menos así lo expresa en **Situaciones II**, cuando habla del papel que le corresponde al escritor; claro, se está hablando de un tipo de profesionista cuya responsabilidad no puede ser la de todo el mundo, pero lo que sí es cierto es que todo mundo tenemos una responsabilidad semejante.<sup>11</sup>

Esto significa, entonces, que la libertad es el hombre mismo o que el hombre es libertad, pero que para ser libre en sentido riguroso, se necesita que el hombre asuma sus proyectos, sus elecciones, como acciones de su propia libertad. Ya que de lo contrario sería una libertad no realizada. Pero aún así, seguiría siendo responsable de su falta de acierto o de desacierto, pues la responsabilidad no se evade tan sólo porque no se quiere elegir un proyecto de vida. De hecho, tal como lo afirma Sartre, en **El ser y la nada** "el hombre está condenado a ser libre." Irremediablemente libre. Sus únicos límites son la propia libertad de los otros. Y sin embargo, hemos tocado otro punto importante dentro del tema de la libertad y de la responsabilidad. Es la tesis de que ser libre es hacer lo que se quiere, pues la libertad es la capacidad de elegir sólo para satisfacer intereses particulares. Ante la afirmación se podría responder desde la teoría de Sartre: el hombre es libre de ser lo que quiera y elegir el medio o los medios más

---

<sup>11</sup> Situación II: ¿Qué es la literatura?. Ed. Losada. p. 62.

adecuados para realizar su proyecto de existencia, sin olvidar que al elegir un proyecto de vida está eligiendo a todos los hombres y al tipo de mundo y de vida que quiere llevar. Por lo tanto el hombre al elegir se responsabiliza del mundo y de los otros, así como debe de responsabilizarse con la libertad de los otros, del prójimo, de las libertades con las que convivimos cada uno de nosotros, visto desde nuestro fuero interno. De hecho, Sartre critica la actitud de los hombres que quieren justificar una actitud irresponsable por medio de su libertad. La cual toman en forma individualista, y que no respetan la elección de otros hombres. Por lo tanto propone que el hombre elija su vida con libertad pero responsabilizándose de las consecuencias de su elección.

Y por último, también se vale hacer una crítica a aquellos hombres que pretenden evadir su responsabilidad, delegando en otro su libertad de elegir. Así sucede, por ejemplo, con aquel joven que llega con el profesor a preguntarle sobre lo que debe hacer en una disyunción que le presenta la situación de vida que él lleva. A lo cual Sartre contesta que el estudiante eligió desde el momento en que eligió a la persona a la que le debería pedir el consejo; pues al hacerlo eligió el tipo de respuesta que deseaba; sólo que el estudiante lo que quería era que alguien cargara con el peso de la responsabilidad de la acción que iba a emprender. Pero a esta forma de buscar encubrimiento Sartre la llama un acto de mala fe.

#### **4.6. La responsabilidad y la mala fe.**

La mala fe es entonces una actitud ante la vida y ante los valores mismos del hombre. Pero esa actitud es de encubrimiento y negación del propio ser. La mala fe es una forma de autoengaño mediante el cual el individuo traslada la fuerza de su propio ser a otros, para así no responsabilizarse ni cargar con el peso de una elección.

La mala fe, es una actitud como la de Baudelaire, el cual no se quería responsabilizar con sus proyectos, y los abandonaba una vez que los había emprendido. De tal forma que un día prometía mantenerse en una determinación con respecto a las relaciones con su madre, y al siguiente día se retractaba.

*"Ancelle es un miserable a quien ABOFETEARÉ DELANTE de su mujer y de sus HIJOS, LO ABOFETEARÉ a las cuatro (son las dos y media)..."*

*Emplea las letras mayúsculas como para grabar su decisión en marmol, tanto miedo tiene de que se les deslice entre los dos... Pero a las cuatro nueva esquila: "No iré a Neuilly; consiento en esperar antes de vengarme. El proyecto permanece, pero ya está neutralizado, ya ha pasado al condicional: Si no tengo una respuesta notoria, pegaré a Ancelle, pegaré a su hijo..."*

*Además sólo lo menciona en la posdata, sin duda por temor a que parezca que cede demasiado pronto. Por la noche el proyecto se atenúa aún más."*<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> SARTRE. Baudelaire. pp. 22-23.

Esta forma de aplazamiento de la realización de un proyecto es un ejemplo de mala fe y de evasión de la responsabilidad. No porque el individuo se quiera alejar conscientemente de su responsabilidad, misma que haya asumido con toda claridad, sino que evade un responsabilidad, un proyecto que elige en un momento de su vida, pero sólo para salir del paso en una situación individual de la vida; sin embargo, según Sartre, Baudelaire no es irresponsable con su proyecto general de vida que consiste en ser un hombre comprometido con la inestabilidad emocional, incluso intelectual. Definitivamente, el ocultamiento de la propia responsabilidad ante la vida es una mala fe, lo que se da mediante un ocultamiento de la realidad que se es, es decir, mediante el ocultamiento y/o evasión de un proyecto, que sin embargo, se tiene.

De lo anterior se desprende que la mala fe es la negación (por medio de mecanismos psicológicos, sociales, filosóficos o de sentido común) de la libertad y de la condición humana, es decir, de la estructura misma del ser-para-sí. De la estructura misma del Dasein, la cual es libertad.

Podría decirse entonces que la mala fe es el nombre como se le caracteriza a toda actitud de encubrimiento de su ser.

La mala fe es la actitud que presenta al hombre como un ser en-sí, como un ser que no se hace, que no se proyecta desde su voluntad interior y libre, sino que está sujeto a los vaivenes de la sociedad, del destino o de sus propias situaciones. Es por de estas razones que Sartre llama a esta mala fe INAUTENTICIDAD.

Es decir, que el hombre que se ha comprometido con llevar a cabo una vida de mala fe, es un hombre inauténtico, un hombre que niega su propia libertad.

De tal forma que el hombre que se distingue de los hechos inherentes del mundo y se afirma como trascendencia, como nada, es un ser auténtico. Por el contrario un ser-para-sí que se sume en el ser-en-sí, es inauténtico. Evadiendo así toda responsabilidad y compromiso morales.

*"El análisis de El ser y la nada desembocan en cuestiones de orden moral: se trata de descubrir si la libertad, consciente de sí misma, puede ser el fin de todo valor moral:(...) por definición, toda libertad es libertad en el seno del en-sí, de tal suerte que no puede haber libertad sino situación; en consecuencia, no le es posible a la conciencia escapar a toda situación sin desaparecer ella misma... Es, en efecto, esta posibilidad la que Sartre plantea en su libro **El existencialismo es un humanismo**, cuando afirma que el acto moral auténtico es la búsqueda de la libertad por la libertad misma."*<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> IZTAPALAPA. Artículo de Jorge Martínez Contreras "Sartre y el problema de una moral de la libertad". Publicada por la U.A.M. Unidad iztapalapa, México, Junio-diciembre de 1982, pp. 32-33.

Obsérvese que la libertad, es decir, el hombre, es precisamente un principio de toda responsabilidad y vida moral, en el pensamiento de Sartre. Pues aquel hombre que niega toda libertad bajo cualquier pretexto o proceso psicológico de inautenticidad cae en la irresponsabilidad.

#### **4.7. Los principios morales de la filosofía de Sartre.**

Dentro de este apartado queremos ir recordando algunos puntos o ideas que ya se fueron formulando a lo largo de los capítulos y temas precedentes, pero que, sin embargo, para el fin de demostrar los principios morales que, desde nuestro punto de vista, encontramos en Sartre, son necesarios.

En principio de cuentas hay que recordar que el hombre es un ser-para-sí en la medida en la que es un ser que no se encuentra en él mismo, sino que necesita de una proyección hacia otro ser para realizarse a sí mismo. Ese otro ser en el que se proyecta es el en-sí, para poderse realizar, aunque al en-sí no lo puede cambiar de ser-en-sí, ya que el ser-en-sí sigue siendo en-sí por siempre. Pero sí sirve de base para la actividad que el para-sí realiza en la medida en la que se va haciendo. Pues el para-sí no es algo ya hecho y acabado desde que surge, al contrario, es un ser que necesita hacerse para poder ser.

Esta necesidad de hacerse la tiene el hombre desde siempre, pero se le patentiza cuando de pronto se siente carente de un ser sólido que lo defina para siempre. Sin embargo, no encontrará un tipo de ser de esa manera tan definitiva, sino que se da cuenta que su ser es algo siempre allende él mismo, es un ser que siempre necesita proyectarse hacia un no-ser que pretende alcanzar nihilizando su presente y en general al ser-en-sí que lo circunda.

Aún así, el hombre se angustia de su insuficiencia de ser. De darse cuenta de que haga lo que haga, siempre necesitará seguirse haciendo. Por ello afirma Sartre: *"En la angustia no captamos simplemente el hecho de que los posibles que proyectamos están perpetuamente roídos por nuestra libertad por venir, sino que además aprehendemos nuestra elección, o sea, nos aprehendemos nosotros mismo como algo Injustificable, es decir, que captamos nuestra elección como no derivada de ninguna realidad anterior y como, al contrario, debiendo servir de fundamento al conjunto de significaciones que constituyen la realidad."*<sup>14</sup>

Es por la angustia que surge la patentización de la libertad.

El hombre se peca de ser libre y de la necesidad de formularse un proyecto de lo que quiere que sea su vida. Esa es la tarea del hombre: aceptarse como un ser que debe hacerse y elegirse diariamente, a cada instante; y de esa manera realizar, también en cada instante, su libertad. De tal modo que si un hombre decide no elegirse y negar su libertad, está actuando de mala fe. La mala fe es, pues, como lo vimos anteriormente, negarse como ser-para-sí y asumirse como

---

<sup>14</sup> SARTRE. *El ser y la nada*. p. 573.

un en-sí que todo él está determinado, pero que además está consciente de ser un hombre de mala fe, o al menos se asume como hombre de mala fe.

Por lo anterior concluimos que, en primer lugar, el hombre tiene como primer principio de conducta ante la vida asumirse como un ser-para-sí y realizarse como ser para-sí, como hombre.

De lo contrario el hombre se asumiría en un proyecto que no es el de él. Y algunas formas de asumirse como hombre que realiza su propia vida como una existencia que precede a la esencia es desechar todo tipo de determinismos, sean actos sociales, familiares, religiosos, etc., en los cuales los hombres de mala fe se asumen como objetos pasivos.

Otro principio que debemos concluir es el de que el hombre es un ser libre absolutamente. Es decir, es libre en todos sus momentos y actitudes. De hecho, Sartre considera que *"De hecho, somos una libertad que elige pero no elegimos ser libre: estamos condenados a la libertad."*<sup>15</sup> El hombre es libre en su ser mismo. El hombre no es algo aparte de su libertad sino que él es libertad, él es libre en todas sus estructuras ontológicas. El hombre no es libre entonces tan solo en algunos momentos de su existencia, sino que el hombre es libertad absoluta, el hombre es libre para siempre; es decir, que el hombre es libre de una vez por todas. Por ello Sartre afirma: si el hombre es algo, es entonces una libertad absoluta, lo cual le lleva a afirmar ese determinismo de la libertad que arriba vimos. El hombre está determinado a ser libre y no cabe el negarse o impedirlo, pues haga lo que haga el hombre lo hace porque es libre.

Desde esta concepción de la libertad el hombre es libertad absoluta y lo que hace lo hace con la plena libertad que le confiere su ser. Sin embargo, la libertad tiene límites. He aquí otro principio de conducta moral. El hombre es libre pero tiene los límites que la libertad de los otros le imponen a la propia.<sup>16</sup>

He aquí otro aspecto fundamental de la filosofía de Sartre, la existencia del otro, del prójimo, del otro hombre que al ser un para-sí también es libertad que trasciende y nihiliza a su entorno, dentro del cual (del entorno) me encuentro. Desde ese momento mi ipseidad se desmorona y quedo a expensas del otro, el cual me dosifica, me objetiviza y pone límites a mi libertad. Mi libertad entonces se halla condicionada por la libertad del otro; de esta forma entendemos aquella afirmación de que la libertad está limitada por la libertad. *"... estoy condenado a ser libre. Esto significa que no podrían encontrarse a mi libertad otros límites que ella misma..."*<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Ibidem. p. 597.

<sup>16</sup> Ibidem. p. 642.

<sup>17</sup> Ibidem. p. 545.

La libertad es entonces a tan absoluta que sólo ella misma se limita. Pero la libertad de otro es la que limita también a mi propia libertad.

A esto es a lo que Sartre quiere orillar a los hombres: a reconocerse libres siempre. A que no hay un momento de su vida que elijan algo en forma condicionada, sino que todo lo que hacen es con libertad. Pues aún y cuando a alguien le quieran obligar, sea porque esté en un amago de la vida cotidiana o porque se encuentre en una situación especial como la del preso que es sentenciado a muerte, el hombre puede actuar con libertad al elegir obedecer a los mandatos que le quieren imponer, o al desobedecerlos, pudiendo tomar actitudes diversas como las de la burla de los verdugos y mediante el engaño, como el caso del personaje de **El muro**, mentira mediante la cual el preso nihiliza a sus verdugos y los supera en su libertad.

Podemos decir, entonces, que la libertad es un principio que se debe de respetar y hacer respetar por todos y cada uno de los hombres. Ya que quien no acepta su libertad y la de los demás, es un ser que se niega como un para-sí y como una conciencia que se trasciende para formar parte del mundo como Ego independiente y a la vez relacionado por cuanto en su modo de existir le va su modo de ser.

Ahora bien, por lo que acabamos de decir, podemos desprender que el hombre al ser absolutamente libre puede elegir del mundo lo que le parece y lo que no, y de hecho cuando hablábamos de la conformación del Yo y de la ipseidad, que es en donde surge el mundo, declamos que el hombre decide qué cosa le es importante y qué cosa no, de tal forma que el hombre puede restarle, negarle valor a las cosas y elegir su mundo sin obstáculos; así también sucede cuando un hombre se enfrenta a otro, lo nihiliza (como el caso de **El muro** que mencionábamos hace poco), lo niega para no ser objetivado y atrapa su libertad del que es objetivado.

Sin embargo, el hombre puede elegir desde su interior lo que quiere y lo que no, la libertad de los otros que quiere respetar y tomar como tal o, si de plano la quiere negar, pero lo que no puede hacer es negar que cuando elige su proyecto de vida fundamental y los otros que serían colaterales al primero, o incluso, cuando quiere cambiar de proyecto fundamental (como se vio en el tema anterior), el hombre está eligiéndose a la vez que elige el mundo que quiere. De tal forma que cuando el hombre elige su vida, a la vez elige a los otros, es decir, en el momento en que elige ser un bandolero, elige que los otros también lo puedan ser y entonces justifica a toda actitud de bandolerismo que pueda suceder en otros o en él mismo. Pero si elige ser un hombre respetuoso de los demás y de sus propios actos, entonces está eligiendo un mundo en donde el bandolerismo, el bandidaje, y otras actitudes similares, deben ser reprobadas.

En este sentido, entramos a un principio más de la filosofía sartreana: el de la responsabilidad. Puesto que todo hombre al elegir su vida elige la vida de todos los hombres, por lo cual es responsable de todos los hombres. "Y cuando

*decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres."*<sup>18</sup>.

Todo esto quiere decir, pues, que el hombre debe elegirse para ser, al elegir un proyecto de vida y los medios que permiten alcanzarlo, el hombre responde como una trascendencia y una libertad de las que no puede rehuir, así como también debe aceptar su responsabilidad en tres puntos fundamentales: 1) en que debe aceptarse como un ser que no puede eximirse de la acción, pues es un ser para-sí, un ser que debe hacerse; 2) en que al ser un ser que se hace lo que quiere es ser libre, libre para hacerse lo que quiera y por ello, de no culpar a nada ni a nadie de lo que llegue a resultar de su acción; y 3) que debe respetar a la libertad de los otros hombres así como responsabilizarse de aquello que con su elección sugiere para formar un tipo de mundo conveniente para todos.

Así pues, cuando vemos que el hombre es una libertad comprometida con todo lo que de ella, en su realización, se deriva, decimos que es un hombre auténtico. El hombre en estas condiciones se nos presenta como la unidad sintética entre el ser-en-sí y el ser-para-sí que lo conforman como una trascendencia que parte de sí para alcanzar al otro, de tal forma que así se complementa y existe realmente como un ser sí (tal como lo hemos demostrado al hablar de los valores en el apartado correspondiente).

De esta forma el hombre adquiere un valor como ser auténtico, como un hombre comprometido con su propia realidad: una nada que para ser se hace a cada instante lo que elige, y lo que elige demuestra su libertad en cuanto que no es lo definitivo, en cuanto que puede cambiar parcial o radicalmente su proyecto de vida.

El hombre auténtico nos parece que es un hombre que moralmente se puede catalogar como valioso. Como alguien que está demostrando con su práctica el tipo de vida propio de una conciencia y una libertad, por eso Sartre considera que un hombre al aceptar su libertad siempre y sin excusas, es un ser responsable siempre.

De lo contrario ¿qué pasa con los hombres que se enmascaran su libertad? Para Sartre son hombres inauténticos o de mala fe.

Es decir, hombres que se niegan a ser lo que son y deberían asumirse como hombres: libertad que se debe de responsabilizar con sus acciones, tanto en la elección como con sus resultados.

Pues tan responsable es el que evita una injusticia, como el que la permite. Sólo que quien se asume libre sabe de esa responsabilidad y la asume con toda responsabilidad mediante la elección de aquello que va mejor con su proyecto

---

<sup>18</sup> SARTRE. *El existencialismo es un humanismo*. p. 17.

fundamental; mientras que quien no se asume la evade y llega a considerarse eximido de responsabilidad y de que el mundo sea lo que es. Eso nos lo dice abiertamente en **Situaciones II**, al hablar del caso de los escritores. También lo manifiesta en **Bosquejo para una teoría de las emociones**, cuando habla de las personas que, pretendiendo evitar enfrentar una realidad por sentirla superior a sus fuerzas, se desmayan, o recurren al olvido, o recurren a sentirse ajenos o incapaces de poder actuar conforme las exigencias del mundo, tal es el caso de Mathieu cuando trata con Ivich o cuando trata con Marcelle.<sup>19</sup>

Por el contrario, qué sucede con los personajes de **El diablo y el buen Dios**, cuando se decide a ser como quiere y se responsabiliza con su elección, el hombre malo también aporta a la humanidad, ya que cuando pretende hacer el mal, lo hace para aquellos que, según él, lo merecen. Pero su actitud es la que cuenta como actitud auténtica o digamos: moral.

En conclusión de este apartado y de este último capítulo de la tesis, consideramos que: Sartre propone una moral humanista porque deja al hombre con la responsabilidad de su vida en todos los momentos. No le permite escudarse de ningún modo su falta de responsabilidad, ni por la existencia de una región inconsciente de su conciencia, ni por el determinismo social o teológico. Por el contrario, Sartre está de acuerdo con Heidegger cuando afirma que el hombre está solo en el mundo; ha sido arrojado al mundo y abandonado a sus propias fuerzas; y que de hecho el mundo tomará sentido gracias al hombre.

Es por estas razones que Sartre llega a considerarse como un filósofo que propone y comulga con una **moral atea**.

Para ilustrar lo anterior queremos finalizar con una cita de **El ser y la nada**:

*"El hombre se hace hombre para ser Dios, puede decirse; y la ipseidad, considerada desde este punto de vista, puede parecer un egoísmo; pero, precisamente porque no hay ninguna medida común entre la realidad humana y la causa de sí que ella quiere ser, se puede decir igualmente que el hombre se pierde para que la causa de sí exista."*<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Cfr. SARTRE. Los caminos de la libertad. Tomo I.

<sup>20</sup> SARTRE. El ser y la nada. p. 758.

## CONCLUSIONES.

Para iniciar nuestras conclusiones queremos retomar el punto en el que nos quedamos en el inciso anterior al respecto de la moral atea.

Desde luego que tenía motivos para decidirlo así. Ya que él estaba comprometido con un tipo de moral en donde nada ni nadie pueda ser justificante para eliminar la responsabilidad del hombre.

En otras palabras, Sartre no aceptaba que los hombres se enmascaren su responsabilidad mediante pensamientos deterministas como aquellos que ponen a Dios como el único ser actuante y libre, ya que lo conciben como quien decide la vida de los hombres, y a éstos, los considera como instrumentos pasivos de un ser superior. De tal suerte que los hombres dentro de esa forma de pensar no son libres ni responsables de lo que hacen, dado que siguen mandatos supremos, es decir, imperativos ineludibles.

Consecuentemente con lo anterior, Sartre tampoco admitió determinismos de tipo político, que sí concibió a la sociedad dividida en clases sociales, pero lo que nunca admitió, fue que los hombres pudieran considerarse limitados intelectual y socialmente por su condición de clase o partidaria. Es decir, que hasta en esos estados de vida o situaciones, Sartre concebía al hombre como un ser libre, responsable y auténtico (siempre y cuando fuera capaz de responder por sus actos sin escudarse en nada).

Por estas razones hemos concluido el capítulo anterior diciendo que Jean Paul Sartre concibió una moral humanista. Ya que para él el hombre es el único ser que es libre y es una conciencia.

Lo que trae como consecuencia que todo lo que llega a existir es por el hombre que, al actuar construye su vida y al mundo, pues recuérdese la forma como Sartre define al mundo. "*Llamaremos circuito de la ipseidad a la relación entre el para-sí y el posible que él es; y mundo a la totalidad del ser en tanto que atravesada por el circuito de la ipseidad.*"<sup>1</sup> El mundo es un producto de la ipseidad que crean el para-sí y el posible que él crea (el hombre) es decir, su proyecto, la nihilización del en-sí. Así pues, el hombre es el único ser que es causa de lo existente, aunque él mismo sea una nada que necesita de sustento, sustento que encuentra en su existencia, es decir, en la elección y realización de su proyecto de ser.

Otro aspecto que concibió Sartre es la posibilidad de que se enmascare el hombre su responsabilidad mediante la teoría del inconsciente, es decir, mediante el argumento de que nuestra conciencia está dividida en partes, de las cuales algunas se escapan a nuestro control por estar separadas de lo que somos en el mundo. A esto recuérdese que lo rechaza apoyándose en la teoría

---

<sup>1</sup> SARTRE. *El ser y la nada*. p. 156.

fenomenología de Husserl, de la cual desprende la tesis de que "la conciencia siempre es conciencia de algo", y que nunca se puede esconder a sí misma. Lo que si sucede es que la conciencia en su formación puede ser reflexiva o irreflexiva, pero el hecho de que sea irreflexiva no significa que no sea conciencia, sino que está en un estado notético de su objeto; pero nunca deja de ser conciencia de algo, al menos de lo que está haciendo, viendo o pensando, en forma directa, y por ello es responsable de su posesión.

Por lo tanto, querer pasar de sostener que la conciencia es irreflexiva a afirmar que la conciencia tiene una región que no controla, es un salto injustificable en la teoría fenomenológica de la conciencia que construyó Sartre. Al contrario, a partir de esta conciencia criticó al psicoanálisis en aquellas partes o autores que sostienen la existencia de regiones inconscientes de nuestras conciencias, para poder, desde esta perspectiva, considerar que el hombre, bajo efectos del inconsciente, deja de ser responsable de sus actos. De esta crítica al psicoanálisis Sartre construye una tesis de que el hombre es consciente siempre, es decir, que el hombre es una conciencia en todo momento, no hay regiones sin conciencia. Y por lo tanto el hombre es siempre responsable, ya que siempre elige con conciencia, incluso cuando elige hacerse pasar por inconsciente como el caso de la mujer que se desmaya, o en el caso del hombre que se aleja del mundo encerrándose en su casa (tal es el caso de France, el de **Los secuestrados de Altona**), o el del hombre que hace depender su vida de la de su compañera (como el caso del hombre de **La cámara**, cuento de **El muro**); en todos estos casos, esas personas han elegido el tipo de papel que desean desempeñar en la vida social.

Por todo lo anterior, Sartre está en contra del psicoanálisis cuando pretende justificar y enmascarar la responsabilidad del hombre. Sin embargo, está de acuerdo en que este método de estudio de la conciencia es aceptable cuando se toma como el medio para conocer cuál es la actitud del hombre hacia la vida, hacia sus prójimos. Por ejemplo, Sartre se apoya en el psicoanálisis para conocer mejor los motivos que llevaron a Baudelaire a adoptar una actitud de inseguridad y de hombre cambiante de sus propios proyectos. Así también lo hace para saber por que Flaubert decide aparentar idiotez ante su familia, si como escape ante la autoridad del padre, o para ser siempre el protegido de su hermano. En fin, el psicoanálisis le sirve a Sartre para entender conductas, no para justificarlas.

Pues bien, después de haber expuesto las ideas anteriores acerca de por qué Sartre propone una moral humanista, queremos aclarar que tampoco nos referimos a que haya propuesto una moral normativa, o apriorista, o de cualquier otro tipo que incluya una serie de normas de acción, por el contrario, Sartre, consecuente con su concepción del hombre, solo menciona algunos puntos, a manera de principios de una conducta digna de ser llamada humana. Por ejemplo, el principio de la libertad, Sartre ha afirmado a lo largo y ancho de toda su obra, que el hombre es libre, que la libertad no es una característica del hombre, sino que es "la textura de su ser", por lo cual es preciso afirmar que en

toda acción, que en cualquier momento, y ante cualquier circunstancia, el hombre es libre. De ahí que diga el hombre es "absolutamente libre", y no que a veces es libre y a veces no lo es.

Por el contrario, lo que hay que demostrar, según la propia filosofía de Sartre, es que algunos hombres pretenden negar su libertad mediante "x" tipo de excusas, pero en realidad son libres más allá de que lo acepten o no, de que lo crean o no; lo que sí es cierto es que si no asumen su libertad como tal, son hombres de mala fe. Y esta mala fe es precisamente el enmascaramiento, el ocultamiento o la "alienación" (término también usado por Sartre en **El ser y la nada**) de su ser-para-sí.

De tal forma que cuando el hombre se enmascara su libertad, se enmascara todo su ser, pues recordemos que, el hombre es libertad. Pero al enmascarse su ser lo niega, lo niega como tal y le da otro tipo de ser. Lo cambia de ser-para-sí, a ser-en-sí.

Por lo cual le quita todas sus propiedades de ser activo y lo pone como ser pasivo, que existe porque sí, sin razón, sin acción, y sólo por pasividad.

Recordemos un poco lo que significa ser ser-en-sí. El ser en-sí es el ser dado que está siempre lleno de sí mismo y que no le falta nada, por lo cual no debe hacer nada para ser, sólo ser o estar allí en donde está, ya hecho. Pero es un ser que no tiene conciencia ni se trasciende, es hermético. Consiguientemente no es libre, ya que no tiene nada que le permita manifestarse fuera de sí. Por lo tanto es un ser que está de más en el mundo. Desde luego tiene una importancia para el ser-para-sí, pero por sí mismo (recuérdese esta relación entre el en-sí y el para-sí que hicimos en el tercer capítulo de esta tesis) no tiene razón de ser: está de más.

De este modo entonces, el ser para-sí tiene todos los atributos de sujeto, es decir, de ser activo, de ser al que le toca existir antes de ser, pues existir significa para Sartre como para Heidegger, ser en el mundo, estar en el mundo, con su tiempo y con su actividad. De tal suerte que el ser para-sí no es un ser estático sino que es un ser siendo; es decir, un ser que se está haciendo. Que se está haciendo mediante la trascendencia y nihilización del ser-en-sí, de su situación, y mediante la confirmación de un proyecto, para lograr hacerse lo que quiere ser en el mundo. Así pues, el hombre que niega su ser, no sólo niega su libertad, sino que también niega su capacidad de hacerse lo que él quiera, y adopta una actitud pasiva, en la cual él no se considera causa de su ser, sino que se siente un objeto con el que han hecho lo que han querido, ya sea su destino dictado por los dioses, ya sea su familia que lo amargó en toda su vida, o la sociedad que no le dio oportunidades de vivir y ser mejor, etc..

Todo lo cual, desde luego, es una concepción del hombre irresponsable e inmoral. Pues el principio de nuestra moralidad está precisamente en el valor, dice Sartre, y el valor es un elemento que demuestra nuestra carencia de ser, y

nos impulsa a lo que queremos ser, a actuar para ser. Por ello el valor se llega a concretizar cuando el para-sí y el ser en-sí, se reúnen en un para-sí objetivado que es un sí. *"Podemos ahora determinar con más nitidez lo que es el ser del sí: es el valor. El valor, en efecto, está afectado por el doble carácter, muy incompletamente explicado por los moralistas, de ser incondicionalmente y de no-ser. En tanto que valor, en efecto, el valor tiene ser; pero este existente normativo no tiene ser, precisamente en tanto que realidad. Su ser es ser valor, es decir no-ser. Así, el ser del valor en tanto que valor es el ser de lo que no tiene ser.... El valor es el sí en tanto que infesta el meollo del para-sí como aquello para lo cual es. El valor supremo hacia el cual la conciencia se trasciende a cada instante por su ser mismo es el ser absoluto del sí, con sus caracteres de identidad, pureza, permanencia, etc., en tanto que es fundamento de sí."*<sup>2</sup>

Ahora bien, pasando a otro punto que queremos dejar claro sobre Sartre, es lo siguiente: Sartre sí se preocupa por establecer una moral, pero no a la manera de los moralistas que determinan normas de acción para que el hombre sea bueno, y deje de ser malo; no, Sartre propone una moral de la autenticidad, en donde el hombre puede ser lo que sea, lo que quiera, siempre y cuando asuma lo que ha elegido y se responsabilice de sus consecuencias. Sartre propone, por lo tanto, una moral de la libertad.

Una moral que sólo exige la honestidad o autenticidad de quienes actúan en una sociedad entre otros hombres; para que así se realicen como seres para-sí y sí, como hombres de valor.

Después de las anteriores aclaraciones, consideramos que debemos explicar algunos puntos de los desarrollados en la tesis, y que se habían anticipado en la introducción, a manera de hipótesis.

En principio de cuentas en el título de la tesis se indica que se analizará el origen de la responsabilidad moral. Eso significa: debemos explicar el momento o lugar en donde se indica la moral; y de hecho eso fue lo que se hizo, se explicó en la tesis, sobre todo en el segundo capítulo y posteriormente en el cuarto, pues en ellos se explicita que es en la estructura ontológica del ser-para-sí en donde surge la moral, por cuanto es en él en donde existe la conciencia y la capacidad de trascender en el mundo, y de expresar una nihilización del mundo para negarlo y proyectarse hacia un no-ser, cuyo modo de ser es el no-ser, por cuanto aún no se encuentra realizado, pero que impulsa, al para-sí a realizarlo porque en ello le va su propio ser, su ser del ser-para-sí, que es el proyecto hacia el futuro de su propio ser, de su modo de ser en el mundo, de su existencia.

En esa proyección el hombre adquiere un compromiso sobre su ser sobre el ser de los demás hombres. Es ahí en donde surge la responsabilidad moral. Esa

---

<sup>2</sup> MARTÍNEZ Contreras, Jorge. op. cit. p. 51.

responsabilidad que se compromete con su propia vida y con la vida de los demás hombres.

De hecho, entre los objetivos de la tesis estaba el de demostrar que el hombre adquiere una responsabilidad y algunos principios morales (como lo que ya mencionamos al inicio de esta conclusión) desde su propio ser que es: la libertad de elegir su propia vida, es decir, de elegir a su propio ser.

Por estas razones, a nuestra tesis también la situamos en dos niveles de estudio (los cuales quedaron de manifiesto desde nuestro proyecto), a saber, el ontológico y ético. El ontológico por cuanto que tenemos que hacer un tratamiento del ser, tanto en general, como en particular, del ser-para-sí o Dasein.

La parte correspondiente al ser en general lo delimitamos en el tercer capítulo de este trabajo cuando hablábamos precisamente del ser-en-sí. Primero como teoría del ser en general, y luego como la diferencia del ser en-sí y del ser para-sí, así como sus relaciones específicas como son las de la materialidad y la conciencia. Las del ser positivo que está pleno en-sí, con las del ser que introduce la negatividad por medio de una nihilización del en-sí y de él mismo como para-sí.

De tal suerte que ya en el cuarto capítulo del trabajo estamos hablando del nivel ético, al que nos ha llevado nuestras investigaciones del ser del hombre, en tanto que ser para-sí y para el otro.

De hecho, cuando surge la conciencia que se trasciende para salir al mundo, surgen las relaciones de ese ser y los otros seres que lo rodean. Es decir, los otros hombres, el mundo, el prójimo. Todo lo cual conlleva a establecer ciertos lazos de responsabilidad con el mundo.

Por esta razón, consideramos que el ser para-sí es una manifestación del ámbito ético, en el cual establece su empeño por darle fundamento a su ser. Así las cosas, llegamos a la conclusión en la que primero que nada establecimos las aclaraciones correspondientes al tipo de moral que establece Sartre, a los principios de dicha moral, y a las razones de porque creemos que Sartre no llegó a establecer una moral de tipo normativo, o de forma imperativa como las de Aristóteles y Kant.

Por qué decimos esto último, es decir, por qué la comparación con Aristóteles y con Kant, porque, definitivamente estos dos últimos filósofos han sido hitos en el pensamiento moral de la historia de la humanidad, pero el tipo de moral que ellos marcaron es la de normatividad. Para Aristóteles el Bien Supremo se **debe** alcanzar mediante una conducta moderada, sensata, racional, desde el momento en el que el hombre que alcanza el bien es un ser virtuoso, y para ser virtuoso hay que saber mantenerse siempre en el justo medio; es decir, no es correcto

dejarse llevar por la lujuria, puesto que ella arrastra al vicio<sup>3</sup>. Y por otro lado, tampoco es conveniente que impere en una persona sólo la racionalidad, porque arrastra a los males de la conciencia. Lo importante es saber equilibrar los extremos para lograr la virtud, para ello es menester que el equilibrio se convierta en un hábito, que se manifieste como un modo de ser permanente. Y a todo esto hay que agregarle la sabiduría, la cual es el elemento indispensable de la moderación, o mejor dicho, es la moderación la que manifiesta a un hombre sabio. Todos estos elementos permiten que el hombre conciba un camino recto para alcanzar el bien y, al hacerlo, está buscando el bien para sus semejantes, mostrándoselos con el ejemplo y mediante sus conocimientos.

Pero definitivamente, en el caso de Sartre, nunca llega a decir cómo se deben comportar todos y cada uno de los hombres de una sociedad para llegar a ser buenos; puesto que el ser buenos tampoco es algo que para Sartre tenga una preponderancia como valor. Sino que para Sartre, lo importante era que cada hombre aprendiera a ser como él decidiera, a condición, y esto es el punto más importante de su filosofía, creemos, de que asuma sus acciones y sus resultados. Por ello afirmamos más arriba, en esta misma conclusión, que Sartre propone una moral de la libertad.

Por cuanto a Kant, consideramos que tiene sus puntos de diferencia, aunque hay una mayor cercanía filosófica con Sartre. Pues por una parte, en cuanto a las diferencias, creemos que en lo referente al imperativo categórico Kant intenta crear una esencia trascendente para poder dirigir la práctica humana y social de los hombres hacia un elemento común y fijo; no hacia algo relativo que trajera como consecuencia la posibilidad de errores.

Pues recordemos que para establecer las normas de conducta o principios de la moral, Kant actúa por el método de la crítica de la razón, que en este caso (en el de la moral) es la razón práctica, derivando en un orden riguroso, a cada principio de las bases y elementos que la propia razón va poniendo o tiene.

Para Sartre, lo más importante de la actitud moral no es lo que existe como fijo y eterno, Sartre no busca sustancias inamovibles, por el contrario, para este último ese tipo de sustancias no son válidas y ni las concibe como existentes; y además, a la moral no la deriva de la razón práctica sino de los elementos ontológicos del hombre en situación, es decir del modo como cada hombre se elige en su mundo.

Lo que sí queremos resaltar es algo que expusimos en el capítulo uno, cuando hablábamos de la influencia de Kant en la filosofía de Sartre: Sartre parte de la situación que Kant hace del hombre dentro de los niveles de ser, y sitúa (Kant) al hombre en el terreno de la libertad, para separarlo de la necesidad.

---

<sup>3</sup> Cfr. ARISTÓTELES. *Moral a Nicómano*. Libro 2. De la virtud en general. Ed. Espasa Calpe. Buenos Aires, Argentina, 1983.

Esto significa, a la vez, según nosotros, una distinción de lo natural regido por la necesidad de las leyes que rigen los fenómenos naturales, y del hombre que, aunque es un ser natural por su constitución física, sin embargo, es un ser distinto de lo natural por cuanto se opone a obedecer esas leyes de la naturaleza y elige sus propias leyes de existencia conforme a la libertad.

En este sentido es en el que afirmamos que existen cercanías entre ambos pensamientos. Además de que la distinción entre el en-sí y el para-sí que hace Sartre, tiene una semejanza muy grande con la distinción que hace Kant de fenómeno y de noúmeno, situando a la libertad del hombre en este último. Y por lo mismo, consideramos que el pensamiento sobre la libertad que desarrolla Sartre, se acerca más a Kant que a Aristóteles o, incluso, ya en la modernidad de la que Kant forma parte, se acerca más a Kant que a Hegel. Dado que Hegel también hace depender a la libertad de un ser preexistente y eterno como lo es el Espíritu. De forma tal que, cuando se expresa la libertad del hombre o de los pueblos, más bien es la expresión de una libertad que ya estaba prevista desde todos los tiempos. Este pensamiento de Hegel parece más bien un determinismo que un libertarismo. Parece más bien una expresión del pensamiento antiguo que del pensamiento moderno en el que se estaban desarrollando los derechos individuales.

Tal vez, entre otras razones, sea por esta forma de ser consecuente con la modernidad que nos atrajo el pensamiento de Sartre, que es más actual que otros. Pues en muchos casos la modernidad se ha pensado bajo ciertos conceptos substancialistas de filósofos anteriores, de tal forma que parece en ocasiones, que hay más bien una tradición al interior del desarrollo del pensamiento moderno, que una aportación.

Nosotros consideramos que Sartre, en cuanto a los principios morales que se pueden desprender de su pensamiento, tuvo más proyección hacia la destrucción de los totalitarismos antidemocráticos, que muchos de sus contemporáneos, o incluso de los filósofos que lo influyeron en uno u otro sentido de su obra. Por este lado, entonces, estamos convencidos de que es importante rescatar el pensamiento moral de Sartre, e incluso, los elementos que propone para estudiar a la organización social en **Crítica de la razón dialéctica**, como un trabajo subsecuente, dada la importancia en la forma de explicar la constitución de los individuos en grupos, y de los grupos con el conjunto del entramado social, desde la realidad, desde formas de organización social que no dejan de lado la libertad de sus integrantes.

Consideramos, pues, que la importancia de nuestra tesis se expresa en su objeto de estudio, de las tesis a las que hemos llegado, después de comprobar las hipótesis que formulamos al principio de nuestro trabajo, mediante la investigación que realizamos y que, se ha ido mostrando en el desarrollo de los capítulos anteriores, todo lo cual queda expresado ya en esta conclusión.

## BIBLIOGRAFÍA.

### 1. OBRAS DE JEAN PAUL SARTRE.

**El ser y la nada;** Ed. Lozada, Buenos Aires, Argentina, 1981.

**Cuestiones de método y Crítica de la razón dialéctica;** Ed. Lozada, Buenos Aires, Argentina, 1975.

**Escritos políticos;** Tomos 1 y 2; Ed. Alianza Universidad, México, 1987.

**Ensayos sobre la moral;** Ed. Alianza Universidad, México, 1987.

**La trascendencia del ego;** Ed. Claden, Buenos Aires, Argentina, 1968.

**La imaginación;** Ed. Sarpe, España, 1984.

**El existencialismo es un humanismo;** Ed. Huascar, Argentina, 1972.

**¿Qué es literatura?;** Ed. Lozada, Buenos Aires, Argentina, 1976 (Volúmen II de Situaciones).

**Las palabras;** Ed. Lozada, Buenos Aires, Argentina, 1974.

**Los caminos de la libertad;** Ed. Lozada, Buenos Aires, Argentina, 1979.

**Muertos sin sepultura;** Ed. Lozada, Buenos Aires, Argentina, 1979.

**El diablo y dios;** Ed. Lozada, Buenos Aires, Argentina, 1972.

**Las manos sucias;** Ed. Alianza, Madrid, España, 1986.

**A puerta cerrada;** Ed. Alianza, Madrid, España, 1985.

**El muro;** Ed. Epoca, México, 1967.

**Situaciones;** Volúmenes III, IV y VIII, Ed. Lozada, Buenos Aires, Argentina, reunen varias ediciones, 1982.

### 2. OBRAS SOBRE LA FILOSOFIA DE JEAN PAUL SARTRE.

**ABBAGNANO, Nicola; Introducción al existencialismo;** Ed.

F.C.E. (colec. Brevarios, 100), México, 1980.

**BEAUVOIR, Simone de; JeanPaul Sartre versus MerleauPonty;** Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, Argentina, 1969.

**BEAUVOIR, Simone de; La plenitud de la vida;** Ed. Sudamericana.

**BEAUVOIR, Simone de; Para una moral de la ambigüedad;** Ed. La Pléyade, Buenos Aires, Argentina.

**BREWSTER, Ben; Sartre y el marxismo;** Ed. Siglo XXI (Pasado y Presente, 9) México, 1977.

- BRUFAU Patrs, J.; **Moral, vida social y derecho en J. P. SARTRE**; Universidad de Salamanca, 1967.
- CAMPBEL, Robert; **Jean Paul Sartre o una literatura filosófica**; Ed. Juan Pablos, México, 1976.
- CHIODI, Pietro; **Sartre y el marxismo**; Ed. Colección libros tau, Barcelona, España, 1969.
- CHIODI, Pietro; **El pensamiento existencialista**; Ed. U.T.E.H.A., México, 1962.
- FOULQUIE, Paul; **El existencialismo**; Ed. Oikostau, Barcelona, España, 1973.
- JEANSON, Francois; **El problema moral y el pensamiento de J. P. Sartre**, Ed. Siglo XXI, México.
- LUKACS, Georg, **Crisis de la filosofía burguesa**; Ed. La Pléyade, Buenos Aires, Argentina, 1975.
- MARTINEZ Contreras, Jorge; **Sartre la filosofía del hombre**, Ed. Siglo XXI, México, 1980.
- MERLEAUPONTY, M.; **Humanismo y terror**; Ed. La pléyade, Buenos Aires, Argentina.
- NICOL, Eduardo; **Historicismo y existencialismo**; Ed. F.C.E., México, 1981.
- SCHAFF, Adam; **Filosofía del hombre ¿Marx o Sartre?**, Ed. Grijalbo, México, 1977.
- SOTELO, I.; **Sartre y la razón dialéctica**, Ed. Tecnos, Madrid, España, 1967.
- STACK, G.J.; **La dialéctica social en Gurvitch y Sartre**, Diánoia, año 19, 1973.
- TIRYAKIAN, E.A.; **Sociologismo y existencialismo: dos enfoques sobre el individuo y la sociedad**; Ed. Amorrortur, 1969.
- VERSTRAETEN, P.; **Vilence et éthique; esquisse d'une morale dialectique a partir du theatre politique de J. P. Sartre**, Paris, Gallimard, 1972.