



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS PROFESIONALES ACATLÁN

SOBRE EL CONCEPTO DE LIBERTAD EN SARTRE

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A

CASTAÑEDA GARDUÑO DANIEL

ASESOR: MTRO. ERNESTO DE ICAZA VILLALPANDO

MARZO, 2014



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.

AGRADECIMIENTOS:

A los valiosos consejos y amistad del Maestro Ernesto De Icaza, que con paciencia y entrega supo encaminar las reflexiones de este trabajo; a los compañeros, amigos y enemigos de camino que supieron a su manera, entregarme las consistentes notas y aplicaciones de la visión teórica que aquí trato.

Pero sobre todo agradezco infinitamente a la Maestra Laura Esther Rosillo Corona, por abrirme un nuevo horizonte de vida al darme la oportunidad de conocer una nueva faceta de mi vida y con ello, la madurez del sentirse parte de un proceso creativo y continuo de afirmación y crecimiento.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN _____	3
Capítulo 1 Los Orígenes _____	10
1.1- Problematización sobre la libertad: valorización ética y ontológica _____	10
1.2- La interrogante como develación de la libertad _____	22
1.2.1- El para-sí y la conducta primera _____	23
1.2.2- El en-sí o la afirmación del Ser _____	56
Capítulo 2 La libertad _____	58
2.1- Cuerpo y Orientación _____	58
2.2- La Representación _____	81
Capítulo 3 Libertad-Responsabilidad _____	106
Conclusiones _____	124
Bibliografía _____	133

INTRODUCCIÓN

La tarea o compromiso del hombre consciente es revalorar el legado espiritual que gran parte de la humanidad ha dejado en sus manos, considerando ese legado como una serie de valores y conocimientos que hombres pensantes e inquietos han dejado para transformar y ver la vida o realidad desde un ámbito más completo y humano, esto es, con miras hacia un mejoramiento de vida en todos los terrenos. Desde luego que esto es darle prioridad al aspecto valioso y rescatable que el mismo hombre puede tener, y decir con justa razón, que la vida vale la pena vivirla si somos capaces de afirmar gran parte de lo que somos y podemos lograr ser. Es el caso de ese legado por el cual gran número de hombres han dado sus vidas, y se piensa es valioso para transformar la realidad misma, me refiero al valor que la libertad puede tener y ha tenido en la constitución de nuestra vida actual. Así, se lucha por ella, se muere y se ha llegado a traicionar por la libertad misma en el terreno de la afirmación de una nación, del individuo o la búsqueda de mejores formas de vida en el ámbito humano. Pero, aun cuando el hombre puede dar la vida por un valor tan alto y apreciable entre sus legados ¿será capaz de entender la libertad plenamente desde una visión ontológica? Es decir, ¿conoce el hombre la importancia de la libertad bajo uno de sus modos de ser¹ y no únicamente tras un legado por el cual se deba de luchar? O en otras palabras, si bien veremos la libertad se presenta bajo un eco de emancipación, lucha, patrimonio e incluso como derecho ¿eso nos da pleno conocimiento del poder de su alcance en nosotros?

¹ Conforme se avance en esta investigación descubriremos ciertos *existenciaristas* nacidos de la condición *existente* del hombre, es decir, valoraremos su estadia en el mundo tras un análisis que le caracteriza como ente vivo y de los cuales depende su *existencia* como modos de ser que le hacen ser lo que es. Así, dentro de estos *existenciaristas* o modos de ser que le descubren estará la libertad misma.

Lo anterior deja ver que si bien la libertad es un valor que se reconoce, se exige y por el cual se lucha, como es el caso de su reconocimiento, como dentro de los derechos más significativos del hombre, también, por otro lado, veremos que comúnmente no se explora bajo los mismos modos de ser del hombre, tomando en cuenta esos modos de ser como parte íntegra y esencial que hacen ser al hombre lo que es y puede llegar a ser. De esta manera, si giramos en torno a este último punto, descubriremos que las siguientes reflexiones que aquí busco presentar sobre la libertad, inspiradas sobre el discurso de Sartre, no sólo se reconocen bajo una visión completamente original en su trato, sino así mismo, presentan a la misma como un medio o eje que consigue constituir parte del mundo según los valores que el mismo hombre deposite en ella. Con esto, lo que en primera instancia se percibe es una exploración y locución de la libertad absolutamente ontológica, es decir, no como derecho político ni legado social, sino más bien como parte *esencial* que determina al hombre dentro de sus modos de ser. De ahí la originalidad del tema, ya que, vemos que el hombre por pertenecer a determinada sociedad o cultura nace, por decirlo así, bajo el derecho de ser libre, pero nunca se cuestiona este alcance no como patrimonio sino como parte fundante de su propio *existir*. De esta manera, la libertad que busco explicar e interpretar desde el autor, en este trabajo, si bien se puede valorar como un legado, por otra parte, será bajo un legado que en última instancia debe concientizarse, ya que, no se nace con él únicamente y se tiene para ver que uso y aplicación se le puede dar, sino se nace con él y se le debe afirmar, como veremos, en el acto y siempre con miras hacia la búsqueda de algún modo de ser entre los otros, esto es, bajo determinado compromiso.

Así, el presente trabajo trata de explicar, apoyado en Sartre y el análisis e interpretación de *El Ser y la Nada*² fundamentalmente, la importancia de la libertad ontológica, sus orígenes, alcances y consecuencias para el hombre dentro de sus *existenciaris* y expresiones. Con ello lo que busco es establecer cierta jerarquía que la libertad muestra dentro de esos modos de ser del hombre con los que cuenta. De esta manera, veremos, a través del primer capítulo, cómo se presenta cierta diferenciación entre libertad ética y ontológica por medio de una problemática que me parece pertinente para delimitar dicha problemática, pues la misma nos auxiliara a descubrir ciertas diferencias y puntos de encuentro entre ambas disciplinas, para más tarde aclarar el origen de la libertad ontológica por medio del preguntar o lo que Sartre denomina como la *conducta primera* y su relación directa con la nada, el no-ser y la ausencia como fundamento de libertad, hechos que me permitirán cerrar ese primer capítulo con la *liberación* que el hombre logra bajo este ejercicio³. Veremos que la *liberación* a la cual refiero no será otra cosa que la acción que la conciencia consigue al develar lo que no-es nacido del preguntar. Posteriormente, dentro de nuestro segundo capítulo, descubriremos no sólo cómo la ausencia, la nada o el no-ser develados en el primer capítulo, nos presentan ahora al *Cuerpo y la libertad* bajo un poder de orientación, es decir, ubicando el ser del hombre tras una elección producto de la ausencia y su contexto. Con ello, se puede averiguar que el hombre logra ciertos puntos de

² Los capítulos en los que me apoyo se irán elucidando conforme se avance en la investigación, así, el lector se dará cuenta que no me apoyo en toda la obra del autor a la que refiero, pero sí por otra parte tomo ciertos capítulos clave para aclarar mis indagaciones, mismos que se ponen al descubierto conforme se avanza.

³ Es importante señalar que si bien para la cultura griega siempre hay un alcance ontológico bajo la disciplina ética, es decir, donde el hacer muestra el ser del hombre actuante, por otro lado, la diferencia a la que refiero es prácticamente de carácter formal, esto es, como veremos, donde la ética, en su mayor parte, se promulga a través de deberes o ciertos principios establecidos de modo a priori, esto es, antes del acto o antes de ser experimentados, mientras la ontología establece el valor en el acto mismo o bajo la acción existente.

vista o compromisos en-el-mudo a través de la corporeidad, pues, como se atestiguará, él mismo no sólo es un sentido de referencia entre lo que le rodea, sino así mismo, el punto de partida para una ubicación responsable y comprometida con los otros y las cosas, ya que, asegura una relación profunda que el hombre pueda elegir con su ubicación y estado de sitio. Libertad que le da la pauta para construir o reconstruir situaciones según se *oriente* entre las cosas u objetos, es decir, dándole al cuerpo y su ser libre el poder de crear un mundo por medio de la elección de cosas dadas a través de la relación *forma-fondo*.⁴ Hecho entre *forma-fondo* que, bajo su aspecto radical, se llevara más tarde al terreno de las emociones o sentimientos, esto es, dentro del ámbito del sentir activo que asume una postura de responsabilidad y aceptación de las emociones, con la capacidad de transformarlas o padecerlas según se elijan; situación que hace del cuerpo, un medio de referencia bajo la libertad implícita en un aspecto substancial de dar prioridad a lo que sentimos con la plena responsabilidad de ello.

Así mismo, y ya dentro del apartado 2.2 del mismo segundo capítulo, veremos cómo el cuerpo y la orientación analizados anteriormente, son expresados por el hombre en conjunto con la libertad para darle vida al campo de la *Representación*, esto es, encontraremos la capacidad que manifiesta el hombre bajo su cuerpo y orientación no sólo tras el *juego* expuesto en ciertos roles sociales, sino así también, de tener la oportunidad de *construir* éstos desde la exploración, delimitación e investigación que se adquiere del ser

⁴ Como veremos la relación *Forma-Fondo* no es otra cosa que la relación que el cuerpo y el hombre adquieren en relación a los “éstos” u objetos, así, la Forma será la parte que el hombre elija sobresaltar sobre cualquier Fondo de mundo, esto es, que al posar la atención sobre determinadas cosas en vez de otras, no sólo dará la posibilidad al hombre de construir un mundo entre los objetos de su preferencia, sino así mismo, le otorgara ubicación y compromiso tras el poder de su elección. Sartre, *El ser y la Nada*, pág. 438.

desde una visión lúdica y siempre bajo el ejercicio de la libertad. Aquí descubriremos que si bien un rol social exige ciertas ceremonias de acción, por otro lado ello no implica determinar el campo de acción del hombre, pues, se verá bajo el descubrimiento de la libertad como modo de ser, es decir, donde ésta será capaz, al ser plenamente concientizada, de liberar acepciones sociales que tratan de determinar al hombre bajo ciertas características objetivables⁵. Así, en este punto veremos a la libertad como cualidad del ser del hombre idónea para liberación de prejuicios y aparentes ideas que se pueden constituir por medio de falsas apreciaciones de su ser. Digamos que aquí arribamos al encuentro de un ser renovado y libre de falsas ideas para más tarde, en nuestro siguiente capítulo, revestirlo bajo una libertad proyectada, esto es, con la calidad de ver en su ser libre un proyecto de vida que no sólo involucre una construcción de sí mismo, sino también, dentro y para los otros.

Entonces, como se deja ver en estas últimas líneas, finalmente, en nuestro último y tercer capítulo, se cierra con la caracterización de un ser que ha adquirido la capacidad de concientizar su libertad ontológica y cómo ésta, expresada por medio del mismo cuerpo, orientación y representación, toma el orden de su ser, pero ahora con la primacía o preferencia de construir un ser universal en base a sus propias elecciones, es decir, se descubrirá que finalmente la libertad es un ejercicio donde las elecciones tienen un poder de alcance que repercuten entre los demás, esto es, con la característica de ver

⁵ Se descubrirá que el hombre al tener la capacidad de determinar al otro bajo ciertas características que descubre en sus roles sociales, ya sea por mala fe o utilitariamente, hace del otro prácticamente un *objeto* definido o definitivo sin capacidad de cambio, aspecto que se demostrara es falso y carente de valor en cuanto al mismo ser del hombre. Entendiendo la mala fe como la capacidad que tiene el hombre de autoengaño al no reconocer el verdadero ser del hombre que es cambio y transformación; situación que también más tarde se logra aclarar.

impresa en ella la cualidad de edificar a un tipo de hombre idóneo para el resto de los hombres, es decir, determinando el ejemplo de lo que buscamos sea el hombre a través de nuestras elecciones. Así, a través tanto de ejemplificaciones personales como del mismo autor estudiado, se determinara esta problemática y alcances como posibilidad.

Por lo tanto, la presente tesis tiene la tarea de interpretar y poner a la luz uno de los legados espiritual que el hombre tiene entre sus manos, con ello, pretende advertir la importancia que la libertad ontológica muestra en el desarrollo de un ser conciente, pues, a través de estos aspectos, se pretende restituir un modo de ser en el hombre con miras siempre al acto propositivo y comprometido, esto es, con la capacidad de transformar su entorno. No se trata de una investigación exhaustiva y pretenciosa sobre el tema, ni una investigación que busque resaltar la parte bondadosa o buena del hombre en cuanto a sus acciones, pues, aun los actos negativos como asesinar, destruir o engañar son actos que requieren del mismo cúmulo de fuerzas para su realización que las acciones positivas; lo peor sería vivir en la apatía completa o en cierto estatismo nocivo. Más bien se pretende en primer momento desplegar las fuerzas concientes de liberación en el hombre, para más tarde y como segundo momento, devolverle la capacidad de acción y de instauración en sí mismo, esto es, con miras de descubrir un ser siempre en renovación y cambio, un ser capaz de afirmarse en sus elecciones. Todo ello no sólo para restituir la importancia de la libertad ontológica en el hombre como un poder de transformación de su ser, sino así mismo, para entregarle una potestad de acción y ampliación de su misma conciencia de ser, misma que, como se verá, no deja de situarle y construirse entre los demás hombres. Así que, dejamos en

manos del lector la investigación y esfuerzo realizado en esta obra para determinar por él mismo, el alcance, valor y posible aplicación de las siguientes reflexiones en su vida y presencia frente a los demás. Hecho que también exige un esfuerzo por parte del lector para ver aplicadas las meditaciones que tiene entre sus manos en la vida que experimenta y le rodea.

CAPÍTULO 1. LOS ORIGENES

La mejor manera de decir es hacer.

José Martí.

1.1 PROBLEMATIZACIÓN SOBRE LA LIBERTAD

¿En qué sentido podríamos iniciar una meditación sobre la libertad? En un excelente y cabal Tratado de Filosofía⁶, el autor especifica las diferentes acepciones que de la palabra libertad y su expresión registran, resaltando tres funciones primordiales que deben distinguirse del término⁷: la libertad física o corporal, la libertad civil o política y la libertad moral. Cada aspecto implica una labor y aplicación en lo real; así, por ejemplo, se nos advierte que una persona con deficiencias físicas como el reumatismo, si bien alcanza y puede practicar la libertad civil y moral, por otra parte, será muy difícil que elija alguna práctica deportiva que le exija un esfuerzo físico excedente a su condición. De este sencillo modo, se sugiere que la libertad no sólo alcanza ciertas determinaciones u objeciones tanto en esta como en cada una de sus prácticas, sino que implícitamente, la misma expresa una relación contenida entre sus distintas afirmaciones, es decir, gracias a estas manifestaciones que la libertad atestigua, se consiguen tanto la demostración de la misma como su ilustración y *posibilidad* dentro de los tres estratos indicados. Así, gracias a la especificación anterior, podemos asegurar de forma objetiva, clara o *existente*

⁶ P. Janet, *Tratado Elemental de Filosofía*, Bouret, México, 1882, Pág. 307-329.

⁷ No es el lugar para explicar el tipo de libertad a las que refiero anteriormente, tan sólo me limito a nombrarlas para saber de su existencia, así el lector interesado podrá ver la referencia del autor que menciono y buscar investigar. Además, el tipo de libertades dichas se muestran únicamente con la finalidad de descubrir que cada una de ellas muestran ciertas limitaciones como aplicaciones en lo real, determinando de esta manera su presencia y más tarde la diferencia que establezco con la libertad ontológica que es la que le interesa a nuestro estudio.

que la libertad está en todos los ámbitos del hombre, desde lo físico y sus implicaciones, cuando se nos permite obrar sin obstáculos y sin violencia, esto es, cuando el hombre goza de la entera y plena disposición de su cuerpo y sus órganos; pasando por lo político, cuando el hombre nace con cierta potestad inherente a su condición social, es decir, cuando asume su derecho a ser libre dentro de los parámetros de su ciudad o Estado; hasta la libertad moral, cuando el poder de la voluntad en el hombre subsiste inviolable y entera, aun cuando se le haya privado de toda libertad en el exterior.

Las declaraciones hechas anteriormente, al parecer, son suficientes para establecer la importancia y presencia de nuestra problemática, esto es, sobre las implicaciones y alcances que la libertad tiene no sólo en su aspecto exterior y objetivo, sino así mismo, bajo su manifestación interna y subjetiva. De esta manera, en cada una de las libertades referidas, y este es el punto central de este inicio, se puede apreciar una reflexión que limita y cuestiona el poder de alcance de la libertad, pero también cada una la justifica y valora en el mismo parámetro de su aplicación; cada una genera controversia y discusión, pero también, cada una atestigua su presencia: por ejemplo, ¿hasta dónde permite el Estado que un hombre decida dejarse morir aplicando su libertad cívica sin que ello sea una imagen degradante para el bien común? O ¿por qué la sociedad ve con desconfianza la legalización de la eutanasia y que el hombre pueda elegir el mejor momento para morir? o ¿es posible que un hombre que no goza de entera disposición física, como el encierro o la parálisis, pueda ser libre en cuanto cómo elegir vivir su encierro y condición física? Las ejemplificaciones pueden extenderse interminablemente, sin embargo, dejan ver con claridad que estamos ante un problema fundamental: la capacidad de

apreciar reflexivamente las acciones o actos adoptados libremente en el hombre. Acaso estas y otras inquietudes puedan ser estimadas por la misma ética⁸, ya que, bajo su disciplina será mucho más sencillo encontrar la dinámica de las acciones y su finalidad, es decir, como disciplina filosófica, la ética será un excelente apoyo para discernir cuándo una acción mantiene las cualidades que la expresen como acto libre. Con ello, la ética nos puede asegurar, por ejemplo, que toda acción libre implica forzosamente la conciencia y la deliberación, pues, cualquier acto premeditado que no se haga conscientemente, puede ser todo, menos un hecho de libertad. También la ética nos puede auxiliar en la importancia que la voluntad tiene como motor de toda acción, asegurando que no todo acto voluntario tiene una expresión al margen del pensamiento⁹, sino que también puede generarse debido a una fuerza motriz emotiva, esto es, la fase donde la voluntad comprende los sentimientos y emociones; dejando ver, en esta última expresión, que la voluntad y las mismas acciones nos introducen al campo de la pasión, donde la ética debe encargarse de apreciar hasta qué punto esa misma pasión es válida o controversial en el ámbito de la libertad.

Entonces, como se aprecia, la problemática de la libertad, que hasta ahora es tratada, ocupa prácticamente el enfoque ético y sus alcances, al menos en buena parte y de manera general, es decir, se vale de este orden para dar peso a una gran extensión de acciones que el hombre manifiesta en todo sentido.

⁸ Si bien hay un sin número de éticas que buscan apreciar la conducta del hombre: ética formal, ética profesional, ética social, ética idealista, ética racional, ética relativa, etc., a la que refiero, y no dudo abarque cada una de las dichas anteriormente, es la ética tradicional o formal, donde, bajo su aspecto esencial y conceptual, plasma que el objeto de la verdadera ética no es lo real, sino lo universal y necesario. Lo que me incita a pensar que si bien deba salir una ética bajo la valorización ontológica, esta debería ser existencial, esto es, exclusivamente fomentada desde el hombre concreto y en acto; revelar nuestra conducta y valores por medio del ser. (solamente sé que soy en cuanto lo que proyecto).

⁹ Prácticamente lo que busco decir en esta frase es que no todo acto voluntario necesita de una acción premeditada, esto es, al margen del pensamiento antes de la acción misma.

Pero, ¿qué pasa cuando la libertad es examinada bajo una visión exclusivamente ontológica?, es decir, ¿se puede valorar la libertad por medio de la ontología?, y en caso que así sea, ¿cuáles son sus características y qué la diferencia de la apreciación ética?, ¿ambas disciplinas se separan completamente o, de lo contrario, se complementan? Ahora bien, en este examen que busco realizar acerca de la libertad, vislumbro a la ontología como una disposición mayor que el terreno que abarca la ética, es decir, considero que el criterio ontológico suele ser más extenso y profundo que el ético para estimar la libertad, ya que, según demostraremos, bajo la primera expresión existe un ámbito mucho más esencial, pues, desde el instante que sitúa a la libertad como un modo de ser en el hombre, genera que la misma se presente como parte integral de su ser, logrando imprimir un fundamento básico en su presencia, es decir, situando al hombre exclusivamente desde el punto de vista existencial¹⁰, lo que supone, como veremos, la ausencia de estructuras externas o diseños inherentes de acción¹¹, provocando con ello, que toda acción existente recaiga en el hombre y sus elecciones y actos, convirtiendo al mismo en el autor de su propio mundo, aspecto ontológico que plasma una libertad anterior a la del terreno ético. En este sentido, la libertad se convierte en una implicación temible, ya que, como se verá, bajo los propios pies del hombre no hay *nada*, generando un conflicto entre la falta de base y el deseo

¹⁰ A partir de aquí, tomo la existencia o lo existencial no desde la visión tradicional, en virtud de la cual, se vale para determinar todos los seres dotados de realidad actual (Dios, el árbol, la nube, el hombre, etc.), sino que lo existencial será aquí, algo exclusivamente del hombre y sus implicaciones. Así, la existencia como modo propio de ser del hombre, adquiere las características de incertidumbre, problema, riesgo, decisión, proyección, etc. Aspectos generales que caracterizan y hablan también del ser del hombre.

¹¹ Aquí a lo que refiero es a las estructuras a priori que el hombre expresa en sus acciones, tomando lo a priori como seguir un *valor* y acción bajo el imperativo categórico kantiano, al afirmar el *deber* ante cualquier acción. Un ejemplo de esto es el no matar, esto es, apreciamos la acción de no matar a alguien como buena y buscamos no hacerlo, en este sentido es valioso no hacer esa acción y así lo pensamos; pero ¿qué pasa cuando se mata a un hombre bajo determinada circunstancia o situación ajena a nosotros? En este sentido se nos revela primero una situación vivida que premeditada, lo que nos arroja a reflexionar que la vida debe tener un terreno de acciones paralelo al de la propia ética y sus estructuras.

de encontrar una estructura creada por medio de sus elecciones: dinámica existencial que será fundamental en el hombre. Ahora bien, siguiendo lo anterior, se puede ver que hemos expuesto diversas ramificaciones, mismas que conviene aclarar para legitimar diferencias y encuentros entre ética y ontología. Una de estas ramificaciones que quedo anotada es lo que se nombró como ausencia de estructura externa o de diseño inherente de acciones: ¿cómo explica esta ausencia de estructuras externas o diseños inherentes de acción la ontología en el terreno de la libertad? En primera instancia, no significa una *negación* total de la realidad, pues, se supone que nacemos en un mundo ya *determinado* y hasta cierto punto estructurado, sino más bien, expresa que las acciones del hombre no necesariamente siguen un patrón o diseño preestablecido de conducta, lo cual establece que la libertad, como modo de ser del hombre, será la piedra angular que le permita construir su propio mundo, gracias al poder de sus elecciones. Así, al no venir al mundo con un diseño necesariamente *preexistente* de conducta que le guíe, se nos asegura que el hombre viene o presenta ante el mundo libre, pero no bajo una libertad cívica inherente que adquiere todo ciudadano al nacer como uno de sus derechos inalterables, sino más bien, como fundamento básico del cual depende su ser. Aquí la diferencia con la ética parece resaltar a primera vista, ya que, ésta, al establecer criterios de conducta bajo normas establecidas, nos sugiere diseños o pautas de acción donde se pueda valorar cualquier acto humano, incluyendo el de libertad; a diferencia del ontológico, que asume la ausencia total de guías y califica la libertad como un hecho *existido*, esto es, donde la acción libre adquiere sentido en lo vivido y no bajo lo preestablecido: elijo el bien, por ejemplo, no porque así *deba ser*, sino que elijo el bien, porque

le da sentido a mi *ser en lo* que elijo y *vivo*. Carácter existencial expresado en el mismo momento de elección. Ahora bien, este terreno ontológico de la libertad al que refiero, al asumir la ausencia total de guías, no implica que niegue a éstas, sino que les dará sentido en el mismo acto de su expresión, lo cual quiere decir que primero debo ser, estar o existir para posteriormente darle valides a mi ser por medio del valor ético elegido, es decir, las pautas de acción o diseño que muestra la ética únicamente adquieren sentido en el terreno ontológico sólo si los tomo como funcionales y latentes en mi ser, o sólo son en cuanto los elijo y no debido a que deban ser una guía de acción. Todo ello deja ver por qué es la ontología primordial y de mayor importancia que la ética bajo este estudio, pues como se anotó, el aspecto ontológico exige primero el *ser* o *estar* antes que la norma, no sólo para darle sentido a ésta, sino para valorarla incluso en el mismo acto que se hace presente.

Otra extensión sobre la diferencia entre la libertad ética y la ontológica señalada más arriba, es la implicación aterradora que la libertad en lo ontológico adquiere, pues, el hombre, al percatarse que de él depende su mundo y con él la carga valorativa que en ello deposite, entonces, se despertará en él un *sentimiento* de temblor o angustia que le advierte, a cada momento, sobre el peligro y precaución de la influencia de sus elecciones, ya que a través de ellas dará vida al mundo y la carga de valores puesta en él¹². De este modo, descubre que la libertad no se concibe como algo plenamente positivo, sino por el contrario, la percibe como algo que empieza a *temer* y comprender en su perspectiva más completa, esto es, como una carga que

¹² Sobre este punto podemos ver la relación profunda entre ética y ontología, pues, como se irá descubriendo, el hombre al plasmar ciertas acciones en el mundo, no sólo se irá eligiendo a sí mismo, sino también creará la posibilidad de formar el tipo de hombre que sus actos manifiesten, despertando en esto un sentimiento de angustia al caer en sus hombros el peso valorativo como ve o gustaría ver al hombre mismo.

requiere toda la responsabilidad posible. Así, el mundo que descubre para sí mismo y para los otros toma un giro pleno de denuncia y compromiso; digamos que son las acciones hechas con plena libertad, las que *determinan* lo que el hombre será y cabe estimar bajo su propia responsabilidad, es decir, las acciones llevadas a cabo desde la misma libertad no sólo son indicativos de los valores que el hombre ha elegido para sí mismo, sino también, serán el eco de la misma responsabilidad implícita sobre lo que sus elecciones determinan realmente. (Incluso valora aquellas acciones que no se hacen exclusivamente bajo la expresión de la libertad, pues, intuye que también forman parte del terreno de su responsabilidad y las cuales cabe reconocer). En este aspecto, observar la libertad bajo una implicación temible o angustiante es un matiz plenamente original que se genera desde la ontología¹³, ya que, no sólo introduce el *sentimiento* de angustia que esto conlleva, sino a la vez, ocupa, en materia existencial, los actos del hombre desde una visión íntegramente humana, esto es, tomando en cuenta tanto el peso que involucran las acciones, como esencialmente lo que ese mismo peso crea de forma *emotiva*¹⁴ a lo largo de su ejecución; señalando de este modo, a un hombre mucho más íntegro en todos sus aspectos, es decir, bajo los mismos actos, el “malestar” que esos actos suelen producir, su problemática e incertidumbre, y la visión expectante del producto de los mismos. Hecho de la libertad ontológica que la visión ética carece, pues al valorar esta última a la libertad solamente desde el aspecto del acto responsable, deja de lado la parte *vibrante* que el hombre *vive* al elegir.

¹³ Sartre, J. Paul, *El Ser y la Nada*, Losada, Buenos Aires, 1966, Págs. 77-93

¹⁴ Vamos a descubrir que dentro de la libertad ontológica se presenta frecuentemente el aspecto sensible o emocional que todo acto de elección conlleva, lo que implica introducirnos en el terreno meramente humano, esto es, donde lo incierto, complicado, arduo o tímido de todo acto tiene como punto de partida en toda elección.

Una especificación más que cabe aclarar sobre el valor y la diferenciación entre la libertad bajo su aspecto ontológico y el ético es que la libertad tras la visión ontológica parte de una *nada* o vacío de ser con la elección, es decir, al haber afirmado que la realidad se construye con las elecciones, ello implica que antes de éstas, no había *nada*, lo cual dependerá del propio acto libre para generar la realidad más adecuada al hombre¹⁵. Pero, asegurar que antes de toda acción no haya *nada*, significa que si bien las cosas permanecen de forma natural en el mundo, por otro lado, será debido al acto elegido lo que provoque la *organización* deliberada de la realidad según valores y prioridades, dando vida a la creación de todo un mundo. En este sentido, la ontología, al introducir el concepto de *nada*, estará forzosamente inclinada a incluir la idea de *construcción*, pues, al tomar la realidad como carencia de estructura determinada, involucrará que esa misma estructura o forma de apreciar lo real, dependa de la misma formación que el hombre imprima en el mundo, dando por sentado un valor más profundo que el hombre busca atestiguar y concientizar, “contrarrestando” el mundo establecido por la ética, que implica un fondo señalado para desarrollar toda acción humana. Así, el “tú debes” que la actividad ética sugiere, se transforma en un “yo origino” (“yo plasmo, yo invento, yo quiero”) de la visión ontológica. Ambas actividades parten de los *valores* conocidos como: bueno, malo, virtuoso, amable, déspota, sincero, honesto, verdadero, etc., la única diferencia radica en el sentido que se le da a los mismos, es decir, en lo ontológico, el valor adquiere sentido en cuanto se le busca aplicar pragmática o existencialmente, y no necesariamente como valor en sí, como lo insinúa la ética formal a la que vengo refiriendo; por ello, el

¹⁵ *Ibíd.* Págs. 68-69.

hombre, dentro de la visión ontológica, será un ser creativo, dinámico y responsable de todo valor y acto elegido que decida poner en marcha.

El anterior hecho o la necesidad de crear una estructura a partir del sentido que establezcan los actos, finalmente nos coloca en la última división suscitada desde el encumbramiento de lo ontológico para fundamentar la libertad a diferencia de la valorización ética, esto es, el conflicto nacido entre la falta de estructura en la acción o lo que llamé partir de una nada o vacío como fundamento del acto y el deseo de encontrar una por medio de la libertad. Pero ¿cómo se explica este conflicto entre la falta de estructura y el deseo de encontrar una?, ¿cómo darle presencia a ese orden por medio de la ontología y el acto libre? Primero que nada se debe tomar en cuenta que se parte de una estructura dada con sus valores y circunstancias en sí, como he estado insistiendo a lo largo de esta exposición, sólo que únicamente se da vida a cada una de estas expresiones, desde el mismo momento en que se eligen. Así, por ejemplo, alguien podría permanecer encerrado en casa y “ver pasar el tiempo”, asomarse por la ventana y percibir cómo el mundo y sus valores siguen “ahí”, listos para ser tomados, es decir, observando que simplemente son. Pero si esa persona decide salir y tomar el tren ligero de inmediato se percata que el mundo y su carga de valores adquieren dinamismo, es decir, se le *presentan* listos para darles *representación*¹⁶ a través de sus actos. De este modo, una estructura de valores y *ser* toma forma desde el instante que se le imprime movimiento y elección; lo que implica que en la permanencia con *los otros* y la relación *mundana* es como se determina no sólo la preferencia de bienes que nos distinguen, sino esencialmente nuestro propio modo de

¹⁶ Más tarde veremos que el representar no será otra cosa que el actualizar, dentro de los infinitos modos de ser del hombre, los actos posibles que tiene a su alcance. Así, dar representación a los valores por medio de los actos es vivirlos en situación en el mundo.

elección hacia ellos. Hecho que nos indica que es exclusivamente por medio de nuestro ser manifiesto como adquiere “colorido” el mundo, y con él, el orden o estructura de valores elegidos. Ahora, el conflicto por la falta de estructura y el deseo de encontrar una, se presenta cuando el hombre descubre su capacidad activa y transformadora dada por la libertad, pues intuye que está en sus manos la facultad de darle sentido a su vida. De este modo, lo que empezó como una preponderancia de crear y dar sentido a la realidad a través de la libertad, más tarde se convierte en una reclamación existencial fundamental en el hombre, es decir, exclusivamente ontológica, pues, de ella depende su ser: depende de su ser dar vida a un mundo suyo y creado. Así que, finalmente el conflicto que inicio con la falta de estructura en la acción y el deseo de encontrar una por medio de la libertad, se presenta ahora terminantemente a través de dos vertientes esenciales, por un lado la de una vida dada que sigue únicamente lo indicado o normativo y por el otro, la de una vida que busca crear un ser más genuino fundado en sí mismo. Conflicto que expresa dos maneras fundamentales de existir en el mundo: el de la ética y el de la ontología, donde el primero, por medio de la norma o estructura de valores establecidos, será aquel que mantenga al hombre inmerso en el mundo de las cosas y las reglas cotidianas, esto es, “sumergido entre los demás” y sus valores. Y el segundo, donde uno se pueda maravillar no por la manera de existir de las cosas, sino por el hecho de que existan, es decir, donde uno toma continua *conciencia* del ser y la responsabilidad que se tiene al respecto sobre el mismo; de esta manera, uno se pone en contacto y forma parte de la creación de la realidad por medio de la mejor estructura de valores elegida, esto es, llegando a captar el poder inherente a la propia capacidad de cambio.

Con lo anterior, la problematización sobre la libertad finalmente nos advierte que si bien tanto la ética como la ontología tienen la facultad de valorar y especificar el origen de la libertad humana, será en ésta última, al menos desde la perspectiva de este trabajo, donde veremos que existe mayor peso y profundidad en las deliberaciones humana, pues, como se indicó, en ella, en la ontología, la libertad implica un problema incierto, riesgoso y decisivo que hace que dependa exclusivamente del y para *su ser* de aquel que la proyecte. Desde luego esto no niega ni desvaloriza el poder ético en cuanto su capacidad de penetrar en el orden de las acciones del hombre, sino antes bien, descubre, en cierta medida, una profunda relación y sostén entre ambas disciplinas para sopesar la problemática que estamos tratando; no importando que para ello cada una de estas disciplinas se valga de diferentes modos de abordar el problema, ni que en ciertos aspectos, como se señaló, se separen en cuanto a las características arrojadas por su investigación, pues, finalmente, ambas visiones son el producto de una exhaustiva búsqueda de comprensión y compromiso del hombre consigo mismo, *los otros* y la realidad que le rodea. Quizá la diferencia más marcada e irreconciliable entre ambas disciplinas es que la ética formal¹⁷ se apoya en una visión más *trascendental* o apriorística de la realidad, es decir, por medio de esta apreciación trascendental de los valores y al fundar a los mismos *más allá* del límite del *estar* del hombre, dará como resultado una extraña separación entre *su* experiencia vital y pragmática, y el

¹⁷ Al hablar de un aspecto formal en la ética me refiero a la visión platónica de las ideas, donde la noción de forma, en cuanto figura interna de los objetos, es únicamente captable por medio de la mente, lo que nos pone delante de un mundo inteligible lleno de esencia y perfección, es decir, al hablar de una ética formal estaré indicando la idea universal que tenemos de los valores y su necesidad de aplicación. Lo mismo ocurre cuando refiero la abstracción como característica ética de los bienes, pues, al apreciar a éstos, como tipos generales y necesarios dentro de lo posible, se da al hombre el poder de *abstraer* la esencia universal de las cosas –valores– dados a la experiencia sensible; de modo que ya no tenemos la experiencia directa del fenómeno ético, sino la mera idea bajo un carácter de universalidad y necesidad puesta en el valor representado (el cómo deberían ser nuestros actos y no el cómo son realmente).

comportamiento ético pensado únicamente bajo *su* aspecto formal; diferencia sustancial que determina que, mientras, por un lado, la conducta se piensa y valora por medio del intelecto, por el otro, hace que se viva y reconozca en un mundo percibido directamente. Dificultad radical que especifica el terreno donde debemos movernos a partir de aquí, esto es, bajo un estricto ámbito *fenomenológico*, donde más que *pensar* el ser y actuar del hombre de forma abstracta y formal, se pretende, mejor aún, encontrar una expresión desde el mero aspecto presencial e indicativo, es decir, aprehendiendo las puras significaciones de los actos en cuanto son simplemente dados y tal como son vistos, hecho que si bien es reiterativo en este inicio, determina, finalmente, los parámetros y punto de partida de la problemática involucrada: ¿es posible estimar la libertad y sus consecuencias desde una valorización ontológica?, si es así, ¿Cuáles son sus características y qué la hace posible o cómo nace y surge desde el ámbito del ser para transformarse como algo exclusivamente humano? Entonces, una vez determinado el problema que nos origina, es necesario pasar a dar movimiento a las reflexiones siguientes sobre el cómo se vuelve la libertad un asunto de la ontología y cuáles son las particularidades que esta investigación arroja.

1.2 LA INTERROGANTE COMO DEVELACIÓN DE LA LIBERTAD.

También en el conocer yo siento únicamente
el placer de mi voluntad de engendrar y devenir;
y si hay inocencia en mi conocimiento, eso ocurre porque en
él hay voluntad de engendrar.

Pero hacia el hombre vuelve siempre a empujarme
mi ardiente voluntad de crear; así se siente impulsado
el martillo hacia la piedra.

¡Ay, hombres, en la piedra dormita para mí una imagen,
la imagen de mis imágenes! ¡Ay, que ella tenga que dormir en
la piedra más dura, más fea!

Ahora mí martillo se enfurece cruelmente contra su prisión.

De la piedra saltan pedazos: ¿Qué me importa?...

Fragmento: Zaratustra. F. Nietzsche.

¿Por qué la necesidad de rastrear el origen de la libertad en Sartre? Por dos aspectos importantes: primero por devolver al hombre la capacidad de construcción y conocimiento de sí mismo. Y segundo, para concientizarlo sobre la responsabilidad que tiene no sólo sobre el mundo que posee entre sus manos, sino así mismo, para que esa misma concientización le auxilie a ver que de él depende siempre dicho mundo en todo momento. El primer punto nos obliga a mostrar a un hombre en actitud reflexiva y ontológica, esto es, bajo la atención que sus actos pueden generar, construir y transformar tanto en sí mismo como en su entorno. Mientras que el segundo nos conduce a ver en la conciencia un cuadro medular como develación de la libertad ontológica y sus alcances, es decir, tomando de la *estructura de la conciencia* la capacidad de

responsabilidad generada por nuestros actos y su posible modificación en lo real. Más, debe aclararse que dentro de estos dos aspectos no hay prioridad, escisión o arbitrariedad en su manejo, sino por el contrario, gracias a la unidad y correspondencia que muestran, ambos me permiten aclarar con mayor éxito y rigor lo que pretendo exponer y valorar.

1.2.1- El para-sí y la conducta primera.

Ir al origen de algo es buscar un punto de apoyo, es encontrar la fuente de aquello que pretendemos aclarar vislumbrando su desarrollo. Así, por ejemplo, despejar el origen de la filosofía nos arroja necesariamente a la distinción entre mito y pensamiento estrictamente filosófico, es aclarar las diferencias del pensar reflexivo de aquel que no lo es, es decir, es asumir un punto de partida donde nos percatamos que ciertas características nombran lo que conocemos y aceptamos como filosofía ante aquello que no lo es. De modo que, una vez que el hombre encuentra ciertos pensamientos capaces de organizar su realidad y deja a un lado expresiones instintivas de comportamiento y explicación, decimos que existe un punto de partida donde decide dar origen a una nueva forma de pensar; origen que es tanto referente histórico para determinar el origen de la filosofía como la característica esencial que habla de una transformación conceptual sobre lo real. Ahora, hablar del origen del concepto sartreano de libertad es, del mismo modo, abordar la relación directa que permita al “para-sí”¹⁸, por primera vez, que se descubra cara a cara con la

¹⁸ De aquí en adelante utilizo el “para-sí” como modo de nombrar al hombre en términos sartreanos. De la misma forma el “en-sí” viene a evocar al Ser. Así, para Sartre la realidad se presenta bajo dos formas complementarias: por un lado, está el Ser o realidad previa y desnuda a cualquier intervención humana; mientras que por el otro, estamos frente a la realidad humana o al fenómeno de ser conciencia, esto es, al “ser para-sí”. Entonces, el “ser en-sí” es la parte ontológica o forma que funda todo ser, mientras el “ser para-sí” es la parte óptica o lo que refiere a las mismas expresiones de la conciencia de ser hombre. Para

libertad, esto es, declarar el punto de partida que hace que este ente se sospeche como libre. Así, acudir al origen de la libertad será en este caso tanto imprimir el arranque del discurrir sobre la libertad que se presenta a lo largo de este trabajo como colocar la piedra angular sobre la cual busque dar movilidad a las reflexiones consecuentes.

Ahora, adelantando un poco sobre el terreno de la investigación, puedo decir que el origen de la libertad en Sartre nace o se presenta desde la inquietud interrogativa del para-sí, pues, al ser éste el único ente capaz de cuestionar el ser, entonces, tras ese mismo cuestionar manifiesta no sólo ciertos ámbitos del mismo, sino que en ello también descubre su propio ser; *dinámica dialéctica* que revela dos modos de ser fundados en la misma inquietud interrogativa del para-sí¹⁹; Donde esa *dinámica dialéctica* no es otra cosa que un ir y venir de un punto a otro para develar la realidad, es decir, donde al iniciar de un punto de partida en la investigación, que en este caso es el para-sí mismo, se “toca”, analiza y valora lo investigado: el objeto o ser, para más tarde sintetizar las indagaciones bajo cuadros de conocimiento, en este caso ontológico. Entonces, la libertad, veremos, viene a originarse tanto a partir del interrogar del para-sí como, con mayor razón, de la exclusiva relación que tiene con el Ser, pues será bajo este último punto donde no sólo sus indagaciones le permitan valorar la realidad, sino que así mismo, le den un conocimiento personal de sí mismo y su capacidad de ser libre; ejemplificando

mayor referencia sobre ambas estructuras del ser, ver en relación al ser-en sí págs. 32-40 de El ser y la Nada, y las págs. 129-156 sobre el para-sí dentro de la misma obra referida.

¹⁹ Es interesante anotar que la actitud interrogativa del para-sí le abre a varias dimensiones de la realidad incluyendo la suya, pues, una vez que se da a la tarea de investigar lo que de peculiar y expreso tiene el en-sí, ello mismo le descubre que aquel quién pregunta guarda en su seno la facultad del preguntar mismo. Así, se le revelan dos aspectos importantes del ser: una externa e inmanente en sí misma (la plena positividad del ser y que capacita todo fenómeno), y otra interna y bajo la misma experiencia concretamente humana, esto es, tras los fenómenos relativos al para-sí. Entonces, de entrada, sugiero que el interrogar o conducta primera del para-sí nos pone delante del terreno de la investigación no sólo de la ontología, sino así mismo, de la antropología, la ética y otros ámbitos de investigación implícitos.

de esta manera, que la *conducta primera*²⁰ y la Ontología se nos presentan bajo un aprecio preeminente e investigador, esto es, con la potestad de dirigir cualquier tipo de exploración referente a las relaciones que el hombre tiene con el mundo. *Conducta primera* que para Sartre adquiere un valor sobresaliente sobre cualquier otra conducta del hombre, como se verá más adelante, pues, según el autor, es una conducta que investiga, indaga, descubre, analiza y con ello funda todo tipo de conocimiento como la libertad misma. Aspectos que por otro lado nos muestran determinadas características del mismo para-sí: pregunta, investiga, sabe, aprecia, delimita y se conoce a sí mismo como se descubre libre. Ahora, cabe aclarar que la relación hombre-mundo (“ser en-el-mundo”) no sólo la vengo dando por hecho, sino también la contemplo como una relación sintética, es decir, experimentada en su unidad y jamás visto por separado. Dicha indicación me permite expresar un para-sí *situado*²¹ tanto en el mundo como en relación recíproca con los otros, además de sugerir que la conducta primera si bien se presenta en intimidad del para sí consigo mismo, ello no obstante le ratifica como un ser ajeno a las demás conductas del hombre, sino por el contrario, bajo una dirección que le caracteriza ante los demás seres de la realidad que comparte. Así, dar por hecho esta relación es dar por hecho las conductas del hombre en el mundo como realidades *objetivamente logradas*²², es decir, con la peculiaridad de mostrarse como son

²⁰ La conducta primera no es otra cosa que la parte interrogativa con la cual el hombre da inicio a su exploración delante del mundo, esto es, bajo un preguntar continuo sobre su realidad y descubrimiento.

²¹ A lo largo de este trabajo encontraremos términos como situación o situado que comprendidos bajo el discurso del autor refieren al cómo se encuentra el hombre en-el-mundo. Esto se explica con más claridad en las líneas que le siguen a este trabajo.

²² Para aclarar con mayor detalle lo dicho anteriormente y justificar la presentación hecha tan abrupta del “ser-en-el-mundo”, puedo decir que esta presencia surge como el sentimiento de apropiación o “vivir como en casa”, en un mundo donde lo que ocurre a mi alrededor no me resulta extraño, otorgando con ello un sentido de la realidad específicamente humano y distinguido bajo un toque especial como lo es la conducta primera. Conducta que le va a dar significación tanto a la presencia de la libertad como al

bajo la misma significación de su presencia. Con ello, basta decir únicamente “ahí esta”; el para-sí –siendo en el mundo- sólito, sin ocultamiento alguno, se muestra, esto es, en un “*ahí*” que le determina y expresa en las posibilidades de ser. Entonces, al decir que la relación hombre-mundo la doy por hecho, quiero tanto evitar la numeración infinita de conductas del hombre como centrarme exclusivamente en su conducta primera, esto es, en la conducta del interrogar, ya que, será por medio de ésta como se nos explique el origen de la libertad, además de partir de un hombre concreto y en relación con las expresiones que el mundo pueda dar, como lo ilustra Sartre a continuación:

No nos limitaremos al estudio de una sola conducta. Al contrario, procuraremos describir varias y penetrar, de conducta en conducta, hasta el sentido profundo de la relación “hombre-mundo”. Conviene ante todo, sin embargo, escoger una conducta primera que pueda servirnos de hilo conductor en nuestra investigación²³

De esta manera, la conducta primera personificada en el interrogar, no será otra cosa que la conducta de un ser que pregunta por el ser, o aquella conducta que a través del preguntar da sentido “al ser en-el-mundo”. Interrogación que, por otro lado, no deja de ser objetiva, pues, no sólo está en manos del autor realizarla, sino que la puedo ejecutar yo mismo parafraseando a Sartre o cualquier otro para-sí deseoso de investigación. Ahora, si buscamos precisar ese interrogar bajo una estructura formal hecha por sus relaciones, descubriremos que la misma estructura del preguntar nos exige al menos dos partes relacionadas para que la cuestión asuma su sentido real y objetivo: una será el sujeto que interroga o indaga, mientras que la otra recaerá sobre lo cual

mismo “ser-en-el-mundo”. Así, el hombre al “ser-en-el-mundo” viene a ser alguien que básicamente se pregunta y cuestiona su realidad.

²³ Sartre, J. Paul, *El Ser y la Nada*, Losada, Buenos Aires, 1966, Pág. 42.

se está interrogando, que en este caso es el mundo o Ser. Digamos que esta conducta primera y su estructura se puede expresar bajo una relación de *ser a ser* que busca averiguar las características de alguna de estas expresiones existentes, aunque en el fondo, al tratar de “determinar” el para-sí lo que tiene enfrente, termine no solo “demandando” y recibiendo respuestas del ser o mundo, sino esencialmente sobre sí mismo y sus particularidades: relación óntico-ontológica²⁴ que finalmente nos mostrara ambos modos de ser. Podemos interpretar lo anterior imaginando al para-sí en actitud de interrogar al ser, y al ir surgiendo respuestas de lo que éste es, descubre con sorpresa que de igual modo recibe contestaciones de lo que el mismo para-sí involucra, pues, al mostrársele algo con características que no goza como para-sí, por ende se indica a sí mismo como algo incomparable de eso que va descubriendo, recibiendo así respuestas de ambos modos de ser bajo un mismo interrogar²⁵. Más, alguien podría objetar: ¿es verdad que el para-sí interroga, o, por qué tiene que interrogar el para-sí al ser? Para ser franco respondería que no sólo la misma objeción lleva implícita la respuesta, sino que, gracias a este ejercicio, el para-sí ha logrado una diferenciación profunda entre lo que es el mundo y sus alcances con lo que es él mismo y sus

²⁴ El sentido de la relación óntico-ontológica al que refiero se presenta bajo una relación del para-sí con el ser, en tanto que el primero difiere de lo ontológico pero es referido a la existencia y al ser en general. Así, lo óntico se refiere a la existencia dentro de la exclusividad del hombre como ser consiente, mientras lo ontológico señala lo que hace que un ser sea lo que es. Por lo tanto, la relación óntico-ontológica es aquella que se presenta esencialmente bajo la relación de la conducta primera por un ser consiente de los distintos modos de ser que se le presentan en su preguntar. Así, existir no será sinónimo de ser, pero solamente sé que soy en cuanto existo: correspondencia determinante que viene a suscitar las distintas expresiones entre lo óntico y ontológico de esta relación.

²⁵ La claridad de esta relación dada por la conducta primera nos la da el sentido dialéctico mismo del cuestionar, es decir, que formalmente la pregunta al exigir una respuesta, por ende no sólo ésta le permitirá ir develando lo que esté investigando, sino así mismo alcanzara una revelación de sí mismo por medio de la comparación. Así, si por medio de la conducta primera el ser se me descubre infinito, por mi parte me develo como finito bajo esa dialéctica del mismo cuestionar, pues me puedo decir: si el ser se me presenta como infinito, entonces ¿qué soy yo? Aspecto de la conducta primera y su sentido dialéctico que puede llevarme por otros derroteros como veremos más adelante y que en el fondo determina dos modos de ser: el del para-sí y el del en-sí.

expresiones. Poniendo a la conducta primera como una facultad pertinente en el terreno de la investigación, pues, es capaz de acelerar el cambio, el conocimiento y la transformación prácticamente en cualquier ámbito. Quizá lo realmente importante sea objetar: ¿hasta dónde será capaz el para-sí de deducir las consecuencias más extremas de su interrogar, hasta donde será capaz de permanecer en su conducta primera sin que se horrorice por los mismos cuestionamientos o por las consecuencias de éstos?

Pero, retomando lo anterior, la relación hombre-mundo encontrada en la conducta primera, lo que ésta busca necesariamente es una respuesta, una develación del ser que me diga precisamente eso: sus modos de ser. Entonces, me coloco del lado de la espera, esto es, tomo la actitud de la expectativa o de la insistencia sobre la posible sentencia: “Es decir que, sobre el fondo de una familiaridad preinterrogativa con el ser, espero de este ser una develación de su ser o de su manera de ser. La respuesta será un sí o un no”²⁶

Un sí y un no como posible respuesta sobre el fondo de una “*familiaridad preinterrogativa*” con el ser: ¿qué nos trata de decir el autor con este supuesto fondo de la “*familiaridad preinterrogativa*” para develar los modos de ser del ser? ¿Cómo entender que exclusivamente sobre ese fondo podamos descubrir determinadas respuestas sobre el ser? En primera instancia, se indica que el preguntar por el ser no es una tarea cualquiera ni realizada por cualquiera, pues, se requiere, por parte del que pregunta, cierta profundidad tanto en sus cuestionamientos como el de sus intereses, pues, sólo de esta manera le será permitido develar los modos de ser de lo que buscamos. Esto nos lleva a distinguir, sobre el que interroga, la particularidad y facultad de desinteresarse por lo que comúnmente es familiar o de provecho habitual entre los hombres

²⁶ *Ibíd.* Pág. 43.

antes del mismo interrogar, es decir, que si bien la mayoría de los para-sí tienen la facultad de preguntar por el ser haciendo objetiva la pregunta primera, como antes lo habíamos indicado, sin embargo, no todo para-sí está interesado en traspasar esa “familiaridad preinterrogativa”²⁷, sino antes bien, gustan más de un “ser-en-el-mundo” más *público* y allegado que bajo la inquietud de la conducta primera como motivo de investigación. Lo cual quiere decir que el común de la gente prefiere atender asuntos usuales y simples que darse a la tarea de investigar y examinar. Claro que esto no quiere decir que el hombre en general o todo mundo no sea capaz de interrogar o se pretenda hacer una exclusión de esto, pues sería ridículo pensar que el común de la gente no cuestiona, sino más bien, quiere dar a entender que no todo mundo profundiza en los cuestionamientos ni todo cuestionamiento es para todo mundo, es decir, que la investigación, en este caso ontológica, le pertenece sólo a ciertas mentes inquietas y hechas para ello. Ahora, por el lado de lo que se interroga y como segunda expresión de la nota, se puede decir que el mismo ser, sobre el fondo de lo familiar, no sólo se manifiesta (vive y expresa), sino que también, bajo esa misma expresión, arroja determinadas respuestas de sus modos de ser al que pregunta; aspectos que prácticamente son imposibles de situar o ser vislumbrados dentro la “familiaridad preinterrogativa” dicha. Así, el ser tiene la facultad y poder de exteriorizarse y en ese mostrarse dar respuestas de lo que es; testimonio último que permite la relación en-el-mundo del para-sí con el ser mismo, esto es, la espera de un ser capaz de ir más allá de la “familiaridad

²⁷ Para aclarar con más detalle esta parte en la cual Sartre busca decir que para interrogar al ser es necesario ir al fondo de una *familiaridad preinterrogativa*, puedo decir que la investigación fenomenológica a la cual refiere exige no sólo de la conducta primera o cuestionar sobre la realidad, sino así mismo, de un examen minucioso sobre la realidad que sea capaz de *ver* las manifestaciones del ser más allá de las actitudes habituales del hombre, esto es, tras una verdadera actitud de investigación y penetración del mundo.

preinterrogativa” o bajo un fondo de conocimiento develado por el ser para determinar ciertas respuestas de su investigación. Por último, si hemos logrado seguir el hilo de estas reflexiones y si somos capaces de extender ese fondo de la “familiaridad preinterrogativa” más allá de la relación con el ser-en-sí, es decir, si somos capaces de aplicarlo al mundo de las cosas y nosotros mismos, veremos que se puede aprovechar en prácticamente toda la realidad, esto es, si vivimos en una continua relación con la realidad desde la conducta primera, descubriremos que la realidad misma y todo lo que en ello se expresa, nos otorga ese “sí” o “no” como respuesta, logrando que el ámbito de la investigación se amplíe a cualquier objeto o cuerpo. Entonces, al preguntar por lo que algo es, una escultura por ejemplo, el mismo movimiento dialectico del preguntar y el sí y no como respuestas me estarán no sólo delimitando lo que la cosa es, sino lo que *no* es y para qué es y sirve. Mostrando de esta manera cierta radicalidad en el ejercicio del cuestionar y su relación con la investigación y la realidad.

Entonces, regresando a lo que nos ocupaba antes de sondear la explicación sobre la nota del autor, es gracias a mi actitud de espera y acecho donde estoy al tanto del sí y del no como respuesta del ser. Más ¿cómo se debe entender una respuesta dada a través de un sí o un no? Como quedo anotado mas arriba, si lo que espero es una respuesta, entonces, en primer momento, parto del lado de la interrogante, pues, interrogar implica de antemano una respuesta. Así, advertimos que interrogar involucra en su aspecto formal al menos tres elementos esenciales: el que pregunta, sobre lo que se esta preguntando y la posible respuesta de esa relación fundamental; unidad de elementos que en última instancia nos auxiliaran a descubrir la presencia de lo

indagado. Ahora, si trato únicamente del ser (ser-en-sí), todo interrogar que le aplique me develara forzosamente el “sí” o “es” como respuesta, esto es, la parte siempre “afirmativa” que hace ser al ser lo que es y que más tarde explico con mayor detalle en el apartado 1.2.2: El En-sí o la afirmación del Ser. Por ahora es pertinente continuar con el para-sí y la conducta primera, pero esta vez agregando el “no” como posible respuesta dentro de la estructura del interrogar, pues, como ya se advirtió, el “sí” y la afirmación del Ser se presenta en el siguiente apartado. Así, al interrogar al ser sabemos de antemano que tendremos un “sí” que dice lo que “es”, pero ¿cómo se consigue el “no” como respuesta del mismo interrogar el ser? “No”, de suma importancia, ya que, a través de esta negación se vislumbra no únicamente el origen de la Nada, sino junto a ésta, el origen de la libertad: el inicio de nuestro andar reflexivo en este trabajo.

Rastrear el origen del “no” es situar a la libertad en su punto preciso, es descubrir la radicalidad del mismo filosofar y por último, es asentar la estructura de la interrogante como modo de develación del ser. En primer lugar, el “no” puede manifestarse en los mismos límites de la espera y la interrogante. O en otras palabras, la misma disposición del interrogar lleva entrañada la negación como respuesta. Así por ejemplo, si al visitar al médico e informarle que padezco de un insomnio insoportable y después de pedirle consejo si esto puede minar mi salud, su respuesta necesariamente implica no sólo un “sí” como sentencia, sino aun, un “no” posible y latente, al determinar que el insomnio sólo puede ser grave en determinados casos o que “no” debo preocuparme tanto, pues, puede recetarme ciertas pastillas somníferas que calmen mis nervios y con ello la contemplación de una mejora. Entonces, como

se advierte la negación no sólo está en el fondo de la espera sobre la respuesta posible, sino que también, demarca parte de la composición misma del preguntar bajo un posible “no” latente de lo preguntado. Así, del mismo modo, parafraseando a Sartre en la búsqueda de Pedro en el café, donde, después de llegar tarde, intuye que su amigo “no” esta; se puede advertir que hay un café en “plenitud de ser”, más, al no encontrar al amigo esperado, descubre la *ausencia*²⁸ - falta de permanencia- o esa parte negativa que dicta que hay “un agujero” en el ser²⁹. Entonces, ante la interrogación, la realidad me revela un “no”, una ausencia, un no-ser o nada, que no pasa a ser meramente un hecho gramatical o subjetivo, sino que determina claramente una realidad (Pedro “no” esta). Pero el “no”, no exclusivamente brota desde el campo de la espera y la interrogación, o, incluso no sólo a través de la relación directa del para-sí con otros “para-síes”, sino también se manifiesta en la esfera de los objetos. Por ejemplo, al comprar un teléfono móvil que esté a la vanguardia de la tecnología: con Internet, cámara fotográfica, cierto número de pixeles, radio, mp3 y otras funciones; y si mañana, descubro otro con capacidad mayor en definición y tamaño, de entrada me percato de una continua *carencia*³⁰ en los objetos, esto es, algo que no los hace ser acabados y plenos. O de igual modo, si este mismo móvil llegara a fallar, no sabría si tuviese compostura o no, es decir, mi teléfono como objeto, pasa a guardar en su ser un “no” que me indica su capital déficit de ser. De esta forma, descubro que tanto bajo la interrogante

²⁸ Se puede decir que lo ausente es lo que no-es o no esta como presencia, a lo cual puede inferirse de ello como el mismo “no” como posible respuesta del ser. Ahora, será gracias a estas ausencias lo que posibilita la libertad, pues, permiten la acción decidida al encontrar la ausencia de algo o alguien.

²⁹ Ibid. Pág. 49-50.

³⁰ La carencia al igual que la ausencia determina el “no” de los objetos como posible respuesta dada por el ser de los mismos, es decir, muestran lo que no tienen al presentarse después de sondear con el preguntar su capacidad y alcance o uso y propiedades.

como a través del Cogito³¹ el ser me devela una respuesta negativa. Así, por inferencia, me percato que estoy rodeado de Nada, de ausencias o no ser, esto es, de una posibilidad objetiva y latente que el ser guarda en su seno: no-ser que también le caracteriza.

Así mismo, y concluyendo con esto, lo que caracteriza lo anterior de mejor forma es quizá la presencia del no-ser a través de la naturaleza. Según esto, el pensamiento moderno ha realizado un enorme progreso al reducir al existente³² a la serie de apariciones³³ que lo nombran, logrando así, no sólo la superación de una serie de dualismos³⁴ insustanciales, sino a la vez, centrarse en uno sólo: el dualismo de lo finito e infinito. Aquí conviene indicar al lector, que el sentido de dualismo al que refiero es a las ideas que afirman la presencia de dos principios supremos antagónicos e irreductibles, cuya interacción explican la evolución y representación del mundo; de manera que, bien y mal, razón y fe, ideal y real son parte de las características referidas, al igual que los dualismos a los que aquí cuento: exterior e interior, cognoscible e incognoscible o conocimiento y nóumeno, ser y parecer, potencia y acto, y esencia y apariencia. Dualismos que, al ser avasallados por el de lo infinito y finito, como veremos en breve, quedaran no sólo superados, sino así mismo, depositando en este último la facultad de explicar de forma más convincente lo real. De manera que, este dualismo al que quedan subordinados los otros, será

³¹ Utilizo aquí el *Cogito* como facultad de intelección o entendimiento.

³² Se utiliza aquí el existente no como un atributo, sino como la realidad que hace posible todos los atributos. De manera que si bien lo existente se presenta como todo lo que es (ontología general), por otro lado existir es exclusivamente privilegio del hombre, pues, es el único ser que sabe que es, que tiene conciencia de existir.

³³ La aparición viene a ser esencialmente la manifestación ante los sentidos de algo. Hacer acto de presencia de cualquier fenómeno. (La idea de fenómeno es referida en una nota más adelante).

³⁴ No es la tarea de este trabajo explicar cada uno de los dualismos superados a los que refiero, ya que, me desviaría tanto del punto crucial como de lo que busco finalmente proyectar. Más, creo no esta de más hacer mención de ellos con la finalidad de conocer el progreso al que refiere la fenomenología. Los dualismos supuestamente superados son: lo exterior e interior de los existentes, la idea de lo cognoscible e incognoscible de los fenómenos, lo que se puede conocer y el nóumeno. El dualismo del ser y parecer. La dualidad de la potencia y el acto y el dualismo de la apariencia y la esencia.

profundamente necesario para nuestra explicación, pues, nos coloca plenamente en el campo de la realidad o *fenómeno*³⁵, esto es, la base de la explicación de las cosas tal como se nos ofrecen a nuestros sentidos: el mundo tal como lo percibimos. La “transformación” en este nuevo dualismo dice: es imposible reducir el existente u objeto a una sola forma finita, ya que, el sólo hecho de ser valorado por un sujeto implica la posibilidad de multiplicar los puntos de vista, lo que basta para multiplicar al infinito la forma considerada.

Para ejemplificar lo anterior imaginemos un hermoso roble encontrado por un grupo de jóvenes en medio del bosque, lo imponente del árbol seguramente despertará infinitas impresiones entre los jóvenes: así alguno quizá piense en la belleza del mismo y sienta la necesidad de tomarle una fotografía, pues busca resaltar su aspecto estético; otro tal vez lo perciba como la presencia misma de un ser firme y poderoso capaz de intimidar a cualquiera, es decir, este joven tal vez imprima en el roble un aspecto religioso o sagrado; uno más lo puede ver como un obstáculo que impide ver más allá de lo que les brinda el paisaje mismo, esto es, el desinterés que el árbol puede tener como presencia para contemplar el horizonte; otro más lo puede ver bajo el proceso necesario para construir libretas o libros, contemplándole en su forma económica o utilitaria; de manera que el roble mismo supera la presencia simple del árbol para ser dotado de una infinita presencia en sus múltiples campos de expresión. Digamos que esto en cuanto a la valorización del sujeto sobre las formas³⁶, pero, igualmente, las apariciones³⁷ del existente van a carecer de

³⁵ En filosofía el fenómeno, que tiene su origen en la manifestación o aparición, equivale al primer contacto que tenemos con las cosas, lo que denominamos como experiencia. Así el fenómeno, que será la base del dualismo de lo infinito y finito y en contraposición con la idea, viene a constituir el mundo tal como lo percibimos. De aquí el término fenomenología o el estudio que se encarga de describir los fenómenos tal como son dados a la experiencia inmediata.

³⁶ Es importante asegurar al lector que el ejercicio que se realizó con el roble prácticamente se puede aplicar a cualquier cosa o forma, determinando con ello, una realidad esencialmente rica e infinita, pues,

finitud, pues, con ello asumiríamos que las primeras apariciones no podrían volver a resurgir, o bien, que puedan darse todas a la vez, lo cual es imposible. Llevando lo anterior al ejemplo del roble, se puede decir que el árbol jamás se consigue presentar en todas sus formas expresivas, esto es, no podemos verlo de manera instantánea verde, frondoso, amarillo, sin hojas o seco, pues es prácticamente imposible reducirlo a una sola aparición; o del mismo modo es prácticamente imposible detener la riqueza de sus cambios para determinarle bajo una sola posición. Así, el árbol no sólo tiene infinidad de formas expresivas en las cuales puede mostrarse, sino que también, las mismas pueden repetirse en una sucesión de orden establecida por sus infinitos modos de ser sin que ninguno de ellos sea privilegiado o mejor que el anterior o el que le sigue. De modo que, gracias a estas expresiones, se dice que se conquista no sólo la objetividad del fenómeno fundada en un recurso al infinito, sino también se superan los dualismos expuestos anteriormente, pues, ya no hay un exterior e interior de los fenómenos, sino que los mismos se dan en el mismo acto de la aparición; también se deja a un lado la idea del dualismo constituido por lo cognoscible e incognoscible o conocimiento y nómeno, ya que, no hay por un lado una revelación de las cosas y su carácter cognoscible, mientras

los puntos de vista de las cosas u objetos se extienden interminablemente. Pero, quizás alguien logre objetar lo siguiente: bueno, si es como se indica ¿qué pasa con el valor de la ciencia o el conocimiento que dentro de su ejercicio busca fundamentos, es decir, dónde quedan las bases que sustenten toda teoría al grado de perdurar en el tiempo? A lo cual se le puede decir: la ciencia como el conocimiento finalmente se fundamentan en el “acuerdo”, es decir, en el pacto que se puede tener sobre la realidad con fines utilitarios y prácticos, lo cual no por ello la realidad dejará de mostrarse en su infinidad de formas y expresiones. Y la prueba de ello no sólo son las revoluciones científicas, esto es, la superación de paradigmas que ya no son aplicables a las realidades adecuadas, sino también, bajo un continuo cambio en las mismas teorías por la captación de nuevas cualidades en lo estudiado.

³⁷ Es interesante determinar que una vez que la “realidad en sí” o lo incognoscible de las cosas es superado (el nómeno), se asegura, por consiguiente, la plena positividad de la apariencia, es decir, de lo que aparece y se brinda a la percepción: el fenómeno. Más, el lector puede preguntar, ¿no son las apariencias las causantes de todo engaño? Claro, se puede decir, sólo que únicamente en cuanto seguimos creyendo en lo nómenico de la realidad, pues, al determinar una realidad mejor fundada en un “más allá”, entonces, lo que aparece a los sentidos siempre parecerá engañoso. Pero, si esto se invierte, lo que aparece se determina con plena positividad.

que por otra exista una parte que se oculte y no podamos revelar y conocer, sino por el contrario, la realidad y los fenómenos se presentan tal cual son, y lo que vemos de ellos es lo que podemos conocer y presenciar; así mismo se deja de lado el dualismo del ser y aparecer o el de la esencia y la apariencia, pues, el ser viene a ser eso mismo que aparece y se nos presenta, logrando fundar, en todo caso, una esencia determinada por su mismo aparecer, es decir, la esencia del ser es lo que se brinda como apariencia o en otros términos, decir lo que es, es lo que vemos y percibimos; y por último, también se abandona el dualismo de la potencia y el acto de los fenómenos al rechazar un “podría ser” como potencia de los existentes, pues, éstos no son otra cosa más que su manifestación y las acciones que lo nombran. Así, el roble que antes fue utilizado como ejemplo no presenta un exterior e interior en su presencia o bajo algo que pueda ser valorado por nuestro conocimiento mientras exista una parte que no podamos conocer, sino que la infinita gama de apariciones es la que nos brinda lo que es y la cual podamos conocer; lo mismo no brinda un ser oculto o esencia que este lejos de lo presenciado, pues lo que se muestra es lo que finalmente le hace ser: un ser cambiante y manifiesto en sus múltiples expresiones, acto que por extensión también nos otorga el conjunto de acciones que le indican, sin tener en su seno un “podría ser” como potencia pura.

Ahora, para orientar al *no-ser* que nos sitia dentro de esta problemática, esto es, de la importancia y necesidad de reducir determinados dualismos en el dualismo infinito-finito y ver su relación con el “no” como posible respuesta del ser para determinar el umbral de la libertad, es necesario introducir el *fenómeno de ser* y el *ser del fenómeno* para las siguientes explicaciones, pues,

si bien conseguimos comentar la importancia del fenómeno tanto fundador de la realidad como superación del noumeno³⁸, nos hace falta explicar la influencia del mismo en relación al *ser* y su posible negación encontrada como respuesta. Así, el “*fenómeno de ser*”³⁹ ajusta al existente en un conjunto organizado de cualidades, mismas que se hacen presentes a través de sus infinitos modos de aparecer, o en otras palabras, el fenómeno de ser es aparición (“*presencia de*”), y bajo ese aparecer siempre se nos revela una parte de ese ser existente, pero jamás su completud. Imaginemos la presencia de una tormenta, con sus relámpagos, lluvia intensa y vientos acelerados, todos esos aspectos como cualidades únicas del fenómeno dicho. Ahora, imaginemos que somos presa de esa tormenta ya sea en la ciudad o el campo. Pues resulta que en cuanto formo parte del fenómeno distingo y hasta puedo *sentir* las cualidades que le hacen ser lo que es una tormenta, pero en el momento que avanzo y trato de cubrirme de su alcance o me dirijo a otra parte, descubro que la misma ha dejado de expresarse; incluso advierto a las demás personas que *no saben* de su presencia en cuanto más me alejo, pues, no tropiezo más con sus manifestaciones, a lo que si les pregunto tal vez me digan que *ahí no pasó nada*. Entonces, como se ve, si bien el “fenómeno de ser” es presencia y manifestación según sus cualidades y modos de aparición, por otro lado

³⁸ Para algunos pensadores, esencialmente para Kant, el noumeno pasa a formar parte de los objetos que no son referibles sensiblemente, es decir, que no pertenecen al campo de la intuición sensible, sino intelectual, lo que hace que el termino pase a ser utilizado para hablar de la cosa-en-sí, esto es, de la cosa en su existencia pura e independiente de cualquier representación. Así, el noumeno al no tener un referente con nuestros sentidos ni nuestro conocimiento, será entonces, lo incognoscible o inaccesible. Hecho que por otro lado, al tratar de ser superado como parte de los dualismos antes referidos, hará que, una vez el noumeno quede atrás, nos quedemos exclusivamente con los fenómenos mismos, esto es, con lo que se presenta ante nuestros sentidos de forma directa.

³⁹ El fenómeno de ser no es otra cosa que el existente mismo recargado de ser tal y como es, es decir, lo que deja ver lo real e inmediato sin la intervención del pensamiento. Por ello, el fenómeno de ser y el ser del fenómeno tendrán una profunda relación, pues, el primero, al ser lo que se muestra inmediatamente necesitara del segundo como condición necesaria de toda revelación. Así, si bien el fenómeno de ser es un llamado al ser dentro de su aspecto existente, por otra parte el ser del fenómeno aunque coextensivo al fenómeno, escapa a éste para fundar un conocimiento distintivo que de él se tiene: ontología.

también es temporal y desprovisto de alcance en cuanto buena parte de sus manifestaciones dejan de ser y ocupar partes de lo real. De esta manera, el *fenómeno de ser* lo presenciamos no sólo efímero y ausente (deja de tener presencia), sino con mayor razón falto de plenitud, esto es, rodeado de *Nada*.⁴⁰ Se puede decir que es el “coco” de los científicos, pues, al estudiar ciertas cualidades de algún objeto o fenómeno y al buscar ajustar sus teorías en torno a esto, de pronto descubren que dicho objeto presenta otras cualidades que jamás se imaginaron ni sospecharon, encontrando en ello no solo la infinitud de modos de ser del fenómeno a la cual referíamos más arriba, sino a sí mismo, la imposibilidad de éste por develarse en su totalidad. Lo cual atestigua ese “no” *palpable y latente* como respuesta del *ser*. Más, si como vemos, el fenómeno de ser nos devela e indica la negación o ese “no” visto en la existencia, el *ser del fenómeno* será simplemente la condición de toda develación, esto es, la condición de toda presencia. Así, el *ser del fenómeno* es abundancia de ser, pero en su modo de ser fenómeno deja ver una negación o “no” como indicativo pasajero de todo fenómeno, un *fenómeno de ser* temporal y rodeado de nada. El primero lo descubro en la espera, en el “sí” de la afirmación o del “es”, mientras el segundo se me da por medio del “*percipiens*”. Más, de todo ello, Sartre nos aclara que *el ser* no se encuentra escondido tras los fenómenos ni el fenómeno es una apariencia que remite a un ser distinto, sino que el *ser del fenómeno* aunque forma parte del fenómeno escapa a éste, logrando así formar un conocimiento que de él se tiene. Conocimiento alcanzado gracias al

⁴⁰ Dentro de las múltiples acepciones con las que Sartre nos presenta la Nada, una de ellas puede ser la de falta o ausencia de algo, en este caso del fenómeno, es decir, siguiendo el ejemplo puesto anteriormente, la nada sería la ausencia de tormenta en otra parte de la ciudad o el no-ser manifiesto en otro lugar. Así, la nada vista desde esta perspectiva es lo que deja de ser y estar, lo temporal. (Es el caso que nos sucede cuando al preguntar a otra persona que si ahí no llovió nos contestan ya sea para nada o muy poquito, remarcando en este último caso lo temporal del fenómeno y la nada en su ausencia)

privilegio de la conciencia por dar el “salto”⁴¹ de lo óptico a lo ontológico, de la nada al ser o del fenómeno de ser al ser del fenómeno. Pero, a qué se refiere Sartre con este supuesto “salto” que realiza la conciencia de lo óptico a lo ontológico y que funda cierto conocimiento del ser; por qué considera a la conciencia bajo ese supuesto privilegio de pasar de una cosa a otra. La respuesta que nos presenta el autor y que no es menos obscura sobre la relación entre el fenómeno del ser y el ser del fenómeno es la siguiente:

Con toda seguridad, puedo sobrepasar esta mesa o esta silla hacia su ser y formular la pregunta por el ser-mesa o el ser-silla. Pero, en este instante desvío los ojos de la mesa-fenómeno para encarar el ser-fenómeno que no es ya la condición de toda develación, sino que es él mismo un develado, una aparición; y que, como tal, tiene a su vez necesidad de un ser fundándose en el cual puede develarse⁴²

Antes que nada, conviene señalar el supuesto privilegio que la conciencia expresa al dar el “salto” de un elemento a otro, es decir de la cualidad que pronuncia al lograr pasar del *fenómeno de ser* al *ser del fenómeno*, de lo óptico a lo ontológico. Así, según el autor, no hace falta más que desviar el “sentido”, en este caso la vista, del fenómeno presenciado, para “alcanzar” el ser-fenómeno; acto que se equipara a la misma develación del ser por medio de un ser descubierto como fundante. Entonces, la conciencia⁴³, al dejar de percibir el

⁴¹ Hablar del privilegio que la conciencia tiene al manifestar un “salto” de lo óptico a lo ontológico no es otra cosa que la dialéctica implícita entre el develamiento de lo temporal y lo intemporal dado por ambas manifestaciones del ser, esto es, cuando la conciencia se percata de las mismas expresiones del Ser y la Nada.

⁴² *Ibíd.* Pág. 16.

⁴³ Es importante señalar que la conciencia para Sartre tiene dos expresiones: una que es tomada como posicional, es decir, que siempre está dirigida hacia el exterior. Y la otra considerada como reflexiva, esto es, la que me brinda un “yo”. Así, según la primera expresión, y a la cual aquí me refiero, nos dice que toda conciencia debe ser conciencia de algo, o que no hay conciencia que no sea posición de un objeto trascendente o que este más allá de mí, lo que significa que parte de la estructura de la conciencia es que está dirigida hacia afuera de sí, lo que permite fundar cierto conocimiento de las cosas y el ser. (Ver parte de la introducción del *Ser y la Nada* apartado III “El cogito prerreflexivo y el ser del percipere) Más tarde retomo la importancia de la conciencia como fundamento de la libertad.

fenómeno que tiene frente se centra en el ser del fenómeno por medio del preguntar por lo que tiene enfrente, acto que le lleva a la reflexión y formula del concepto o idea de lo percibido. Así, cabe asegurar que en primera instancia se presenta el fenómeno y sólo más tarde se da cabida al ser del fenómeno, relación de seres presentes ante el para-sí por medio de un acto dirigido y que tiene su raíz en la conciencia.

Entonces, se puede advertir que de estas intuiciones fenomenológicas del “no” el autor nos auxilia a descubrir finalmente dos consecuencias: la primera es que para que el no-ser sea una presencia real y perpetua –pues está en el límite de los actos y de los objetos mismos- es necesario que sea tanto dentro como fuera de nosotros mismos. Y la segunda es que nos permite penetrar hacia dos componentes igualmente visibles de lo real: el *del Ser y La Nada*. Ahora, girando en este segundo punto, se puede interpretar que debe existir cierto paralelismo entre las conductas que tiene el para-sí frente al ser como las que tiene frente al no-ser, ya que, en el fondo viene a considerarlas como objetivas e indiscutibles; consideraciones que nos permiten apreciar al ser y al no-ser como dos componentes complementarios que ejercen mutuamente una tensión antagónica, dando como resultado lo real. Pero ¿a qué conductas análogas nos referimos del para-sí para considerar al ser como al no-ser bajo dos expresiones igualmente objetivas e indiscutibles dentro de lo real? o ¿cómo explicamos la conducta similar que muestra el para-si frente a esos dos elementos complementarios y en tensión antagónica que da como resultado lo real? Figuremos un maestro de pedagogía que busca estar a la vanguardia de los métodos educativos, *sabe* que para lograr su objetivo antes debe cursar un Diplomado que logre certificarlo en las nuevas técnicas didácticas; entonces,

como docente que ya es, aplica ciertos instrumentos referentes a la educación y la enseñanza, esto es, parte de ciertas herramientas concretas que le garantizan hasta cierto grado ejecutar efectivamente su trabajo, pero, así mismo, intuye que le *falta* algo para hacer de mejor calidad lo que hace, es decir, entrevé la posibilidad de aplicar nuevas técnicas en la enseñanza, por lo que busca el Diplomado dicho. Así, la conducta que le veremos plasmar será no sólo atendiendo y expresando el *ser* de su trabajo, la parte concreta y real, sino con mayor razón, hacia lo que todavía *no* es y le hace *falta*, esto es, hacia el mismo Diplomado que le ponga a la vanguardia de las técnicas educativas. Por lo tanto, el para-sí, tanto en este caso como en infinidad de conductas donde se refleje la búsqueda de algo de lo cual necesita, se comporta con equivalente atención tanto a lo que realiza y hace en *su ser presente* como con lo que le *falta* o *no-es* puesto en la *ausencia*; ubicando ambas expresiones bajo el mismo peso objetivo e indiscutible de su presencia. Sin embargo, Sartre nos incita a cuidarnos de no entender a la Nada igual de fundamental que el Ser, sino que éste, guarda una superioridad y excelencia sobre aquella, pues, tanto en lo lógico como en lo existente es necesario que en primer momento sea el Ser para que de él se derive la Nada. Para entender mejor esto reflexionemos en el ejemplo señalado arriba; el docente antes de *intuir* la necesidad del Diplomado que lo pusiera a la vanguardia de las técnicas educativas, debió valorar su *ser* como maestro y distinguir que de algo carecía, esto es, la *falta* de mejores métodos y técnicas de aprendizaje y enseñanza. Entonces, primero se afectó la existencia concreta del docente preocupado por una mejora educativa, para concluir en llevar esta afectación a la búsqueda de lo que no tenía; dando a todo ello cierta lógica en la presencia de los hechos expresados.

Así: para conocer o nombrar la nada antes se debe conocer y nombrar el ser, pues, la nada debe ser nada que parta de algo, ya que, la nada en sí misma no es; o llevando esto al ámbito del Hombre, podemos decir que lo que carece y le hace falta debe ser falta y carencia de algo. Dialéctica básica y reguladora de las estructuras ontológicas que aquí se tratan de explicar. Dejemos que el mismo autor nos lo diga:

Esto significa que el ser no tiene necesidad alguna de la nada para concebirse, y que se puede examinar exhaustivamente su noción, sin hallar en ella el menor rastro de la nada. Pero en cambio la nada que no es, no puede tener sino una existencia prestada: toma su ser del ser; su nada de ser no se encuentra sino dentro de los límites del ser, y la desaparición total del ser no constituiría el advenimiento del reino del no-ser, sino, al contrario, el concomitante desvanecimiento de la nada: no hay no ser sino en la superficie del ser....en su meollo, como gusano ⁴⁴

Pero, si anteriormente dejamos ver que el ser es plena positividad y que, según palabras del mismo autor, no hay no-ser sino en las mismas entrañas del ser, entonces, cabe preguntar: ¿cuál es el origen de la nada? Primero, es importante reiterar que la nada no puede ser producida por el Ser-en-sí, ya que, el ser sólo produce ser. Segundo, la nada jamás logra nihilizarse⁴⁵ a sí misma, pues, para que algo se nihilice antes necesita ser y la nada no es. Y tercero, si consigo hablar de la nada es porque posee una *apariencia* de ser, esto es, por que una *parte de mí* la registra en sus modos de “*aparecer*”, dando como resultado ese “no” objetivo. Pero, rigurosamente la nada no es. Se puede

⁴⁴ *Ibíd.* Pág. 57-58.

⁴⁵ Prácticamente se interpreta el nihilizar como el acto de quitar al existente hasta la última apariencia de ser. Así por ejemplo, cuando digo que la nada no es sino se nihiliza, asumo tanto la existencia de alguien que puede nihilizar la nada como que este ente es capaz de negar toda presencia de ser en lo negado. Es en el caso que cuando no quiero ver a alguien porque me caí mal o detesto, lo que hago es nihilizarlo, es decir, niego su presencia hasta “convertirlo” en nada, de tal modo que “no” existe más para mí, aunque su ser originario siga siendo. Así, nihilizar será introducir en el mundo cierta dosis de negatividad.

decir que toda esta interpretación que se viene haciendo del autor la podemos ver señalada ya en los ejemplos escogidos con anterioridad, pues, en ellos se exterioriza la necesaria presencia preliminar de un fenómeno como preámbulo obligatorio para determinar el no-ser como parte de los fenómenos. Así, primeramente se necesita la presencia del *fenómeno de ser* en cuestión y la percepción del para-sí, para posteriormente indicar la presencia de la nada. Con ello, si existe la posibilidad de nombrarla como de dar cuenta de ella tanto dentro como fuera de mí mismo y si aún, la noción de ser como plena positividad no la contiene como una de sus estructuras, entonces, se vuelve a insistir: ¿cómo la reconozco, cómo la nombro o cómo es que es? Siguiendo a Sartre y para buscar dar solución a esta aparente paradoja es fundamental centrarse en un ente capaz de nihilizar y presenciar la nada, ente mismo por el cual en su ser advenga la nada a las cosas: dicho ente es el “para-sí”. De esta forma, será el hombre el único ser por el cual la nada acontezca en el mundo⁴⁶. Más, apropiándonos la conducta primera que nos sugiere Sartre, podemos seguir preguntando: ¿y qué es el hombre para que la nada penetre en el mundo? A lo cual se puede parafrasear: es su propia nada, es el único capaz de introducir conductas negativas en su modo de ser negativo. Es lo que comúnmente expresamos cuando, por ejemplo, alguien cercano o no muy cercano fallece: “no somos nada”, ejemplificando de esta forma no un acto nihilizador de nuestra parte, sino, una característica de ser requerida;

⁴⁶ Es interesante indicar que el hombre, deduciéndolo desde el mismo análisis que refleja el propio Sartre, es el único existente capaz de introducir conductas negativas en el mundo, lo cual le hace un ser esencialmente recargado de aspectos “censurables”, esto es, capaz de violentar a los otros, de recargarse de nostalgia o desesperación por lo que no tiene y es, de llegar al nihilismo extremo por medio del robo, el ultraje, el asesinato y la negación total por el valor de la vida, etc. Conductas que hacen del hombre alguien temible bajo aspectos radicales de negación.

existenciario⁴⁷ por el cual la nada se presenta ante nosotros. Digamos que, bajo estos términos y ante el Ser-en-sí, la nada en mí es sólo verme como un actor de prestado, esto es, con la cualidad de *representarme*⁴⁸ bajo mis infinitas posibilidades de ser⁴⁹, pero siempre de paso y temporalmente, como la misma nada lo es con el ser: sólo de prestado y transitoriamente⁵⁰. O en otras palabras, es vislumbrar la estructura de ser del mismo para-sí: es lo que no es y no es lo que es. Paradoja fatal del para-sí que se puede representar asumiendo un ser que siendo lo que es tiene siempre de fondo un no-ser que le caracteriza como *nada*, esto es, bajo una temporalidad que le indica su estado pasajero de ser; sólo que esta misma *nada*, de la cual se especifica, también le indica que puede ser, mientras exista, lo que quiera ser, pues, carece de cualquier determinación, lo que dice que, al ser un ser que lleva en su seno el poder de nihilización, puede negar lo que es para dar pie a lo que quiera ser, a lo que busque representar, introduciendo con esta analogía la prueba eficaz del “no” existencial, o “no” como advertencia para buscar *determinar* un existente según su elección⁵¹.

⁴⁷ Tomo el termino existenciario como estructura ontológica del hombre o modo de ser que lo define siendo en-el-mundo. Así, la nada es un modo de ser del hombre como modo de ser-en-el-mundo, es decir, es una característica esencial que le distingue y hace ser lo que es.

⁴⁸ Más tarde veremos que la representación para Sartre adquiere un carácter positivo y de afirmación en el para-sí, pues, gracias a ella, éste adquiere la cualidad de explorar sus posibles y de declararse en la determinación de sus actos.

⁴⁹ Aquí las infinitas posibilidades de ser que adquiere el para-sí, se relacionan y pueden expresarse bajo la especificación misma del dualismo infinito-finito explicado con anterioridad.

⁵⁰ Si interpretamos cuidadosamente lo dicho con anterioridad, descubrimos que el hombre y la nada guardan una familiaridad profunda, al grado de contemplar al primero como la nada misma, como meollo en el ser. Así, si preguntamos ¿qué es el hombre?, podemos decir, siguiendo a Sartre: Nada, el hombre es nada, carencia, negatividad, alguien que siempre está necesitado de algo, pues, está vacío, es lo que siempre está en búsqueda de ser.

⁵¹ Se debe notar de antemano que, aquí la nada se nos presenta como la parte esencial que puede determinar la elección, es decir, como el punto de partida para elegir lo que se busque ser, pues, al constituir al para-sí desde dentro bajo la expresión de la nihilización, por ende, dará a éste el poder de acción sobre lo que busque ser y elegir. Sin embargo, estos aspectos serán mejor tratados conforme se avance en el estudio e interpretación de nuestra tarea.

Ahora bien, haciendo un alto para dar una mirada retrospectiva de lo dicho tenemos que: inicie con la inquietud de penetrar en el origen de la libertad y me encontré que para ello era necesario deslizarme hasta la conducta primera, la del interrogar, pues, ya desde el inicio asegure que la libertad se origina no sólo desde el cuestionar, sino desde la misma ontología. Posteriormente descubrí que estar a la *espera* de una respuesta del ser es encontrar prácticamente un “sí” o un “no” como sentencia de los modos de ser del ser. Para finalmente comprender el “no” como forma inquietante de respuesta del ser, consiguiendo arribar a una nada que subyace en todo fenómeno y en el para-sí mismo. Ahora, para cerrar nuestro círculo interpretativo de la interrogante a partir de lo que se explica desde Sartre es necesario ver que la *conducta primera* es a la vez la primera conducta nihilizadora del hombre, pues, al esperar un posible “no” como respuesta, da cabida, desde el inicio, al no-ser, dando lugar con esto a la nada impresa en las cosas y en el para-sí mismo. Nada que, si observamos formalmente como ausencia de ser, será forzosamente un “agujero” en el ser o espacio de existencia que capacita finalmente la posibilidad, es decir, el surgimiento mismo de la *libertad*, ya que, si el mundo estuviera colmado totalmente de ser sin estos agujeros de nada, sí fuésemos como insectos atrapados en una gota de ámbar, la acción y la libertad serían imposibles, dando como resultado un *determinismo universal*, esto es, una infinitud de sucesos causados rígidamente por otros anteriores, causados a su vez por otros, y así sucesivamente hasta el infinito, logrando tan sólo reflejos y efectos, pero jamás ninguna acción auténtica. Por lo tanto, gracias a la conducta primera se introduce tanto la primera conducta nihilizadora como se descubren los espacios vacíos donde es posible la acción libre. O en otras

palabras, el para-sí a través de su inquietud interrogativa manifiesta una nada en el mundo como descubre y funda su propia libertad por medio de la misma ausencia de ser. Entonces, el origen de la nada será a la vez el origen de la libertad. O la libertad será el resultado tanto del interrogar como del no-ser, esto es, el “fruto” de la sentencia misma del ser.

Sin embargo, para profundizar y alcanzar el tema de la libertad supremamente, veremos que el umbral de la misma no sólo lo exteriorizo a través de la conducta primera, sino también lo capto gracias a lo que Sartre considera como la “*prueba ontológica*”, esto es, por medio de la *conciencia*⁵² Así, esto se puede interpretar como que la conciencia al ser siempre conciencia *de* algo, nos dice que es *trascendencia*⁵³ o que la conciencia guarda en su seno una estructura constitutiva que la determina de ese modo; es decir, que la misma nace *conducida sobre* un ser que no es ella misma⁵⁴ ¿Qué expone lo anterior? Hay varias cosas implicadas. Según el autor, en primer lugar, reza que toda conciencia es conciencia de algo, o si se prefiere, que la conciencia es vacía, ya que, tanto de su trascendencia como de su ser consciente de algo, en ambas formas se apunta hacia el exterior, con lo cual se queda en su “plenitud” de nada. Sin embargo aquí se podría objetar: ¿y la conciencia

⁵² En *El Ser y la Nada* podemos identificar dos tipos de conciencia: la conciencia no-refleja y la conciencia refleja. La primera al estar volcada hacia el exterior la vamos a identificar con la cualidad de trascenderse, esto es, dirigida hacia los objetos. La segunda se anuncia cuando me miro a mí mismo, es decir, cuando me percato de mí propio ser. La primera me ayuda a descubrir el mundo y los otros, mientras la segunda manifiesta mi propio ser-en-el-mundo, esto es, las expresiones que tengo como “yo”. Más, conciencia no-refleja (centrada en el percibir externo) y conciencia refleja (centrada en el percibirse a sí mismo) se dan en un solo y mismo acto. Así por ejemplo, si al sentir dolor de cabeza puedo percibir la dolencia misma –conciencia no refleja– como percatarme que soy “yo” el que padece –conciencia refleja– ello se da en un solo movimiento, y, no percibo primero el dolor y más tarde a mí mismo como sintiendo dolor. O si el lector lo prefiere, puede hacer un ejercicio similar en un desfile, por ejemplo, donde lograra percibir lo que acontece sin dejar de percibirse a sí mismo. Otorgando a este acto una unidad de existencia.

⁵³ Entiéndase por trascendencia al acto mental en que la conciencia se proyecta más allá de sí misma, remitiendo a entidades distintas de ella y estableciendo relaciones con éstas. Dicho de otro modo, es la actividad humana en que se proyecta el para-sí más allá de sí para alcanzar las cosas o representaciones.

⁵⁴ *Ibíd.* Pág. 31.

reflexiva que me descubre el “yo” no la llena? En realidad, si continuamos sobre la interpretación de la conciencia, tenemos que aquí el “yo” sólo enmascara la propia espontaneidad de la misma, pues, del ejercicio fenomenológico de la conciencia, no se deduce un “yo” puro como en Husserl, sino más bien, un vértigo de posibilidades, es decir, antes de descubrir un “yo” fundante y director de lo real, el ejercicio fenomenológico me revela la misma conciencia y su libertad. Acto que aclarare más adelante. Entonces, de todo ello se deduce que primero *existo o soy* como conciencia y luego *me se* como “yo” actuante. Además si, según Sartre, el *ser propio* (“yo”) puede hallarse y permanecer en la conciencia, sólo se da en la medida en que yo permanezca en la conciencia refleja, pues, tan pronto me distraigo y vuelvo a mí conciencia no-refleja ya no me percato más de *mí propio ser*, regresando con ello a ese *vacío absoluto*⁵⁵ Ahora, esta situación nos coloca en una segunda implicación del ser de la conciencia, a saber, el de su aspecto fenomenológico. Es decir, que para descubrir la orientación trascendental que la conciencia tiene antes debo ponerla “*entre paréntesis*”, esto es, expulsar de ella todas las cosa del mundo creadas por las estructuras del hombre, con la finalidad no sólo de restablecer una verdadera relación de la conciencia con el mundo, sino a sí mismo, de apreciarla en su “pureza” y primeras posibilidades. Examen que nos arroja a contemplar a la conciencia en su modo intencional, es decir, dirigida hacia el exterior. Así, una de sus estructuras constitutivas será que *nace conducida sobre* un ser que no es ella misma, es decir, parafraseando al autor, que su modo de ser es estar siempre dirigida al exterior, aspecto que le permite

⁵⁵ La conciencia al no tener nada de sustancial será pura “apariencia”, en el sentido de que no existe sino en la medida en que aparece. Pero, precisamente por ser pura apariencia, por ser un vacío total, ella puede ser considerada como lo absoluto; absoluto visto como nada. Así, la conciencia es el absoluto visto como nada, mientras el ser es el absoluto visto como todo.

no sólo distinguir y fundar un conocimiento de las cosas, sino esencialmente, estar en línea de partida o deliberación sobre lo que pretenda elegir según su dirección. Pero, nacer conducida sobre un ser que no es ella misma es forzosamente tener conciencia de algo que no es ella misma. Conciencia cognocente que implica tanto el saber de ese algo que esta fuera de ella misma como de sí misma. O en otras palabras, la conciencia para saber que conoce ese algo que está más allá de sí misma es necesario que antes ella se sepa primero existiendo, pues, sería absurdo pensar que una conciencia que es conciencia de algo no se sepa que es y conoce. De esta forma, no sólo estaremos renunciando a la primacía del conocimiento, que involucra tanto el tener conciencia del saber (no hay otro ser que el ser conocido) como la dualidad sujeto-objeto, sino con mayor razón, también se estará descubriendo el ser del cognocente, esto es, la conciencia existente. Unidad entre conciencia intencional y conciencia reflexiva. Acto que nos coloca estrictamente en el terreno del ser y no del conocimiento.

Sin embargo, qué busca decir con esto Sartre, cómo podríamos explicar con mayor detalle lo anterior, cuál es la diferencia entre una conciencia intencional de una conciencia reflexiva, porqué se dice que hay una unidad entre ambas y qué significa que estamos inmersos estrictamente en el terreno del ser y no del conocimiento. Puedo asegurar que todo parte de la conciencia y su ejercicio fenomenológico, es decir, al dejar de lado toda estructura de pensamiento hecha por el hombre sobre la misma y la relación que tiene con la realidad, entonces, encuentro a una conciencia en su “despojo” o “desnudez”; conciencia manifiesta tras sus primeras posibilidades, en línea de partida y apta para dirigirse hacia el exterior sin miramientos. Ahora, quitemos a esa conciencia de

la puesta de “entre paréntesis”, soltémola: ¿qué tenemos? Como primera expresión se advierte dirigida hacia fuera, pues, aunque por cierto tiempo se dirija hacia sí misma, no tardará mucho en restablecer su relación con lo externo. Así, debido al ejercicio anterior, se nos estará dando uno de sus modos de ser, esto es, que se presenta *intencional*. De aquí y gracias a ello, encontramos tres expresiones: la expresión fundante de un conocimiento, pues, al lograr “ver” su entorno iniciara todo un proceso de diferenciación y categorización entre los objetos y fenómenos que componen la realidad. Así mismo, y bajo otro tenor, se contemplara en posibilidad de elección, es decir, con la cualidad de elegir entre el cumulo de cosas y sucesos que se presentan en su derredor. Y por último, a partir de ello, tendrá la capacidad de discernir lo que ella es a partir de lo que no-es, esto es, se presenta bajo un ser cognoscente que al diferenciar lo que hay fuera de sí, le *determinara* fundándose como lo que es: conciencia intencional y reflexiva; intencional en cuanto se vierte al exterior, y reflexiva al saberse dentro de estas expresiones y su diferencia de los demás objetos y seres. Es lo que en notas anteriores explicaba como conciencia no-refleja y conciencia-refleja, determinando una unidad de expresión existente entre ambas y procurando prioridad al terreno del ser sobre el del conocimiento, pues, para que exista un ser cognoscente fundante, antes debe *ser* la expresión que se coloque ante lo que se conoce o va a conocer. Así, según Sartre, la conciencia⁵⁶ vista en su unidad, logra estos modos debido al acto fenomenológico que le distingue.

⁵⁶ Es interesante descubrir las implicaciones que de la conciencia se derivan según lo visto, como que antes de ser “yo” somos conciencia, o que la conciencia es la piedra angular del para-sí, pues, de ella depende la dirección que le demos a nuestras intenciones y modos de ser; y por último, que al ser consiente como para-sí dentro de lo que elijo, de ello dependerá no sólo mi modo de ser, sino así mismo la responsabilidad elegida como modo de ser para los otros, es decir, debo ser bien consiente de lo que quiero para mí, pues de ello depende como quiero ver a los otros.

Entonces, ser consciente de algo es estar frente a una realidad rebosante y concreta que *no* es la conciencia. Así, al preguntar y presenciar ese algo que esta afuera, no siendo ella misma, la conciencia descubre su propio ser. Es decir que, al escudriñar las posibles manifestaciones del ser la conciencia misma se descubre siendo. Así, el mismo autor lo refiere: “*Decir que la conciencia es conciencia de algo, es decir que debe producirse como revelación revelada de un ser que no es ella misma y que se da como ya existente cuando ello lo revela*”⁵⁷.

Pero, aquí cabe preguntar: ¿qué es la conciencia según las primeras posibilidades fenomenológicas? Antes que nada, parece decir Sartre, la conciencia es, es decir, es un *existente* que no se da como significación de pensamientos expresados, sino que es captada directamente en tanto que es. En este sentido la conciencia es un ser *prereflexivo* que surge antes de cualquier participación cognitiva, lo que forzosamente nos perfila a la inversión cartesiana de la total inmanencia⁵⁸, esto es, la del “pienso luego existo” fundada por Descartes al de primero “*existo y luego pienso*” suscitada del estudio fenomenológico de la conciencia, pero no como un hecho sustancial, sino como plena existencia. Lo cual quiere decir que, antes que fundar un hecho debido a la presencia y soporte necesario del pensamiento, ahora es debido fundar lo real a partir del acto mismo de existir; así, decimos que no hay sustancia o soporte que este debajo de los actos y objetos y que sea además

⁵⁷ *Ibíd.* Pág. 31-32.

⁵⁸ Según José Ferrater Mora, en su *Diccionario de Filosofía*, se puede entender la inmanencia como una actividad, prácticamente del pensamiento, que se da dentro del agente que la realiza, es decir, como acto que “permanece” o revierte sobre el que la produce. Así, al decir que la conciencia es la inversión cartesiana de la total inmanencia, quiero decir que, y siempre parafraseando al autor, la conciencia, debido a su estructura constitutiva, deja de “permanecer” inmersa en sí misma y el pensamiento bajo el “pienso y luego existo”, para lanzarse al exterior en su modo intencional, esto es, para dar sentido al “existo y luego pienso”. De esta manera, vemos que el ser inmanente se contrapone al ser trascendente de la conciencia y los fines que busca, es decir, como parte de la valorización de lo real.

permanente, sino antes bien, que la plenitud del existir será la que determine y concrete los actos y objetos bajo su total indeterminación y valor. Ahora, si como advertimos la conciencia no es posible antes de ser, o en términos más sencillos, si la existencia precede a la esencia - primero existo y luego soy -, entonces, ello significa que de su ser brotará la fuente misma y condición de toda posibilidad (imprimiré en ella el ser que quiera dentro de mis posibles modos de ser y expresión bajo un arranque siempre abierto de posibilidades). De este modo encontramos que la conciencia se desnuda como *ordenadora sintética* de la esencia, esto es, con la facultad de organizar y contemplar todo un horizonte de posibilidades bajo su mando, lo que le establece como la *productora* de esencias o modos de ser del para-sí por medio de la elección o libertad de elegirse. Entonces si nos fijamos un poco, Sartre nos está diciendo que la libertad es un hecho fundado desde la misma conciencia, esto es, que a partir de la presencia que tiene bajo su ser fenomenológico, es capaz de crear esencialmente al para-sí por el acto de elegir. Pero no sólo eso, sino que así mismo, ésta cualidad la pone frente a su total *espontaneidad* impersonal de la nada, es decir, debido a que es capaz de vislumbrarse siempre en línea de partida bajo la cualidad de elección, entonces, ello le permite elegir según su misma acción voluntaria y libre, lo que se opone a la mera pasividad o receptividad de una acción mecánica o establecida por normas externas, y donde dicha acción espontánea se dice reside en la nada por el mismo acto de nihilizar, esto es, por la característica del acto elegido, donde al deliberar algo, una parte de lo que antes se presentó como dentro de los posibles, deja de estar para pasar a su estado de negación. Así, según estas dos expresiones, tenemos que, en el primer caso, la conciencia será la causa de su propia

manera de ser, esto es, donde ella tenga la facultad de elegir según la esencia que busque construir, o lo que es lo mismo, nos dirá Sartre gracias a esta interpretación fenomenológica de la conciencia, en la conciencia habita el poder de elección como lo que el para-sí contemple mejor para sí mismo, pues, en la conciencia se origina la línea de partida sobre las posibilidades presentes de lo real. Y en el segundo, perfila una estructura de ser que me muestra lo que la conciencia es: plena *espontaneidad* o existencia rebotante de dinamismo voluntario en su deliberación, según el cual, al diferenciarse del ser-en-sí, se reconocerá como nada o plenitud de existencia en cuanto puede expresar y ser lo que determine ser según su elección, como un vértigo de posibilidades que, en última instancia nos revela, como en el primer caso, que somos *absolutamente* libres. Entonces, siguiéndole la pista a Sartre, sí el análisis fenomenológico de la conciencia nos advierte que la libertad se da únicamente en el seno mismo de la conciencia, no por ello se nos deja de orientar que si bien podemos estar determinados por más de una cosa o circunstancia, seremos únicamente nosotros los que elijamos como tomar esas determinaciones. De esta manera y según lo explicado, la libertad frente al mundo se “*reduce*” a una actitud, es decir, puesto que el para-sí está inmerso en una serie de exigencias y actos sociales ya determinados o hechos, entonces, dependerá exclusivamente de como tomarlos y vivirlos, esto es, aplicara la libertad de vivenciarlos desde su propio valor y apreciación; acto que le coloca bajo una forma de actuar para hacer las cosas. En este sentido, reducir la libertad a una actitud, puede considerarse como una motivación que impulsa y orienta la acción a determinados objetivos y metas según los valores y evaluación del propio para-sí, y que tienen como eje fundamental la misma

deliberación. Actitud⁵⁹ psicológica que nos aconseja cómo afrontar las determinaciones sociales mecánicas, ya que, según la actitud que tome frente a lo que “soy”, es como contribuiré a transformarme. Representemos la labor de un policía, por ejemplo, para ejemplificar lo dicho. Social y comúnmente no se tiene una buena apreciación tanto de su trabajo como de quien lo ejecuta; diríamos que está *determinado* por ciertos hechos y personas según su conducta, él es lo que le han impuesto. Más, si el policía aplica su libertad y tiene actitud para ello, entonces, no sólo buscara “liberarse” de esa mala fama que él tiene, sino que con el apoyo de la libertad y la actitud para *transformarse*, tendrá en sus manos la *posibilidad* de afirmarse y valorarse desde su propia vivencia, lo cual le hará valioso ante sí por medio del desprendimiento general que dé él se tiene, es decir, será libre de elegirse bajo una tendencia positiva frente a las determinaciones sociales.

Con todo lo expuesto anteriormente se puede apreciar que la libertad es un “*estado de conciencia*”, pero un estado de conciencia al cual no se va a descansar, sino a despertar, es decir, a “*liberarse*” en el acto de ser libres. Lo importante es “sacudirse” las infinitas determinaciones a las que estamos expuestos, determinaciones hechas por los mecanismos sociales como las del ejemplo del policía arriba señalado, o determinaciones que señalan incesantemente al para-sí por lo que hace, expresando una extensión del hacer

⁵⁹ Esencialmente la actitud puede valorarse como la forma de actuar de una persona, el comportamiento que utiliza o emplea para hacer las cosas. Ahora, si queremos profundizar en el sentido y distintas expresiones que del término podemos alcanzar, se puede contemplar como una predisposición aprendida y que responde de algún modo consistente frente a ciertos objetos o fenómenos de la realidad; lo que en cierto sentido nos pone frente al carácter. Por otro lado, también se puede valorar como una reacción evaluativa favorable o desfavorable y de carácter variable, es decir, con la cualidad de ser cambiada según las circunstancias y edades de quien las ejecuta. Sin embargo, pese a estas y otras posibles apreciaciones que del término hay, en mi caso lo utilizo exclusivamente como la cualidad positiva que el para-sí tiene para afirmar su conducta a través del acto de elegir. Así, la actitud será vista, en este caso, como la tendencia de responder positivamente frente a las determinaciones sociales impuestas al para-sí. Según esto, la actitud será la afirmación del para-sí siendo-en-el-mundo bajo su propia libertad.

al ser de la persona, es decir, ajustando lo que *somos* al ámbito de los actos, como si el para-sí únicamente pudiera ser o expresar eso a lo cual se dedica, y de donde lo social extrae la justificación para determinar la conducta a un patrón mecánico de acciones y modos de ser. En todo caso, interpretando esto del autor, lo mejor sería encontrar nuestra verdadera constitución existente según lo arrojado por el estudio de la conciencia: la de la indeterminación, la de la transformación, la de la nada⁶⁰, la de la libertad, aspectos evidenciados tanto de la disertación fenomenológica de la conciencia como del fenómeno y el para-sí, es decir, que si bien por un lado dejamos entrever que el ser-en-sí es lo que es en su aspecto permanente y siempre afirmativo, lo que es y no puede dejar de ser o ser de otra forma, por otra parte, se nos revelo la nada y su cualidad de indeterminación, pues, está a la espera de ser nombrada y constituida por el para-sí; nada que al ser llevada al terreno de la conciencia será la posibilidad o punto de partida para la elección, esto es, el lugar donde se posibilita la acción misma como ya anteriormente advertimos. Ambos rostros de una misma moneda –determinación vs indeterminación- e indicativos de una sola realidad: la del para-sí. Entonces, así como descubrimos que el fenómeno es en sus infinitos modos de aparecer⁶¹, así también la conciencia se nos viene

⁶⁰ Se debe aclarar que la actitud psicológica de libertad puesta en la nada no es reconocerse en un estado “miserable” de ser, sino por el contrario, es descubrirme completamente desemejante del ser, es decir, es verme afectado de una estructura existente: la estructura de ser para-sí, que es movimiento, cambio y transformación, o lo que es lo mismo, expresada bajo un modo de ser que donde su indicativo esencial es el estar siempre abierto y con ello con la cualidad de cambio, pues mientras el Ser es lo que es, el para-sí será lo que en sus modos de ser exprese, esto es, la facultad de construcción y cambio . Por lo tanto, asumir la postura de la nada, es asumir la orientación del acto libre y con ello el de la propia construcción, según el mismo movimiento estructural de la conciencia, que como se vio, expresa dos cualidades esenciales, la de su modo intencional y la de develarse a sí misma, aspectos que brindan movimiento y posibilidad de ser, cualidades mismas de una estructura de la conciencia que le determina. Lo anterior nos asegura que a la conciencia en su nada se le va su propio ser.

⁶¹ Recordemos que al inicio de este trabajo, para determinar el umbral de la libertad, recurrimos a la explicación de la presencia del fenómeno, descubriendo que el mismo se presenta bajo infinitas cualidades de ser o modos de ser, lo cual asumimos como el enorme avance hecho por la filosofía moderna al reducir ciertos dualismos al dualismo infinito-finito, donde este último muestra la realidad tal cual es.

a revelar, bajo una posibilidad infinita de ser, esto es, donde al estar en línea de partida rumbo al exterior se presencia tras un abanico de posibilidades de ser únicamente comprobadas por la libertad. Posibilidad infinita *realizable* a través del acto libre y que nos advierte que tanto la elección como la realidad misma se renuevan continuamente bajo una realidad rebosante y siempre viva, Así, podríamos concluir este primer esbozo interpretado de Sartre y lo que expone sobre la conciencia, que se es libre porque se es indeterminado, porque el “*rostro originario*” de la conciencia es posibilidad, línea de partida, acto fundante o elección puesta en la deliberación según lo que el para-sí prefiera.⁶²

Gracias a lo anterior queda declarado el origen de la libertad bajo dos modalidades fundamentales en las que el para-sí contempla “cara a cara” el terreno de su ser libre: por medio de la interrogante y a través de la nada y gracias al ejercicio fenomenológico de la conciencia (“*prueba ontológica*”). Se puede decir que estas primeras manifestaciones de libertad conducen al para-sí a un descubrirse libre de algo o de toda determinación, como paso previo hacia el proyecto, ahora de lo que se trata es ver para qué quiere ser libre, es decir, trataremos de encontrar cómo el para-sí lucha por la realización de un proyecto. En la primera manifestación lo vemos “liberarse de” (prejuicios, hábitos, actitudes, *situaciones*⁶³, mecanismos), mientras en la segunda lo apreciaremos como “libre para” (comprometerse).

⁶² Es importante recordar al lector que el comportamiento de la conciencia al cual refiero se da exclusivamente a partir de que se le pone “entre paréntesis”, es decir, bajo un acto fenomenológico. Pues, sólo de esta manera se puede apreciar la conciencia como fundadora de posibilidades, esto es, como el reiterado estar en línea de partida y que se refuerza por el mismo acto de elegir. De modo que, si bien el lector puede objetar de que en lo real el hombre carece de posibilidades y de que incluso éstas sean infinitas, es porque no se está remitiendo al ejercicio fenomenológico señalado y que es la base para descubrir una realidad rebosante y siempre abierta, donde la conciencia se volca a o real como por primera vez.

⁶³ A lo largo de este estudio tomo a la *situación* como el conjunto de acciones y sucesos que le dan sentido a una acción. En este sentido no es algo añadido al hombre o a las cosas, sino la absoluta

1.2.2- El En-sí o la afirmación del Ser.

Como se pudo ver, la parte esencial para determinar la libertad y su origen estaba, primordialmente, dentro de la conducta primera, en el “no” como respuesta del cuestionar. Ahora, si trato únicamente de la afirmación como parte de la otra posible respuesta del cuestionar, tenemos que, todo interrogar que le aplique al ser me develará forzosamente el “sí” o “es” como respuesta, esto es, la parte siempre “afirmativa” que hace ser al ser lo que es. De esta manera, la explicación y justificación de lo señalado puede exponerse al menos bajo dos formas: la primera, desde una perspectiva ontológica y la segunda, desde una valorización lógica utilizada como copula en un juicio predicativo. Dentro de la primera explicación, nombrar al ser ontológicamente al ser cuestionado, me dará como respuesta las características indiscutibles que le distinguen como ser, esto es, lo que es y no podemos negar. Así, aunque diga del ser que no es ni creado ni increado, en realidad estaré diciendo que no tiene principio ni fin, y que si bien utilizo negaciones para nombrarle son sólo para finalmente afirmarle en lo que es (lo mismo ocurre al decir que no es ni pasivo ni activo). Quizá esta visión ontológica tenga una concordancia intercambiable con la Realidad o el Mundo, pues, lo que hay o lo que *esta* son siempre formas diferentes de decir lo que es y continuamente se presentan como realidades previas y desnudas ante cualquier intervención humana, es decir, como presencia siempre necesaria para que sea posible cualquier manifestación. Con ello, si al decir que el ser es plena afirmación, lo que estaré diciendo es que es plena positividad o siempre presente; características que

condición para que pueda haber cosas para el hombre y para que aquellas descubran a éste en sus potencias ofreciéndole sus posibilidades.

finalmente muestran el “sí” del preguntar bajo un aspecto ontológico y siempre vigente, pues estamos hablando de la realidad misma o lo que es. Ahora bien, con respecto a la valorización de la afirmación como respuesta del interrogar al Ser, desde la lógica y utilizando la copula dentro de un juicio predicativo, tenemos que, prácticamente es la afirmación de la presencia del ser como *sujeto* dentro de una o varias oraciones determinadas por los adjetivos que le nombran o distinguen, es decir, al preguntar por el ser estaré recibiendo básicamente una respuesta donde la copula “es” determine lo que se dice de eso que preguntamos. O en otras palabras, la respuesta que reciba desde esta visión lógica de la oración me estará asegurando lo que lo preguntado es en relación al mismo predicado y su relación directa con el sujeto. De esta manera, al interrogar por ejemplo: ¿qué es el ser? O ¿de qué depende el ser? O ¿qué hace ser al ser lo que es? O ¿cómo es el ser? Lograremos un “es” como respuesta y la afirmación de ese ser en *su* predicado, lo cual nos coloca ante el “sí” de lo nombrado, “*surgiendo*” de este modo el ser y toda la dificultad implícita de aprehenderlo a través del lenguaje. (“El ser es “en-sí”, el ser “en-sí” sólo es, el ser es lo que es, el ser es el ser de los devenires, el ser es plena positividad”.⁶⁴...). Entonces, como se observa y para cerrar este apartado, se puede apreciar que el Ser-en-sí, dentro de la estructura del interrogar, no es otra cosa que abundancia, afirmación o condición de toda presencia.

⁶⁴ Sartre, J. Paul, *El Ser y la Nada*, Losada, Buenos Aires, 1966, Págs. 32-41.

CAPÍTULO 2. LA LIBERTAD

2.1 CUERPO Y ORIENTACIÓN

¡Oh, cuerpo mío, único amigo de mí alma!

Paul Valery.

Se partió de la conducta primera del para-sí y su relación directa con el ser, más, bajo esta conducta personificada en el interrogar y en busca de develar los modos de ser del ser⁶⁵, lo que registró fue una “asombrosa” e “impactante” negación como respuesta: el “no” que fundamenta la libertad. Así, la representación que surgió de este hombre nos colocó delante de su propia nada, de su conciencia y del mismo origen de su libertad. Entonces, contamos con un ser que se ha revelado libre, y que, si le seguimos de cerca en sus investigaciones, sabremos de la presencia de su cuerpo y la forma como se relaciona éste con sus primeras pesquisas.

Hablar del cuerpo del para-sí exhibe de entrada una dificultad considerable, ya que, se puede representar bajo distintas indagaciones: El cuerpo como conocimiento, el cuerpo sensible, el cuerpo atlético, el cuerpo lúdico, el cuerpo psíquico, el cuerpo de la representación, etc. Más, reflexionar sobre la naturaleza del cuerpo será aquí, y siguiendo de cerca a Sartre, reflexionar conforme al orden del ser, es decir, examinaré la presencia del cuerpo en tanto que “ser-para-sí”. Entonces, de igual modo como se trabajó el apartado anterior y basándome en la proposición: “la existencia precede a la esencia”

⁶⁵ Recordemos que esta conducta primera no sólo es la personificación del interrogar bajo la inquietud por saber del para-sí, sino que esencialmente, la misma se dirige hacia el ser, es decir, es la conducta de un ser que pregunta por el ser para develar sus mismos modos de ser. Por ello tras esta conducta se vislumbra al para-sí en espera, esto es, solicitando respuestas, mismas que pueden ser un “sí” o “no”. Así, la conducta primera tiene un matiz esencialmente ontológico, mismo que nos da la base para develar la libertad.

especificada en el trato dado al estudio de la conciencia anteriormente, ajusto esta nueva búsqueda al orden de lo ontológico, es decir, descubrir lo que el cuerpo me revela en cuanto es y siempre en unidad con la conciencia y sus fenómenos, esto es, bajo un aspecto íntegro.

Más, antes de pasar a explicar la presencia del cuerpo en tanto que “ser-para-sí” y su relación con la libertad, me parece necesario primero reiterar⁶⁶ que el para-sí es relación con el mundo, es decir, una vez que el para-sí negó ser el ser, hace posible o más bien posibilita, por otro lado, que haya un mundo, ya que, no sólo lo indica o define por medio de sus actos, sino que así mismo, la misma diferenciación hecha entre el mundo y él mismo establecerá el valor surgido entre ambas presencias; presencias que finalmente son necesarias para nombrarse bajo una relación ineludible y estrecha . Además, debido a que el para-sí es el único ente que realmente existe, entonces, será el único ente capaz de nombrarle y revelarle bajo su presencia, esto es, gracias a la facultad de la conciencia que discierne y diferencia entre la expresión de seres. Sin embargo, se debe aclarar que de esta negación y diferenciación no se sigue que por una parte exista un para-sí y por otra, un mundo, como dos todos cerrados, sino que de la misma negación brota una correspondencia de ser, esto es, una distinción original y concreta entre ambas expresiones: original por darse exclusivamente en el campo del ser (*no soy el ser pero soy conciencia*) y concreta por manifestarse en lo vivido. Así, la relación que guarda el para-sí con el mundo es, en primera instancia, una relación de “ser a ser”, y

⁶⁶ Esta reiteración me ayuda a descubrir que el para-sí en su relación con el mundo lo es bajo un ser íntegro y concreto, es decir, en “cuerpo y alma”, por decirlo, y para ver manifiestos sus propósitos. Así, se pude asegurar que estamos en el mundo por el cuerpo.

más exactamente una relación de ser a *existencia*.⁶⁷ Es evidente, entonces, que esta relación será de antemano una relación de “*intimidad*”, es decir, bajo una presencia sumamente cercana y necesaria, lo que indica en otras palabras ese mantenerse junto al mundo de un modo o de otro. Expresión que determina la relación de dos entes tanto en copresencia espacial como temporal, esto es, finalmente la prueba que nos advierte que mientras el para-sí sea en el mundo es con y bajo el mismo dentro de un tiempo y espacio determinado. Declaración que acentúa que ser-en-el-mundo jamás puede caracterizarse bajo la “*indiferencia*” o la relación sin importancia “como sólo de paso”, sino por el contrario, al darse esencialmente en el terreno de la “*intimidad*” y cercanía, será por ese hecho una relación *comprometida*⁶⁸, esto es, bajo el signo latente de la *perspectiva* o el punto de vista, ya que, es imposible ser-en-el-mundo sin *ubicación* o estar establecido bajo una postura que me difiera de otra e implique con la realidad misma, pues, como se irá aclarando más adelante, la postura o actitud en-el-mundo es prácticamente una condición del cuerpo y el para-sí dentro de sus mismos modos de ser. Así, para ejemplificar lo anterior, si al asomarme por la ventana encuentro un edificio que se muestra frente a mí y que tiene a su costado un parque que colinda con la avenida y el metro; y si de igual manera mi vecino se asoma por su ventana tendrá de frente un edificio que tiene a su costado otros edificios colindando con una avenida yuxtapuesta a mí y con un metro detrás de él.

⁶⁷ Es oportuno aclarar que para la tradición la *existencia* es el carácter general y común de toda la realidad, mientras que para el existencialismo la *existencia* sólo es privilegio del hombre, pues, es el único ente que se sabe existiendo.

⁶⁸ Es interesante anotar que la relación comprometida a la cual refiero es la del tipo de compromiso que tenemos con nosotros y el mundo, es decir, bajo el cuidado y responsabilidad por la cual puede pasar el para-sí para determinar su estadía en el mundo. Así, aun cuando existan para-sí que finalmente no se comprometan o vean comprometidos bajo una tendencia o modo de ser, será prácticamente la indicación que al fin se busque destacar, esto es, la cualidad que el para-sí tiene para armar compromisos dentro de su relación con-el-mundo y su cuidado y responsabilidad. En todo caso se puede afirmar que el para-sí será responsable por el tipo de compromisos que ejerza en el-mundo o su falta de los mismos.

Entonces, según esto, desde el mismo instante en que el para-sí es-en-el-mundo, toma *necesariamente* una *orientación* u “orden esencial” que le incorpora “*dentro*” de los “*estos*” que conforman lo real. Así, descubrimos que esta *necesidad* no sólo me permite desplazarme y verme en el marco de lo vivido, sino prácticamente “*situar*” al para-sí y su misma orientación bajo dos contingencias. Contingencias que si bien más adelante aclaro con mayor detalle en origen y presencia, también se puede decir de ellas que son debido a que el para-sí no es tanto fundador de lo real como de sí mismo, o en otras palabras, la contingencia se nos presenta como esos modos de ser de lo real que no son necesarios. Así, al decir que él para-sí se *sitúa* entre dos contingencias quiero remarcar que está entre dos *órdenes* de lo real que pueden ser como se le presentan o de otro modo, esto es, que es totalmente necesario que la realidad se le muestre de un modo, pero completamente contingente que se presente sólo así, y donde incluso es completamente contingente que él sea, pues, ni es necesario ni depende de su propio fundamento de ser. Así, la primera contingencia se da en el orden de las cosas, mientras la segunda, se encuentra en el para-sí mismo o bajo un orden ontológico. Sin embargo, conforme se avance en la explicación e interpretación de estos conceptos y su sentido según el autor, se clarificara mucho mejor la labor de la contingencia en relación al para-sí y su ser-en-el-mundo. Por ahora cabe decir con Sartre que: “el hombre y el mundo son seres relativos y el principio de su ser es la relación. Lo que se sigue de ello que la relación primera va de la realidad-humana al mundo”⁶⁹.

⁶⁹ *Ibíd.* Pág. 426.

Así, primero desplegó mis distancias a las cosas para hacer que haya cosas y posteriormente encuentro cómo el mundo me devuelve esa relación por la cual él se me revela.

De este modo, lo anterior me encamina finalmente a la “*necesidad ontológica*” a la que refería mas arriba: “Ser, para la realidad humana es *ser-ahí*”⁷⁰; “Ahí en esa silla”, “ahí en aquella parada de autobús”, “ahí, en ese parque”, con su *dimensión, ubicación y orientación*. Necesidad que asegura que mientras es necesario que sea “ahí” en esta silla para dar *sentido* a mi ubicación, por ejemplo, es absolutamente contingente que sea, pues no soy el fundamento de mi ser. O lo que es lo mismo, interpretando la contingencia en Sartre, el para-sí es totalmente innecesario, ya que, no depende de él su ser como existencia, pues, sólo es, pero no es por sí mismo⁷¹. Y del mismo modo, si bien es necesario que mi ser este comprometido con tal o cual punto de vista u orientación de las cosas, es completamente contingente que sea en este o cualquier punto de vista u orientación con exclusión de cualquier otro, ya que, si bien es necesario que el para-sí se *ubique*, también es totalmente contingente que sea en una ubicación determinada con exclusión de cualquier otra u otras. “Facticidad”⁷² que me descubre “esos” elementos de la realidad sobre los cuales “nada” puedo hacer, pero que sin embargo soy plenamente responsable bajo la *ubicación* que pueda darles. “Nada” puedo hacer por

⁷⁰ *Ibíd.* Pág. 427.

⁷¹ Es interesante indicar que la contingencia a la que refiero, parafraseando a Sartre, nos conduce finalmente a ver a un para-sí no solamente sin fundamento, y por ello completamente innecesario bajo un mundo que sí se afirma en su ser, sino que también, a verlo exclusivamente existiendo sin preguntar por su origen. Así, se dejan de lado supuestos religiosos que verían al para-sí como creación divina o evolucionistas, donde el hombre es producto del desarrollo de las especies. Aspectos que determinan o busquen justificar la presencia del para-sí. A lo mucho, se puede entrever, desde la visión de este trabajo, que es un arrojado al mundo y en el cual sólo tiene que ser.

⁷² La facticidad del para-sí viene a ser una necesidad que se me presenta entre dos contingencias. Así, si bien es necesario que sea “ahí” y bajo una orientación comprometida en-el-mundo, es totalmente contingente que sea –por no ser mi propio fundamento- como es completamente contingente que me oriente bajo un acto comprometido y no con otro. Pág. 427.

presentarse como características dadas de lo real, es decir, para donde ubique mi atención “*hay*” una expresión del mundo que es también ahí, o lo que es lo mismo, el mundo se nos despliega tras una orientación original e infinita; original por darse en el terreno donde no se ha conseguido modificación alguna, e infinita por estar siempre abierta a la ubicación y sentido que se le pueda dar. Pero, por otro lado, también “*soy*” totalmente responsable por que de mí depende hacia qué y dónde dirijo la atención para dar *sentido y realidad* al mundo. Por ello, esta expresión se sintetiza en la “*facticidad*” que se nos presenta entre dos nada⁷³. Entonces, si interpretamos hasta aquí lo que el autor del *Ser y la Nada* quiere decir, es que si bien el para-sí llega a un mundo que se le presenta como ya dado y hecho, donde incluso será necesario se encuentre y relacione como parte de sus características, entonces, no por ello no dependerá de la propia ubicación que dé al mismo dentro de su propia responsabilidad, lo que descubre que el mundo y su sentido obedecerá a la forma comprometida con que el para-sí lo determine. Y bueno, si nos fijamos un poco, ya desde aquí se puede apreciar la relación de la libertad con el ser-en-el-mundo, ya que, - esto lo veremos en mayor detalle posteriormente- desde el mismo instante en que el para-sí (cuerpo) tiene la “*facultad*” de orientarse por medio de los sentidos, celebra entonces su capacidad de elegir hacia que y dónde orientar su relación con-el-mundo, es decir, el mismo cuerpo asume la

⁷³ Conviene hacer otro comentario más acerca de lo fáctico del para-sí. Esta facticidad es uno de los elementos en la filosofía de Sartre que es considerado como profundamente negativo, pues, al no contemplar al ser-en-el-mundo bajo su expresión absurda o injustificada, se toma a éste como necesario y universal. Lo cual provoca indignación cuando vemos “caer” al para-sí en las “garras” de lo contingente. Es lo que ocurre cuando, por ejemplo, un hombre es asesinado en plena luz del día, ya que, lo primero que esta acción provoca es la indignación seguida de coraje, más no reparamos en que siempre estamos involucrados en situaciones que no dependen plenamente de nosotros. Así, pensamos que deben existir leyes que organicen mejor la relación entre nosotros, pero no alcanzamos a descubrir que aunque esto es *necesario* para la mejor convivencia, es algo que no determina se destierren los asesinatos a plena luz del día, y mucho menos, que ello nos asegure de algo de lo cual no somos el fundamento, esto es, de nuestro propio ser.

primacía de actuar bajo un *sentido* de referencia, logrando “ser el eje” que *determine* la orientación que mejor le plazca. De esta manera, los sentidos, como mecanismo fisiológico de la percepción, no sólo serán la clave para detectar y ubicar los “estos” o cosas dentro de un parámetro de visión o evaluación determinada, sino que así mismo, nos permitirán discriminar o elegir el tipo de sensación o estímulo para darle significación y organización a la información nacida del mundo⁷⁴. Pero, sin adelantarnos, conviene resaltar la importancia e influencia del cuerpo en mi propio proceso de selección o elección, pues, será éste, gracias a los sentidos, el que me presente una orientación libre en el mundo. Así nos indica el propio Sartre:

Ese orden absolutamente necesario y totalmente injustificable de las cosas del mundo, ese orden que soy yo en tanto que mi surgimiento lo hace necesariamente existir, y que me escapa en tanto que no soy ni el fundamento de mi ser ni el fundamento de tal ser, es el cuerpo tal cual es en el plano del para-sí⁷⁵.

Bueno, entonces, se puede apreciar que el orden y ubicación, a los cuales refería anteriormente, me los viene a dar el cuerpo físico, que el *fundamento* que me da espacio y compromete en-el-mundo es también el mismo cuerpo, y que por ende, la contingencia será una de las características que le van a determinar, es decir, para generar unidad con el para-sí, será el mismo cuerpo injustificable en tanto no es su propio fundamento, pero por otro lado, se

⁷⁴ No es tarea de este trabajo hacer un estudio detallado y profundo de las relaciones que hay entre la percepción, los sentidos, la sensación y la información detectada por el pensamiento nacida de esta relación, pero sí creo que, al contemplar dicha relación bajo el mecanismo fisiológico de la percepción, es pertinente considerar este procesamiento sensorial, que tiene como sede el propio cuerpo, como la matriz o parámetro de discriminación y elección de los estímulos pertinentes. Así, si bien el cuerpo, que aquí lo especificamos desde el para-sí, puede verse como un gran órgano de recepción sensitiva, por otro lado, auxiliado con la cualidad existente de la conciencia, será capaz de la discriminación mencionada y la facultad implícita de elección, lo que se le otorgara la facultad de nihilizar desde el mismo cuerpo y para el cuerpo aquello que esté a su alcance y quiera negar.

⁷⁵ *Ibíd.* Pág. 428.

presenta como mí mejor aliado para desenvolverme y representarme como ser-en-el-mundo. Así, el cuerpo no sólo queda definido como la *forma contingente*⁷⁶ que *la necesidad de mí contingencia* toma, sino así mismo, como la motivación que me *“sitúa”* en mi propio existir. Sin embargo, qué me dice lo anterior. Que si bien es necesario un cuerpo para que me ubique y tome espacio y referencia en-el-mundo, por otro lado, ese cuerpo es completamente injustificable e incluso innecesario como existente, por no ser su propio cimiento. Pero, sin embargo, me es absolutamente necesario mientras soy y estoy en el mundo; aspectos que nos indican el ser *“factico”* del cuerpo mismo. Por lo tanto, esto convierte al cuerpo tanto en la más alta *“referencia”* que tenemos de nosotros como el *“eje”* que *narra* o describe detalladamente mi relación con-el-mundo. Desde luego que esta *referencia* como la relación que me *sitúa “narrándome”* o describiéndome, por el uso de los sentidos en-el-mundo, no es meramente una relación de datos, pues, de ser así, el cuerpo tomaría la significación únicamente de *“apuesto empírico”*, esto es, donde el para-sí sólo se viera centrado en la recepción de descripciones y cuadros de lo real, dando la primacía únicamente al conocimiento. Antes bien, el cuerpo es un hecho que es *“ahí”* y en ese sentido me descubre en relación *“intima”* y concreta con el mundo. Por consiguiente, el cuerpo toma una característica doblemente necesaria: por un lado, necesaria en cuanto relación *“fáctica”* con el ser, y por el otro, necesaria por expresarse como estructura existencial del para-sí. En

⁷⁶ Para cerrar la interpretación de la contingencia que vengo utilizando, me apoyo en Ferrater Mora y su diccionario de filosofía, donde se comenta está bajo la presencia exclusiva de la ontología, es decir, bajo una valorización que desde Aristóteles, pasando por Santo Tomás y terminando con algunos filósofos modernos, ven a la misma como lo contrapuesto a lo necesario. Así, al designar exclusivamente los objetos, y desde la visión sartreana al para-sí y su cuerpo, como innecesarios, se dice que no solamente pueden ser y no ser, sino que por ende, carecerán de fundamento y serán contrapuestos, en atributos, a los del En sí. De este modo, decir que el cuerpo del para-sí es contingente es verlo ontológicamente bajo estas dos expresiones contrapuestas y complementarias del ser: las de lo necesario y del Ser-en-sí en contraposición a las de lo innecesario y que forman parte del cuerpo del para-sí.

este último caso, gracias a la *negación* revelada del para-sí bajo su conducta primera, forzosamente se distingue como cuerpo, pues, al *no ser el ser*, por ende devela –además de *ser conciencia*- una estructura que le “*sitúa*” y le hace *ser lo que es*: comprometimiento en el mundo puesto en su misma contingencia corporal.⁷⁷

Sin embargo, si hasta el momento conocemos que ser-en-el-mundo se da desde el mismo instante que surge la *negación* dentro de nuestra conducta primera; que es el cuerpo un existente capaz de *situar* al para-sí debido a la “*intimidad*” que guarda con el ser bajo su ser comprometido dado por los sentidos; y que será este mismo cuerpo, el que posibilite tanto mi ser fáctico como la estructura más entrañable que guardo como para-sí para ser-en-el-mundo. Entonces, si conocemos todo esto, cabría preguntar: ¿cómo meditar el fundamento de esa presencia corporal? Es decir, ¿de qué nos valemos para asegurar que el cuerpo es la principal razón que “*sitúa*” y hace ser-en-el-mundo al para-sí? Gracias a los sentidos. Serán los sentidos los que me permitan no sólo orientarme en copresencia espacial y temporal en-el-mundo, sino con mayor razón, los que me den plena realidad de mí propio ser-en-el-mundo.⁷⁸

⁷⁷ Es interesante anotar que este comprometimiento en-el-mundo toma la peculiaridad de individualizar al para-sí, es decir, mientras descubre que su cuerpo le orienta y ubica en-el-mundo, por otra parte, se percata que estas características vienen a ser las mismas para los demás para-sí. Dando como resultado una *relatividad* en la *situación* de la cual podamos formar parte. Es lo que buscaba explicar cuando describía que si me asomo por la ventana y encuentro un edificio y a su costado una avenida colindando con el metro, y que si mi vecino se asoma vera otro edificio con una avenida yuxtapuesta a mí y con el metro detrás de él. Pues, si bien ambos formamos parte de una orientación según nuestra ubicación en-el-mundo, por otro lado, cada cual verá y buscará apreciar según su propio interés y punto de vista. Entonces, esta *relatividad* que toma el comprometimiento logra tanto individualizar como abrir al infinito (por ser infinitas las formas en las cuales pueda ubicarse el para-sí) las referencias que podamos tener del mundo. En todo caso, se puede asegurar que el comprometimiento se vive bajo la propia experiencia de cada para-sí debido a su propio campo de referencia.

⁷⁸ El estudio en defensa de los sentidos como “órganos” que me dan objetivamente lo real, parece tener un alcance mucho más profundo y especializado. Estudio que rebasa no sólo en miras e interés el presente trabajo, sino que, se centra más seriamente, en el ámbito de lo epistemológico; por tal motivo, conviene contemplar, a partir de aquí, a los sentidos únicamente como órganos sensibles encargados de su doble función: la que me entrega mí propio modo de ser y la que me devela el modo de ser de las cosas. Así, no pretendo explicar los sentidos desde la visión del conocimiento –qué los hace ser-, sino más bien, dar por hecho que “hay algo” que me “entrega” el mundo y a la vez me descubre mí propio ser situado.

Entonces, continuando con la interpretación, primero que nada vamos a ver, nos asegura Sartre, que el *sentido*⁷⁹ en cuanto es para-mí es incaptable, es decir, no me veo mientras observo o no puedo tocar mi mano mientras ella toca o ejecuta cualquier labor, pues, tocar asume la acción de entrar en contacto con un objeto o superficie que no es la mano misma, es decir, al tocar algo es prácticamente imposible tocar mi mano misma al tocar. A lo más que podemos llegar es al “interpretar” mi mirada bajo otra estructura orgánica que me observa, un “tercer ojo” digamos, alguien más que al observarme puede tanto indicar mi mirada o la forma como me entrego al tocar y hacer con mis manos. Más en este caso es tomar el *punto de vista* de otro sobre mis sentidos: sería “ojos objetos”, esto es, donde para un tercero mi mirada al ser vista desde fuera pasaría a ser un objeto o cosa con sus características propias, algo que puede ser valorado objetivamente y bajo ciertos criterios de verdad otorgados por la fiabilidad de lo visto, que puede ser la descripción de lo presentado. Entonces, a partir de este criterio, encontramos que los sentidos toman esta doble vertiente: por un lado pueden ser *objetivados* por algún otro (ser vistos o estudiados por un tercero) y por el otro, simplemente los sentidos son “ahí”, esto es, en expresión existencial o “*vividos*”. Sin embargo, por otro lado, descubro que también el *sentido* es plenamente objetivo, es decir, independientemente de la propia manera de pensar o sentir del que percibe⁸⁰,

⁷⁹ Refiero aquí al sentido como la expresión de los órganos sensibles que apuntan al sentir o fenómeno que ocurre en nosotros tras el contacto con las cosas, y no al *sentido* que uno puede dar a los hechos vividos o interpretados. Aunque en el fondo guardan una profunda relación, pues, el sentido que me da lo real, la vista por ejemplo, muchas veces coincide con lo nombrado bajo el mismo *sentido* que el pensamiento pone en las mismas cosas.

⁸⁰ Conviene hacer aquí una diferenciación entre la objetividad del sentido y la representación del sentido. Pues mientras el primero me otorga las cosas bajo ciertos criterios de verdad y fiabilidad según la descripción de lo percibido; el segundo, a partir de la misma percepción, generara una valoración personal de lo contemplado. Así, por ejemplo, si utilizamos el roble ejemplificado en un capítulo anterior

las cosas se le brindan como son, bajo ciertos criterios de verdad⁸¹ y descripción donde se pone al descubierto lo que me entrega la misma realidad de las cosas: “En ese contacto, algo se nos hace presente, es decir, algo está ahí, enfrente de mí, es, se me impone, no puedo dudar de que es y esta ahí; (entonces) lo que sucede en mí es cierto”⁸².

Con esto vemos que los sentidos no sólo apuntan a las cosas, sino además, están hechos para captar ciertos estados o modos de ser de las cosas mismas, lo cual nos descubre su capacidad tanto de “*aprehender*” lo que tienen enfrente como de adquirir realidad a partir del momento que se les confronta con el mundo –jamás después o antes de dicha relación -. Así, se puede asegurar que los sentidos son contemporáneos de los objetos o que su origen y presencia queda determinado por la experiencia bajo el sentir en-el-mundo, esto es, que una vez imprimo un primer contacto con la realidad, los sentidos serán capaces de ubicar y organizar las percepciones pertinentes dadas por el mundo mismo; lo que forzosamente indica que experiencia y acción van de la mano o lo que experimento imprime en mí cierta agitación: sé del mundo por el ejercicio y movimiento que toman los sentidos al desplegarse en éste. De este modo, podemos imaginar a los sentido en plena capacidad de acción, esto es, que bajo el tocar o ver, por ejemplo, descubro las cualidades de ciertas cosas que se me presentan y que puedo más tarde conocer. Ahora, siguiendo esta misma dinámica, encuentro que debe existir un infinito campo indiferenciado de

para destacar el valor infinito que puede tener un fenómeno, veremos que, el roble captado desde el sentido objetivo es bajo una descripción rigurosa de sus partes, logrando conceptualizar lo visto. Más, dentro de la representación del sentido, el roble adquiere un matiz personal y subjetivo, donde lo visto toma la propia representación que el para-sí quiera darle. En la primera expresión vemos el valor del conocimiento en cuanto alejado de la individual manera de pensar y sentir; mientras en la segunda, se aprecia el valor mismo de la libertad, esto es, de la representación y libre seguimiento subjetivo de los fenómenos en cuanto son vividos por cada para-sí.

⁸¹ Tomo aquí el concepto de verdad bajo el criterio que asegura que debe existir cierta correspondencia entre lo percibido y la cosa misma, esto es, entre la correspondencia entre concepto y cosa o idea y objeto. En este sentido será el acuerdo del conocimiento de las cosas que se afirman como realidad.

⁸² García Olvera, Francisco. *Anthropos. El misterio del hombre*, UNAM, México, Pág. 49.

objetos *necesarios* que posibiliten el sentido mismo, esto es, la presencia de un campo perceptivo general⁸³ o mundo que dé realidad a mí sentir; mundo que al presentarse como infinito abrirá el campo perceptivo de lo real. Sin embargo, si aquí preguntáramos, por qué debe existir este infinito campo indiferenciado de objetos necesarios que posibiliten el *sentido* y la percepción misma, podemos asegurar diciendo que no sólo existe como cualidad específica del mundo, sino que así mismo, ella se presenta bajo una expresión prácticamente interminable. Así, por un lado es *necesario* que el mundo manifieste este campo infinito de objetos debido a que es parte de sus condiciones; estructura que manifiesta esta infinitud de expresión por medio de fenómenos o cosas presentes y que es lo que trataba de decir anteriormente con la reducción al dualismo infinito-finito. Y por otro lado, este campo infinito y general expreso por el mundo se presenta como permanente y necesario, aspecto que hace del existir del para-sí un paraje de ubicación y riqueza siempre abierto y a su alcance. De esta manera, tras esta relación íntima y gracias a este campo perceptivo general, los sentidos muestran su facultad de *orientación*, es decir, una vez que descubro ese abanico infinito de percepción, el siguiente paso es *orientar* mis sentidos hacia los objetos que busque destacar, para que de ese modo dé sentido al mundo o me coloque bajo un punto de vista. Sin embargo, es importante destacar que los sentidos no sólo pueden ser orientados, sino que así mismo pueden orientar al para-sí, pero ello depende del caso o *situación* en la que éste se vea supuesto. Por ejemplo, en el primer caso, al orientar los sentidos, si

⁸³ Para no caer en confusiones respecto al sentido de los términos entre infinito y general sobre los cuales se desplaza la percepción y expresión corpórea del para-sí en-el-mundo, entiendo ambos como un modo de nombrar simplemente al mundo. Así, éste es infinito en cuanto suele presentar infinidad de formas expresas listas para ser presenciadas y vividas por el para-sí; pero se aprecia también como general por el hecho de tomarse en su unidad de ser; lo cual quiere decir que el mundo en su totalidad o de forma general presenta un campo infinito de acción.

estoy en un caso donde no soporto el ruido de la calle, lo que hago es orientar mi sentir hacia un punto y lugar donde deje de atronar el ruido aledaño; aquí se puede decir que imprimo la libertad o negación perceptiva de un estado de cosas para llegar a uno más complaciente. Pero, por otro lado, si es necesario que tenga que cruzar ese lugar para encontrar una dirección, por ejemplo, los sentidos me orientan, me conducen y dan la oportunidad de atravesar el ruido con miras exclusivas de la dirección buscada; acá soy libre de dejarme guiar por los sentidos, esto es, tener la libertad de dejarme ubicar por los mismos, pero con la cualidad del acto deliberado y actuante en acción.

Ahora, si queremos aclarar con mayor detalle estas inquietudes, podemos explorarlo con lo que Sartre considera como la estructura formal entre *forma* y *fondo*, que se presenta bajo una disposición a la vez necesaria y a la vez elegida. Necesaria por operarse sobre *fondo* de mundo, esto es, en relación de exterioridad con los demás objetos; digamos que *debe* existir y existe un “*fondo perceptivo*” infinito y necesario como característica del mundo sobre el cual logre destacar un objeto determinado. Y es elegida en tanto que tal o cual objeto es señalado o distinguido sobre cualquier otro: elijo ver la escultura que esta sobre mi escritorio en vez de la sombrilla que está a mi derecha. Así, nos advierte el autor del *Ser y la Nada*, la percepción se desarrolla esencialmente bajo una estructura constitutiva entre *forma* y *fondo*, lo cual dice que el mecanismo de nuestras percepciones depende necesariamente de un mundo puesto en su aspecto infinito, esto es, la parte del *fondo* vista como necesaria en la cual desplace el para-sí sus sentidos; mientras que la situación de la *forma* será la misma ubicación elegida que determine resaltar y dar vida a la percepción solicitada. En el caso del ejemplo mencionado arriba, donde

pretendo ubicar una dirección, lo que hago es que al llegar al campo o perímetro donde se ubica aproximadamente lo que busco, tengo, en primera instancia, un infinito campo necesario dado a mi percepción como *fondo* del mundo distribuido por objetos, calles y avenidas en el cual puedo desplazarme en la búsqueda de lo que deseo; digamos que en este primer momento estoy frente a un terreno incesante de *formas* indeterminadas que están frente a mí. Pero, sólo en cuanto imprimo la movilidad y deliberación de la dirección buscada, es cuando determino una *forma* resuelta y elegida (“es ahí” digo); *forma* que en última instancia será la dirección averiguada en su aspecto concluyente; no me dirijo ni elijo otro *forma* del *fondo* presente más que la traigo en mente y busco; no me distrae el cúmulo del terreno presente y necesario como *fondo*, sino exclusivamente me *oriento* y en cierto aspecto me dejo *orientar* por los sentidos bajo la *forma* que trato de ubicar y en última instancia me ubica. Estructura fundamental donde los sentidos y percepción se desarrollan bajo la misma relación *forma* y *fondo*. Entonces, la orientación que opera en mi elección al destacar un objeto perceptivo sobre otro, no sólo actúa sobre un *fondo* dado y necesario, sino que con mayor razón, adquiere validez y realidad desde el mismo instante que “yo” la dirijo. No por nada Sartre despunta la importancia de la estructura constitutiva de la cosa, pues, al tener su aceptación sobre la relación existente entre *forma* y *fondo*, lo único que nos ésta acentuando es la idea de que sí bien el mundo es algo dado que me aparece en su forma original y contingente (*fondo*), también está en mí la *libertad* de “orientarme” hacia él según las *formas* que busque destacar (*forma*). Por lo tanto, es inevitable que el mundo me surja como algo dado e infinito, más seré únicamente “yo” el que le dé sentido en cuanto tengo la

libertad de orientarme en él según los objetos que tengan determinado *valor* para mí bajo mi propia elección. Aspecto indiscutible que advierte la situación de un para-sí desprovisto ante el mundo que se expresa perpetuo y abarcador, pero con la cualidad de generar *su* propio mundo a partir de sus elecciones. Relación entre objetividad y subjetividad, entre necesidad y libertad, entre *fondo* y *forma*, esto es, relación latente entre Ser-en-sí y Para-sí vistos como dos extremos que no se excluyen, sino que se necesitan en cuanto se relacionan y determinan mutuamente. O Mundo que puede ser objetivado en su presencia necesaria y exteriorizada bajo un *fondo* de existencia donde el para-sí con su subjetividad elige las *formas* que le plazcan y de las cuales será responsable en su ubicación.

Así, para ilustrar mejor esta relación podemos valernos de lo siguiente: al salir de casa rumbo a la Facultad, veo que se me presentan varios objetos percibidos al unísono como *fondo* de mundo, *escucho* el zumbido de los autos sobre las avenidas cercanas, *veo* a la gente caminar aparentemente sin rumbo específico, sobre un *fondo* calle que termina al final del metro, *toco* distraídamente las paredes frías y rugosas de edificios frente a mi apartamento y me deslizo lentamente sobre camellones que se contraponen con otras avenidas. Más, sólo cuando soy capaz de *orientar* mis sentidos hacia un punto específico es cuando no sólo *reconozco* lo que se posa frente a mí, sino que así mismo, estoy en libertad de tomarlo o *negarlo* como *forma* determinada. *Ve*o que el transporte que pasa frente a mí *dice* Cuatro Caminos, puedo elegir tomarlo o preferir ir en el metro o bien caminar. Así mismo, de entre la gente *fondo* que camina aparentemente sin rumbo, puedo destacar un rostro conocido, lo *veo*, estoy *orientado* a su presencia y se me va imponiendo, más

en ese momento elijo: puedo “*nihilizarlo*” volteándome al caminar hacia otro lado, o también podría ir a saludarle y acentuar su presencia de entre los demás; movimientos que al ser deliberados son impresos de forma libre. Por último, ya sobre camino, puedo *escuchar* la conversación que sostienen otros pasajeros o centrarme en la música que suena en el mismo transporte, o incluso preferir *oír* el movimiento de los vagones del metro o el ruido del tráfico en la calle, o así mismo, podría optar por *escuchar* la “voz de mí propio pensamiento”. En fin, en todos estos casos, se puede decir que gracias a mí propio *sentir activo* u *orientado*, soy únicamente “yo” quien imprime una real expresión de libertad al elegir mis propios movimientos sensibles determinados por una presencia fundada en su *forma*. Aspectos todos que develan la relación entre la parte objetiva del mundo dado en sucesos cotidianos y mi propio andar subjetivo bajo la presencia viva de unos sentidos orientados.

Pero las cosas pueden ir más lejos al tratar de interpretar estos pasajes del *Ser y la Nada* de manera más radical, ya que, este “*sentir activo*”⁸⁴, análogo a la libertad de orientación, me descubre la parte activa que pone el para-si sobre lo *sentido*, es decir, al ser el para-sí dueño de la cualidad que tiene para orientarse, consiguientemente será entonces capaz de determinar y dar seguimiento a las emociones que se le presentan a lo largo de su vida; poniendo énfasis al sentir que mejor le plazca y *determine* a lo largo de su existencia. Lo cual no implica que sea ajeno a determinadas pasiones presentadas, sino solamente como único responsable del tiempo y modo de

⁸⁴ El “sentir activo” no es otra cosa más que la capacidad de elegir mis propios movimientos emocionales. Por ello, al ser análogo a la orientación, es capaz de resaltar los aspectos que uno mismo elija: Preferir sentirse valiente en vez de miedoso, sentirse creativo en vez de impotente, asumir un estado de dicha en vez de infelicidad. O lo podemos encontrar incluso de forma contraria, más en ambos casos somos nosotros los responsables de dicho sentir, ya que, nosotros lo activamos.

padecerlas. Así, será la parte de la *voluntad*⁸⁵ que ponemos sobre lo que nos da el mundo. Por lo tanto, una vez orientado, tiendo a *transformar* el mundo según mi interés y modos de ser, esto es, al dar búsqueda y *forma* al sentir y concretar los objetos de mi provecho doy especificidad al mundo desde mi elección. Digamos que creo un mundo debido a los matices, *formas* y colores que pongo en él por medio del apropiarme de mis emociones y las cosas. Es lo que el propio Sartre advierte al decir que una vez elegidos ciertos objetos sobre otros, y en este caso al elegir y preferir ciertas emociones sobre otras, damos forma a un mundo constituido por nuestra deliberación. En este caso se puede decir que la acción del sujeto determina su actitud al ver su forma de actuar bajo ciertas situaciones, esto es, el tipo de comportamiento que emplea al hacer y elegir las cosas, despertando en ello el “sentir activo” de su preferencia. Indiquemos que se busca provocar la experiencia a través de un sentir específico; lo cual asegura que este “*sentir activo*” es capaz de ser controlado o regulado.

Por ejemplo, para dar seguimiento a lo anterior podemos decir que un sujeto que está habituado a la constancia, dará *forma* a un mundo y sentir generado por la misma actitud que tiene al elegir el mundo bajo esa especificidad; algo que puede cambiar radicalmente en alguien que es incapaz de generar proyectos que impliquen la constancia de ver terminadas ciertas acciones. Así, ambos para-sí no sólo darán vida a un mundo a partir de su propia actitud y sentir ante el mundo, sino mejor aún, serán los causantes y únicos responsables del sentir específico debido a sus elecciones generadas. Tal vez a la segunda persona en este ejemplo le cueste mucho más trabajo

⁸⁵ Aquí la voluntad se expresa como la manifestación privilegiada de la libertad, es decir, como la facultad de actuar sobre lo elegido o manifestación del querer.

concretar sus proyectos, pero en cuanto se percate de que es libre de crear su mundo por medio de la actitud y cierto sentir tomado en-el-mundo, alcanzara regular y controlar sus acciones según sus propias intenciones; lo cual no quiere decir que sea una tarea fácil, pero sí algo realizable y posible. El mensaje es claro: al tener el para-si la *voluntad* de elegir su propio sentir, entonces, a partir de ahí, será responsable de lo que sienta. Desde luego que esto no implica, como ya se señaló, que el para-sí no pueda ser presa de ciertas emociones negativas o contrarias a su proyecto existente, sino únicamente garantiza que es capaz de elegir libremente su propio sentir en-el-mundo, es decir, él elige y debe responsabilizarse si se deja llevar por la inconstancia, la cólera, el miedo o por los aspectos contrarios y positivos en su forma de sentir. O para simplificar podemos decir que uno cree que son las cosas o la gente las que hacen infeliz a uno, pero esto no es lo correcto, sino que es uno mismo el responsable de la infelicidad o desgracia debido a nuestro propio sentir-en-el-mundo. Así, ello indica por consiguiente, que si bien uno es libre de orientarse a través de un "*sentir activo*", por lo tanto también uno será libre de elegir sus propias emociones. De esta manera, si alguien quiere perfilar el *valor* y sentido de las pasiones del para-sí como un hecho incontenible e independiente de sí mismo, algo autónomo que suele dominar al hombre imprevistamente, se puede decir que por el contrario, en todo caso será uno mismo el que contribuye a crear sus propias pasiones, esto al dejarse llevar por el momento o no *concientizar* el propio sentir bajo un orden dado por la cualidad del para-sí para orientar el mismo "*sentir activo*".

Salgo de mi casa rumbo a la Facultad, encuentro que no hay transporte eficaz y rápido, que al llover el metro se tarda más y por ende, hay mucho más

gente de lo debido; bajo esta situación, puedo orientar mi sentir a través de la incomodidad que despierta el momento, puedo acrecentar mi desesperación o incluso dar pie al sobresalto o la ira expresada sobre los *otros*. O si lo elijo, puedo tranquilamente *crear* otro sentir: tomar todo con indiferencia, relajarme y cerrar los ojos para dejar pasar el tiempo, denotar las actitudes que la gente toma en estas situaciones o simplemente regresar a casa y tomar café mientras hablo por teléfono explicando el porqué de mi ausencia⁸⁶. Más, en ambos casos, seré “yo” el responsable de lo que sienta como de la actitud que tome frente a lo que me ofrece el-mundo. Por lo tanto, el “*sentir activo*” no sólo me permite realizar un mundo a través de mi actitud, esto es, dándole *forma* por medio de mis actos y comportamiento frente a ciertas situaciones, sino que así mismo, posibilita un *sentir* específico que *construye* cierto modo de ser. O en otras palabras, el “*sentir activo*” posibilita mi libertad en cuanto elige un mundo como me *autocrea* eligiendo determinado sentir.⁸⁷

Quizás se pueda hacer un alto y reflexionar un poco sobre esta última idea, esto es, sobre cómo el “sentir activo” puede *autocrear*me por medio de la elección de determinado sentir. La interpretación se origina a partir del mismo acto de libertad puesto en el para-sí, pues, si bien éste *crea* mundos por medio de las *formas*, objetos y emociones que guste resaltar dentro de un mundo

⁸⁶ Es interesante anotar que cuando vemos a alguien que empieza a perder la calma y ser dominada por cierta pasión, se le indica: “tranquilo, respira hondamente o tómalo con calma”, buscando dejar entrever en el otro no solo un acto del cual no querrá arrepentirse más tarde, sino así mismo que debe concientizar lo que hace para no perderse en acciones que pueden resultar nefastas.

⁸⁷ Tomando en cuenta este indicio, consecuentemente brilla ante nosotros su contra parte: un “*sentir pasivo*” que denota todo lo contrario: lo que el mundo me ofrece sólo lo *padezco*, es decir, no lo transformo o asumo “tal cual es”, sino que me dejo llevar por la pasión del momento. En este caso la acción del sujeto es ignorada y con ella la facultad de elegir; por lo que será entonces, como el dejarse llevar por la situación o “andar como hoja al viento”, asumiendo lo que *otros* piensan o dicen de mí, tomando un “papel” dirigido siempre por el exterior o siendo presa de mis propias pasiones. Y aunque para Sartre esto es imposible, pues, el dejarme llevar por la situación o tomar lo que dicen los *otros* sobre de mí como *verdadero* es ya una elección, por otro lado, queda establecido únicamente como problema, esperando que el lector contemple si dicho caso es o no un reflejo de lo real y encontrando el peso que las pasiones ejercen sobre el hombre.

expreso, entonces, veremos que de igual modo, recibiré respuesta de lo que vaya eligiendo al ir formando también un modo de ser. Es decir, como he descubierto la *condición* que tengo de dar *forma* al mundo por medio de los objetos elegidos, así mismo veo que esto es una extensión con mi propio sentir, lo cual implica que al elegir el tipo de emociones que me identifiquen a lo largo de mi existencia, ello ayudara a generar un determinado modo de apreciar la vida que vaya construyendo. Así, puedo ser una persona colérica y violenta que gusta de pelear a la menor oportunidad con el otro debido a nimiedades; incluso descubro que es una actitud que me identificaba desde pequeño, pero, al descubrir que ello ha sido parte de lo que soy hoy y ha ayudado a autocrearme en determinado proceder ante la vida, puedo elegir siguiendo el camino de la violencia o desatar un sentir distinto del ya solicitado. La tarea puede resultar difícil y amarga, pues, llevo una vida creando emociones de ese género, pero así mismo, se puede dar pie a un cambio de actitud no sólo en el comportamiento, sino también, en el sentir referente a ciertas situaciones. Lo cual asegura la posibilidad tanto de *educarse* por medio del acto de libertad como de *autocrearse* eligiendo el sentir que dese originar. Lo importante para desplegar lo anterior es quizá la facultad que tiene el para-sí de autoobservarse y *concientizar* su situación, pues, a partir de ello, será capaz de tomar cierto control sobre lo que quiere *formar* con su propia ser. Ahora, puede que alguien se pregunte sobre la posibilidad de la manipulación de las emociones, es decir, donde el sujeto puede ser presa de actos generados conscientemente por otro para dar movilidad a emociones no deseadas. Aquí, sinceramente cabría decir que el para-sí no es realmente el productor de acciones y emociones genuinas, pues sus actos y sentir se

presentan más bien bajo *reacciones* o intentos más o menos torpes de mantener un sentir específico dado por el manipulador, lo cual nos dice que, independientemente de un tercero que pretenda hacer cambiar mi situación emocional, serán los actos hechos libremente los que conduzcan a un sentir específico y realmente elegido.

Ahora, para cerrar esta interpretación del cuerpo dentro de lo que Sartre nos sugiere, si tomamos en cuenta que contamos con un infinito campo perceptivo donde poder inclinar nuestra orientación, como también asumimos que el *sentir* se puede expresar infinitamente, entonces, partiendo de ello, descubro que hay, por ende, una infinita posibilidad de acomodar el mundo como de declarar mi propio *sentir*. Así, al formar parte de cualquier situación, advierto que se podrán destacar o negar ciertos aspectos perceptivos sobre cualquier otros, sólo que, en el momento de elegir una orientación, será ésta elevada al *absoluto*, es decir, en el instante que enfatizo cualquier objeto por medio de mi colocación, en ese momento dicho objeto percibido será el surgimiento total y único de *una* orientación en medio de la infinita posibilidad de asentar el mundo. Entonces, al decidirme ubicar y elegir determinado fenómeno, objeto o sensación, en ese instante la percepción y elección de ello es total, pues cierta obviedad me indica que no puedo elegir hacer o sentir dos cosas a la vez, esto es, no puedo escribir y caminar al mismo tiempo por ejemplo⁸⁸. Si redacto una carta sobre mi escritorio y escucho de repente que una melodía se introduce sobre la ventana, *puedo* dejar de escribir y *preferir* deslizarme suavemente al compás de ese agradable sonido; en ese momento mi orientación es total, no

⁸⁸ Es interesante observar que se pueden hacer y sentir más de dos cosas a la vez, pero si queremos hablar de precisión, claridad y buena atención de lo que se hace, no creo sea pertinente aventurarse hacer más de una a la vez. Lo cual indica que una vez elegido algo, ello se eleva al absoluto en su aspecto total y sin hueco para otra acción o sensación más.

me importa *nada* y dejo de hacer para sólo *ser* parte de ese ritmo que me atrapa; quizás más tarde continúe la carta, pero en el instante que elegí quedarme en la melodía, en ese instante mi orientación se elevo al *absoluto*, es total y sin miramientos. Y lo mismo se puede apreciar desde la perspectiva del “*sentir activo*”, ya que, si bien éste se puede expresar infinitamente, también al elegir un tipo de *sentir*, en ese momento queda elevado a su aspecto *absoluto*, pues, en una junta de trabajo por ejemplo, no puedo elegir sentirme creativo y parte de las decisiones de la empresa y a la vez mediocre y sin valía para mis compañeros. Si no por el contrario, una vez que elijo sentirme de determinado modo en determinada situación, ese “*sentir activo*” quedara elevado a su aspecto total y complementario; puede que este sentir cambie más tarde, pero una vez en posición de ser, lo llena todo. De esta manera, podemos concluir, que desde el momento que busco realizar un mundo, debido a mi propia orientación perceptiva y corporal, estaré dando sentido a mi propio modo de ser, indicándome a mí mismo, como un ser-en-medio-del-mundo, por el mundo que realizo. O en otras palabras: orientar el mundo es darle vida y colorido a través de nuestras propias elecciones, a través de nuestros actos y la forma de expresar nuestro propio sentir:

Así, el mundo, como correlato de las posibilidades que soy, aparece desde mi surgimiento, como el esbozo enorme de todas mis acciones posibles. La percepción (orientación) se trasciende naturalmente hacia la acción; mejor aún, no puede declararse sino en y por proyectos de acción.⁸⁹

Esto enfatiza que mi cuerpo con sus extremidades –mi mano, la mirada, el oído- es el *centro de referencia* de donde parte toda acción determinada que

⁸⁹ *Ibíd.* Pág. 445-446.

apunta hacia el mundo. Así, cuerpo y sentidos son el discernimiento y la orientación de un *sistema* que traza una acción dirigida y libre.

2.2 LA REPRESENTACIÓN

Sabemos contar muchas ficciones semejantes a la realidad,
pero también sabemos, cuando así lo queremos, proclamar la verdad.

Palabras de las Musas a Hesíodo.

En el primer apartado de este trabajo nos fue necesario problematizar sobre la libertad que la ética formal nos presenta y sus diferenciaciones y encuentros entre la misma libertad ontológica, para sólo más tarde, dar inicio con la actitud de “espera” que el hombre evidencia al interrogar el ser. De esta manera avanzamos sobre las dos posibles respuestas de su cuestionar: un *sí* y un *no* como posibles respuestas, esto es, las dos esferas fundamentales del ser: las del En-sí y las del Para-sí. A partir de ahí, nos centramos, gracias a la dinámica de nuestro trabajo, en el Para-sí, la conducta primera y la relación existente bajo este análisis; lo que finalmente nos arrojó a contemplarle a un para-sí libre, es decir, un ser que al descubrir que *no* goza de los atributos de “Aquel” Ser en-sí y necesario, se inclinó por declararse *libre*, como *conciencia*, como *nada*. Sobre el Ser-en-sí vimos que estábamos en el terreno de la completa afirmación y el mismo sí del preguntar. Posteriormente le precisamos al para-sí la presencia de un cuerpo, mismo que descubrimos no sólo *contingente* y *fáctico*, sino así mismo, como estructura existencial *esencial* que le otorga ubicación en-el-mundo. Así, gracias a esta expresión corporal, el para-sí adquiriría copresencia espacial y temporal en su relación con el-mundo. Más adelante, asumimos que *debía existir algo* que lograra *fundamentar* la existencia del cuerpo siendo-en-el-mundo, lo que finalmente nos acercó a los *sentidos*. Sentidos que no únicamente permitían *orientarme* en-el-mundo, sino que mejor aún, me auxiliaban con mayor importancia para elegir a éste según

mis intereses y propias miras. Así, dejamos anotado que la orientación, si bien es una cualidad del modo de ser del Para-si, por otro lado muestra que puede ser gobernada conforme uno quiera; imprimiendo en esto, una relación profunda entre mi *ser-libre* descubierto desde la actitud de “espera” y la presencia de mi cuerpo manifiesta por medio de la misma orientación. Orientación que logra introducirse incluso, en la propia esfera del *sentir*, dando con ello continuidad al dominio generado por la libertad, aún en el terreno emocional, esto es, consiguiendo *nihilizar* o aceptar las emociones que se me pudiesen presentar al presenciar el mundo. De manera que, cuerpo y sentidos alcanzaban a expresarse como el mejor centro de referencia puesto a mi disposición por medio del acto dirigido. Ahora, una vez que contamos con este *poder*, conviene ver qué se puede hacer con él apoyado en la representación.

Para iniciar, como término, el vocablo general de “representación”, que se va a ir explicando en las siguientes líneas, generalmente puede ser usado para nombrar diversos tipos de aprehensión de un objeto intencional, esto es, con la finalidad de “representar” o significar determinados objetos deliberados. Así, puedo “representar” un objeto en la mente y descubrir sus características más esenciales, sin la necesidad de ir directamente al objeto descrito para verificar la valía de lo que estoy pensando; y es intencional por la capacidad del pensamiento de dirigirse hacia los objetos que busque investigar, descubrir o bien representar. De esta manera, se habla de representación para referirse a la “fantasía intelectual” o sensible que sucede en el interior de la mente, esto es, la cualidad que tiene el mismo pensamiento de imaginar⁹⁰, figurar o incluso

⁹⁰ Para dar mayor sentido a lo que se busca explicar en las líneas vistas arriba, se puede ver la representación afín al acto o proceso superior de la mente que permite al sujeto manipular información generada intrínsecamente con el fin de crear imágenes percibidas por los sentidos. Así, al decir que la información de los objetos se genera intrínsecamente, quiero explicar que surge o ha formado dentro del

dar vida a los objetos dentro de su propia esfera mental. Con ello la “representación” nos puede auxiliar para señalar la presentación interna de un objeto, para reproducir en la conciencia las percepciones vividas con anterioridad, o para proponer la idea que se tiene de las cosas al captarlas en su forma esencial, es decir, bajo esta última expresión, valiéndose de la abstracción y la información necesaria para determinar las particularidades de las cosas y sus modos de ser, pero ahora sin la necesidad de presenciar el objeto directamente. Sin embargo, quizás la idea más común que del término se tiene, es verla como una reproducción completa e íntegra en la conciencia de las cosas y fenómenos percibidos con anterioridad; proceso cognoscitivo sumamente importante, pues posibilita a la conciencia humana el operar con imágenes sensoriales evidentes de las cosas⁹¹.

Más, si nos fijamos un poco en lo anterior, descubrimos que hay ciertas características comunes en lo dicho, pues, la mayoría de las acepciones basan sus significados en un ejercicio mental que exhibe a la “representación” como declaración *abstracta* de la realidad, es decir, que si bien ésta se asoma bajo un proceso donde interviene lo real, por otra parte, preferentemente concluye en la reiteración de verle bajo un esquema intelectual; esquema que nos acerca más a la esfera del conocimiento que a la de lo *existido*. Por lo tanto, ver a la “representación” bajo una declaración *abstracta* de la realidad o bien bajo un esquema intelectual no será otra cosa que dar prioridad a una operación mental destinada a aislar conceptualmente propiedades concretas de los objetos con la finalidad de universalizar cierto conocimiento. Así, por

organismo y en ausencia del estímulo externo o del ambiente. De ahí que la “representación” literalmente se presente como un volver a *presentar* en la mente lo percibido o presenciado en la realidad, pero sin necesidad de esta última.

⁹¹ En general la información anterior se construyó a partir de José Ferrater Mora y su *Diccionario de Filosofía Abreviado*. Pág. 367-368.

ejemplo, si queremos *representar* la idea de mesa, no sólo recurrimos a la experiencia sensible como primer momento para determinar las características esenciales que hacen ser una mesa lo que es, sino que a partir de ahí, *abstraemos* lo esencial de la misma y elaboramos una idea general; de modo que no importa que la mesa se nos presente cuadrada, redonda o de otro modo, sino que lo esencial es que comparte ciertas características que pueden universalizar su idea. Acto que al ser *representado* en nuestro interior rescata o *abstrae* lo que de mesa sabemos y lo coloca dentro de un esquema intelectual que permite organizar la realidad a partir de esos elementos de las cosas, dejando con ello, la mesa misma y su realidad bajo un aspecto ajeno de la experiencia directa. De manera que, en estos casos, vamos a ver a la “representación” emparentada con la percepción, la memoria, la imaginación, la fantasía, el conocimiento y la idea, pero jamás, la identificamos a través de un aspecto presente o “vivido”. Así que, especificando, el uso que del término *representación* aplico, a partir de aquí, es bajo una expresión plenamente *existencialista*, esto es, por medio de tintes que competen directamente a la *condición* o modos de ser del hombre y su relación con el mundo, es decir, basándose en la *situación*⁹² concreta que puede vivir.⁹³

Ahora bien, si partimos de la representación que se expresa únicamente a través de situaciones concretas, entonces, prácticamente se debe buscar en los mismos roles sociales o conductas que el para-sí toma con respecto a sí y

⁹² Recordemos que la situación es lo que posibilita toda acción del para-sí, determinando por otro lado no sólo su capacidad de actuar, sino esencialmente despertando la cualidad de la libertad por medio de lo elegido puesto en el valor del acto.

⁹³ Quizás la *representación* que refiero, me atrevo a decir, tiene mucho más acercamiento a la representación teatral que a la mera “representación” del proceso cognoscitivo, ya que, si bien ésta queda suspendida en el hecho mental, por su parte aquella, al *crear* situaciones, emociones, improvisaciones, personajes y hasta posibles, entonces, estará más cerca de la vida y condición del hombre que la sola “representación” intelectual. Más, únicamente señalo la problematización, que si bien exige mucha más atención, también queda como inquietud y estímulo para el lector, por si es de su interés y deseo de investigación

los *otros*. Y decimos que se *debe* buscar en estos roles sociales, ya que, será en ellos donde se concrete y vislumbre con cierta claridad la representación y conducta existente de lo que el para-sí suele mostrar, es decir, es más simple y sencillo buscar cómo se representa el para-sí dentro de las relaciones que tiene con los demás que estando apartado de ellos, pues, estando con los *otros* será lo que lo deleve en sus modos de ser en situación. Además, es más simple y sencillo porque dentro de esas relaciones no deja de *exponerse*, de expresarse y “*ser ahí*”. Pero, representarme no implica estar únicamente del lado del rol socialmente solemne, esto es, con la característica del tomarse tan en serio en lo que busque proyectar, sino con mayor razón, exige “*jugar*” a demarcar un *modo de ser* que demanda el contacto social para dar sentido a las relaciones humanas. Sobre esto el autor lo especifica como sigue:

Consideremos a ese mozo de café. Tiene el gesto vivo y marcado, algo demasiado exacto, algo demasiado rápido; su voz, sus ojos expresan un interés quizá excesivamente lleno de solicitud por el encargo del cliente: juega a ser un mozo de café⁹⁴

Qué trata de decirnos con esto el autor. Interpretando a Sartre se puede decir que el *juego*, como condición de posibilidad para expresar una conducta en-el-mundo, no se debe observar desde un aspecto peyorativo, esto es, asumiendo los roles sociales bajo el sinónimo de infantilismo o sin la importancia debida. Sino por el contrario, se nos advierte que el *juego* se debe apreciar como la expresión manifiesta de la libertad, es decir, bajo la posibilidad que tiene el para-sí de elegir los matices de creatividad y *proyección* en lo que representa socialmente, esto es, bajo la única condición para tomar el propio rol social como exploración e inventiva. Así, el juego será la capacidad que

⁹⁴ Sartre. “*El Ser y la Nada*” p-110

tiene el para-sí para relacionarse con su propio ámbito familiar, material y social desde su propia acción libre y espontánea dirigida hacia un objetivo. Digamos que la misma dinámica de lo lúdico nos expone las posibilidades latentes que “demarcan” nuestra actividad representativa: “No hay en ello de qué sorprenderse: el juego es una especie de demarcamiento e investigación. El niño juega con su cuerpo para explorarlo, para inventarlo; el mozo de café juega con su condición para realizarla”⁹⁵

Con ello, si preferentemente interpretamos que el *juego* se externa para explorarnos, al ser un auxiliar que facilita el conocer la realidad, por otro lado, también se aplica como característica que la inteligencia exige para darnos sentido por medio de las acciones representadas con los otros, es decir, el *juego* al ser visto como la capacidad que tiene el para-sí para crear contextos de representación, entonces, bajo esa línea será un extenso ejemplo dador de sentido, pues, no sólo favorece el proceso de socialización y comprensión de la realidad compartida, sino que mejor aún, permite constituir delimitaciones de la misma por medio de la inteligencia al reconocer las situaciones valoradas. Así, “aprehendemos”, conocemos y tratamos de establecer el *ser* del para-si en su indeterminabilidad, esto es, exigimos y damos *ceremonias* según nuestra representación, pero en el fondo, sólo es de “prestado”, pues, dicha representación no nos *condiciona* y ni siquiera dicta que eso seamos real y exclusivamente. Pongamos de ejemplo un director de escuela, al estar delante de nosotros para entrevistarnos sobre cualquier asunto relacionado con lo académico, descubrimos que se nos impone de algún modo, “*ahí*” esta, es el director, lo instauramos desde su campo de acción y trato, exigiendo además una familiaridad *ceremoniosa* que implique su mismo papel de director, es

⁹⁵ *Ibíd.* Pág. 110.

decir, le pedimos que actúe de acuerdo a las normas y funciones establecidas según *su* ritual de director. Sin embargo, una vez concluye esta entrevista y *su* actitud cesa de ser exclusiva dentro del acontecimiento vivido, tenemos que el mismo *deja de ser* ello para *pasar a ser* padre de familia, por ejemplo, y así se incorpore dentro de otra representación. Es lo que finalmente quise decir al distinguir a la representación como indeterminada y de prestado, esto es, sin condicionamiento dentro del ámbito del *ser* del para-sí, pues, descubrimos que éste es libre y con la cualidad de inventarse en *sus* formas de *ser*; lo cual también asegura que puede jugar indefinidamente las representaciones que el rol social reconoce. De esta forma, si el público demanda que nos “realicemos” dentro del papel representado y seamos *ceremoniosos* en él, por otro lado nuestro *modo de ser* reclama su infinitud⁹⁶ y la posibilidad siempre abierta de crearnos, de *jugar* nuestra indeterminabilidad y capacidad de representación. Paradoja entre ser y no ser, entre necesidad y libertad. *Somos* una representación para los otros, pero eso *no* es todo lo que podemos ser. O es necesario que para los otros me presente bajo una ceremonia representada, pero de igual modo también soy *libre* no solo de hacer de ella como mejor me plazca, sino mejor aún, con la libertad de transformarla o elegirla tras otra expresión: “Cuantas precauciones para aprisionar al hombre en lo que es. Como si viviéramos con el perpetuo temor de que se escape, de que se desborde y eluda de repente su condición”⁹⁷

⁹⁶ Cabe recordar que al nuevo dualismo de finito-infinito al que llegamos y explicábamos en apartados anteriores, se refería con gran exactitud a las ideas que ahora trato de explicar aquí, es decir, donde el para-sí tiene la cualidad de representarse y verse bajo una forma finita de ser, esto es, como cualquier representación que realice (abogado, maestro, estudiante, padre de familia, etc.), pero con la advertencia de que esa representación no lo reduce en *sus* modos de ser, y sí por el contrario, le pone delante de la infinitud de poder representarse como mejor le plazca. Acto que deja ver a la misma representación como capacidad exploradora e inventiva del para-sí en su camino de acción.

⁹⁷ *Ibíd.* Pág. 111.

Por otro lado, sobre esta interpretación es interesante inferir que del acto representado no sólo conseguimos *crear* y dar vida a ciertos *personajes*, sino a sí mismo a objetos o situaciones. Para explicar esto con mayor detalle, cabe asegurar que el término *personaje* lo utilizo prácticamente bajo dos acepciones fundamentales; por un lado, me apoyo en la significación clásica de la expresión⁹⁸, donde *personaje* proviene de la palabra “persona” o *máscara*; así, en esta visión, el *personaje* es la *máscara* o animador de alguna obra teatral esencialmente; lo cual llevado al ámbito de la representación lo apreciamos como la capacidad que tiene el para-sí de exteriorizar esos infinitos roles sociales que muestra en sus *ceremonias* y prácticas dentro de ciertos modos de ser. De esta manera, análogo al teatro y literatura⁹⁹, los roles que suele jugar el para-sí se pueden ver como *personajes* que representan el gran *drama humano*¹⁰⁰, esto es, la vida misma con todos sus tintes, intereses, juegos y situaciones. Entonces, no es de exagerar ver al director de escuela o al mozo del café, ejemplificados anteriormente, como ciertas *personas* que traen una *máscara* representativa del estado de cosas socialmente acostumbradas o bajo determinado papel celebrado; es por ello que se dice e interpreta desde Sartre, que la representación puede *crear* y dar vida a ciertos *personajes*, ya que, semejante al teatro, podemos *ser* una infinita gama de personajes según nuestro acto representado bajo ciertas situaciones dadas. En este caso podemos decir que la representación es descubrir a la gente como tras

⁹⁸ Ver *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora y su concepto de persona. Pág. 328-330.

⁹⁹ Es interesante señalar que la mayor parte de la literatura, sino es que toda, se inspira y suele crear desde aspectos prácticamente reales y presentes en la vida cotidiana. Así, podemos ver personajes, ya sean humanos o de cualquier otra índole, con matices emotivos o simbólicos que representan la gran gama del sentir y vivir humano; lo cual deja ver que el personaje literario, independientemente que sea una construcción mental elaborada mediante el lenguaje y la imagen, es ante todo, un ser originario de lo concreto y real.

¹⁰⁰ Considero aquí el drama humano como aquellos fenómenos y comportamientos esencialmente humanos que tienen que ver específicamente con su hacer y actuar.

“*mascarones*” que muestran parte de su *drama* existente, pero con la peculiaridad también de ocultar parte de *su* realidad, pues, si bien esas representaciones nos dicen y manifiestan algo de la *persona*, por otro lado dejan oculta cierta parte de la misma y *sus* propias actuaciones en otros ámbitos. Ahora, la siguiente significación que utilizo para explicar la forma cómo conseguimos *crear* y dar vida a ciertos personajes desde el acto representado, se da bajo el concepto específico de *persona* manejado por Emmanuel Mounier¹⁰¹, quien nos dice que la *persona* no es un objeto que se pueda conocer desde fuera como todos los demás objetos, sino que es la única realidad que *conocemos* y *hacemos* desde dentro, lo cual significa que la *persona* únicamente se revela y muestra mediante la experiencia decisiva y progresiva de la vida ante los demás. Así, con esto, Mounier nos está diciendo, al igual que Sartre bajo *su* concepto de libertad, que la persona, a la par del personaje, se hace y *crea* desde dentro de sí mismo, pero tomando siempre en cuenta, la experiencia directa y decisiva de los demás. Así, crear un personaje desde dentro implica que la representación y el juego puestos en el para-sí serán las condiciones necesarias para indagar y concebir las posibilidades latentes de *presentarme*¹⁰² ante los demás; lo que en otras palabras significa que, solamente al explorarme lúdicamente frente al otro en cualquier representación, es como sabré hasta cierto punto de lo que puedo ser capaz en mi propia expresión representativa, esto es, en conjugar los potenciales esfuerzos que tengo en mis modos de ser.

Por lo tanto, *crear* y dar vida a ciertos *personajes* en la representación no sólo es un acto compartido y determinante con los otros al exigir y dar

¹⁰¹ Mounier, Emmanuel, *El personalismo*, Alianza, Barcelona, 1949.

¹⁰² Se puede considerar el *presentarse* ante los demás prácticamente bajo el término de *presencia*, esto es, como fenómeno o modos de *aparecer* del para-sí ante los otros y el mundo.

ceremonias, sino que mejor aún, es la garantía que deja ver al *juego* y representación en su infinita gama de transformación dentro de ciertas situaciones presentes bajo la misma acción. Imaginemos otra vez al mozo que ejemplifica Sartre: *Interpreta* un personaje que a la vez es “útil” y sumamente pomposo en *sus* acciones, pero que fundamentalmente nos orilla a contemplar nuestro propio y gran *misterio*¹⁰³: el de exteriorizar lo que llevamos dentro, el de ver al propio para sí como creación de sí mismo, esto es, el de *animar* a esos *personajes* desconocidos que nos obligan a saber de la libertad de exploración y demarcamiento de nuestra propia identidad¹⁰⁴. Así, soy capaz de saber lo que puedo *ser* en el momento de representar un ser que se exterioriza y revela ante los otros. En este sentido decimos que la representación se puede desentrañar como un *misterio*, ya que, se logra evaluar como una infinita riqueza dentro del para-sí puesta en acción y que aparentemente se encuentra oculta, esto es, que aunque prácticamente no nos percatemos de *su* existencia en las actividades del hombre, sin embargo, no sólo es *ahí*, sino que también nos ayuda a descubrir *su* capacidad de *liberar* y exterioriza lo que podemos *ser* y que en el fondo cabe discernir como acto representado. Hecho que, al seguir esta dinámica de pensamiento e interpretación sartreana, prácticamente nos pone frente a la *liberación* de fuerzas superiores capaces de expresar un

¹⁰³ Tomo la palabra misterio no como algo sobre lo cual es imposible hablar y conocer, esto es, no como algo que queda velado u oculto para el hombre, sino más bien, como esa sorpresa revelada que *es* “*ahí*” y determina los infinitos modos de aparecer del para-sí, los cuales sólo nos queda apreciar y asentir (“*ahí está*”). En este sentido el misterio al que refiero es sinónimo a los enigmas que cabe descifrar dentro de las conductas del hombre (¿Por qué es así?). Así, al referir que la representación nos auxilia a contemplar nuestro propio y gran misterio, lo que trato de decir es que dentro del mismo acto ceremonioso, dejamos ver la enorme riqueza y posibles modos de ser del mismo para-sí y de los cuales prácticamente no nos preguntamos por qué son así. Y lo tomo como un misterio que hay que descifrar, ya que, no cualquiera se percató de las enormes energías puestas en juego y significados en acción en el acto representado.

¹⁰⁴ Refiero aquí al concepto de identidad no como principio lógico, esto es, donde algo permanece idéntico así mismo (A=A), sino más bien como la idea que nos remite al preguntar por el ser de algo, en este caso del para-sí. Así, la identidad será vista en este trabajo como aquello que pregunta: ¿Quién soy? O ¿Qué soy? O ¿Qué puedo ser? De esta manera, hablar de identidad será remitirnos al ser del para-sí en cuanto *ser*, posibilidad de *ser* o llegar a *ser*.

potencial interno y que es la misma *condición* del acto representado. Es decir que, al estar junto al otro en una situación determinada, súbitamente estaremos dando vida y movilidad a una serie de fuerzas internas al orden de nuestro *juego* representativo, y que, finalmente, se presentan como nuestro propio potencial para darle sentido a las circunstancias presentes; tomando así cada cual su papel, representación, orden y descubrimiento de *su* propio *ser*. Lo mismo cabe apreciar desde cualquier otra forma de representación: un maestro, un abogado, un contador, un ladrón, etc., pues, en ellos, de igual manera, se presenta no sólo el misterio de *ver "ahí"* la peculiaridad del ser del para-sí en su infinitud, sino así mismo, de *jugar* al rol social que presenta ante el otro, ajustando así, roles, expresiones y modos de ser que el para-sí puede manifestar.

Entonces, percibir o participar en la representación de *otros* y aun en la nuestra no es descubrirnos ajenos a ese "actor de prestado", sino por el contrario, es restablecer el contacto, como habíamos dicho, con ese *misterio* que somos todos: acción, caracterización, infinitos modos de *aparecer* y *autoconocimiento*¹⁰⁵; esto es, que cada representación en su momento, semeja parte del mismo drama humano y sobre el cual descubrimos nuestras propias expresiones; por ello se puede afirmar que la representación también es autoconocimiento, ya que, nos permite contemplar las posibilidades latentes en nosotros, descubrir nuestras cualidades y la forma cómo introducimos nuestras

¹⁰⁵ No es difícil ver que en el acto representativo como en la relación directa con el otro en situación, el para-sí logra un cierto tipo de conocimiento de sí mismo, pues, al estar inmerso en todo tipo de circunstancias, será forzado, por decirlo de algún modo, a ver *su* actuar, *su* valorar y descubrir parte de *su* ser en las acciones no sólo donde se hace presentes ante los demás, sino con el mismo papel que *juega* en sociedad. En este sentido estamos diciendo que el para-sí puede lograr un autoconocimiento en la forma de resolver los problemas que le impone su rol social, de verse ante los otros, de contemplar el papel representativo que logra en cada situación y sobre todo, al reflexionar sobre la parte de libertad que vive en sí mismo al descubrir la *infinitud* del juego representativo, esto es, al darse cuenta que lo que *es* es sólo de prestado, pues, tiene la cualidad de cambiar y *reconstruir* su ser

voluntades en los actos de continua enunciación social, dejando en ello un fuerte significado de *valor*¹⁰⁶ y *sentido* en cada comportamiento ejecutado. Por lo tanto, no importa que la representación se lleve a cabo en la esfera social cotidiana y *simple*, pues, aun “*ahí*” tanto se muestran parte de las decisiones que deliberamos como se ve la misma afirmación del acto efectuado que nos auxilia en nuestro propio conocimiento. Lo que finalmente nos asegura que este autoconocimiento no es otra cosa que la *enunciación* de nuestra propia odisea humana, esto es, la condición que tiene el para-sí de comprender y explicar parte de *su* vida dentro de las relaciones que tiene con los demás a partir de situaciones concretas y compartidas. Así, la representación se nos revela como una fuerza en movimiento, y rica en expresiones, al ser capaz de nombrar y *determinar* roles de vida, de referir hechos sociales, de animar relaciones humanas y de compartir el sentido sobre lo real; y todo ello sin importar que su misma movilidad incite al cambio y transformación, pues aun en ello, se presenta como vivificante e infinita; además de ser eso su propio fundamento. Digamos que la representación es una experiencia personal e intransmisible que no pertenece a los *actores* sino a todo el mundo y para todo el mundo¹⁰⁷, lo que la hace descomunal en su aspecto abarcador y existente. Basta con una decisión, un atisbo de resolución para que esta fuerza transforme nuestras vidas; ecos de esa libertad que tiene el para-sí entre sus manos al indicarse y *crearse* dentro de la representación compartida.

¹⁰⁶ Es importante señalar que el para-sí dentro de *su* ejercicio de libertad también dará forma y vida a los valores que le caracterizan bajo su proceso de elección y autoconocimiento, pues, según la interpretación que vengo haciendo desde Sartre, una vez que el para-sí elige, lo hace depositando no sólo el mayor valor en lo elegido mismo, sino que también, a partir de ahí elige el tipo de cosas y realidad que quiere para el otro, logrando con ello perfilar una máxima que puede rezar: “somos únicamente elección recargada de valor” o “únicamente elegimos lo que para nosotros tiene algún valor y sentido”

¹⁰⁷ Cabe advertir que se está frente a la misma relación finito-infinito que he venido refiriendo a lo largo de este estudio e interpretación sartreana, donde el para-sí como persona es en sí mismo *una* representación inmersa en un cumulo *infinito* de las mismas. Así, se puede decir que la representación es una experiencia tan particular como universal.

Ahora bien, un discurso similar puede auxiliarnos en lo que respecta a la situación, ya que, si ya con anterioridad asumimos a ésta como el conjunto de acciones y sucesos que le dan sentido a la misma acción humana y que se da en el acto y relación con los otros, entonces, de entrada se clarifica que no puede existir representación alguna sin situación dada, esto es, que para que el mozo logre descubrir su potencial como mesero, debe en su momento estar inmerso en una situación que le descubra las capacidades que le ayudan a expresarse y representarse como tal. Claro que este ejercicio debe *presentarse* y ser válido únicamente desde lo *vivido*, pues, aunque el para-sí reflexione, imagine o utilice la “representación mental”¹⁰⁸ para ver cómo puede mejorar su relación laboral y representación ante los otros, se puede dar el caso que ya en situación las cosas se presenten de otro modo. Por ello se reitera que este ejercicio se debe dar en la acción misma, ya que, es en ella donde el mozo y cualquier otra representación alcanzan su verdadera significación, expresión y representación misma. Sin embargo, una cosa es dejarse llevar por la situación y otra ser dueño de la misma, pues, si bien en ambas la situación es condición necesaria para la acción; se debe notar que en la primera, el mozo, aun cuando no deja de *jugar a ser* mozo, será *interpretado* como alguien carente de habilidad o sin la destreza ceremoniosa que exigimos cuando asistimos a un ritual de esa magnitud. Digamos que la demanda de los comensales consigue afligir al mozo a tal altura que, acciones y demás sucesos logran “aniquilar” la representación de éste al grado de perderse en la situación que se le presenta.

¹⁰⁸ La “representación mental” no es otra cosa que la representación cognitiva que el hombre suele hacer para ejecutar ordenes de conocimiento, esto es, para organizar, repensar, valorar e imaginar en la mente un suceso con motivos de conocimiento. Ver la nota 73 o la explicación que se dio de este tipo de representación al inicio de este capítulo.

En este sentido se puede interpretar que cuando somos presa de la situación se paralizan nuestros potenciales, pero sin dejar abierta la posibilidad de transformarla y restablecerla. Más, esto no quiere decir que en su momento el mozo no haya logrado elegir ser presa de la situación, sino que ésta se erigió a tal grado que pudo “romper” con una representación exitosa¹⁰⁹. Caso contrario ocurre cuando uno es dueño de la situación, ya que, sobre la misma, para seguir interpretando al mozo de Sartre, podemos ver un mesero complaciente y hábil, esto es, directamente relacionado con su representación y a la altura de los hechos. Así, en este segundo sentido, podemos asegurar que desde el momento que el para-sí *descubre* que la aplicación de la libertad le da la posibilidad de *recrear* su propia representación, transforma la perspectiva de ser presa de una situación a ser dueño de la misma. Sin embargo, cabría preguntar y cómo es que el para-sí descubre que la libertad guarda la cualidad de restablecer una buena representación en situación. En primer lugar es importante *concientizar* dicha cualidad, pues si el para-sí no se sabe o no se percibe como libre, entonces será difícil aplicar un *cambio* en cualquier situación que viva. Acto contrario al que se presenta cuando el para-sí no sólo se sabe libre, sino con la facultad de aplicar su ser libre en cualquier situación; es el caso de un mozo que al *vivir* una mala situación, de repente descubre (concientiza) que no depende de aquello que se le impone para realizar su representación, sino preferentemente *depende* de la *actitud* o comportamiento que emplea para hacer las cosas y sacar adelante la situación;

¹⁰⁹ Insistir en ser presa de la situación es ver al para-sí prácticamente paralizado por su representación o cualquier otra situación, es el caso cuando alguien le da un ataque de nervios en pleno examen profesional o cuando alguien se desmaya al contemplar un asalto o cuando otro tartamudea y pierde el control al ser interrogado sobre hechos que vivió en compañía de otros hombres perdidos en las montañas. Así, en cada caso de estos tan complejo como simple podemos ver a un para-sí siendo presa de los hechos presentes, hechos que se pueden numerar interminablemente.

actitud que cabe elegir para dar un giro a la situación concreta. Así, se puede decir que *descubrir* la aplicación de la libertad para transformar la situación es determinar y elegir libremente la mejor pericia en la situación involucrada; lo que finalmente da un sentido de *voluntad*¹¹⁰ y dominio de la situación por medio del esfuerzo. Aspecto que pone a la libertad en el campo no sólo de la conciencia, como se afirmó en el primer capítulo, sino así mismo, en el de la acción, esto es, en el de la potestad que puede y debe tener el para-sí en una situación para tenerla bajo *su* control. En segundo sitio, *descubrir* la aplicación de la libertad en situación para reconstruir la representación exitosa y ser dueño de las circunstancias será después de la provocación de la *espontaneidad*¹¹¹, es decir, si bien establecimos que el *juego* da al para-sí cierto grado de demarcación y exploración, y si además consideramos a la misma espontaneidad como una *creación* consiente e incansable que tiene el para-sí, entonces, por ende, tanto el *saber* de las cualidades que puede traer el juego como el de *saber* de su espontaneidad, traerá la libertad de fomentar situaciones creativas y llenas de dominio, pues, en ellas se establece no sólo la exploración de lo que puedo hacer en cada representación, sino también, me permite crear nuevos aspectos definidos como ocurrencias de acción.

De esta manera, la libertad se erige no sólo como la condición de reafirmar nuestras potencialidades, sino mejor aún, de hacernos dueños de situaciones

¹¹⁰ En su aspecto más simple y común declaro la voluntad como la propiedad que tiene el para-si de expresar y hacer conscientemente algo. Así, la voluntad está sumamente emparentada con la libertad expuesta por Sartre al ver en ambas no sólo una facultad de decidir y ordenar la propia conducta, sino que mejor aún, de valorarlas como acción y cambio, esto es, bajo la presencia impresa de la elección y transformación del entorno.

¹¹¹ Tomo aquí el concepto de espontaneidad no como el conjunto de acciones irrazonadas presente en el comportamiento del ser humano (inconsciente), sino más bien, como una cualidad que Sartre determina de la conciencia, esto es, como una *creación* consiente e incansable que inunda el propio yo y sus acciones. Así, decir que *descubro* la aplicación de la libertad en situación es perfilar parte de las características de la conciencia como continuo devenir; lo que significa que no debemos autodefinirnos excesivamente por la representación realizada, ni encerrarnos en una visión estrecha de uno mismo, sino más bien, tratar de *gozar y concientizar* de las cualidades que la conciencia misma nos muestra: devenir, flexibilidad, llegar a ser, transformación, libertad, etc.

dadas capaces de exigir una buena representación¹¹². Es lo que buscamos explicar en *Cuerpo y Orientación*, pues, gracias a la libertad que tengo de orientarme en cuerpo y sentidos en-el-mundo, es conforme la capacidad que tendré de nihilizar eligiendo lo que más me plazca como para-sí. Así, si una situación no me es favorable, tengo la *posibilidad*, desde el momento que aplico la libertad de orientación, de equipararla a mi dominio de representación: ahora soy dueño de la situación y con ello, de la *creación* del personaje que mejor quiera representar; dejando ver así, que el cuerpo y los sentidos son el centro de referencia puestos a mi disposición por medio del acto dirigido. Ahora el mozo, con todo este trato por el cual lo hicimos circular desde Sartre, se *transforma* en alguien capaz de conducir con toda soberbia y solicitud su propia situación. Más, ¿qué ocurre cuando éste no representa el “*papel*” de mozo? En este sentido ¿qué rol *juega* y cuál es la relación que esto tiene con la situación? Bueno, en primera instancia, como para-sí, siempre estará inmerso en situación, es decir, que aun cuando nuestro mozo esté en total soledad consigo mismo o caminando tranquilamente por la calle, las cosas como el lugar le exigirán se sitúe de tal modo y no de otro; lo cual implica forzosamente no sólo la libertad, sino incluso ver la situación como un posible *estar*, esto es, que en cada espacio donde se situó el para-sí, se verá comprometido a permanecer de algún modo frente a lo que se le presente. Ahora, el no representar el papel de mozo no lo excluye de representar el papel de persona u hombre; y qué es el hombre. Según los *existenciaristas* rescatados de esta interpretación de Sartre,

¹¹² Cabe señalar que en cada una de estas formas explicadas para fundamentar el *descubrimiento* de la libertad en situación, se debe dar con plena *conciencia* de que así es, ya que de no ser así, se daría pie a acciones meramente inconscientes o *reacciones* de otro tipo, dejando de lado la importancia de la voluntad en las acciones como su relación con la intencionalidad, esto es, con el objetivo claro de lo que se hace o piensa hacer. Finalmente, de lo que se trata es de proclamar una radical toma de conciencia de nuestra situación.

será *juego*, indeterminabilidad, exploración, devenir y libertad, es decir, que cuando el mozo no representa al mozo, representa el *juego* de la búsqueda y experimentación, esto es, representa el papel de posible en cualquier situación determinada¹¹³.

Por último, aunque hablar del acto representado capaz de *crear* objetos no es tarea dentro este trabajo, por otro lado, me parece suficiente con decir que dicho hecho nos coloca en el ámbito del arte. Así, debe decirse que las representaciones que nos llevan a generar objetos prácticamente transitan de situaciones determinadas al campo de las ideas, es decir, que a partir de las representaciones posibles y vividas del para-sí, éste será capaz de dar vida a un cúmulo de imágenes nacidas de su mismo ámbito reflexivo. Así, por ejemplo, al *representar* Cabezas de toro, Frisos de animales y cazadores o bien pequeñas estatuillas que simbolizan la Venus de Willendorf (Australia)¹¹⁴, el para-sí estará no sólo determinando la importancia que tienen ciertas circunstancias en su vida cotidiana, en este caso la caza y la jerarquía de la mujer dentro del clan, sino que así mismo estará ejemplificando cómo todo esto adquiere la denominación o nombramiento de una *forma*¹¹⁵ de la realidad con carácter simbólico o ideal¹¹⁶. Con ello se puede entender la importancia de

¹¹³ Sobre la pregunta qué es el hombre, se debe atender solamente a lo que hemos venido rescatando a lo largo de este estudio, pues si bien del hombre se han dado infinidad de acepciones respecto a su ser (racional, político, religioso, económico, lúdico, etc.), en este trabajo nos limitamos únicamente a verlo desde las características analizadas.

¹¹⁴ Para ver referencia consultar el texto de Read, Herbert, *Imagen e Idea: La función del arte en el desarrollo de la conciencia humana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955. Pág. 1-42.

¹¹⁵ En el apartado sobre *Cuerpo y Orientación* apuntamos que el para-sí, en su afán de orientación, adivina cierto mecanismo implícito al referirse a los “estos” u objetos, es decir, descubre que el mundo le brinda un terreno infinito de cosas que sólo adquieren sentido y valides para él en el mismo momento que les indica con el sentido. Dando a este proceso el mecanismo de fondo y forma recurrente de su percepción, donde la forma, como en este caso, será no sólo lo que sobresalga de la percepción indicada, sino mejor aún, lo que nombre la realidad de las cosas según las características encontradas en ellas, esto es, el proceso de reafirmación de la realidad por medio del concepto.

¹¹⁶ Recordemos que un símbolo suele ser la representación perceptible de una idea, es decir, la mente al asociar características aparecidas en los objetos con las ideas producidas de la reflexión de eso experimentado, crea un signo convencional, aceptado socialmente, entre el significante y lo significado, o

equiparar las imágenes, formas e ideas que ello signifiquen, con la realidad y modo como pueden representarse. De esta manera, las imágenes, frisos y pequeñas estatuillas representan un bagaje de ideas que asumen la importancia de la caza, la fertilidad y el aspecto cultural y ritual de estos hechos y *su* trascendencia dentro del clan; de manera que al ser vistas o valoradas por cualquier otro para-sí, referirán indirectamente las ideas que esos hombres quisieron transmitir por medio de su acto representado. Y lo mismo suele ocurrir en una época moderna, es decir, en tiempos más cercanos a nosotros, el hombre suele representar el espacio, la profundidad, el relieve y el movimiento, para no hablar de conceptos más complicados como el amor o la justicia, en una obra e imagen con tintes claramente reflexivos o nacidos de esa preocupación de la realidad. De modo que, el para-sí será capaz de imprimir en sus *obras* la existencia de ese mundo sensible y real por medio de un aspecto inteligible y significativo representado por los objetos. Así mismo, siguiendo este discurso e interpretación de la representación del para-sí como *creador* de objetos, es importante determinar que un ejercicio imaginativo¹¹⁷

entre el objeto y la idea nacida de la percepción; de manera que, se crea un vínculo que nos permite distinguir al símbolo como la forma de exteriorizar un pensamiento sobre la realidad experimentada. Así, se puede decir que los símbolos e ideas nacidas del acto representado, prácticamente buscan comunicar parte de las impresiones que la realidad suele exteriorizar. Lo cual nos dice que no sólo en los objetos creados por el para-sí, sino en su misma representación, se suele impregnar una imagen e idea de lo que está haciendo.

¹¹⁷Como ya se había mencionado anteriormente, refiero aquí la imaginación como un proceso mental que permite al para-sí manipular información generada intrínsecamente con el fin de crear una representación nacida del medio ambiente, pero ahora libre de él. Así, la imaginación es un ejercicio mental que posibilita “ver” y crear determinados objetos y situaciones visualizados previamente pero con independencia de los estímulos nacidos en ese momento. Con ello, el ejercicio imaginativo, apoyado en la memoria, será capaz de crear lo percibido en nuevos estímulos y realidades. De este modo, la imaginación si bien es capaz de sacarnos de la realidad, por otro lado, también, busca perfeccionarla, pues, es capaz de dar vida a situaciones deseadas donde el para-sí logra cierto equilibrio con lo que es y podría ser. Además, gracias a este ámbito de perfección y desarrollo, el para-sí establece grandes avances en prácticamente todo terreno (la ciencia, el arte, la psicología, las humanidades, etc.), logrando colocar al acto imaginativo como la facultad especulativa que tiene el para-sí para representarse todo tipo de circunstancias. Y es aquí, donde el ejercicio imaginativo adquiere un gran significado en la cualidad de crear situaciones estéticas posibles, pues, independientemente de situarnos en el terreno del arte, da al para-sí la facultad de dar vida a toda situación posible por medio de *sus* obras. De manera que al ridiculizar, ensalzar, indicar, valorar, someter a crítica o transfigurar las acciones del para-sí bajo el tinte

también es significativo en la cualidad de crear determinadas situaciones estéticas¹¹⁸ posibles; entendiendo las situaciones estéticas posibles como la posibilidad de creación que suele tener el para-sí sobre hechos reales o ficticios capaces de mover el gusto, repugnancia o reflexión de quien los contempla.

Así, una situación estética posible será, por ejemplo, la manifestación de un Film u obra de teatro, donde, tomando personajes inspirados de la realidad, se plasmen ciertas situaciones potenciales que al final buscan conmover al espectador. Además, se dice que es un ejercicio de la imaginación debido a que prácticamente se está dando vida a una serie de imágenes mentales que representan visualmente, o bajo cualquier otro sentido, situaciones en las cuales el para-sí puede verse involucrado, dando vida preferentemente al carácter estético que vive en su expresión. Y por último, del mismo modo, aquel que logra apreciar un mural, una escultura o determinada obra dramática por ejemplo, y si su suspicacia penetra un poco en el *sentido* o intención que el autor busca transmitir, entonces, se percatara que la mayor parte de las veces, existe una idea, carácter o rasgo que el objeto representado busca comunicar: situaciones concretas o imaginarias con que el para-sí puede encontrarse; dando como resultado, la “imagen viva” del hombre en sí mismo, esto es, la misma representación o conductas que el para-sí consigue siendo en-el-mundo. Entonces, aunque la actividad artística quede reducida a un número

de la representación literaria o artística, se dará al para-sí el poder de imaginar y activar toda representación posible bajo infinidad de situaciones imaginadas.

¹¹⁸ Tomo aquí el termino estética no como la ciencia que estudia e investiga el origen del sentimiento puro y su expresión, sino más bien como parte de las actitudes que puede tomar el para-sí hacia la realidad, es decir, bajo la relación que tiene con el mundo y posibilidad de expresarlo en términos de percepción y sensibilidad. Así, llevar este ámbito al campo de la situación estética posible será determinar las razones y emociones que el para-sí descubre en su relación con la realidad y los otros, esto es, valorando las reflexiones y afectaciones que vive en-el-mundo y que son el motor para dar vida a la obra estética posible a partir de hechos concretos.

limitado de hombres, pues, no todos tienen la facilidad de crear objetos de representación, por otro lado, ésta contempla los mismos modos de ser del hombre basados en situación, dando como resultado la oportunidad de no perder el diálogo entre la representación concreta que vemos a diario y la representación artística dada por medio de objetos creados. Sin embargo, si bajo este discurso damos tregua a la objeción que dicta la imposibilidad de ver a la representación creadora emparentada a la misma realidad, o que es insostenible encontrar el lazo que existe en la primera con relación a la segunda, diremos que dicha impugnación es abiertamente absurda, pues, en primera, aunque no necesariamente, se parte esencialmente de la *situación* como acto existido y actual, donde el para-sí suele encontrar su propia representación, es decir, en la cual la situación no sólo es la realidad misma o que brota de la misma realidad, sino que a partir de ahí, también será capaz de dar vida a conjeturas, cavilaciones o bien posibles hechos reales de su mismo andar por el mundo, y que aunque nos coloquen en el acto imaginado y creativo a través de la expresión estética, no por ello dejan de ser y basarse en la realidad. Además, podemos establecer la premisa radical que afirma que en el momento que es posible imaginar cualquier cosa o situación, será posible crearla o hasta vivirla, ya que, finalmente, la *imaginación* parte y se da de hechos que sitúan al para-sí en-el-mundo. Es como leer una obra literaria, una tragedia por ejemplo, que al determinar protagonistas, antagonistas, ambientes, relaciones y situaciones que suelen vivir o pueden vivir dichos personajes, se estará dando *vida* a una serie de hechos concretos que, aunque al ser parte de la imaginación del autor y del mismo espectador o lector, tendrán un impacto en la correlación de los personajes y su relación con nosotros al buscar cierto

aspecto de empatía; empatía que no es otra cosa que la misma identificación de vicisitudes o situaciones análogas que podemos vivir o presenciar como hombres. Digamos que la representación creadora e imaginaria es la que tiene el poder de sumergirnos en un universo plenamente humano y por el cual se puede ratificar como hecho real y posible. De manera que, la representación creadora no sólo afirma la realidad al partir de situaciones que sitúan al para-sí en un universo posible (cuantos científicos, filósofos, literatos e investigadores no se han apoyado en “*ficciones*” o supuestos para dar vida a sus teorías y exposiciones), sino que también, es capaz de modelar la realidad al buscar enriquecerla bajo esquemas *ideales* de aprovechamiento o situaciones de carácter ilustrativo. Es decir, la representación creativa puede generar cambios de visión de la realidad o actuar sobre ella al presentar un mejor uso del espacio, equilibrio de formas o mejor manejo del ritmo en ciertos materiales representativos, es el caso de la arquitectura, que suele ser vanguardista o audaz en el manejo de las formas y aclimatación de lugares. Y si nos fijamos de cerca en lo dicho, veremos que se parte de una situación real que obliga al para-sí a remodelar sus construcciones y aprovechar mejor sus espacios, dando vida a ese acto de representación creativo como modelo de acción y solución a un hecho efectivo; dinámica existente entre ser y no-ser, donde esta vez el no-ser es presentado como posible o *proyecto*¹¹⁹, pero que al final, ambos suelen ser parte de esa realidad que ubica y representa al mismo para-sí.

¹¹⁹ Es interesante anotar que para Sartre el para-sí es esencialmente *proyecto*, esto es, que siempre está dirigido hacia el futuro o hacia lo que no es, pero que quiere y puede ser, imprimiendo en esto una vida prácticamente realizada en el no-ser. Así, al decir que el hombre busca mejorar su situación actual basado en la idea de proyecto o tras la búsqueda de un modelo ideal que cambie su conducta en el mundo, prácticamente estoy diciendo que camina entre dos nadas, esto es, lo que deja de ser para buscar lo que quiere ser, y lo que no es pero quiere serlo. En la primera parte niega lo que es para en la segunda buscar afirmarlo por lo que no es y quiere ser.

Concluyendo, podemos aceptar dos expresiones importantes de la representación. La primera consiste en acciones o comportamientos humanos que si bien logran dar significación a nuestras vidas, por otra parte, suelen *jugar* el papel de invasoras si nos identificamos totalmente con ellas. Para explicar mejor esto, se puede advertir que como seres humanos sociales que somos, solemos representar papeles prácticamente condicionados, esto es, con la *necesidad* no sólo de delimitar y nombrar las actividades que hacemos, sino que también, de dar definición a nuestro ser por medio de nuestros sucesos. Hecho que nos conduce finalmente a crear un “*círculo vicioso*” de representación prácticamente cerrado e invasor, esto es, construyendo la idea limitada que tenemos de nosotros mismos por definiciones excesivas de lo que *somos*, evitando la apertura hacia la exploración y libertad que venimos defendiendo e interpretando desde Sartre. Es decir, bajo esta primera enunciación se logra ver que nuestra conducta es ejecutada tras la presión social o como usos o ceremonias impuestas mecánicamente y sobre una realidad impersonal que únicamente crea personajes de identificación restringida. En este sentido, la representación es como nuestro “doble”, que no es otra cosa que nosotros mismos representando una parte de nuestro *ser*, pero jamás su riqueza y completud; de ahí la importancia de la *libertad* implícita vista como aquello que queda por explorar fuera de cualquier representación misma. Así, ¿cómo apreciar a este sujeto originario de quien esas acciones provienen? ¿Por qué las representamos, ya que no las hacemos ni con nuestra invención ni con la total voluntad espontánea? Esto se puede ver como un simple aspecto demostrativo de nuestro ser social y utilitario, pero que en el fondo no limita las expresiones reales del para-sí. El mozo, dentro de su

representación solicitada, responde a las exigencias con total diligencia; el maestro universitario camina y se expresa como parte de un *juego* representado; el vigilante detiene nuestro paso, no porque a él se le haya ocurrido, sino porque eso es lo que se hace y *debe* representar. Entonces, con lo expuesto anteriormente, podemos decir que, en este primer nivel y expresión, la representación se nos exterioriza y demuestra de distintas formas: como acto que expresa la simple convivencia o bajo la *necesidad* de ver en ella un suceso de relación colectiva y humana; por ello tras de esta locución solemos ver infinidad de *personajes* representando roles de diferente índole capaces de dar valor al compuesto social. O por otro lado, también surge como rol social que el para-sí adopta y cumple para darle *sentido* a su quehacer humano, esto es, con la cualidad desplegada del para-sí para definir la realidad por medio de *sus* mismas representaciones. Otro aspecto que se presenta de la representación, y que según esta conclusión e interpretación es verle como suceso mecánico que hace del para-sí un ser autómeta y sin expresión *espontanea* de sus facultades expresivas, es decir, bajo el puro *uso* representativo llevado al extremo: sin conciencia de libertad. En este caso se puede decir que la representación se ha llevado a un impresionante automatismo, donde el para-sí ha perdido la capacidad de transformación dada por la concientización de la libertad. Y por último, la representación se nos impone como hecho detonante que pone en marcha toda una serie de *valores* impuestos al para-sí; en este caso, *jugar* a ser mozo o maestro, no es tanto una elección valiosa del sujeto, sino la manifestación del dominio de *valores* externos que hacen del hombre un ser “*ajeno*” a su actividad.

Pero, pasando a la segunda expresión de la representación a la que hemos llegado tenemos que, la representación también puede “*curar*” al para-sí; entendiendo por “curar” el darle soltura a la libre expresión de nosotros mismos por medio de la representación lúdica y explorativa. Así, tras esta segunda expresión, lo que conseguimos es un *punto de vista* totalmente distinto de nosotros mismos, esto es, al actuar como otra persona con conocidos, amigos o desconocidos, lo que se logra no sólo es investigar los modos de ser que puedo representar, sino que así mismo, amplía y descubre que la vida cotidiana puede mejorarse y experimentarse. Con ello, la libertad no sólo será la encargada de romper con los reflejos condicionados de nuestras primeras representaciones, sino que preferentemente, permitirá la liberación de prejuicios y limitaciones de nuestro ser, es decir, será el agente responsable de abrirse paso sobre las autoconcepciones erróneas de nosotros y de las representaciones “*negativas*” que obnubilan la conciencia de libertad. Así, al expulsar al “doble” que trata de apropiarse de nuestra vida, de nuestros lugares favoritos y de nuestra familia, se propone una representación más auténtica y mejorada al fomentar de mejor modo y conscientemente al ser originario que nos distingue, es decir, el propio ejercicio de la libertad viene a formular una vida mucho más dinámica y con miras a la exploración personal. De esta forma, se busca evitar caer en el paria representado por una visión mal formada de nuestro ser: caricatura lograda gracias a la falta de comprensión de la actividad creadora y libre del para-sí. En este sentido, la libertad no sólo es atrevimiento, creatividad o afirmación, sino que fundamentalmente, el martillo que logra romper con nuestro ego o con la copia pálida hecha por representaciones útiles e ilusorias.

Sin embargo, quizás cabría preguntar: ¿Y hacia dónde nos conducen realmente nuestras representaciones? ¿Quiénes somos efectivamente tras este último ejercicio? *Somos* lo que la conciencia nos reveló en el primer capítulo: una *monstruosa* libertad, la capacidad siempre latente de construir un ser renovado, la representación que en última instancia queramos elegir, esto es, somos *nada*. Pero no una nada de insignificancia, sino más bien una nada en el sentido de partir o salir hacia algo, esto es, una nada positiva que busca concretarse en la elección, una nada que, finalmente, me indica parte de la constitución de mi ser: posibilidad, devenir y libertad. Así que, con todo este trato de la representación, cabe confirmar que la libertad a la que nos transpone Sartre, no niega el acto representativo que expresa la convivencia, ni el que se da a través del rol social para darle *sentido* a los *valores* de la vida cotidiana, sino por el contrario, la libertad es la principal fuente para enriquecer todas estas vías en la vida del hombre, es decir, al presentarse como una estructura originaria del para-sí, será la piedra angular que *determine* cada movimiento y expresión de éste, por ello, estará en sus manos la total *responsabilidad* de elegir el-mundo conforme sus actos de valor, compromiso que nos queda por aclarar en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 3. “LIBERTAD-RESPONSABILIDAD”

¡Que riqueza infinita es la existencia!
¡Que un solo hombre, nada más que uno,
sea suficiente, que un solo hombre sea el todo,
y que con él sean posibles los mayores acontecimientos!

Kierkegaard.

A estas alturas sabemos que nuestro estudio e interpretación del concepto de libertad en Sartre es prácticamente ontológico, donde la libertad se presenta como un modo de ser del hombre, esto es, que la libertad misma está presente en cada acción que realiza e incluso en las que deja de hacer el hombre, que el para-sí, debido a su inquietud interrogativa, descubre, entre otras cosas, *su* ser libre; esto en cuanto devela las cualidades necesarias e imperecederas de un Ser que le sobrepasa en todo, pero que bajo ese mismo análisis y deliberación se encuentra con *sus* propiedades, es decir, al iniciar el para-sí sus indagaciones por el Ser, ganó concientizar dos manifestaciones esenciales del En-sí: Una que es total afirmación y condición necesaria del *ser*, y la otra expresada a través de lo que podemos llamar: *Las estructuras ontológicas del ser del para-sí*, que no es otra cosa que aquello que determina la estructura ontológica de la existencia del hombre. Estas últimas, si bien no son el ser, por otra parte, logran expresarse como parte del mismo bajo sus *propias* características. Entonces, al asumir dos ámbitos de la realidad que se relacionan y complementan, lo que tenemos es un ser-en-el-mundo que da cuenta tanto de las conductas humanas como de la realidad que le cerca y *determina*. De manera que, la Conciencia, la Nada, la Libertad, el Cuerpo, los Sentidos, la Ubicación (orientación) y la Actitud que toma el para-sí frente al

ser, son indicativos de un modo de ser del hombre elevados a la categoría de *existenciaríos*¹²⁰. La conciencia no sólo en cuanto posibilita su propia manera de ser, es decir, en cuanto *crea* su propia esencia a partir de sus posibilidades, sino esencialmente, por ser posicional, esto es, que nace dirigida hacia el exterior, logrando dar cuenta del ser como de sí misma por medio de la elección. La Nada, si bien la vamos a percibir exteriorizada como respuesta negativa de algo y bajo posible contestación al preguntar por el ser, también se va a distinguir como facultad de nihilización, esto es, bajo la cualidad de *negar* parte de la realidad¹²¹. Pero, será en su aspecto de no-ser como no sólo se logre introducir en el mundo por el único ente capaz de tener conductas negativas, sino así mismo, como posibilidad de movimiento y elección, dejando ver a la nada, análoga a la ausencia, con la cualidad de dejar un “hueco” en el ser para que el para-sí determine movilidad y elección. Así, será gracias a esta última, que el para-sí descubre su *ser* libre, pues, la nada, al expresarse en espacios vacíos o ausencias de ser, será como hace posible la acción. De esta manera, aunque el hombre no pueda aniquilar, ni aun provisionalmente, la masa de ser que está puesta frente a él¹²², por otra parte, puede modificar su

¹²⁰ Se debe reiterar que en este trabajo, al referirnos exclusivamente de la existencia, estaremos prácticamente detonando la idea de existenciarío como lo que está “ahí” y pertenece específicamente al para-sí y sus expresiones más particulares, de modo que el existenciarío se complementa con la existencia debido a que ambos son equiparables a la realidad, una en cuanto realidad en el mundo bajo categorías y la otra en cuanto realidad implícita del hombre siendo en-el-mundo. De este modo, se puede definir específicamente el existenciarío como los caracteres de ser del hombre que se entiende a sí mismo como existencia.

¹²¹ Esta actitud que toma el para-sí en buena parte de sus acciones, es para Sartre de *mala fe*, pues, como lo advierte el autor del *Ser y la Nada*, se busca negar algo que en sí mismo *es* y tiene presencia como ser; por algo ve en esto una actitud negativa del para-sí como único existente de tomar este tipo de acciones. Un ejemplo de esto quedo registrado en el capítulo 2 *La libertad*, apartado 2.1 “*Cuerpo y Representación*” en la página 36, al hablar de que la caminar e ir orientándose entre los objetos y si veo alguien que no quiero ver ni saludar, lo que hago es nihilizarlo, esto es, negarlo como presencia de ser y darle la espalda u orientarme hacia otra parte de la realidad, algo que, como quedo dicho, será para el autor de mala fe por negar algo real y existente.

¹²² Es increíble la profunda relación que se encuentra entre Sartre y Nietzsche al valorar al Ser como esa parte inmodificable y siempre la misma presente al hombre. Así, nos dice Nietzsche en su *Nacimiento de la Tragedia*”, capítulo siete, página 80, donde se nos dice:” lo trágico de la vida es penetrar, gracias a una intuición, en una verdad horrenda, que en todas partes sólo se ve lo absurdo del ser, la imposibilidad de

relación con el ser a través de sus *existenciarios*. En cuanto al cuerpo y los sentidos, ya en el terreno específico del para-sí, vimos que son el mejor aliado no sólo para orientarnos y dejarnos orientar por el mundo que nos cerca y sitúa, sino que así mismo, se presentan bajo el mando de elección para nihilizar o dejar ser las expresiones que se nos muestran como fenómenos; así cuerpo y sentidos son el marco de referencia que hace posible la *presencia* que queremos desatacar en el mundo de los *estos* o presencias. En cuanto a la actitud y representación, develamos que el para-sí es libre de determinar el tipo de comportamiento que elija para representar *su* rol social, esto es, bajo la libertad que éste esté dispuesto a realizar en situación, pudiendo elegir ser presa de las situaciones presentes o bien bajo un control de las mismas.

Entonces, contemplar al para-sí tras un aspecto ontológico como vemos, no es verle únicamente bajo ciertas *propiedades* que le distinguen o le nombran, sino preferentemente, es asumirlo como parte de *su* realidad humana, esto es, de su mismo acto de “*ser ahí*”. Ahora, si bien no dejamos de lado totalmente estas expresiones, sin embargo, sí nos centraremos más, de aquí en lo que resta de este capítulo, en determinados aspectos *éticos*¹²³ que el mismo apartado exige. Por lo tanto, como primer intento, descubrimos un para-sí en el albor de su libertad, mismo que lo llevo en primera instancia prácticamente a “liberarse de” (prejuicios, malos hábitos, falsas representaciones, situaciones,

transformar la esencia de las cosas...” Lo cual es totalmente afín con lo que expreso arriba, esto es, que el hombre descubre que no puede aniquilar ni modificar, aun provisionalmente, la masa de ser que esta frente a él. Sin embargo, la solución que propone cada autor es radicalmente distinta, pues, Nietzsche, en la obra ya citada, nos dirá que la superación de ese pensamiento y la reafirmación de la vida, está dada a través del arte, mientras que Sartre, como lo he venido expuesto, nos lo presenta por medio de la actitud que toma el para-sí ante ello y esencialmente concientizando el poder de la libertad.

¹²³ Con el paso del capítulo en cuestión nos daremos cuenta que la ética a la que refiero si bien no está inscrita abiertamente en la obra de Sartre, al menos en *el Ser y la Nada* que es donde tomo el mayor apoyo para este trabajo, por otro lado, veremos que se puede determinar, finalmente, como una ética existencialista, esto es, una ética de la acción, donde los valores deben afirmarse en el mismo acto vivido. Así, como veremos, si bien la ética existencialista tiene un aspecto subjetivo al ser el para-sí, finalmente, el que elija el valor en su elección, por otro lado, no deja de tomar también un aspecto objetivo, al basarse exclusivamente en los hechos (“*ahí*”).

etc.), ahora, tras este nuevo giro, lo buscaremos como un ser “libre para” (crear y ser responsable de un proyecto). En la primera exposición lo encontramos bajo la *rebelión*, es decir, “liberado” o tras una transformación del alma y la mente al concientizarse libre, bajo una nueva actitud frente a la vida, pero aun, sin la soberanía de constituir un proyecto. Ahora, para nuestro segundo movimiento, trataremos de darle sentido a esa rebelión tras la lucha y búsqueda de un proyecto. Aquí, veremos que la libertad será compromiso y responsabilidad.

Para dar vida a una posición íntegra que involucre el sentido de responsabilidad y compromiso como implicación de la libertad, antes debemos iniciar una pequeña reflexión sobre la operación del valor¹²⁴, pues, por medio de éste, descubriremos que el para-sí elige aquello que necesariamente es visto como *preferente* de una cosa sobre otra, es decir, donde la elección se hace meditando no sólo en lo valioso que esa cosa o acción tiene para nosotros, sino mejor aún, que la misma preferencia sea un bien para el que la elige bajo el compromiso y responsabilidad que la misma elección conlleva. De esta manera, el para-sí suele preferir y reconocer *objetivamente* lo valioso de algo en la medida que asume la responsabilidad que conlleva esa elección del valor deliberado. Ahora bien, el reconocer objetivamente lo valioso es darse cuenta simplemente que algo vale por el sólo hecho de reconocerlo y verlo, porque es “ahí” y tiene carácter de valioso para mí en cuanto lo constato, pero también en cuanto constato si realmente es un bien, al profundizar si eso efectivamente es preferente y valioso. Por ejemplo, vemos que alguien puede preferir elegir el dinero mal habido que la honradez, y ver que en el primero

¹²⁴ Prácticamente aquí sigo de cerca el *Diccionario Enciclopédico*, Espasa, Tomo 12, y el *Breve Diccionario de Filosofía* de la editorial Herder.

suele haber mayor *poder* de valía que en el segundo, perdiéndose en el espejismo del aparente bien que esto conlleva. Pero, por otro lado, es claro que se deja de lado la responsabilidad y el bien como fondo de una acción realmente integra dentro del valor ético. Así, al profundizar en lo efectivamente preferente y valioso para mí, descubro que en todo caso es la honradez y el bien que esto trae lo que al final será valioso y dominante para mí o para cualquiera que así lo medite y haga.

Digamos que, bajo esta primera expresión del valor, nos podemos remitir exclusivamente en los objetos, es decir, en el valer de las cosas y lo valioso que suelen ser para nosotros, pero con la cualidad de atentar contra nuestra integridad y sentido del bien al perder la dirección responsable de nuestros actos y deliberaciones. Ahora, es oportuno anotar que la objetividad del valor a la cual refiero, va a venir a revestirle de cierta autonomía, esto es, que le va a otorgar al mismo valor una innegable validez universal en cuanto a la valorización puesta por el para-sí, lo cual le hace ajena a toda estimación subjetiva y asegura que cada acción con carácter de valiosa o elección de un objeto ante otro, no asuma la individualidad de la persona, sino por el contrario, adquiere un valor general en cuanto se *sabe* valiosa para todos¹²⁵. Es el caso de la valentía, que al descubrirse tras un hecho que le nombre e indique, será lo mismo para cualquier para-sí que la sepa apreciar y discernir. Ahora bien, esta misma cualidad del valor ya ejemplificada, nos coloca en un segundo

¹²⁵ Es oportuno marcar que al estar en el terreno de los objetos como valiosos, las cosas pueden tomar un giro relativista, es decir, donde, si por ejemplo, alguien ve un valor y bien en la posesión de un auto, otro vera mejor el cuidado del cuerpo como mayor bien y preferencia. Lo cual en este ámbito se nos coloca en el campo exclusivo de lo relativo. Pero, acercándonos al terreno de lo objetivo nombrado líneas arriba, se puede apreciar que el que tiene el auto le será imposible su gozo y preferencia al presentar ciertos males de salud física, dejando ver la salud como preferente y de mayor valía que cualquier objeto que aparentemente se presente como un bien. Así, la objetividad del valor está por encima de elecciones particulares en el mismo instante en que hay preferencias que implican mayor profundidad en cuanto al valor de lo presentado.

modo de expresión que será su *polaridad*, esto es, que si bien existen los valores que se presentan con carácter positivo, habrá su contraparte o contrapeso que se ostenta bajo un aspecto negativo. Así, si hablamos de valentía como un valor que compromete y responsabiliza a determinado para-sí con su actuar, también un compromiso y responsabilidad similar recaerá sobre aquel que se presenta cobarde y no logra enfrentar sus acciones con temple.

De esta forma, se puede asegurar que la polaridad del valor nos hace, hasta cierto punto, más fácil la tarea del reconocimiento de lo valioso al anteponerlo ante su contrario, pues, cualquiera distinguiría de inmediato, con lo referente a la valentía, por ejemplo, para seguir con la muestra anotada anteriormente, que la cobardía es falta de valentía o que la cobardía es una acción de muy poca estima entre el para-sí y por ende carente de valor. Y lo mismo se puede marcar con cualquier contraparte de la virtud, por ejemplo de la honestidad, que al mostrar la deshonestidad en su aspecto negativo, dejara ver en lo que el para-sí suele depositar su valía. Ahora bien, en cuanto a la jerarquía que el valor suele expresar, declaro que no es pertinente dentro de este trabajo hablar sobre ello, ya que, hacer un ejercicio de determinada naturaleza, sería asumir lo valioso bajo una estructura ideal¹²⁶ del valor, esto

¹²⁶ Es interesante anotar que cada ética presenta la diversidad de aspectos que representa un mismo fenómeno, es decir, cada ética contribuye a la verdad y su error de cualquier fenómeno denominado bajo la conducta. Así, en este sentido, no hay exclusión sobre la comprensión que cada ética muestra, sino únicamente, un complejo mosaico de respuestas hacia una misma inquietud. De este modo, la manifestación de éticas no es excluyente, sino por el contrario, una vasta implicación en la esfera de actividades que denota el comportamiento consiente. Quizás la única diferencia, y con esto delimito el campo de la ética donde pienso moverme, es ver la jerarquización que hace la *ética ideal* bajo un valor *esencialista* visto por la tradición, es decir, donde los principios y modelos de conducta deben estar regidos por un aspecto inteligible, ideal y a-priori (deber ser). Así, toda acción debe estar gobernada por un mundo representado por esas esencias o ideas que determinan esos principios. Sin embargo, de lo que se trata en este trabajo es de sacudir de lo existente la superficie conceptual con la que nombramos ciertos hechos, para así encontrar el *valor* recargado de ser, de vida y afirmación por la misma acción realizada. De manera que, podamos ver la preferencia o preferencias que pone el para-sí en lo valioso dentro de un aspecto puro y existente, esto es, tal como se muestra y deja ver en lo vivido. Con ello, veremos el tipo de compromiso que el para-sí ha realizado con el poder de su elección y tipo de valores preferidos.

es, determinando que antes de la acción del para-sí hay ciertos valores que debe seguir y no que sigue ciertos valores por que los considera valiosos y busca afirmar en la acción misma. Así, como veremos en el despliegue de este capítulo, lo valioso será para el para-sí, en el mismo momento de su elección; acto que introduce los términos de compromiso y responsabilidad en miras de lo que se hace y presenta en el acto mismo.

Dicho esto, podemos ver con razón que el para-sí será el único existente que por medio de sus elecciones se compromete y muestra la responsabilidad de lo elegido por que le resulta valioso. Entonces, como primera conclusión, se puede sacar de esto que el valor no sólo forma parte de la preferencia del para-sí en cuanto elige lo valioso y el bien para sí mismo, sino que también, esto le da un carácter de objetividad y autonomía en cuanto presenta tintes universales o de cierto valor para la mayoría; hecho que finalmente viene a rescatar, como ya se apuntó, la responsabilidad y compromiso puesto en la libertad y preferencia de los valores elegidos. Pero, ¿qué es elegir responsablemente y en qué me comprometo con el otro al deliberar ciertas acciones sobre otras? ¿Cómo asume la filosofía existencialista el valor para construir una teoría de los valores? ¿Qué respuesta da Sartre respecto al valor desde la visión existencialista? ¿Puede algo ser valioso sin la necesidad del trasfondo responsable y comprometido que la ética existencialista exige? ¿Qué ocurre cuando nos referimos al valor de una acción específicamente en el ámbito de cualquier situación vivida y en relación con el otro? Estas y otras inquietudes serán la guía que determine nuestro andar en el capítulo presente.

Así que, para dar respuesta a estas expectativas y termino a las reflexiones de este trabajo, antes se debe asegurar que aunque para Sartre el

valor es un acto que se construye en la misma acción¹²⁷, por otro lado, el mismo depende no de una apreciación a priori de la realidad, sino exclusivamente de la misma situación. Es decir, la *creación* de los valores preferentemente se da en el para-sí en el terreno de lo vivido y no bajo un sistema de apreciación antes de la propia experiencia; lo que determina que si bien el valor tiene la cualidad de valer por sí mismo en-el-mundo, por otro lado, únicamente adquiere total realidad en el momento en que se le dé existencia por medio de la elección y en situación. Así, al asegurar que el para-sí es el único creador de valores, se debe a que será él el único que por medio de su elección les de vida y sentido en situación. Sin embargo, si alguien preguntara por qué el para-sí consigue *crear* los valores en su misma elección o a qué nos referimos al darle el poder de creación al elegir lo valioso en determinada situación presentada, contestaríamos que ello se debe a que lo valioso adquiere real sentido solamente en el instante de ser elegido y puesto a los ojos de los demás o a los de uno mismo, es decir, al decir que el valor se crea se debe entender que éste se hace patente en el momento en que es deliberado y es “ahí”, dándole vida en el instante que se hace latente *su* existir.

Así, una escuela, por ejemplo, sabemos que *vale* o tiene un valor para nosotros por ser la que se encarga de transmitir una serie de principios, conocimientos o ciertos legados espirituales y culturales de toda una nación o la humanidad misma; pero, la escuela, en sí misma carece de estas cualidades si antes no se le da sentido por medio del aprecio que nos pueda suscitar en la acción misma. Es decir, que para la escuela y la educación que conlleva adquiera un valor real y notable en nuestras vidas, será oportuno elegirla dentro de nuestros verdaderos bienes y darle sentido por medio de la

¹²⁷ Sartre, Jean Paul, *EL Existencialismo es un Humanismo*, Losada, 2003, Buenos Aires, Pág. 35.

responsabilidad que implica el mantenerla a la altura de sus exigencias. De esta manera, la escuela como la educación serán valiosas, y hago notar ese peso, gracias a que afirmo su valor en el acto de prestarle toda la atención que me reclama, esto es, porque soy “ahí” con ella al comprometerme sobre el sentido que implica; al concretarla y apropiármela en la propia experiencia presenciada. Sartre lo especifica del siguiente modo:

Si soy obrero, y elijo adherirme a un sindicato cristiano en lugar de ser comunista; si por esta adhesión quiero indicar que la resignación es en el fondo la solución que conviene al hombre, que el reino del hombre no está en la tierra, no comprometo solamente mi caso: quiero ser un resignado para todos, en consecuencia mi acto ha comprometido a la humanidad entera¹²⁸

De entrada se puede señalar y consolidar una apreciación más sobre el valor de las que ya veníamos tratando, que sea cambiable o mudable, esto es, que se ajuste a la época o contexto en el que se confina el para-sí, pues, aunque, como veremos, adquiere un carácter universal, por otro lado, esa universalidad del valor se acuerda según el tiempo vivido¹²⁹. Así, Sartre nos explica, desde su ejemplo, que es *preferible* abrazar un movimiento comunista que pertenecer a un sindicato cristiano, ya que, como lo presenta, es de mayor valor y por lo tanto es más apreciable ver por los intereses generales del hombre que la llamada resignación otorgada por un más allá creado por el

¹²⁸ Ibíd, Pág. 35-36.

¹²⁹ Recordemos que la aparición de *El Existencialismo es un Humanismo* es una obra que hay que situar histórica y teóricamente en 1946, es decir, no sólo posterior al *Ser y la Nada* (1943), sino que preferentemente, bajo las exigencias y reflexiones que se desarrollaban después de la primera y segunda guerra mundiales, esto es, al inicio de la llamada guerra fría, lo que da como resultado una serie de términos, apreciaciones y juicios donde interviene lo que políticamente se consideraba más importante para el hombre; apreciaciones hechas por un filósofo comprometido con su tiempo y que finalmente nos hace reflexionar sobre un problema general y de gran importancia para el hombre: la elección del valor como primacía en la constitución del hombre que se elige a sí mismo desde lo que considera preferente y con lo cual habría que comprometerse. De manera que, aunque el valor logre contextualizarse en ciertos aspectos, por otro lado, lo valioso siempre será determinado por ciertos criterios como, lo preferible, lo objetivo y el bien que ello implica para el para-sí. Así, de cualquier modo, no deja de verse el compromiso y enorme responsabilidad que el hombre debe adquirir al elegir, en cualquier contexto social determinado, los valores que busque para constituir el tipo de hombre deseado.

apego de las creencias cristianas. Con esto, se puede ver que el para-sí no sólo debe considerar como un bien y de gran valor la preferencia que convenga tener al reflexionar sobre el bienestar de las mayorías, sino que así mismo, eso debe ser un verdadero compromiso del cual tenga que responsabilizarse, pues, como se indica, en la elección está de por medio la humanidad entera. Aspecto objetivo del valor que exterioriza parte de *su* carácter puesto en el común de los hombres. Así, decimos que, parafraseando a Sartre, el valor alcanza la universalidad en cuanto es apreciado por el para-sí teniendo como referencia a los demás, esto es, comprometiéndose sobre las consecuencias que la elección puede tener no sólo para mí, sino así mismo, considerando a los otros.

De esta manera, se puede ver la radicalidad del compromiso que adquiere el para-sí desde su elección, pues, como se observa, implica no sólo la repercusión de mis actos, sino así mismo la constitución de un par-sí en el cual deposito lo valioso. Por lo tanto, se puede ver que la libertad no sólo será compromiso, sino así mismo, la responsabilidad más radical que puede tener el para-sí al generar con sus acciones la búsqueda de un ser valioso y comprometido con los otros; por ello, se puede testificar, de igual modo, que la libertad es proyecto, pues, debe asumir con responsabilidad lo que busca *ser en-el-mundo* con plena conciencia de que lo elegido es también elegido para el otro. Así, la libertad en su origen nos dio la oportunidad de liberarnos de mecanismos sociales al admitir lo que *somos*: cambio, movimiento, múltiple representación, alguien que no se puede determinar por lo que el otro asume que somos al representarnos. Ahora, la libertad me concede la autoridad de generar un *punto de vista* o posición donde seré responsable de las elecciones y valores determinados por mis actos, es decir, esta vez la libertad me da el

poder de *crear* los valores más significativos para *mí* sin olvidar la importancia que ello tiene en el resultado para los demás hombres. Sin embargo, si nos fijamos un poco en este discurso, alguien penetrante y diestro podría preguntar: ¡Pero señor! ¡Acaso no hay una contradicción en lo que dice! Pues, aseguró que en primera instancia el ejercicio del preguntar le llevó a una supuesta liberación donde será imposible determinar quién es usted debido a que la libertad le testifico *ser* cambio, movimiento e indeterminación en la representación que le indica, es decir, aseguró que la libertad le dio el poder de *no-ser* presentado por el otro bajo determinada representación. Ahora, me dice que esa misma libertad le otorga una extraña seguridad en la que al elegir ciertos valores lo que está haciendo es elegir un tipo de hombre del cual debe responsabilizarse y comprometerse, ya que, estará eligiendo a la humanidad misma, pero, si al para-sí lo presenta como cambio e indeterminación, entonces, ¿no cabe pensar que ese mismo hombre, que ahora llama proyecto y que esta vez está consolidado por una serie de valores que va ir eligiendo, no será del mismo modo nada, esto es, cambio y transformación? De modo que, qué valía tiene hablar de un para-sí que es capaz de constituir al hombre futuro con sus elecciones, si finalmente éste pasara a ser nada o falsa representación.

Para ser sincero, la objeción es netamente válida y aguda, sin embargo, me parece que carece de cierta comprensión en cuanto a lo que venimos marcando. Imaginemos un médico, por ejemplo, que ha elegido estar al cuidado de los otros y saber sobre salud; en cierto sentido, ha designado lo que cree es mejor para el hombre y por ello lo considera valioso. Así, sus desvelos, conocimientos, reflexiones, estudios, trato con los otros, etc., son para él un

compromiso que le exige la más fuerte de las responsabilidades, es, se puede decir, el constructor de un tipo de hombre. De manera que, el sacrificio, la entrega, la concentración y finalmente la representación del ser médico, serán vistos, desde nuestro estudio, como lo que se exige al para-sí bajo aspectos valiosos que determinan un tipo de hombre proyectado, es decir, la elección del médico pone al descubierto que se elige lo valioso en el acto, pues, al crear en el hecho lo que el médico considera como valiosa, estará por otro lado, descubriendo los intereses generales del hombre. Así, la representación presente en el *ser* médico, nos estará asegurando que el esfuerzo, el estudio, el trabajo, la disciplina y el darse a los otros es parte del compromiso que el hombre puede tener con los demás y consigo mismo, dejando ver lo apreciable de esta representación y el porqué de su preferencia como un bien otorgado. Entonces, si bien el para-sí suele ser indeterminado en sus posibles representaciones, por otro lado, eso no implica que deje de lado ciertos valores para constituir el tipo de hombre animado por su elección. Además, la transformación de la representación no implica la *vacuidad* del ser del para-sí, esto es, que aun cuando se percibe y valora al para-sí bajo el cambio y la indeterminabilidad de su ser, no por ello se dice que se dé en la carencia de valores, pues, debemos recordar que una vez que el para-sí elige algo, eso elegido adquiere el valor de *absoluto*, esto es, donde se contempla a un para-sí entregado totalmente a eso que es y se ha elegido¹³⁰. Entonces, aunque los

¹³⁰ Recordemos que la elección al *absoluto* no es otra cosa que lo que se presenta al para-sí y adquiere un carácter de totalidad, esto es, que se está presente en ello de forma completa. Así, al percibir una tonadita que me gusta y si estoy escribiendo una carta, por ejemplo, no puedo escribir y escuchar la música al mismo tiempo, pues, por obvias razones una de las dos cosas saldrá mal. Entonces, una vez que elijo concentrarme en una cosa, esta toma el valor de lo absoluto o total. Algo similar ocurre con la representación, pues, una vez que estoy en el *papel* de médico, por ejemplo, ese mismo papel lo represento de forma total y absoluta, lo que nos señala que si bien el para-sí puede ser más de una representación y con ello mostrar su cambio, no por ello al elegir alguna de ellas la haga en su completud y totalidad.

primeros bosquejos de la libertad hayan arrojado a un *ser* ontológicamente indeterminado, eso no dice que bajo esa indeterminación se deje de presentar a un para-sí señalando y *apareciendo* bajo ciertos valores, pues, los indica no sólo al elegirlos, sino preferentemente, al elevarlos al absoluto y al *ser ahí* con ellos. En todo caso podríamos decir que la representación no es únicamente lo que el para-sí muestra, pero que en su mostrarse deja ver tanto algo de lo que es como la afirmación del valor elegido. O en otras palabras, mi propia representación no determina lo que soy y ni siquiera lo subyuga, pero deja ver algo de lo que puedo ser por medio de la ejecución del valor representado.

Ahora bien, con los pocos elementos que venimos determinando hasta aquí, se logra deducir que la ética existencialista a la cual refiero es en primer lugar una ética de la acción, esto es, una ética que alcanza sentido únicamente en el momento mismo que se indica el valor. Así, la bondad, el bien, el amor, la tolerancia o la honestidad son, por ejemplo, valiosos para el hombre no por que representen algo estimable en la vida general del para-sí, sino por el contrario, son valiosos por que se le buscan y eligen en el acto mismo; acto o hecho que no es otra cosa que la situación. De esta forma, lo valioso no puede pertenecer, al menos desde la visión aquí planteada, a un tipo de moral estática donde el deber se presenta por el deber mismo, esto es, comprendiendo al valor bajo la obligación que ello conlleva, sino preferentemente, la moral o teoría de valores que se procura rescatar en este trabajo es presentada a través de la decisión o proceso creador donde se tiene conciencia de lo que se quiere bajo la responsabilidad de lo que se hace. Así, tanto la libertad como el valor estarán fundados en una renuncia a la autoridad ajena para actuar bajo la propia conciencia, pero sin dejar de ver el compromiso que eso implica en el terreno

de los otros. Quizá en todo esto se descubra que será prácticamente dificultoso establecer una ética de este tipo, pues, al hombre le resulta muy difícil cambiar, la prueba es que básicamente en cualquier *situación* vemos a un para-sí entregado a vicios y desvalores puestos en una conducta de reprobación, por ejemplo, al elegir la deshonestidad a la honestidad, al exteriorizar la cobardía frente a la valentía, al fomentar el egoísmo antes que el amor y solidaridad con el prójimo; pero, aunque esto suele presentarse como una mala *costumbre* entre el para-sí, por otro lado, la ética que se busca fomentar y con ello regenerar dicho comportamiento, es una ética puesta bajo un ser dinámico, consiente y libre que, *orientando* en *situación* el valor comprometido, sepa apreciar la transformación no sólo como un existenciario que le determina su alto ser *creador* de valores, sino que así mismo, le devuelve la facilidad para provocar su progreso y el de los demás seres humanos.

De esta manera, una posible teoría de los valores existencialista no será otra cosa que fundar la responsabilidad en la elección, en el compromiso que eso implica bajo los tipos de conductas que mostramos. Por lo tanto, este tipo de ética será finalmente, ver rescatado el valor en la misma situación, en las circunstancias en las que puede encontrarse el para-sí en relación con el otro, pues, exclusivamente “*ahí*” se verá determinado lo preferente y valioso elegido por el hombre. Así, con Sartre:

El quietismo es la actitud de la gente que dice: los demás pueden hacer lo que yo no puedo. La doctrina que yo les presento es justamente lo opuesto al quietismo, porque declara: sólo hay realidad en la acción; y va más lejos todavía, porque agrega: el hombre no es nada más que su proyecto, no existe

más que en la medida en que se realiza, no es por lo tanto más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida¹³¹

De acuerdo con lo que expresamos hasta aquí, se puede asegurar que las consecuencias de este tipo de ética y búsqueda de valores por parte del para-sí serán prácticamente de esfuerzo y *buena fe*, es decir, donde se vea a un para-sí entregado en la construcción de sí mismo y los otros, sin olvidar que el comprometerse con la vida es de algún modo dibujar su figura en las mismas manifestaciones que exprese, pues, fuera de ello no hay *nada*. Esto es como decir que aquel que es incapaz de imprimir su *ser* o representación en beneficio propio y de los demás, será incierto o incoherente con lo que exprese, pues, la veracidad o verdad del valor humano, radica en la aplicación del mejoramiento del mismo. Se puede decir, por el contrario, que se es *fiel* y de buena fe cuando se coincide en lo que se hace, piensa y es. Así, si el para-sí ha manifestado ser un existente en el cual la *orientación*, punto de vista y compromiso dependen de su elección, entonces, de ahí el peso de sus acciones y la necesidad de fundamentar el origen de sus valores, esto es, el arranque de lo valioso puesto en la libertad. De esta manera, si el para-sí es en la medida en que actúa, y sus acciones son plenitud de realidad y consumación excelsa de la vida en cuanto se muestran, entonces, todos los valores que crea y conducen su vida sólo existen en la medida en que “él” los ha elegido libremente. Así, puesto que no existen valores previos a la acción misma, de ahí que la total responsabilidad sea del para-sí en cuanto los ejerza y funda en su ser libre. De esto se deduce que puedo ceder, en un momento dado, la guía de mis actos a un ser ajeno a mí para que conduzca por medio de una

¹³¹Ibíd, Pág. 49-50.

disciplina o religión mi conducta, por ejemplo, al depositar en la Biblia la capacidad de tutelar mi vida, pero, en este como en otros casos, seré yo exclusivamente, en mi aplicación de la libertad, el que le esté procurando poder o autoridad a eso que he elegido como guía y por el cual también soy responsable. Entonces, si buscamos dar respuesta a la pregunta que se generó al inicio de este capítulo sobre la posible contestación que daría Sartre al valor desde la visión existencialista, diríamos que el valor está delante de nosotros como posible alternativa, y que lo único que le determina para hacerlo real es aplicarlo en situación, es darle vida por medio de la elección. Igualmente, bajo esa elección, me comprometo con el otro tras la responsabilidad que esa acción conlleva, lo que dice que es prácticamente imposible, según esta visión, dejar el valor separado del peso de la responsabilidad que se le atribuye por la deliberación misma, pues de ser así, estaríamos generando un acto de mala fe o la huida de la libertad y responsabilidad que se produce ante la angustia que se genera al elegir el valor, consiguiendo un autoengaño sobre nuestra propia responsabilidad de nuestros actos. Se puede decir que cuando le miento a alguien le escondo la verdad, pero cuando me miento a mí mismo logro presentar un acto de mala fe, pues, a pesar de que sé, por experiencia propia o contemplación en los otros, que lo valioso es lo mejor y preferente, que lo valioso es un bien general, a pesar de que sé esto, me lo oculto en la propia conciencia y me autoengaño, ya sea para alejarme de la responsabilidad que eso conlleva o para evitar la angustia que la libertad genera. Entendiendo por angustia, el estar frente al peso y compromiso que el ejercicio de la libertad produce en la deliberación, pues, como descubrimos, en la libertad está la constitución del tipo de hombre

que buscamos ser y representar entre los otros. Un ejemplo para explicar lo anterior sería como aquel que busca titularse para lograr concluir con un proceso académico dentro de su propia formación personal, y sí se dice que no lo necesita o que aún es tiempo para hacer otras cosas y que la titulación puede esperar, en este caso, veremos un acto de mala fe, pues, aquel que este inmerso en una situación similar no sólo se estará engañando a sí mismo respecto a su propio proceso de desarrollo académico, sino mejor aún, estará dejando de lado la enorme responsabilidad y compromiso que tiene consigo y solidaridad con los otros al constituir un tipo de ser-en-el-mundo. Digamos que está eligiendo *ser* una persona inerte o como un objeto pasivo dentro de los demás objetos, pues, según su comportamiento, lo que hace es huir de la responsabilidad de su ser pleno.

De manera que, para terminar con este capítulo, habría que asegurar que el sentido ético de la existencia radica, desde la visión de estas reflexiones, ante todo, en la irrefrenable tendencia a la acción que el para-sí muestra. Considerando, por otro lado, que los actos por excelencia en el hombre vienen a ser no sólo los que están recargados de un valor profundo en lo que se busca, sino fundamentalmente, aquellos que se ejecutan con la propiedad y gobierno de lo que se hace, esto es, de los actos consientes donde está fundada o debe estar fundada la misma libertad. Así, el para-sí que sea capaz de deliberar en *situación* el verdadero valor y alcance que esto tenga en la repercusión de lo demás, estará logrando constituir un ser-en-el-mundo recargado de sentido y aprecio, esto es de responsabilidad y verdadero compromiso. Con todo esto podríamos decir que quizás la prueba de fuego para el hombre que actúa es saber que nunca dejara de hacerlo, que forma

parte de una infinidad de actos y posibilidades por realizar, y que al final de su agobiante esfuerzo, que no es sino el final de su vida, llegará a la conclusión tipo socrática de: “sólo sé que no he hecho nada”, pero cuya única justificación sería: aunque he hecho lo posible por hacer, aunque he convertido mis potencialidades latentes en facultades actuantes. De esta manera, y siguiendo la tesis Sartreana que buscamos perfilar de la libertad, podemos concluir que mientras se afirma que el para-sí es una pasión inútil, pues, por más esfuerzo que haga jamás conseguirá ser En-sí, por otro lado, también se entrevé que su fundamental dicha esta puesta en vislumbrar y justificar su ser a través del desarrollo de potencialidades por medio de la acción y capacidad de elegir el tipo de hombre que considere de mayor valía entre *los otros*. Es decir, la mayor de las satisfacciones es contemplarse como un constructor de hombres.

CONCLUSIONES

Somos como pinceles que dibujan su propia vida, que se transforman a cada instante. Con este simple y breve símil puedo tratar de reducir lo atestiguado a lo largo de este trabajo. Pequeños pinceles que se van *representando*, seres capaces de modificar prácticamente cualquier expresión de su vida. De ahí la dificultad de buscar determinar al para-sí bajo una expresión fiel de su *ser*, pues, ¿acaso, para no dejar de usar la analogía establecida anteriormente, el pintor y las mismas pinceladas están determinadas a usar un mismo color, una misma fuente y única expresión? ¿No es la riqueza del arte pictórico la búsqueda de nuevas y variadas formas expresivas con las que se puede asimilar un arte tan complejo? De aquí que se contemple a Sartre bajo las más fervientes críticas, ya que, cómo asegurar que el hombre no pueda tener una naturaleza con la cual se le pueda calificar, acaso deja de ser pensante, social, religioso, etc., para *ser nada*, entendiendo como nada aquello que no es, pero puede llegar a ser. Pero ¿se está entendiendo bien a Sartre; realmente nos dice que el hombre ha dejado de ser todas estas cosas que le identifican? Indudablemente no puede dejar de ser lo nombrado, pero así mismo *no-es* todo lo que es, que se dice de él. Así, si al intentar decir que el hombre es un ser pensante y con ello darle una naturaleza o algo que lo distinga dentro de aquello que no maneja esa característica, entonces, estaríamos recurriendo a la *objetivación*¹³² del ser del para-sí y por lo tanto consignaríamos actuar de mala fe¹³³. Es decir, en nuestro intento de

¹³² La objetivación dentro de las expresiones sartreanas no es otra cosa que hacer objeto algo, determinarlo bajo cualidades inmodificables y determinadas desde el principio. Así, decir que objetivamos al para-sí es negarle la posibilidad de cambio y transformación ontológica.

¹³³ Recordemos que la mala fe es la conciencia que se autoengaña a sí misma, que aunque conoce parte de la verdad, opta por engañarse para no suscitar angustia por el peso de la verdad mostrada y la decisión que eso conlleva. Así, en este contexto, decir que el para-sí puede actuar de mala fe es decir que se puede

saber lo que el hombre es, lo que hacemos es *crearle* una naturaleza fija bajo la determinación de la cosa, nos estaría diciendo Sartre, consiguiendo reducirlo a esa forma de expresión y por ende *negando* a percibirle bajo otro signo de presentación ajena a la elaborada en su principio (No puede ser). Sin embargo, esto de la objetivación del ser del para-sí es mucho más seria, ya que, asegura que, al reducir el campo de acción del hombre a un mero objeto, lo que pasa es negarle la *libertad* de expresión y representación en otros ámbitos de *su* ser; sojuzgando así, la capacidad y exigencias que podamos tener del mismo para-sí. No por algo se manifiesta la libertad bajo una visión radical y fresca en el terreno del ser, pues, no sólo será la que le devuelva al para-sí su campo de acción y autonomía, sino que también, es por excelencia la forma más elemental de presentar una emancipación en la contemplación de uno mismo y los demás, ya que, la libertad, bajo estos términos, estará restituyendo la capacidad creativa, creadora, fresca y transformadora en los ámbitos ontológicos del para-sí. A lo cual podemos decir, el para-sí es un ser libre, puede elegir ser un ser pensante y demostrarlo en situación, pero, su modo de ser no se reduce a ese ámbito de expresión, ya que, en su mismo estado de libertad existente es capaz de crear su propio ser a partir del valor que él crea y capacidad de afirmación en la realidad. O de igual modo, el para-sí jamás puede permanecer como un sujeto inmodificado a lo largo del tiempo, como lo sería una cosa, sino que el para-sí es más bien una construcción permanente, un ser que se recrea a cada momento, merced a sus elecciones. Por lo tanto, se puede asegurar que el para-sí se acerca más a la presencia de un ser

autoengañar al no querer reconocer que el hombre no es ni puede ser únicamente un ser pensante, pues, se le estaría negando la posibilidad de actuar bajo otras formas de expresión en su ser. Así, la mala fe no sólo es este autoengaño, sino también, dejar de decidir y actuar en consecuencia, esto es, frenar la capacidad de cambio y búsqueda de nuevos horizontes de ser del para-sí.

flexible capaz de modificar su ser en cualquier momento, debido al poder que expresa bajo *su* libertad. Cuántas precauciones por nombrar lo que es el para-sí, nos dice el autor, como si no quisiéramos correr el riesgo de ver que se nos escape.

Pero, ¿es realmente esto posible, se consiguió expresar lo suficiente para concluir en semejantes juicios? ¿Cómo llegamos a tal desenlace y será éste aplicable realmente en la llamada situación, es decir, podemos ver actuar nuestras conclusiones dentro de un para-sí concreto? ¿En realidad no hay naturaleza humana? O ¿Para descubrir la libertad como un modo de ser del para-sí será necesario iniciar por la *conducta primera*, no damos por hecho que somos libres y con eso es suficiente? ¿Es necesaria la conciencia para determinar que hemos alcanzado la libertad en el ámbito de la situación? ¿Y qué pasa con los hábitos y costumbres del para-sí, afectan la elección en el terreno de la libertad o simplemente son una expresión que no hay que tomar en cuenta en la constitución de un para-sí libre?

En realidad las cuestiones pueden ser numerosas como para dejar el tema con mayores inquietudes que bajo aciertos, pero, como se trató desde el inicio de este trabajo, al parafrasear y explicar a Sartre, lo que se buscaba era descubrir la labor del preguntar como principal fuente de respuestas sobre la realidad. De manera que, si analizamos que para enunciar la libertad en el para-sí fue necesario el preguntar bajo la *conducta primera* y así asegurar la libertad en el hombre, diremos que sí, pues, dicho ejercicio no sólo es la clave en el indagar sobre la autonomía de la elección del para-sí en este trabajo, sino que así mismo, se presenta como el eje fundamental para abordar prácticamente cualquier investigación. Así, al iniciar con la conducta primera, lo

que se establecía eran los cimientos no sólo de la reflexión como guía en el ámbito del Ser, sino a partir de ahí, instaurar una diferenciación de expresiones ontológicas, es decir, la conducta primera nos auxilió a delimitar los campos de manifestación tanto del ser-en-sí como los del para-sí, descubriendo en éstos últimos, las pautas de enunciación sobre los cuales ese mismo existente se movería y existiría. De manera que, en este sentido, el preguntar fue la inspiración primordial tanto de la investigación como de la posibilidad de especificar los resultados a la realidad concreta del para-sí, por ello, la necesidad de ejemplificar y parafrasear a Sartre desde sus propios ejemplos y posteriormente recurriendo a los propios. Así que, con todo esto, quedaba fortalecida no sólo la posibilidad de la libertad ontológica a la que referíamos y veníamos desplegando, sino que también, este mismo proceder nos daba la pauta para indicar el cómo habíamos llegado a ese desenlace y su aplicación. Entonces, al delimitar los campos de acción del Ser-en-sí con los del para-sí, se consiguió descubrir que hay una parte de la realidad que es necesaria como fundamento de ser y que anima toda expresión existente, además de ser ella misma un ámbito de expresión siempre en afirmación, pues, es toda declaración positiva que dice siempre lo que el ser es. Aspecto impropio al del para-sí, ya que, éste al descubrir que el Ser es *Todo*, se dará cuenta que él mismo entonces será *Nada*, esto es, capacidad de movimiento y transformación de su ser que le hace distinto y diametralmente opuesto al del ser-en-sí. De forma que, en este descubrir expresiones de ser, se da cuenta que en su *ser nada* se le adviene su verdadero ser: el de la libertad. Pero cómo es posible esto. Como ya lo indicamos, con la pregunta inicial: ¿Qué es el ser? Recordemos que nuestra investigación se centró en una indagación ontológica,

esto es, bajo la apertura sobre el estudio de las formas que existen y *son*, por ello, la necesidad, en el primer capítulo, de demarcar y explicar por qué la libertad que relatábamos era un asunto ontológico y no meramente ético. Aunque más tarde, al inicio del capítulo uno y de forma concreta en el tres para ser más específico, aspiramos a ver los puntos en los que se solían tocar y aislar ambas disciplinas, pues, sabíamos que esta demarcación era fundamental para estar al corriente de antemano que la expresión de la libertad a la que nos referíamos caminaba por el sendero de los modos de ser del para-sí y no exclusivamente por el de sus acciones. Además, al referir que la libertad era un asunto específico de la ontología y no de la ética, se estaba estableciendo que la libertad era algo mucho más entrañable y profundo que la conducta, pues, de ella dependía el origen tanto del tipo de hombre que se buscara constituir como el punto de partida para generar conductas específicas; era en todo caso, un *existenciarista* más que debía acompañar al para-sí en la constitución de su ser y no meramente una clasificación de comportamientos específicos nacido de la cultura¹³⁴. Pero, cómo se posibilitó concretamente su principio, cuál fue el origen y develación de la libertad. El para-sí al dejar ver que el Ser mantiene ciertas formas de expresión, descubre que una de ellas es la *nada* puesta en sus manifestaciones, esto es, además de ver que el Ser es afirmación y posibilidad de existencia, también se da cuenta que en ese afirmarse hay relaciones de ser que se presentan bajo la

¹³⁴ Fundamentalmente a lo que refiero aquí con la expresión de ver a la ética como una clasificación de comportamientos nacidos de la cultura, quiero decir que, el hombre al nacer, prácticamente lo hace dentro de expresiones culturales donde ya están establecidos cierto tipo de comportamientos aceptados por las mayorías. Lo cual nos habla de determinado tipo de éticas que mantienen una moral estática que dice lo que se deba o no hacer dentro de una sociedad. Así, se puede asegurar que en este sentido el hombre hace una clasificación de comportamientos que le auxilian en el nombrar, señalar y juzgar determinadas conductas. Aspecto totalmente diferente con la ética existencialista, donde ésta no sólo se presente bajo un dinamismo claramente marcado, sino así mismo, donde el valor será la medida de la conducta afirmada en situación, es decir, donde las conductas rescatan los valores en el acto y no a través de una tipificación de valores resultado de una reflexión a priori de la realidad.

forma de *fenómeno* o *presencias*, mismas que tendrán la cualidad de dejar de ser o cambiar lo que son. Así, la conducta primera le lleva a formular la idea y sobre todo a percibir que una parte del Ser se presenta como *ausencia* o *no-ser*, es decir, bajo la *presencia* de algo que está *ahí*, como un *gusano* en el ser y tras el cual se expresa la nada, misma que será la causante y posibilidad de libertad, esto es, en cuanto hay hoyos de no-ser y capacidad de movimiento, cambio y elección. Por lo tanto, se descubre que el Ser no puede pronunciarse como un contenedor general de expresión, pues de ser así, seríamos como insectos dentro de un ámbar, sin cambio y movimiento. Entonces, la libertad será, en este sentido, esa forma de ser otorgada por el Ser a las presencias existentes¹³⁵ manifiesta en movimiento, cambio, transformación y dirección. Con todo esto, a la pregunta inicial de estas conclusiones, de que si es necesaria la conciencia para constatar que hemos alcanzado la libertad, se declara no sólo que es innegable que así sea, sino que debido a ello, el hombre *sabe* y descubre su capacidad de dirección al elegir en determinada circunstancia, pues, sería absurdo pensar y percibir que hace las cosas o elige ciertos actos sin descubrir que los está haciendo. Y en caso que así llegara a pasar, se dice que es de mala fe, ya que, estaríamos recurriendo al autoengaño delante de una situación en la cual ocultaríamos algo que de antemano sabemos su procedencia. Por lo tanto, para señalar la libertad que significamos, se necesita un alto grado de conciencia sobre lo que se hace y es el para sí, en cuanto a constitución de su ser, ya que, ignorar esto, puede llevarlo a la pérdida de su expresión más significativa.

¹³⁵ No está de más recordar que la existencia exclusivamente le pertenece al para-sí en cuanto ser consiente. Por lo tanto, el para-sí será el único ser existente que goce realmente de la libertad, acción y posibilidad de cambio y transformación al concientizar su ser libre.

Sin embargo, una vez que el para-sí consigue estos éxitos, asume que también cuenta con un cuerpo que le sitúa en-el-mundo y le da dirección, esto es, le ubica y auxilia en la toma de un punto de vista, que más tarde será el *compromiso* manifiesto en la búsqueda de un proyecto. De este modo, se percata que su cuerpo será el mejor aliado para negar o afirmar la realidad por medio de su elección, es decir, asume que tiene el poder de dirigir su cuerpo y emociones hacia el mejor estado de ser posible. Así, utilizando la negación, el para-sí revela que será el único ser que en sus modos de ser posibilita conductas negativas, pues, descubre que es capaz de orientarse en-el-mundo por medio de un ejercicio de discriminación entre forma y fondo, esto es, que tiene la cualidad de rescatar formas o excluir presencias entre los “estos” (fondo) para crear y determinar espacios según sus elecciones. Inclusive, se da cuenta que es posible llevar esta misma expresión al ámbito de los otros, esto es, que adquiere el poder de elegir o negar el tipo de presencias existentes que quiera indicar. Hechos que dejamos ver en una serie de ejemplos tanto del autor como de nuestra cosecha, indicando así no sólo la posibilidad de *nihilización* en situación, sino también, gracias a esto, localizar el indicativo para revelar en dónde depositaba sus apreciaciones. Pero, las cosas iban más allá, pues, se determinó que la libertad actúa incluso en nuestros mismos roles sociales, es decir, que mientras para los otros solemos ser una expresión *representada* por nuestra forma de conducirnos, por otra parte, se expuso que, al comprobar que en el terreno del ser el para-sí es difícil de determinar, la libertad nos devolvía la flexibilidad y recreación de nosotros mismos al *jugar* con nuestras representaciones, esto es, al vislumbrar al para-sí como alguien no sólo capaz de demarcar sus propias representaciones, sino

inclusive, de explorarse a sí mismo bajo algunas otras. Así, la libertad se presentaba como la piedra angular de liberación de las formas de ser que nos buscan delimitar por medio de roles, juicios, señalamientos y designios impuestos por los demás; además de devolvernos, por otro lado, la soberanía y dignidad como seres humanos. Es la parte indicativa que nos advierte que para ser libres, primero, habría que dejar atrás ciertos moldes impuestos a través de prejuicios, y falsas ideas que tenemos de nosotros mismos e impuestas por los demás; para finalmente, centrarnos en la idea de un proyecto responsable y comprometido escogido con nuestra total soberanía. Es decir, mientras que por una parte el para-sí descubre que la libertad lo redime de falsos modos de ser, por la otra, le reclama que ahora algo debe hacer con la misma, pues, ahora se le demanda a comprometerse a constituir un tipo de hombre para sí mismo y los demás. Parte que finalmente no deja de exponer a un para-sí libre, pero ahora, responsable con su propia libertad y comprometido con un proyecto de ser. Lo que posteriormente decida con su libertad, finalmente será cosa exclusivamente suya bajo el peso de la preferencia puesta en *sus* valores y apreciaciones en situación.

Así que, finalmente, la libertad se concretó en situación en el para-sí a través de la responsabilidad, pues, ahora, depende de su decisión el llegar a organizar un tipo de hombre universal. Entonces, queda forzoso concluir que al ser libre del para-sí no se llega a descansar, ni que uno de los privilegios de este tipo de libertad sea exclusivamente el de la liberación o el de dejar sin forma la creación de un tipo de ser, sino que, por el contrario, ahora es necesario se comprometa, ahora es fundamental rescatar los valores que sean preferentes en sociedad y luchar por ellos, pues, aunque más tarde se consolide

y le salga al paso parte de su *ser*, que es cambio y deliberación, mientras, y no importa cuánto dure esto, está en sus manos la posesión de lo valioso y del existir. Así, queda en sus manos elegir lo que será, pero, lo que se busque ser, sea lo que sea, debe continuamente estar afirmándose y buscándose, ya que, no se puede elegir algo y tirarse a reposar, sino que se debe elegir y actuar. Entonces, la clave de nuestros proyectos y valores en situación será afirmar en la acción lo que nos distingue como hombres libres, esto es, con la capacidad de elegir en buen término, las resoluciones correctas en las situaciones más difíciles para cambiarlas a nuestro favor y el de los demás. Antes preguntábamos sobre la importancia del hábito y la costumbre en la afectación de la libertad, ahora, se puede asegurar que si el hábito, como comportamiento repetido y consiente de nuestra conducta, puede conducirnos a la integridad de afianzar nuestra libertad, consigue ser bueno, pues sería valioso en cuanto nos auxilia a elegir lo preferible. Pero, en el momento en el que este hábito se transforma en el portador del vicio y la calamidad, entonces, se puede decir que estamos delante de nuestra perdición, pues, la libertad caería en la torpeza de la elección deforme e irresponsable. Así que, para terminar, se dice que no hay ni debe haber una posición definitiva en cuanto a libertad se refiere, sin embargo, lo que realmente debe haber es una búsqueda continua de superarse siempre a sí mismo bajo su propio poder.

BIBLIOGRAFIA SARTREANA

El Ser y la Nada Ensayo de ontología y fenomenología, Losada, Buenos Aires, 1973, trad. Valmar.

El Existencialismo es un Humanismo, Losada, Buenos Aires, 2003, trad. Lamana.

Los caminos de la libertad I La edad de la razón, Losada, Buenos Aires, 1973, trad. Cardoso.

La náusea, Alianza, Madrid, 1981, trad. Bernández.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

Blackham, H. J, *Seis pensadores Existencialistas*, oikos-tau, Barcelona, 1965.

Bobbio Norberto, *El existencialismo. Ensayo de interpretación*, Fondo de Cultura Económica, 1954, Buenos Aires.

Chiodi Pietro, *El Pensamiento Existencialista*, UTEHA, México, 1980.

De Beauvoir, Simone, *La mujer Rota. La edad de la discreción*, Hermes, México, 1981.

De Beauvoir, Simone, *Los Mandarines*, Hermes, México, 1986.

De Unamuno, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1942.

Diccionario Enciclopédico Espasa, Tomo 12, Espasa, Madrid, 1978.

Diccionario General de Ciencias Humanas, Cátedra, Madrid, 1975.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía Abreviado*, Sudamericana, Buenos Aires, 1970.

Foulquié Paul, *El existencialismo*, Oikos-tua, Barcelona, 1973.

García Olvera, Francisco, *Anthropos. El misterio del hombre*, UNAM, Cuadernos de Investigación, México, 1991.

Heidegger Martín, *Introducción a la Metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1977.

Luypen W., *Fenomenología existencial*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1967.

Merleau Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Gallimard, Madrid, 1945.

Mounier Emmanuel, *Introducción a los existencialismos*, Ediciones universitarias de Rennes, Madrid, 1947.

P. Janet, *Tratado Elemental de Filosofía*, Bouret, México, 1882.

Palmer. D. Donald, *Sartre para principiantes*, Era naciente, Buenos Aires, 1995.

Red Herbert, *Imagen e Idea. La función del arte en el desarrollo de la conciencia humana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955.

Rowley Hazel, *Sartre y Beauvoir*, Debolsillo, México, 2007.