



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**J.-P. SARTRE: LA LIBERTAD EN
SITUACIÓN**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A:

STEPHANIE BERENICE CORDERO RAMIREZ



**DIRECTOR DE TESIS:
DR. PEDRO ENRIQUE GARCIA RUIZ**

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX Enero de 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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

Agradezco a mi asesor el Dr. Pedro Enrique García Ruíz por la guía, dirección y paciencia que me brindó en el proceso de elaboración de la presente tesis. También agradezco el apoyo del Dr. Salvador Gallardo Cabrera quien me ha impulsado a lo largo de la carrera para seguir desarrollándome intelectualmente y gracias a quien conocí la multiplicidad del concepto de las artes de sí. Al Dr. Gabriel Schutz Rosenfeld por la enseñanza práctica del cuidado de sí mediante la escritura y el cuidado del cuerpo. Al Dr. Jorge Armando Reyes Escobar por la precisión de sus clases a lo largo de la carrera y por sus acertadas correcciones de tesis. A la Dra. Sonia Torres Ornelas por sus prontas observaciones y su ánimo al escuchar sobre mi proyecto.

Agradezco a DGAPA, que a través del proyecto PAPIIT “Naturalizar la ética: aportes y problemas del giro neurocognitivo para la filosofía moral contemporánea” (IN402715) me otorgó el apoyo económico para la elaboración de la presente tesis.

Gracias a mis profesoras de danza que me han enseñado la fuerza del lenguaje que ejerce el cuerpo mediante el ritmo, mimesis y espacio.

Agradezco a mi familia por todo el cariño y fuerza que me ha brindado. Sin su apoyo yo no habría tenido la oportunidad de estar escribiendo esto.

A Kin, espíritu del mundo por ser todas las cosas mediante estructuras dialécticas con sus variantes dadaístas. Gracias a Manolo por mostrarme el potencial del cuerpo desde las artes marciales, el movimiento somático y por señalarme la libertad de vivir en la incertidumbre mediante el tao.

A mi madre.

A mi hermano.

ÍNDICE

1. INTRODUCCION. EL HOMBRE COMO CONCIENCIA DE MUNDO.	1
2. CAPÍTULO 1. INTENCIONALIDAD DE LA CONCIENCIA	9
2.1 Intencionalidad en Husserl	10
2.2 Desglosamiento de la conciencia.....	17
2.2.1 Bosquejo de una teoría de las emociones.....	18
2.2.2 La trascendencia del ego.	20
2.3 El hombre como hechicero para el hombre o sobre el proceso de creación	27
3. CAPÍTULO 2. EL SER Y LA NADA.	37
3.1 La nada	40
3.2 La libertad	59
3.2.1 El hombre como “no acción” o mala fe.....	64
4. CONCLUSIONES. EL HOMBRE COMO CREADOR DE SU PROPIA ESENCIA	70
5. BIBLIOGRAFÍA:.....	75

1. INTRODUCCION. El hombre como conciencia de mundo.

El objetivo de este proyecto es analizar una de las características del hombre como creador. Sartre dice en *Esbozo de una teoría de las emociones* (Sartre, 1939) que “El hombre es un hechicero para el hombre” en calidad de interacción dialéctica que parte desde el cuerpo, el cual toma conciencia de sí a través del otro. Es decir, el hombre en calidad de creador toma material del mundo para construirse a sí mismo a la vez que el mundo se constituye a partir de lo que éste mismo haga, tal proceso es parte una circularidad dialéctica como también la genera. Por lo tanto el proceso de creación se ejerce en un ámbito donde la alteridad es uno de los factores primordiales, si no es que el más importante, para que la circularidad dialéctica se siga gestando exponencialmente. Sin embargo Sartre no desarrolla este concepto sino que en éste, uno de los textos de su juventud, solamente la menciona. Es por esto que lo retomo, no sin antes abordar algunos puntos clave en su sistema filosófico sin los que no se podría entender por qué el hombre como libertad en situación implica al hombre como creador, tales puntos clave son la intencionalidad de la conciencia, desglosamiento de la misma, y corporalidad, los cuales estarán en el primer capítulo.

Personalmente me parece preciso trabajar en el concepto del hombre como creador porque se exalta la congruencia del cuerpo como unidad que actúa en tiempo real, o bien, de un cuerpo que conforme avanza en su desarrollo cognitivo gana preeminencia sobre su conciencia sin que haya un dualismo y mediante el cual el proceso de creación puede ser tan abundante como lo infinito dentro de lo finito lo permita.

Si el hombre toma conciencia de sí a través del otro lo mismo pasará con su corporalidad, por consiguiente se tiene que llegar a la corporalidad en tanto que desarrollo ontológico de la concepción del otro en la propia conciencia. Lo cual indicaría que las relaciones intersubjetivas no sólo pueden ser negativas, como indica Sartre en *El ser y la nada*, sino que existe una vía positiva la cual está volcada en la corporalidad como móvil ya que en la creación se desarrolla una verdadera reciprocidad en tanto que construcción poética que se gesta desde un proceso dialéctico.

En este sentido retomo la tercera dimensión ontológica del cuerpo, la cual se basa en la corporalidad como potencializador de alteridad. Cabe mencionar que esta propuesta no se queda a nivel teórico sino que puede alcanzar un desarrollo práctico desde la creación de sí en este nuevo enfoque de la teoría sartreana de alteridad. Un claro ejemplo pueden ser los *Hypomnémata*, que se desarrollaron en el helenismo, los cuales están pensados como libros abiertos para uso público por lo que su escritura implicaba estar consciente de su posterior utilidad para el prójimo. En ellos ya se concentra la ética del cuidado de sí que toma al cuerpo en su unidad ya que al ser reflexiones encaminadas al entrenamiento de sí por sí mismo para llegar a la *téchne tou bíou* abarcan todos los aspectos de la vida. Los *hypomnémata* no solamente retratan la relación con el prójimo en una vía positiva sino que muestran la potencialidad de la creación del cuerpo que se hace y se reescribe a sí mismo según la propia intencionalidad. Con esto no quiero decir que el aspecto práctico del hombre como hechicero para el hombre desemboque en los *hypomnématas*, lo cual sería un tanto absurdo, sino que algunas de las estructuras prácticas ya han sido expuestas y probadas lo cual invita a recrear las partículas que pueden propiciar el desarrollo práctico desde una creación adaptada a nuestra situación tanto individualmente como en colectivamente. Sin embargo para llegar a un planteamiento concreto con el prójimo es preciso, primero, enfocarnos en el propio cuerpo. De tal manera que, aunque este proyecto está enfocado al propio cuerpo, en última instancia se dirige hacia las relaciones prácticas y concretas de creación que se dan con el prójimo como una vía positiva de alteridad. Siguiendo el planteamiento sartreano yo no me conformaría con una práctica que implique únicamente la escritura porque a pesar de que los *hypomnématas* son intersubjetivos no representan interacción en tiempo real, la práctica que a mí me interesa tiene que estar directamente relacionada con una creación viva que reescriba continuamente el cuerpo, pero por motivos de espacio y tiempo esto se desarrollará en otro lugar. Lo que respecta al presente proyecto es la propia corporalidad que se puede traducir como libertad en situación.

El hombre como libertad situacional es uno de los axiomas básicos de todo el planteamiento sartreano el cual surge a partir de una estructura concienical que, en primera instancia, parece fragmentada ya que está entregada a los otros para su propia consolidación

dinámica. Mediante la conciencia como conciencia encarnada¹ se despliega el deber del hombre en tanto que darse a sí mismo una esencia intersubjetiva a partir de la creación.

La totalidad de la filosofía sartreana debe tomarse como un proceso que parte de tres modelos fundamentales: el psicoanálisis, el marxismo y la fenomenología. Sin embargo no en todas sus obras están presentes estos tres modelos, o bien, existe la predominancia de uno sobre otro. Particularmente los escritos que van desde 1934 hasta 1943 están cargados del modelo fenomenológico, tales como *La trascendencia del ego* (1936), *Esbozo de una teoría de las emociones* (1939) y *Lo imaginario* (1940), entre otros. Los cuales pueden tomarse como textos preparativos para alcanzar una de las obras fundacionales del pensamiento sartreano: *El ser y la nada* (1943). Una de las principales cuestiones que le preocupaba a Sartre con respecto al hombre era “[...] cómo dar al hombre a la vez su autonomía y su realidad entre los objetos reales evitando el idealismo y sin caer en un materialismo mecanicista” (Sartre, 1971, p. 19) Es así que *El ser y la nada* se consolida como respuesta. De esta manera el punto de partida así como la finalidad del pensamiento sartreano es el hombre en tanto que su relación consigo mismo en el mundo, núcleo al cual Sartre intenta llegar mediante una metodología nueva que oscila rescatando partes de distintas corrientes de pensamiento.

Como cabría esperar el método sartreano no se encuentra en el idealismo ni en el realismo o en el materialismo sino que es una teoría híbrida de estos tres, como describe Martínez (Sartre o la filosofía del hombre, pp.27-28):

[...] Sartre trata de formar un método que de alguna manera sintetice al idealismo con el realismo y aun con el materialismo y los supere asimilándolos. Contra el idealismo, afirma que no existe ninguna ‘vida interior’; el hombre está hundido en el mundo, en el seno de la materialidad; pero le reconoce, no obstante, que el hombre se diferencia de la materia bruta por cuanto, según él, la conciencia anonadadora surge en el corazón del ser y escapa a todo determinismo. Contra el realismo, dirá que al hombre no se le puede concebir como producto pasivo de las vicisitudes de la materia, que existe una diferencia de esencia entre el universo y el hombre; pero le reconocerá al materialismo que no se puede estudiar y comprender al hombre más que en situaciones concretas, actuando en el mundo, sobre la materia.

¹ Este concepto se establecerá más adelante.

Tal híbrido es la estructura de trabajo que se encuentra en *El ser y la nada*, la cual interroga por la relación del hombre en el mundo. De tal manera tenemos tres ejes principales que conforman el entramado que es tanto la base como consecuencia en el pensamiento sartreano. El primer eje y punto de partida es el hombre relacionándose consigo mismo. El segundo eje es el otro, por lo que el tercer eje tiene que ser el medio sobre el cual descansan los primeros dos, es decir, el mundo.

Por lo tanto, a pesar de que tenemos tres ejes principales: el hombre, el otro y el mundo, se podría decir que en primera instancia todo se desglosa desde el hombre. Pero, ¿cuál es la importancia de este hombre al que nos referimos a veces como *yo* y otras como *yo en tanto el prójimo* o en tanto un circuito referencial que apunta a un sí mismo? Ésta es precisamente la base del existencialismo, trata de averiguar si la vida del hombre tiene un sentido y un valor. En última instancia el existencialismo se preocupa por *comprender* al hombre. De igual forma, la filosofía sartreana es un intento por demostrar que tanto el hombre como su concepción y explicación del mundo están sujetas a cuestiones históricas, culturales y situacionales, por lo que no puede derivarse de ello ningún esencialismo. Para Sartre no existe ningún tipo de determinismo, teleología o innatismo del hombre que sean trascendentales a sí mismo. Nada externo le puede dictar lo que *tenga* que hacer, por el contrario el pensamiento es libre, es proyecto futuro, intencionalidad dirigida que no puede tener una finalidad ya dada. El hombre es decisión nueva a cada instante, de ahí la visión de libertad y la importancia de la constante re-creación.

El hecho de que no haya nada trascendente ni nada que determine al hombre también significa que la contingencia de la existencia es y será algo ineludible a pesar de cualquier esfuerzo que éste pudiera tener por darle un sentido y un fin. Consecuentemente si la existencia es contingencia entonces no hay nada que para el hombre sea necesario o esencial, pero al mismo tiempo la existencia es un pleno que el hombre no puede dejar². Dicha tensión del hombre con su existencia se puede exponer en un fragmento que Sartre

² Hay que dejar claro que en este punto el orden de las necesidades es de distinta carga ontológica. Mientras que la existencia es algo intrínseco al hombre sobre lo cual no puede interferir así como la organización de su cuerpo, la manera en la que este hombre se da su existencia (en esencia) sí está dentro del orden de sus posibilidades. Por ejemplo puede desarrollar la flexibilidad de su cuerpo pero no la estructura de sus tendones.

escribe en *La náusea*; “Todo existente nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por un choque [...]” (Sartre, 1938, p.169) Esta cita es una clara expresión de la facticidad en la que el hombre se desenvuelve. En principio es arrojado al mundo como una realidad sin esencia y sin razón alguna de ser, es decir, no existe por algo ni para algo, sino que sólo existe. Incluso hay una idea un poco más cotidiana al respecto. Dice Camus en *El mito de Sísifo* “Cogemos la costumbre de vivir antes que adquirir la de pensar. En la carrera que todos los días nos precipita un poco más hacia la muerte, el cuerpo conserva una delantera irreparable.” (Camus, 1942, p. 18) Esta idea encaja con la idea sartreana de la existencia en tanto que al ser cuerpos en devenir ya estamos existiendo antes de incrementar nuestra capacidad de acción la cual posibilita que el hombre se dé a sí mismo mediante nuestros actos, o bien, que se haga a sí mismo³. ¿Acaso el tiempo que transcurrimos hasta alcanzar capacidad de acción no sería prolongarnos por debilidad? Sin embargo conforme se va alcanzando la potencia de acción que se veía lejana también se construye una nueva que va aún más lejos, así no hay ningún fin que pueda ser justificable. Pero si no hay determinaciones entonces ¿cómo se explica el ser del hombre?

En definitiva el pensamiento sartreano está enfocado a profundizar en esta pregunta. Sartre encuentra una posible respuesta en sus primeras investigaciones donde la hipótesis que surge es estudiar al hombre en calidad de existencia que posteriormente podrá darse su esencia, el cuerpo es quien lleva la delantera. Es decir, Sartre explica el ser del hombre en dos momentos, primero como un ser arrojado al mundo de negación inmanente, y en un segundo momento como libertad y vida como creación constante. La conciencia está presente en ambos movimientos. La diferencia entre uno y otro estado es la autoreflexión de la conciencia. Martínez (1980, p.18) explica la tensión del hombre con su existencia de la siguiente manera:

[El hombre] es conciencia del mundo, debe antes ser *libre* en relación con la causalidad material del universo. En efecto, éste es una *totalidad* en la cual todas las partes se encuentran en relación constante de tal suerte que ninguna puede escapar a la fuerza de causa efecto que fundamenta esta relación. Si el hombre puede dar cuenta de esa

³ Aunque también es cierto que no es absolutamente necesario que esto acontezca en el hombre ya que es evidente que el hombre tiende a quedarse en lo que Sartre (1943) llama *mala fe* e incluso puede que sea un estado intermitente y no constante. Otras referencias se encuentran en Heidegger cuando señala las conductas masificadas en *Ser y tiempo* (1927), o los análisis que hace Foucault del hombre sujetado (año nacimiento-1984).

totalidad que es el universo, ser testigo de su existencia, es necesario que de alguna manera haya salido de él. Sin embargo, no puede escapar a él en tanto que *ser* (tiene un cuerpo y una materialidad) sino únicamente en tanto que *existencia*, conciencia. Es algo, un cuerpo animal dotado de un poder de reflexión, pero él se piensa como *no siendo* lo que es. El hombre antes de ser hombre es conciencia; no conciencia inmediata (tética o posicional) (de sí, lo que constituye un momento posterior de su existencia, sino del mundo, testigo de la existencia de un universo del cual es parte, sintiéndose al mismo tiempo diferente de él. La conciencia hace entonces *existir* al mundo (sin la conciencia el mundo *es lo que es*, es un en-sí), lo hace *ser para alguien*. Esto no significa que lo cree; por el contrario, ella no es responsable ni de su propia existencia ni de la del universo y no puede explicarlos o justificarlos; es por eso por lo que se puede decir que la existencia es absurda.

En efecto, el hombre como testigo es el que arroja luz con su mirada sobre la oscuridad del mundo pero eso no implica que el hombre siempre se piense como “no siendo lo que es” sino que esa diferencia se desarrolla en un momento tardío de la conciencia con respecto a su cuerpo. El hombre hace que el mundo se muestre porque reflexiona sobre él a partir del material que se le entrega desde lo fáctico. La conciencia hace existir al mundo en tanto que lo saca de su en-sí, ya sea para sí misma o para otra conciencia. En este sentido se puede afirmar que el mundo por sí mismo se encuentra lleno de ser, su existencia es absoluta que no necesita cuestionamientos, en cambio dicha plenitud cambia cuando se encuentra con la interacción del hombre, no por el mundo desde o para sí sino por la acción del hombre. Nos encontramos frente a una dinámica de hipóstasis entre el hombre en tanto que conciencia encarnada y mundo, sobre la cual se abundará más adelante.

A pesar de que no hay ningún fin externo a la existencia humana Sartre dice que si es que hay una manera de definir al hombre ésta solamente puede ser como *una libertad en situación*. Lo que hace Sartre con esta propuesta es dar una estructura vacía que es congruente con su sistema. El concepto no es más que uno de los mayores concentrados, ideológicamente hablando, de todo su sistema. Desde él se pueden desglosar los tres ejes antes descritos, este contenido se vuelve a desplegar dialécticamente a lo largo del método híbrido sartreano.

El hombre como *libertad en situación* refiere a que éste no puede ir más allá de sus condiciones en determinada situación, es decir, siempre está operando bajo ciertos límites condicionales (contra el idealismo), y por otra parte; a pesar de dicha restricción situacional, él mismo no tiene que ser lo que dicten determinadas normas o su situación

concreta sino que puede elegir ser algo distinto, siempre dentro de cierto rango de posibilidades (contra el determinismo). Debido a esta libertad, que en otro momento se traduce como angustia, surge en el hombre una abrumadora necesidad por estar en constante movimiento. Este dinamismo consciente significa elección con respecto a lo que se le presente en el mundo porque él mismo es para-sí al mismo tiempo que conciencia anonadadora⁴ (contra el realismo y materialismo). Es así que en el producto y tesis principal sartreana: *hombre como libertad en situación*, se refleja el método que niega el determinismo sintetizando idealismo, materialismo y realismo como un ensayo de ontología fenomenológica.

Cabe recalcar que esta tesis desarrollada con mayor puntualidad en *El ser y la nada* (1943) no funciona por sí misma sino que necesariamente está ligada al mundo, en el cual es proyectada. Es por esto que el entramado necesita de sus ejes para funcionar, por sí solos no pueden ser congruentes. La estructura de la conciencia es el axioma que hace posible la derivación de los tres ejes, en ella ya está presente la alteridad ya que para que una conciencia se reconozca como tal es necesario que antes se tenga el conocimiento del otro pues aprendemos cognoscitivamente por mimesis antes que por propia cuenta. Dicho de otra manera, estamos ligados ontológicamente al otro, si lo negásemos ni siquiera podríamos tener conciencia de nosotros mismos⁵. Así, volvemos a los tres ejes principales.

Uno de los grandes aportes de Sartre es dejar de pensar en primera persona como la emanadora universal sino que cada estructura está planteada desde la reciprocidad. *Yo soy otro* es una frase que Sartre toma del poeta Rimbaud en *Las cartas del vidente*, es precisamente esta necesidad ontológica por el prójimo la que le hace pensar todo su sistema filosófico en términos de reciprocidad cognitiva. Es decir, ya no se trata, como sus predecesores en pensar al prójimo como otro sino que también se debe de tener en cuenta que el otro me piensa a mí como otro. Consecuentemente se podría decir que la primera persona encuentra su extensión en los otros que soy yo.

⁴ En tanto que la conciencia introduce la nada al ser mediante estructuras de nihilización y conductas de negación, en este sentido, se traduce como creación.

⁵ Sobre este punto se profundizará más adelante.

Consecuentemente los otros hombres también funcionan como libertades situacionales, ya no hay una duda por el otro, ni se tiene que acudir a un Dios que funja como principio de unidad tal como lo hacía Descartes o a un yo trascendental en el caso kantiano. La duda por el mundo es aún menor.

A su vez la reciprocidad ontológica es la que permea los tres ejes del sistema híbrido sartreano, conciencia encarnada, el otro y lo otro. Lo que hace que aunque el tema de la intersubjetividad no se trate directamente en el presente proyecto no podrá dejar de tener resonancias constantes a lo largo de todo el entramado pues es uno de los ejes de apoyo de la estructura principal. Si la intersubjetividad hubiera sido el tema principal entonces hubiera sido inevitable hablar de la libertad en situación habría estado operando de trasfondo. El yo sin el otro queda incompleto ya que “El para-sí implica complementariamente un ser para-otro” (Muñoz, 1987, p.103) y el ser para-otro implica complementariamente un ser para-sí.

Por lo que respecta al presente proyecto es necesario comenzar por explicar aspectos formales de la conciencia para, posteriormente, poder llegar al hombre como libertad en situación y en un segundo nivel como corporalidad creadora en torno a la intersubjetividad.

2. CAPÍTULO 1. Intencionalidad de la conciencia

En Sartre se encuentra de manera explícita un desarrollo de la conciencia en dos niveles, lo cual funciona teóricamente, aunque debe quedar claro que este desglosamiento teórico no implica la disociación de la conciencia sino que sólo se hablará de unidad cuando se le considere como conciencia encarnada pues el valor del cuerpo es primordial.

El primer nivel le corresponde a la conciencia como una mera estructura de referencia que se dirige a un objeto intencionado, es decir, una especie de redireccionador (conciencia reflexionada/ no-tética) que precisamente se encuentra vacío para no caer en la trampa del ego trascendental⁶. El segundo nivel es más accesible pues se encuentra eyectado directamente sobre el mundo, o, en el mundo (conciencia reflexionante/ tética). No es gratuito que se tengan estos dos niveles de conciencia pues no sólo se está lidiando con la tensión entre idealismo y materialismo sino también con las teorías psicologistas. La solución que encuentra Sartre para salir de estas tensiones está en la fenomenología husserliana, y en específico en la intencionalidad, es decir, en el; *ir hacia las cosas mismas* pues *toda conciencia necesariamente es conciencia de algo*. En palabras de Husserl se trata de “El cogito como conciencia *de algo* (vivencia intencional), el *cogitatum qua cogitatum*, un momento descriptivo inseparable del cogito” (Husserl, 1973, p.43).

El término intencionalidad, en este contexto, ha sido utilizado desde los griegos sin embargo revive gracias a Brentano, profesor de Husserl. Brentano define una dualidad entre lo psíquico y lo físico. En esta dualidad todo lo referido a lo psíquico posee intencionalidad ya que es un contenido de la conciencia que apunta a algo que se encuentra más allá de ella misma mientras que en lo físico no ocurre así. Gallagher y Zahavi (2008, p.174) precisan que “[...] ‘intencionalidad’ es un término genérico para el apuntar-más-allá-de-sí-misma propio de la conciencia (del latino *intendere*, que significa apuntar en una dirección particular, similar a apuntar a un blanco con una flecha). La intencionalidad tiene que ver con la direccionalidad de la conciencia, es decir, con el hecho de que cuando percibimos o juzgamos o sentimos o pensamos, nuestro estado mental es sobre o de algo”. (Gallagher y Zahavi, 2008, p. 174) Es así que la intencionalidad es la direccionalidad de la conciencia hacia cualquier contenido, sea éste de carácter físico o mental, partiendo siempre desde la

⁶ Este punto se desarrollará más adelante.

experiencia subjetiva. Para profundizar en la medida de lo necesario en esta direccionalidad es pertinente dar un breve bosquejo a la teoría husserliana de la conciencia.

2.1 Intencionalidad en Husserl

Husserl considera que la tradición filosófica desarrollada hasta el siglo XIX no deja de ser idealista pues se ha concentrado en el giro al sujeto cartesiano como solución a la problemática epistemológica. Además afirma que la filosofía no tiene un fundamento sólido que la haga asumirse como objetiva e independiente, es por ello que trata de conseguir un método mediante el cual la filosofía recobre su labor universal y que además resuelva la problemática de la existencia del mundo y de los otros. De este modo, dice en *La idea de la fenomenología*, que el método necesario para la filosofía es la fenomenología: “‘Fenomenología’ designa una ciencia, un nexo de disciplinas científicas. Pero, a un tiempo, y ante todo, ‘fenomenología’ designa un método y una actitud intelectual: la *actitud intelectual* específicamente *filosófica*; el *método* específicamente *filosófico*”. (Husserl, 1950, p.31) De la fenomenología se desprende una ciencia apriórica que se dirige al objeto mismo sin mediaciones entre su existencia en el mundo y lo que éste pueda representar para la conciencia. Para Husserl, el estado natural del hombre ante el mundo es la actitud natural aunque la finalidad es que se lleve a cabo la epojé o reducción fenomenológica, en la cual está presente el rigor crítico fenomenológico que le da su cientificidad a la filosofía. Aunque a pesar de que el hombre de la actitud natural todavía no llegue a tal cientificidad, ya está dirigido hacia las cosas mismas, como bien señala Husserl (1950, p.48):

Si dirijo la mirada, como hombre que piensa en la actitud natural, a la percepción que estoy viviendo, /la percibo al pronto y casi inevitablemente (esto es un hecho) en relación a mi yo; está ahí como vivencia de esta persona viviente, como estado suyo, como acto suyo; el contenido de sensación de esta vivencia está ahí como lo que se da a aquella persona a modo de contenido, como lo sentido por ella, como aquello de que ella es consciente; y la vivencia se inserta, junto con la persona que la vive, en el tiempo objetivo.

Esta intuición se lleva a cabo porque, como Husserl afirma, en el conocimiento no hay incongruencia entre el conocimiento del objeto y el objeto mismo. Al respecto, señala Sartre en *El hombre y las cosas* que la postura de la filosofía husserliana estaba claramente en contra de “filosofías digestivas”, es decir, aquellas que tratan hacer notar que el contenido de mi conciencia y el objeto real son distintos, esta distinción claramente expresa

un idealismo el cual es rechazado por el filósofo francés. Sartre escribe en el artículo *Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad* que “[Para Husserl no se pueden] disolver las cosas en la conciencia. Veis ese árbol, sea. Pero lo veis en el lugar mismo en que está: al borde del camino, entre el polvo, solo y retorcido por el calor, a veinte lenguas de la costa mediterránea. No podría entrar en vuestra conciencia, pues no tiene la misma naturaleza que ella.” (Sartre, 1947, p. 26) Tal afirmación podría sugerir a Husserl como realista, sin embargo su filosofía tampoco apunta hacia ello pues el árbol no es un todo absoluto del cual nosotros formamos parte después, sino que el movimiento entre la conciencia y mundo se dan al mismo tiempo. En otras palabras Husserl sostiene un movimiento dinámico, que, por supuesto es dialéctico. Este movimiento va llenándose de nuevos registros que operarán por medio de relaciones durante el proceso de vida tanto del hombre como de sus semejantes. En esta medida Sartre (1947, p.27) escribe en referencia a la fenomenología husserliana:

Conocer es ‘estallar hacia’, arrancarse de la húmeda intimidad gástrica para largarse, allá abajo, más allá de uno mismo, hacia lo que no es uno mismo, allá abajo, cerca del árbol y no obstante fuera de él, pues se me escapa y me rechaza y no puedo perderme en él más que lo que él puede diluirse en mí: fuera de él, fuera de mí. [...] Sabías muy bien que el árbol no era vosotros, que vosotros no podíais hacerlo entrar en vuestros estómagos oscuros y que el conocimiento no podía, sin improbidad, compararse con la posesión.

Husserl sostiene que la subjetividad del ego no es pensable si no hay conciencia de mundo. Para él no hay mente, por lo tanto no hay un adentro de subjetividad y un afuera de la misma tal como sugeriría la discusión entre internismo y externismo. En cambio, siguiendo la corriente fenomenológica, Husserl se centra en las vivencias en tanto que recordar algo es revivirlo y no representarlo. Cabe resaltar que cuando preguntamos por ese mundo común previo ya entramos en cierta actitud que nos predispone a tener una mayor comprensión. Este punto lo aclara Gallagher y Zahavi cuando hacen la siguiente afirmación respecto a la intencionalidad fenomenológica:

Cada experiencia intencional es una experiencia de un tipo específico, ya sea una experiencia de percibir, juzgar, esperar, desear, lamentar, recordar, afirmar, dudar, preguntarse, temer, etc. Husserl llamó a este aspecto de la experiencia la cualidad intencional de la experiencia. Cada experiencia intencional también se dirige a algo, es sobre algo, ya sea un ciervo, un gato o un estado de cosas matemático. (Gallagher y Zahavi, 2008, p. 182)

De tal manera que no podemos estar desligados del mundo.

Específicamente, el pensamiento husserliano divide dos actitudes del hombre hacia el mundo. Para Husserl la vida cotidiana en la que habitan la mayoría de las personas es aquella vida en la que no existe una creencia problemática del mundo que percibimos, la cual se traduce como *actitud natural*, ella consiste en un saber acrítico; vivimos el mundo cotidiano pensando que ya todo está dado. En cambio en la actitud fenomenológica, a la cual solo se puede llegar mediante un proceso de reducción, es la actitud deseable de conocimiento pues para el filósofo en ella se puede acceder a la esencia de las cosas en sí mismas. Por lo tanto lo que se busca Husserl es salir de esta actitud natural debido a que actuar en el mundo presupone un conocimiento de esencias, como por ejemplo, poder reconocer una silla de una puerta no solamente porque ‘así son las cosas’ sino porque hemos examinado las características constitucionales que hacen ser a una silla, silla y a una puerta, puerta.

Así, lo que busca este corte fenomenológico es sacar a la luz esas precomprensiones esenciales separándolas, en concepto, de las demás partes de su entramaje para poder examinarlas. A este proceso es a lo que se le llama *epojé*, concepto estoico que significa la suspensión del juicio, lo que se suspende son las esencias particulares del individuo concreto y se las trata de entender en sí mismas. La *epojé* como modo de operación del método husserliano debe surgir a partir de vivencias sobre cosas concretas como pueden ser los objetos que propiamente están en el mundo y los otros seres humanos. Husserl reitera que el conocimiento, de cualquier tipo, siempre es una vivencia psíquica, pues como humanos en el ámbito de lo humano no podemos conocer las cosas en sí, así que todo lo que podamos conocer será a través de una vivencia. Esto no significa que la filosofía husserliana vuelva a caer en un idealismo ya que su sistema declara que los objetos existen de hecho, dice Husserl (1950, pp.37-38):

Toda vivencia intelectual y en general toda vivencia, mientras es llevada a cabo, puede hacerse objeto de un acto de puro ver y captar, y, en él, es un dato absoluto. [...] esta percepción es y permanece siendo, todo el tiempo que dura, un absoluto, un esto que está aquí, algo que es en sí lo que es; algo con lo que puedo medir como medida definitiva qué pueden decir ‘existir’ y ‘estar dado’ y qué tienen que querer decir aquí, al menos, naturalmente, en lo que atañe a la especie de existencia y de dato que se ejemplifica en ‘esto está aquí’.

La *epoché* nos permite el descubrimiento de un campo de experiencia que está desligado de la experiencia cotidiana. Según Husserl esto es lo que implica hacer filosofía, es cambiar de actitud desde las conexiones esenciales de ver en el mundo (ideas primeras o pre-juicios) hasta llegar a un saber crítico fenomenológico que existe entre las cosas, pero, siempre con la máxima distinción de estarnos dirigiendo hacia algo en concreto y no hacia la propia conciencia. Ella está vacía, en cambio es el mundo del cual tenemos conciencia; conciencia *de* algo.

A nivel de la intencionalidad husserliana, sin tomar en cuenta la finalidad de las dos actitudes del hombre con respecto al mundo, incluso los estados de ánimo entran dentro de la intencionalidad, no sólo porque ellos son indicativos de la intersubjetividad, como después dirá Sartre, sino porque indican el posterior estructuramiento del hombre en el mundo. Tal como afirman Shaun Gallagher y Dan Zahavi “Los estados de ánimo como la curiosidad, el nerviosismo o la felicidad revelan nuestro arraigo al mundo y articulan o modifican nuestras posibilidades existenciales. Forman parte de la estructura intencional de nuestras experiencias”. (Gallagher y Zahavi, 2008, p.185) Uno de los grandes aciertos sartreanos radica en este punto pues Sartre enfoca el estudio sobre las emociones hacia una puesta totalmente intersubjetiva. Las emociones son los perfectos indicadores de que la estructura concienical del hombre es recíproca e intersubjetivamente ontológica. Las emociones no necesariamente son efectos directos de la interacción con los otros sino que también surgen a partir de la relación del hombre con el mundo.

En este sentido, según Sartre la conciencia no puede tener interioridad alguna en la cual podrían refugiarse como encapsuladas las representaciones del árbol o de la mesa para alojarse ahí como si fuesen una esencia perpetua e inamovible. La conciencia no tiene ningún contenido pues carece de interior, es así que la conciencia es la nada y precisamente eso es lo que la constituye como conciencia. Aquí radica la famosa frase de Husserl (1950) “Toda conciencia es conciencia de algo” y si esto es así, entonces hay una especie de necesidad por parte de la conciencia por existir como conciencia de algo que no se refiera a una identidad, este movimiento es la *intencionalidad* la cual no habría sido posible sin la *epoché* pero que en Sartre tal proceso de reducción ya no tiene cabida sino que se transforma en una especie de deber.

Para Sartre, como seguidor de la intencionalidad fenomenológica, la conciencia está en el mundo. Ella es la relación de la subjetividad (conciencia encarnada o corporalidad conciencia) con el mundo. La conciencia es correlativa. No podemos pensar algo a partir de un concepto vacío, de esto se trata la intencionalidad. Es estructura referencial que se dirige a un objeto intencionado que a su vez se encuentra en una situación concreta del mundo. Gallagher y Zahavi resaltan el gran acierto que tiene la fenomenología en este punto cuando escribe:

En vez de cometer el error de interpretar los fenómenos mentalísticamente, como parte de un inventario mental, debemos entender la focalización fenomenológica sobre el fenómeno como un intento de cuestionar la propia división sujeto-objeto, es decir, como un intento de hacer hincapié en la co-emergencia de la mente y el mundo. El mensaje que debería quedar es precisamente que la fenomenología nos enseña que la elección forzada entre internismo y externismo es un error. Hay otras opciones posibles (Gallagher y Zahavi, 2008, p. 196)

Si el pensamiento husserliano hace una distinción entre la actitud del hombre hacia el mundo como actitud natural y fenomenológica, Sartre hace una distinción dual en la estructura de la conciencia en donde la conciencia de primer nivel o tética no se puede referir a sí misma porque sus contenidos son solamente aquellos que están en relación con el mundo. Por sí misma es como un papel en blanco. En este punto hace efecto el señalamiento de Gallagher y Zahavi ya que como no hay un algo en específico sobre lo cual se deba dirigir la conciencia pues ella es el único vacío que puede haber y todo lo que no sea ella es algo, entonces aquello hacia lo que va dirigida no se agota en vías epistemológicas como era la norma en las filosofías francesas.

El objeto hacia el cual se dirige la conciencia está totalmente abierto, puede ir desde un objeto exterior hasta emociones o sensaciones como la de tener hambre. Si bien el conocimiento del mundo como representación es una de las formas posibles que toma la conciencia, ésta no es la única manera de descubrirlo. Subrayan Gallagher y Zahavi “Como dirían los fenomenólogos, nunca somos conscientes de un objeto simplemente, sino que siempre somos conscientes del objeto en tanto que aparece de una determinada manera: como juzgado, visto, descrito, temido, recordado, olido, anticipado, degustado, etc.” (Gallagher y Zahavi, 2008, p.188) Por ejemplo, yo puedo ver una caja negra frente a mí sin tener idea de su contenido, y a pesar de ello, me puede generar un sentimiento aciago

porque me recuerda cierto mito o simplemente puedo tenerle curiosidad. Estas reacciones subjetivas son distintas formas del corte fenomenológico de la intencionalidad en las cuales descubrimos el mundo, él no solamente se devela mediante la vía epistemológica sino que aquí también entra en juego el cuerpo entero. Desde la pura carnalidad o corporeidad en el momento en el que toco la caja con los ojos cerrados hasta la vía afectiva en la que tengo curiosidad por su contenido, como bien escribe Sartre (1947, p.28):

Husserl ha reinstalado el horror y el encanto en las cosas. Nos ha restituido el mundo de los artistas y los profetas: espantoso, hostil, peligroso, con puertos de gracia y de amor. Ha preparado el terreno para un nuevo tratado de las pasiones que se inspira en esa verdad tan sencilla y tan profundamente desconocida por nuestros refinados: si amamos a una mujer es porque ella es amable. Nos hemos liberado de Proust, y al mismo tiempo de la 'vida interior': en vano buscaremos como Amiel, como un niño que se besa en el hombro, las caricias, los mimos de nuestra intimidad, porque, en fin de cuentas, todo está fuera, todo inclusive nosotros mismos: fuera, en el mundo, entre los demás. No es en no sé qué retiro donde nos descubriremos, sino en el camino, en la ciudad, entre la muchedumbre, como una cosa entre las cosas, un hombre entre los hombres.

La intencionalidad tiene que estar ligada a la experiencia del sujeto pues uno de los puntos que defiende el corte fenomenológico de Sartre es que siempre se parte desde algo subjetivo. Tal análisis se establece desde el problema de la imagen en representación, en el cual se admiten objetos imaginarios porque el significado se encuentra en la mención del objeto y no en la validez de una correspondencia real de aquello que se representa con el objeto físico. Es así que el tipo de fenomenología sobre la cual trabaja Sartre es más amplia en tanto que se abarca la intencionalidad como una dirección a objetos así como la capacidad de apertura a aquello que es otra cosa diferente al sujeto. Es decir, la fenomenología entendida en estos términos aboga por la dialéctica en la que tanto el mundo como la corporalidad-conciencia emergen en un mismo panorama. Si esta visión fenomenológica de la intencionalidad tiene por punto de partida la experiencia del sujeto entonces queda claro que una de las características debe ser la hermenéutica, es por eso que la representación de un objeto no se da sobre cualquier objeto sino sobre un objeto en particular bajo ciertas condiciones tanto propias del mundo como mentadas exclusivamente por la conciencia del sujeto que intenciona dicho objeto. El mismo Husserl considera la conciencia como una fuente de intencionalidad y de significado. Dice en (1973, p.13):

La característica fundamental de los modos de conciencia en los cuales yo vivo como yo, es la denominada intencionalidad; es el respectivo tener consciente algo. A este qué de la conciencia pertenecen también los modos de ser, como existente, conjeturalmente existente, pero también los modos del parecer-existente, ser bueno, ser valioso, etc. La experiencia fenomenológica como reflexión tiene que mantenerse alejada de toda invención constructiva y, como experiencia genuina, tiene que ser tomada exactamente en la concreción, exactamente en el contenido de sentido y de ser, en que ella precisamente se presenta.

En el capítulo 1 del presente escrito (p. 9) se dijo que Sartre desarrolló el análisis de la conciencia en dos niveles no sólo para evitar la tensión entre idealismo y materialismo sino también para evitar los problemas de las teorías psicologistas. El psicologismo no es un arma viable para propiciar la reconciliación entre idealismo y materialismo, o bien, internismo y externismo sino que éste debe ser el trabajo de la fenomenología desde la puesta de la intencionalidad. Una de las principales razones para negar la respuesta del psicologismo es que en él hay hechos dados por los cuales no es posible preguntarse, éstos son invariables a pesar de estar comprometidos en más de una situación. El método que utiliza el psicologismo tampoco es aceptado pues trata de llegar a leyes generales que posteriormente se tomarán como normas inamovibles usando la suma de los casos particulares que se le presentan en la experiencia, lo cual es la falacia más común en su campo, a diferencia de los objetivos de la fenomenología, como bien afirma Sartre (1939, p.23):

[La fenomenología] no busca los hechos, sino los significados, abandonará los métodos de introspección inductiva o de observación empírica externa para tratar solamente de captar y de fijar la esencia de los fenómenos. Se considerará, ella también, como una ciencia eidética. Sólo a través del fenómeno psíquico, no apuntará al ‘significado’ que como tal, es, precisamente, la totalidad humana. [...] Lo que le interesará solamente es el fenómeno ‘en cuanto significativo’.

La psicología dice tomar al hombre en situación pero si es que realmente se le quiere tomar como tal entonces no solamente estudiaría cómo es el en el café, en su habitación o en la familia sino que “un estudio verdaderamente positivo del hombre en situación debería haber elucidado primeramente las nociones de hombre, de mundo, de ser en el mundo, de situación.” (Sartre, 1939, p. 22) Tal como Shaun Gallagher y Dan Zahavi (2008) apuntan, para tener un análisis completo desde el punto de vista fenomenológico la intencionalidad tiene que estar ligada a la experiencia subjetiva del hombre porque si por el contrario se le toma a ésta como pura información dentro de un organismo se estaría apuntando a que el hombre podría funcionar sin mente o el hombre quedaría a la par de una computadora. Es por

esto que la conciencia debe tener tanto intencionalidad como experiencia. Subrayan Gallagher y Zahavi (2008, p.191) “No se puede dar cuenta de la intencionalidad de mi experiencia sin también dar cuenta del aspecto fenoménico de la experiencia, y es imposible dar cuenta del aspecto fenoménico de la experiencia sin hacer referencia a su intencionalidad”. Sartre tiene en cuenta el aspecto fenoménico de la experiencia subjetiva mediante el concepto de significación u objeto intencionado, dice Sartre en *Bosquejo de una teoría de las emociones* (Sartre, 1939, pp.19-20):

La precaución inicial del psicólogo consiste en efecto en considerar el estado psíquico de tal manera que él le quita toda ‘significación’. El estado psíquico para él es siempre un ‘hecho’ y, como tal, siempre accidental. Este carácter de accidental es también aquello de lo cual el psicólogo se ocupa más. [...] Por el contrario, para el fenomenólogo, todo hecho humano es, por esencia, significativo. Si se le quita su significado se le quita su naturaleza de hecho humano. La tarea de un fenomenólogo será pues la de estudiar el significado de la emoción.

De tal forma aclaran Gallagher y Zahavi (2008) que la tendencia dentro de la fenomenología ha sido argumentar que los problemas de la experiencia y la intencionalidad están íntimamente conectados, a diferencia de la filosofía analítica y la ciencia cognitiva en donde se intenta explicar la intencionalidad mediante su naturalización, es decir, mediante una reducción de la misma mediante mecanismos y procesos no intencionales o simplemente mediante un análisis lingüístico de sus proposiciones. En cambio para los fenomenólogos la intencionalidad es un elemento clave de la conciencia que le hace frente a la dicotomía sujeto-objeto así como al internismo-externismo.

Uno de los aciertos que se encuentran dentro de esta visión, y que Sartre incorpora a su sistema, es mostrar que el mundo y el sujeto son co-emergentes, tal como el para-sí implica complementariamente un ser para otro. Un ejemplo claro de la co-emergencia o complementariedad es el análisis de la emoción que hace Heidegger y que Sartre retoma.

2.2 Desglosamiento de la conciencia.

Como ya se mencionó anteriormente, Sartre examina la conciencia en dos niveles como conciencia reflexionada o no-tética y conciencia reflexionante o tética, a pesar de que en la práctica la conciencia no sólo funciona como una unidad sino que se termina de realizar mediante su relación con el cuerpo. El cuerpo está en la conciencia y la conciencia en el

cuerpo, de ahí el concepto de conciencia encarnada, arrojada al mundo pero bajo ciertas circunstancias. Por esto es conveniente mencionar el *Bosquejo de una teoría de las emociones* porque en él se plantea el concepto de emoción como la realización concreta de la intencionalidad de la conciencia. Intencionalidad que pertenece a la conciencia no-tética.

Esta forma de estructurar la conciencia en dos niveles hace congruente los procesos corporales en los que se llevan a cabo acciones “automáticas”. En otras palabras no nos estamos pensando como sujetos durante cada segundo de nuestras vidas, como en el caso de la conciencia no-tética. Por el contrario se podría decir que nos pensamos como tales en contadas ocasiones si las comparamos con la totalidad de nuestras acciones. Un claro ejemplo es el que pone Sartre en *El ser y la nada* con el ejemplo del tren. Cuando yo corro detrás de un tren para alcanzarlo no me estoy pensando como un sujeto que corre detrás de un tren porque en ese momento perdí el tren, este sujeto piensa *en* alcanzar el tren. En otras palabras, ontológicamente, estamos arrojados a la facticidad del mundo, por contradictoria que suene dicha enunciación. En este punto me parece conveniente introducir *La trascendencia del Ego*. Textos que posteriormente desembocarán en *El ser y la nada*.

2.2.1 Bosquejo de una teoría de las emociones

En *El Bosquejo de una teoría de las emociones* Sartre estudia las emociones del hombre porque ellas son la vía directa entre los posibles contenidos de la conciencia y aquello que está en el mundo. Sartre pretende demostrar, mediante el estudio de la emoción, que el problema del solipsismo encuentra su solución partiendo de la fenomenología, pero aunque la estructura de intencionalidad se mantenga aún falta un elemento concreto que haga congruente dicha intencionalidad. Recordemos que en el concepto de intencionalidad de la conciencia, por definición, no puede haber contenidos vacíos ya que *toda conciencia es conciencia de algo*, en otras palabras la conciencia está arrojada en el mundo. Según Sartre el elemento que muestra más clara y concretamente del concepto de intencionalidad se encuentra en el estudio de las emociones (1939, p.20) “Si queremos hacer de la emoción, a la manera de los fenomenólogos, un verdadero fenómeno de conciencia, será necesario, [...] considerarla primeramente como significativa” La emoción sólo existe en la medida en la que aparece, es decir, en la medida en la que es asumida por la realidad humana y además interrogará a la conciencia por su carácter eyecto. Las emociones remiten a lo que

significan, por consiguiente en ellas se expresa la intencionalidad por excelencia pues nos encontramos en una situación que no tiene intermediarios entre la totalidad de las relaciones de la realidad-humana con el mundo. El mismo hecho de tener una emoción posee una significación propia por lo que no puede ser tomado desligado de la comprensión de esta significación, es decir, regresamos al carácter de la intencionalidad desde la fenomenología husserliana como herramienta. Esta teoría no se acaba ahí sino que, en palabras de Sartre (1939, p.85) “[...] está destinada a servir de experiencia para la constitución de una psicología fenomenológica.”⁷

La emoción no sólo es la vía más constatable entre la conciencia y el mundo, sino que, como afirma Sartre según Heidegger, en la emoción se puede encontrar toda la realidad humana puesto que ella se asume a sí misma y se ‘dirige-emocionada’ hacia el mundo alterándolo en un movimiento dialéctico propio del hombre, es así que afirma Sartre (1939, pp.86-87):

El paso a la emoción es una modificación total de ‘el-ser-en-el-mundo’ según las leyes muy particulares de la magia⁸. Pero vemos en seguida los alcances de tal descripción: la teoría psicológica de la emoción supone una descripción previa de la afectividad en cuanto ésta constituye el ser de la realidad-humana, es decir, en cuanto es constitutivo para ‘nuestra’ realidad-humana de ser realidad-humana afectiva. En este caso, en lugar de partir de un estudio de la emoción o de las inclinaciones que indicarían una realidad-humana no dilucidada todavía como el término último de toda investigación, [...] la descripción del afecto operaría ‘a partir’ de la realidad-humana descrita y fijada por una intuición ‘a priori’. Las diversas disciplinas y la psicología fenomenológica son ‘regresivas’, aunque el término de su regresión sea ‘para ellos’ un ideal puro; las de la fenomenología pura, por el contrario, son progresivas. Se preguntará sin duda, por qué conviene en estas condiciones usar simultáneamente esas dos disciplinas. La fenomenología pura bastaría, parece. Pero, si la fenomenología puede probar, que la emoción es una realización de esencia de la realidad-humana, en tanto ella es ‘afección’, le será imposible demostrar que la realidad-humana deba manifestarse necesariamente en ‘tales’ emociones. Que haya tal y tal emoción, y aquellas solamente, ello manifiesta sin ninguna duda la ‘facticidad’ de la existencia humana.

Por lo tanto la emoción que se dirige hacia el mundo también pasa por un examen del sujeto consigo mismo, es decir, a nivel de la conciencia tética aunque no necesariamente en

⁷ Esta concepción es desarrollada en *El ser y la nada*.

⁸ Cuando Sartre habla de los conceptos de *mágico* o *magia* –como se verá un poco más adelante en *Lo imaginario*– se refiere a la capacidad del hombre como actividad creadora y reformadora del mundo, a pesar de que él mismo no puede funcionar sin un mundo ya impuesto. Se realiza un movimiento dialéctico del cual se hablará más adelante. Por lo pronto este concepto refiere a la actividad poética del hombre sobre los tres ejes estructurales: él hombre mismo o conciencia encarnada, el otro y el mundo.

todo momento. Sartre hace referencia al proceso de circularidad dialéctica propio del hombre en el que si bien la emoción es una modificación total del ser en el mundo, el ser en el mundo también modifica la emoción. Sobre la circularidad dialéctica se profundizará más adelante, de momento es necesario abundar en la conciencia reflexionada y reflexionante.

2.2.2 La trascendencia del ego.

Volviendo a la problemática dirigida hacia la negación del solipsismo, Sartre dice en la introducción a *La trascendencia del Ego* (1936) que debido a que hay una autonomía de la conciencia irreflexiva con respecto a la conciencia reflexiva, la relación al Yo (Moi), que, según la tradición psicoanalítica francesa estaba siempre presente pervirtiendo nuestros movimientos más espontáneos ahora sólo aparece en ciertas circunstancias particulares. Lo que se destaca de esta teoría no sólo es que se puede escapar al solipsismo sino también a lo psíquico, al Ego, existiendo para el prójimo e incluso para mí mismo de manera objetiva. Si tomamos como base la teoría de que la conciencia siempre está en el mundo, fuera de nosotros, entonces tenemos una relación de intersubjetividad más orgánica, pues es allá afuera en donde podemos encontrarnos tanto a nosotros mismos como a los demás.

En esta medida se evita una de las trampas del idealismo además de que, según Sartre, se introduce un alcance práctico y moral de su tesis, el cual se da desde la corporalidad como teoría cognoscitiva inmanentista que no por ello implica un materialismo rígido. Dice Sartre en la introducción a la *Trascendencia del ego* (1936, p.11) que:

Para la mayor parte de los filósofos el Ego es un 'habitante' de la conciencia. Algunos afirman su presencia formal en el seno de las '*Erlebnisse*', como un principio vacío de unificación. Otros –psicólogos en su mayor parte- piensan descubrir su presencia material, como centro de los deseos y los actos, en cada momento de nuestra vida psíquica. Quisiéramos mostrar aquí que el Ego no está ni formalmente ni materialmente en la conciencia; está afuera, en el mundo; *es un ser del mundo, como el Ego del otro.*

A partir de que se saca al Ego de la conciencia y se le admite como un ser del mundo se propicia una teoría de la intersubjetividad positiva, sin embargo ésta no se desarrolla más que como la cosificación que el otro ejerce sobre mí. La originalidad del sistema sartreano

se encuentra precisamente en el mismo motivo que posteriormente se vuelve en su contra al quedarse únicamente con la cosificación mediante la mirada. La intencionalidad como fórmula fenomenológica termina por cumplir su cometido al evitar las discusiones con respecto al solipsismo y más aún se inclina por una filosofía de la corporalidad. Pero para poder llegar a la conciencia encarnada se tiene que hacer la diferencia entre el yo y el moi (ego).

De la fenomenología husserliana Sartre únicamente se queda con el concepto de intencionalidad ya que el principal problema del yo es que por definición tiene personalidad al ser individualizante. Debido a esta característica Husserl propone un yo *trascendental* el cual tendrá la función de solventar el problema de la individualización. Sin embargo, Sartre afirma que de esta manera todos los resultados de la fenomenología quedan arruinados. Según las perspectivas sartreanas tal yo *trascendental* no es necesario si admitimos que la conciencia está formada en dos partes; la más básica o reflexionada –a la cual he hecho referencia hasta ahora como cierto redireccionador– y la otra parte como conciencia reflexionante en la cual se caracterizan las partes oscuras como características individualizantes de cada sujeto. Por más forma que se piense al Yo (*Moi*), como fue el intento husserliano, no deja de tener personalidad lo cual significa que no dejará de ser un centro de opacidad. Si este tipo de Yo quedara instalado en la conciencia básica entonces ella resultaría opaca además de que por consecuencia este Yo sería elevado al rango de absoluto lo cual se manifestaría como una mónada inaccesible para los otros e incluso para sí mismo.

El Yo tiene que ser un existente relativo del mismo grado que el mundo, es decir, un objeto relativo para la conciencia pues “La fenomenología no tiene necesidad de recurrir a un yo trascendental que unifique la conciencia con sus representaciones que a su vez es individualizante porque ella, la fenomenología se define por su intencionalidad. De esa manera se trasciende a sí misma; se unifica escapándose” (Sartre, 1936, p.18) El yo trascendental sólo ha sido la muerte para la conciencia pues su propia existencia ya es un absoluto al ser la conciencia, conciencia de sí misma. Su tipo de existencia es conciencia en sí, es por esto que todo en ella es claro y lúcido. Toma de sí *en tanto que es conciencia de un objeto trascendente*. Los objetos que están frente a ella, por lo tanto, poseen su opacidad

característica sin embargo ella es pura y simplemente se presenta como conciencia de ser conciencia de ese objeto, es precisamente por esto que no está presente en todo momento.

Es decir, nosotros nos encontramos en un estado de *eyectos* sobre el mundo, y como tales, la mayoría de las veces no nos pensamos reflexionadamente sino que generalmente nos encontramos en constante movimiento sin que ello necesite la constante reflexión de la conciencia. Aludiendo a un ejemplo de Sartre, cuando yo corro tras el tren no estoy pensándome como un sujeto particular intentando llegar al tren sino que mi conciencia no se hace presente e incluso en el momento en el que me reflexiono como sujeto entonces ya perdí el tren. En este punto Michel Serres coincide con Sartre cuando dice:

[...] así como la mala fe acompaña la confesión y lo impensado duplica con su sombra el pensamiento, de la misma manera el cuerpo ejecuta con tanta mayor facilidad algunos gestos en la medida en que éstos se despliegan a partir de la menor atención posible. Ciertamente, el cuerpo no engaña, pero no vive a sus anchas sino en cierta oscuridad, tumba de secretos. ¿Cuántos respiramos a nuestras anchas cuando esa función, voluntaria e involuntaria a voluntad, se abstiene de esta última? Corremos, caminamos, orinamos, ejecutamos mejor una tarea complicada... pensando en otra cosa. Pregúntele a un esquiador cómo encadena sus virajes o a un pianista cómo ejecuta un pasaje veloz; y porque no pueden explicarlo ustedes los consideran estúpidos, cuando esa pregunta tonta muestra que lo ignora todo del cuerpo: más rápido que el rayo en sus hazañas, se abstiene del espíritu y de su vigilancia; no le gusta la conciencia que se lo devuelve con creces. (Serres, 1999, p.57)

En ese ejemplo queda claro que la estructura de la conciencia que plantea Sartre no está necesariamente siempre presente como pensándose a sí misma del mismo modo en el que anunciaba Descartes. Si no que, en efecto, la predominancia aparece en el cuerpo en tanto que cuerpo en acción; él mismo es conciencia, de este hecho deriva nuestro estado de *eyectos*. ¿Cuántos ejemplos más podríamos dar acerca de este estado? ¿No viviríamos nosotros mismos más en otro lugar, en otra acción, que en la que de hecho nos encontramos? De esta manera tendríamos un tipo de conciencia que no es conciencia de sí.

Sartre establece que este tipo de conciencia es reflexionada; no-posicional (1936, p.24) “Toda conciencia reflexionante es, en efecto, ella misma irreflexiva, y es necesario un acto nuevo y de tercer grado para ponerla. No hay aquí, por otra parte, reenvío al infinito, puesto que una conciencia de ningún modo tiene necesidad de una conciencia reflexionante para ser conciencia de ella misma. Simplemente que ella no se pone a sí misma como su objeto”. La conciencia no deviene posicional más que apuntando a la conciencia

reflexionada: así, la conciencia que dice ‘yo pienso’ no es precisamente aquella que piensa, ésta es la conciencia reflexionante. Cotidianamente nos encontramos y somos más seres para otras cosas o para el otro que seres llanamente reflexionados para nosotros mismos.

Es así que en la estructura de la conciencia la más básica es conciencia no posicional porque ella misma no es su objeto. Ella no se conoce a sí misma sino como interioridad absoluta. Reiterando, a esto se le llama conciencia de primer grado o *irreflexiva*, recíprocamente la conciencia de segundo grado es conciencia *reflexiva* sin que ello indique que puedan funcionar separadas ya que necesariamente hay una unidad indisoluble de la conciencia reflexionante y la conciencia reflexionada al punto de que la conciencia reflexionante no sabría existir sin la conciencia reflexionada.

En este punto encontramos un nuevo argumento para rechazar algunas formas de la teoría husserliana, dice Sartre en *La trascendencia del ego* (1936) que la conciencia al igual que la fenomenología no necesita de la cohesión de un *yo trascendental* porque ella misma es quien se unifica mediante un juego de intencionalidades. Estas intencionalidades no sólo tienen que ver consigo misma en tanto que proceso creador sino con pues el material del mundo así como con las intencionalidades de otras conciencias que se le pueden dar.

De esta manera la conciencia se reenvía información a sí misma “[...] decir ‘una conciencia’ es decir toda la conciencia, y esta propiedad singular pertenece a la conciencia misma cualesquiera que sean, por otra parte, sus relaciones con el Yo”. (Sartre, 1936, p. 19) El Yo deja de ser estructura primordial para pasar a una función de la conciencia reflexionante. Es importante recalcar que el objetivo principal de *La trascendencia del ego* es la refutación al solipsismo mediante la estructuración doble de la conciencia, la cual, por supuesto, implica que no hay un Yo trascendental pero termina formando las bases de una estructura más orgánica con el cuerpo.

El yo como productor de interioridad tiene un innegable carácter subjetivo, de tal manera que se desenvuelve en el dominio de la conciencia reflexionante. Por lo tanto la conciencia tiene la propiedad de producir una totalidad individualizante que se puede diferenciar de la conciencia de los otros. El Yo aparece sobre el mundo como una expresión de sí que es tanto aporte como cierta incomunicabilidad e interioridad de conciencia. Es decir, puedo hablar sobre cierta vivencia sin embargo no la puedo transmitir tal cual como

fue, o puedo tener un recuerdo de una acción como viendo la acción y como viéndome hacer la acción. No por esto se piense que la conciencia es una mónada ya que ella necesariamente toma conciencia de sí en tanto que es conciencia de un objeto trascendente, como dice Sartre (1936, pp. 20-21) “Todo es entonces claro y lúcido en la conciencia: el objeto está frente a ella con su opacidad característica, pero ella, ella es pura y simplemente conciencia de ser conciencia de ese objeto, tal la ley de su existencia”. Consecuentemente, si el yo significa subjetividad entonces no puede alojarse en la conciencia reflexionada pues ella es interioridad absoluta, en otras palabras: ella no se conoce a sí misma. El yo no es un objeto como una vaca o una mesa pero tampoco puede habitar en la conciencia porque eso destruiría su cualidad de claridad, él es opaco por necesidad ya que posee personalidad aunque ésta sea la más abstracta y formal que se pueda pensar. Al respecto Sartre (1936, pp.27-28) apunta que:

Puesto que todos los recuerdos no-reflexivos de conciencia irreflexiva me muestran una conciencia sin Yo, puesto que por otra parte las consideraciones teóricas basadas en la intuición de esencia de la conciencia nos han obligado a reconocer que el Yo no podría formar parte de la estructura de las ‘*Erlebnisse*’, debemos concluir: no hay Yo sobre el plano irreflexivo. Cuando corro para tomar un tranvía, cuando miro ahora, cuando me absorbo en la contemplación de un retrato, no hay Yo. Hay conciencia *de-tranvía-debiendo-ser-alcanzado*, etc., y conciencia no-posicional de la conciencia. En efecto, entonces yo estoy sumergido en el mundo de los objetos, son ellos que constituyen la unidad de mis conciencias, que se presentan provistos de valores, de cualidades atractivas y repulsivas, pero yo (*moi*) he desaparecido, me he anihilado (*anéanti*). No hay lugar para *mí* a este nivel, y esto no proviene del azar, de una falta de atención momentánea, sino de la estructura misma de la conciencia.

En efecto, el yo sólo aparece cuando hay un acto reflexivo de por medio, y aunque parezca fuente de la conciencia es tan oscuro/opaco que engaña lo inmediato. Es por esto que no debemos olvidar que sólo la conciencia puede ser fuente sí misma en distintos grados dependiendo de la relación de exterioridad en la que se encuentre.

Tampoco el mundo puede ser creador del yo a pesar de que es uno de los ejes principales del entramado sino que uno y otro son objetos para la conciencia reflexionada; impersonal. Gracias a la conciencia ambos se encuentran interrelacionados, de esta manera el yo puede extraer su contenido del mundo a la vez que también funciona como creador aportándole contenidos. En esta medida, la conciencia absoluta lejos de ser quien posee todas las representaciones es condición primera y fuente absoluta de existencia. Finalmente,

si el Yo pertenece al dominio de la conciencia reflexionante ¿no hay nada que pertenezca, a manera de análogo, a la conciencia de primer grado o reflexionada?

Sartre introduce un Ego⁹ para la conciencia reflexionada, sin embargo señala que “El Yo es el Ego como unidad de las acciones. El Yo (*Moi*) es el Ego como unidad de los Estados y de las cualidades. La distinción que se establece entre esos dos aspectos de una misma realidad nos parece simplemente funcional, por no decir gramatical” (Sartre, 1936, p.37) A pesar de dicha distinción funcional Sartre especifica que el Ego es la unidad trascendente de los estados y de las acciones, pertenece también a la espontaneidad de la conciencia, al dominio de lo psíquico. El yo se da como un objeto, es intersubjetivo; psicofísico, a comparación del Ego; psíquico.

El Ego no puede ser indiferente a los estados de cualidades psíquicas sino que permanece comprometido en ellos porque al partir de la conciencia que siempre es conciencia de algo, tampoco él puede excluir el hecho de estar, de cierta forma, arrojado hipostáticamente en el mundo. Además, se da a sí mismo puesto que es una unidad concreta que contiene y soporta sus propias cualidades, señala Sartre (1936, p.51) que “El Ego no es nada fuera de la totalidad concreta de los estados y de las acciones que soporta. Sin duda es trascendente a todos los estados que unifica, pero no como una X abstracta cuya misión es solamente la de unificar: más bien es la totalidad infinita de los estados y de las acciones que jamás se deja reducir a *un* estado o a *una* acción”. Por lo tanto también le pertenece la intuición en la medida en la que si para que el Mundo se debele se necesitan condiciones muy particulares, como bien lo describe Heidegger en *Ser y tiempo*, en cambio el Ego siempre aparece en el horizonte de los estados.

Si quisiéramos tener conciencia plena de nosotros mismos entonces no sería suficiente con preguntar al yo, pues como éste saca su contenido del mundo constituyéndose a sí mismo lo que pudiera decir sobre sí no sería tan vasto como si interactuara con otros yo. Por otro lado este yo como subjetividad está tan presente que no es posible separarnos de él para preguntar sobre el propio carácter, por lo tanto sería necesario preguntar a los otros por sus percepciones para con nosotros lo cual tampoco arroja muchos resultados ya que cada otro es tan individualizado que tendríamos todo un

⁹ En cuanto a la constitución del Ego así como a sus apartados solo mencionaré lo referente a esta investigación.

abanico contradictorio de opiniones. El intento por conocerse a sí mismo implica reunir por fragmentos separados lo que se da de golpe originariamente en la intuición. Por lo tanto queda recurrir al Ego, sin embargo también hay un problema con él, dice Sartre (1936, p.62): “De este modo la intuición del Ego es un *mirage* perceptualmente decepcionante, pues a la vez, entrega todo y no entrega nada”. No podría ser de otro modo pues el Ego no es la totalidad real de las conciencias sino la *unidad ideal* de todos los estados y de todas las acciones, y como ideal tiende al infinito.

El Ego, por naturaleza, se entrega a intuiciones concretas, o en otras palabras; a hechos que se encuentran en estado presente. Es en este punto en el que entra la relación de cualidad al estado o a la acción, la cual se da siempre como potencial. Es decir; se generan una infinidad de intenciones vacías que se dirigen hacia el pasado y el porvenir, ellas apuntan a los estados y acciones que no se dan como presentes. Esta cualidad es la unidad de pasividades objetivas cuyo potencial no siempre es la posibilidad, ya que a pesar de que se presente como un hecho el modo de su existencia es ser en potencia. Un ejemplo de esto son las faltas, virtudes, gustos, tendencias, talentos, etc., ellos no son indispensables en la medida en que los estados y las acciones pueden encontrar en el ego la unidad que reclaman. Por consecuencia, en el Ego se encuentra la realización de actualización a partir de los estados y las acciones.

En resumen el Ego nunca es indiferente a sus estados sino que funciona como la estructura que los unifica. Él soporta y contiene sus propias cualidades, a su vez él no es nada fuera de la totalidad concreta de los estados y las acciones que soporta. Además de dichas características es trascendente a los estados que unifica. Es por esto que dice Sartre que el Ego lo da todo al mismo tiempo que no suelta nada (1936, p.78) “[...] es la totalidad infinita de los estados y acciones que se deja reducir a una acción o a un estado”. Si la realización de la cualidad con el estado es la actualización entonces no nos encontramos con otra cosa que con la relación de producción poética, en el sentido de poiesis, o de creación la cual se gesta desde la estructura ontológica de la conciencia.

En síntesis a la conciencia reflexionada le corresponde el yo individualizante que está dirigido hacia el mundo mediante las emociones como la más clara expresión de la intencionalidad de la conciencia. Mientras que a la conciencia reflexionante le corresponde

el ego como principio que soporta y contiene todas sus cualidades, es el principio unificador que sí se comparte con los otros, a diferencia del yo individualizante e intransferible. Resta preguntar sobre la relación de creación en el hombre que le viene dada desde la estructura del ego en la conciencia reflexionada.

2.3 El hombre como hechicero para el hombre o sobre el proceso de creación

La creación es un modo que se actualiza a cada instante porque a la vez que se despliegan posibilidades infinitas de las cuales algunas se realizan, hay muchas otras que no llegarán a su actualización. Dentro del desglosamiento de la conciencia o conciencia como reflexiva y reflexionante, el Ego es un factor importante pues él es la estructura que mantiene la preservación tanto de las acciones como los estados gracias a una espontaneidad conservadora. La espontaneidad del Ego no puede ser la conciencia misma, pues él, en tanto que objeto pasivo se encuentra en una pseudo-espontaneidad. Dice Sartre (1936, p. 56) que “La verdadera espontaneidad debe ser perfectamente clara: *es* lo que ella produce y no puede ser ninguna otra cosa”. Ya que si se liga a algo más entonces se vuelve oscura y hasta cierto grado pasiva, como es el carácter de los objetos.

Es así que el Ego se encuentra rebasado por lo que produce a pesar de que también es lo que produce, en otras palabras su espontaneidad escapa a sí misma. La espontaneidad, pues, no proviene precisamente del Ego sino que le es entregada por la conciencia para conferirle el poder creador, sin embargo cuando ella entra en contacto con un objeto ya no puede ser pura pues “[cuando es] representada e hipostasiada en un objeto deviene espontaneidad bastarda y degradada, que conserva mágicamente su potencia creadora al mismo tiempo que se hace pasiva.” (Sartre, 1936, p. 57) En este sentido todos los objetos con los que tenemos contacto están dotados de potencia creadora, sin importar que los objetos sean del mundo natural pues el hombre lo permea todo mediante el lenguaje¹⁰.

Así pues, queda claro que el interés de este estudio sobre el Ego se limita a la condición de posibilidad que él le otorga al proceso de creación. Queda agregar que el Ego no puede evitar estar comprometido con lo que se produce al mismo tiempo que se ve apresado ya que no aparece más que como un objeto para la reflexión. Finalmente si el Ego

¹⁰ El hombre en tanto que hombre no puede salir de su horizonte de referencia.

sólo es la función conservadora que corresponde a la conciencia reflexiva debe haber algo más que influya en el proceso de creación.

Sartre afirma en *La trascendencia del Ego* (1936) que el hombre es un brujo o un hechicero para el hombre precisamente porque los hombres están condenados a hacer un enlace creador de pasividades que chocan en el mundo y se entrelazan unas con otras. Es un hecho que el hombre no puede evitar tener una perpetua acción sobre el mundo, aunque no pretenda hacerlo, a la vez que los demás hombres también la tienen sobre él y a partir de él. Sartre apunta al respecto en *La trascendencia del ego* (1936, pp.57-58):

Estamos, de este modo, rodeados de objetos mágicos que guardan como un recuerdo de la espontaneidad de la conciencia, aun siendo objetos del mundo. He ahí la causa por la cual el hombre es siempre un brujo para el hombre. En efecto, esta ligazón poética de dos pasividades, de las que una crea espontáneamente a la otra, es el fondo mismo de la brujería, es el sentido profundo de la 'participación'. Y he ahí la causa por la que nosotros somos brujos para nosotros mismos cada vez que consideramos nuestro Yo (Moi).

Sin embargo esta capacidad de creación no se agota allí sino que encuentra una vía de concretización en relación con la imagen. En 1940 Sartre deja claro estos procesos con su texto *Lo imaginario*.

El objetivo de Sartre en *Lo imaginario* es hacer una fenomenología de la imagen. Este punto de partida implica, de nuevo, la asimilación del principio básico de intencionalidad de la conciencia¹¹ que dice que “Toda conciencia es conciencia *de* algo” (Sartre, 1940, p.22). En este punto la originalidad sartreana consiste en darle un giro al concepto de imagen ya que la describe como una relación entre la conciencia y lo externo según las propias estructuras de la conciencia. En otras palabras; la imagen es la conciencia que se encuentra intencionando objetos. Por lo tanto la conciencia imaginante no es la imagen de *x* sino que la atención se vuelca sobre el objeto como intencionado, el cual se puede aislar o aniquilar según la direccionalidad de la conciencia. Es así que cuando se habla de imágenes en realidad se está hablando de conciencias enteras, o bien, de estructuras complejas que intencionan a determinados objetos en situaciones concretas. En esta medida se puede afirmar que el proceso que se lleva a cabo no es propiamente *tener*

¹¹ Además se sigue rescatando la lucha contra el psicologismo y el idealismo. Tal posicionamiento se encuentra explícito mediante *ilusión de inmanencia*. En donde se niega que la conciencia se encuentre poblada por imágenes, tal como lo hacían las filosofías digestivas.

una imagen sino hacer un acto imaginativo. Por todo lo anterior, una de las cualidades del giro que hace Sartre en el concepto de imagen consiste en cierta circularidad dialéctica, pues el acto imaginativo está volcado al mundo pero no necesariamente a los contenidos en tiempo real del mundo sino a la direccionalidad que la conciencia encuentra en el mundo. Y el mundo se moldea según los actos imaginativos.

Este acto forma la parte constitutiva del proceso de creación del hombre ya que su condición de posibilidad más concisa es la nada que se manifiesta en la posibilidad de la negación, referida tanto a los hechos del mundo como a su conformación inicial; a ella misma. Otra característica importante del acto imaginativo la señala Muñoz (1987, p.63) donde dice:

Porque poseemos esta facultad de imaginación, nosotros 'no somos prisioneros de este mundo' en el sentido de que estaríamos ligados a los datos de nuestra sensibilidad, nosotros podemos superarlos hacia lo irreal, hacia el dominio de las posibilidades. La imaginación, pues, no puede ser separada como un modo puramente subjetivo de la conciencia de la realidad objetiva. La una no podría existir sin la otra. Sartre demuestra que ello es el resultado de la esencia de la conciencia tal y como la había descrito Husserl. La conciencia es siempre intencional, conciencia de algo, y no puede ser captada sin este 'algo'. Nosotros no podemos, pues, como Descartes lo hizo, considerar a la conciencia como pura certeza del Ego como inmanencia pura. La conciencia, en tanto que conciencia de algo, es, por el contrario, siempre fuera, fuera de sí misma, en el exterior. En tanto que conciencia es siempre ser acerca del mundo.

La diferencia que señala el autor también se puede entender si pensamos en la dicotomía ontológica del ser para-sí y el ser en-sí en donde el hombre se distingue de los objetos del mundo porque tiene conciencia mediante la cual se manifiesta la nada en la interrogación, ausencia, angustia, etc. El hombre como conciencia en movimiento constante busca trascenderse a sí mismo.

En este sentido el acto imaginativo queda equiparado al acto de creación porque es lo que le da al hombre las herramientas para trascenderse a sí mismo y al mundo, herramientas que además él mismo genera. Sin embargo tales actos tendrán tanto una carga situacional como restrictiva. Para situar los elementos exactos de estas restricciones que ya no le conciernen por entero a los procesos de la conciencia sino a la relación entre ella y las características propias del objeto intencionado retomo una cita de Sartre (1940, p.250) con respecto a la naturaleza del acto imaginativo donde señala:

Si quiero imaginar los arabescos escondidos, dirijo mi atención hacia ellos y los aísló, de la misma manera a como aísló sobre un fondo de universo indiferenciado tal cosa que percibo ahora. Dejo de aprehenderlos en vacío como constituyendo el sentido de la realidad percibida, *me los doy*, en ellos mismos. Pero como, precisamente, dejo de tratar de alcanzarlos a partir de un presente, para aprehenderlos en ellos mismos, los aprehendo como *ausentes*, se me aparecen como dados en vacío. Sin duda que existen realmente allá debajo del sillón, y es allá donde trato de alcanzarlos, pero como precisamente trato de alcanzarlos donde no se me dan, los aprehendo como un nada para mí. El acto imaginativo es así a la vez *constituyente, aislante, aniquilador*.

El carácter natural de los objetos es infinito y la forma en la que se pueden dar a la conciencia radica en tres tipos; percibir, concebir e imaginar. De estos procesos los extremos más alejados son la percepción y la imaginación. En la percepción de objetos el saber se forma lentamente pues se examina detenidamente al objeto por perfiles o proyecciones lo cual genera que se desplieguen infinidad de características nuevas. Así, mientras más atención se le ponga a una determinada parte del objeto ésta desplegará detalles que no se habían visto en el momento precedente de tal manera que cada una de las nuevas particularidades estará cargada de bifurcaciones infinitas, es por eso que en la percepción está presente el desbordamiento del objeto¹². Mientras que, por el contrario, en la imaginación el objeto se da por entero mediante la intuición y consecuentemente el saber se da de inmediato.

La imagen implica un acto sintético¹³ de la conciencia que une los elementos más representativos de un saber concreto y no tanto del desbordamiento del objeto. Es así que la imagen tiene una pobreza esencial ya que las relaciones del objeto intencionado que se puedan presentar son las que el sujeto quiera saber y no todas las que puedan existir. Esa pobreza esencial se debe, a que, como señala Muñoz (1987, pp. 63-64):

La imagen es puesta como ausente: esta ausencia de principio, esta nada esencial del objeto imaginado basta para diferenciarla de los objetos de la percepción. De ahí la pregunta que Sartre se formula: ¿Qué debe ser, pues, una conciencia para que pueda, sucesivamente, plantearse objetos reales y objetos imaginarios? La respuesta parece clara: trascendencia, nihilización y libertad.

¹² Más adelante este punto se verá como el dualismo entre lo infinito en lo finito.

¹³ En el acto sintético o el acto de conciencia está integrado por el elemento representativo y el elemento de saber de un determinado objeto. Dicho de otra forma la imagen es un acto sintético de la conciencia que une a los elementos más representativos de un saber concreto, no de imágenes.

En efecto, la direccionalidad de la conciencia con respecto al objeto implica exclusión y delimitación valiéndose del desbordamiento propio del objeto. Esta direccionalidad no podría existir si la conciencia fuere plena de sí, como es el caso de los seres en-sí, por el contrario, la conciencia necesariamente se caracteriza como una falta (para-sí). Particularmente esta falta hace de la conciencia una negatividad positiva ya que posibilita el acto de creación de la conciencia encarnada. En este sentido Muñoz Arias apunta (1987) sobre el ser de la conciencia sartreana como trascendencia, nihilización y libertad.

En síntesis, el acto imaginativo es constituyente porque de un objeto se toma lo que sea de interés y que por sí mismo puede estar *entero* ya que eso depende de la direccionalidad que le otorgue la conciencia. Al mismo tiempo el acto imaginativo es aislante pues no se detiene a examinar todas las caras del objeto como ocurriría en la percepción, lo cual lleva a que también sea aniquilador porque si la constitución del objeto intencionado se usa para generar algún otro objeto es inevitable que las tangentes que no se vieron en la primer imagen desaparezcan, sufriendo una suerte de aniquilación. En *La náusea* aparece un ejemplo del acto imaginativo cuando Roquetin trata de saber quién era y cómo era Rollebon, sin embargo por más que busca información los datos que encuentra no están probados sino que son hipótesis, frente a tal ambigüedad el personaje principal llega a la siguiente conclusión; “Lentos, perezosos, fastidiosos, los hechos se acomodan en rigor al orden que yo quiero darles; pero éste sigue siendo exterior. Tengo la impresión de hacer un trabajo puramente imaginativo”. (Sartre, 1938, p.24) Mediante el trabajo de definición de un personaje histórico, Roquetin, sólo se fija en los datos que le son pertinentes porque de otra manera no podría hacer su investigación, y, al mismo tiempo para constituir su trabajo necesita negar todos los datos que no le son útiles pero que están unidos a los primeros. Las características del acto imaginativo como constituyente, aislante y aniquilador, no se contraponen las unas a las otras sino que se complementan porque forman parte de un sistema orgánico en el que para que exista el ser es necesaria la nada como su complemento y viceversa.

La conciencia imaginante no podría operar si no funcionase mediante las estructuras de la nada. De hecho la imaginación se instaura como la facultad del hombre de plantearse la nada. La nada del hombre se exterioriza mediante los signos de aniquilación y

aislamiento del objeto intencionado en la imagen, las cuales son necesarias para que se realice el acto constituyente, el cual, en última instancia también es una forma de negación o una manifestación de la nada¹⁴, tal como dice Sartre (1940, p.25) “[...] la imagen encierra una determinada nada. Su objeto no es un simple retrato, sino que se afirma; pero al afirmarse se destruye. Por muy viva, por muy fuerte, por muy sensible que sea una imagen, da su objeto como no siendo”. Tal es la especificidad más fundamental de la creación o poiesis de la cual se hablaba al principio de este apartado: ella habita y se traslada en la nada. Bajo estos lineamientos se puede afirmar que toda creación implica una cierta forma de negatidad de la conciencia a partir de sí o como despliegue en el mundo desde una situación concreta, pero ¿cuáles son estas formas de negatidades de la conciencia mediante las que se manifiesta la nada? El autor afirma que sólo existen cuatro tipos de negatidades de la conciencia imaginante, así escribe Sartre (1940, pp.23-24):

Toda conciencia propone su objeto, pero cada una tiene su manera de hacerlo. La percepción, por ejemplo propone su objeto como existiendo. La imagen encierra a su vez un acto de creencia o acto posicional. Este acto puede tomar cuatro formas, y sólo cuatro: puede proponer el objeto como inexistente, o como ausente, o como existente en otro lugar; también se puede ‘neutralizar’, es decir, no proponer su objeto como existente. Dos de estos actos son negaciones; el cuarto corresponde a una suspensión o neutralización implícita de la existencia actual y presente del objeto. Estos actos posicionales –esta observación es capital– no se superponen sobre la imagen una vez que está constituida; el acto posicional es constitutivo de la conciencia de imagen.

En efecto para que una conciencia pueda imaginar es necesario que se suponga una tesis de irrealidad, la cual se manifiesta mediante las cuatro formas de negatidades. Mediante este principio se sigue que tanto las acciones del hombre como los objetos que intenciona son más en potencia que en acto. Dicho de otra forma, se puede afirmar que dentro de las características ontológicas de la conciencia la nada es la condición de posibilidad de la potencia solidificada como acto en sus diversas formas; creación y producto. De tal suerte que hay una tesis de irrealidad necesaria la cual es la capacidad poética del hombre, que además no se confronta con la noción de intencionalidad sino que la potencializa debido a la espontaneidad conservadora de la conciencia de la cual se vale su intencionalidad.

¹⁴ En estas líneas está implícita la máxima de que todo acto de creación implica una destrucción previa en tanto que necesariamente es delimitante. De la misma forma que se plantean los procesos de negación o la intromisión de la nada en el mundo mediante estos procesos como una función necesaria, lo que también genera procesos tales como la angustia o la náusea.

En términos sartreanos la potencia tiende a estar arrojada hacia un futuro o porvenir. Sartre (1940, p.251) distingue entre un porvenir vivido y un porvenir imaginado¹⁵ “En efecto, hay dos clases de futuros: uno no es más que el fondo temporal sobre el cual se desarrolla mi percepción presente, el otro está propuesto por sí pero como *lo que aún no es*”. ¿No sería acaso este juego entre el fondo temporal de hecho y el fondo temporal en potencia o virtualidad el que ha brindado en la literatura categorías como las de realismo mágico? Cabe preguntar cuáles son los ejemplos más cotidianos de la relación entre potencia y acto que se han instaurado en el propio cuerpo, sin embargo estas cuestiones se examinarán en otro sitio¹⁶. En cuanto a *Lo imaginario* queda claro que la imagen no sólo se despliega en tanto que un objeto intencionado en tiempo real sino también como posibilidad de ser, virtualidad o potencia¹⁷ mediante la necesidad de una tesis de irrealidad. Sartre (1940, p.252) escribe al respecto:

Aprehendamos ahora la condición esencial para que una conciencia pueda *imaginar*: es necesario que tenga la posibilidad de proponer una tesis de irrealidad. Pero hay que precisar esta condición. Para la conciencia no se trata de dejar de ser conciencia *de* algo. Entra en la naturaleza misma de la conciencia ser intencional, y una conciencia que dejase de ser conciencia de algo dejaría al mismo tiempo de existir. Pero la conciencia tiene que poder formar y proponer objetos afectados de cierto carácter de nada en relación con la totalidad de lo real. Recordamos, en efecto, que el objeto imaginario puede ser propuesto como inexistente o ausente o como existente en otro lugar o no ser propuesto como existente. Vemos que el carácter común de estas cuatro tesis es que envuelven todas a la categoría de negación aunque en diferentes grados. El acto negativo constituye, pues, a la imagen. Ya hemos notado, en efecto, que la tesis no se superpone a la imagen, sino que es su más íntima estructura.

En efecto, para que la conciencia pueda seguir creando tiene que pasar por un proceso hipostático en el que no niega al mundo sino que ejerce una de las cuatro formas de negación para producir realidades. Se debe recalcar que todo proceso creativo parte de un mundo en común aunque mediante la tesis de irrealidad este común se individualice, es por

¹⁵ Tómese a estos conceptos en su literalidad; el porvenir vivido es lo real como la imagen de un amigo y lo imaginado puede ser la imagen de un centauro, tal como se expresa en el ejemplo redactado por Sartre (Sartre, *Lo imaginario*, 1940, p.251)

¹⁶ Ejemplos de este desarrollo se pueden encontrar en la obra de Adrián Cangi, Michel Onfray y Michel Serres.

¹⁷ Al respecto no se debe de olvidar que el ser no puede generarse de la nada sino que ella siempre devendrá del ser lo que por consiguiente reitera el hecho de que el hombre sólo puede hablar del mundo del hombre y en esa medida dependerá su trascendencia.

eso que es necesario apuntar el carácter de lo que Sartre (1940, p.255) llama situaciones, dice:

Llamaremos 'situaciones' a los distintos modos inmediatos de aprehensión de lo real como mundo. Entonces podremos decir que la condición esencial para que una conciencia imagine es que esté 'en situación en el mundo' o más brevemente que 'esté-en-el-mundo'. En la situación en-el-mundo, aprehendida como realidad concreta e individual de la conciencia la que es motivación para la constitución de un objeto irreal está circunscripta por esta motivación. Así la *situación* de la conciencia no tiene que aparecer como pura y abstracta condición de posibilidad para todo imaginario particular.

Es debido a este carácter situacional del que no podemos escapar el que delimita nuestro campo de acción y por lo tanto de creación¹⁸.

En síntesis lo imaginario es la potencia activa del hombre porque es una estructura que funciona mediante características de la nada las cuales ayudan a superar o redefinir al objeto intencionado en cada situación particular.

De tal suerte que la conciencia está en el mundo porque ella es conciencia de algo pero también necesita salir de él mediante sus propias negaciones y posteriormente regresar al mundo, es por ello que el acto imaginante tiene la capacidad de dotar al hombre de libertad y, consecuentemente, de responsabilidad en un hacerse a sí mismo, es decir, de trascenderse a sí mismo. En resumen, el sentido y el valor de lo imaginario es una relación bidireccional, señala Sartre (1940, p.259) que "Todo imaginario aparece 'con fondo de mundo', pero recíprocamente toda aprehensión de lo real como mundo implica una superación escondida hacia lo imaginario.". En efecto, este tipo de relación no puede funcionar sin la otra parte, quizá ni siquiera pensarse. Sin embargo parece ser que el motor de la relación misma entre el acto y la potencia de los distintos modos de ser del hombre es la trascendencia, que no puede hacer otra cosa sino partir de cierto plano de referencias. Para terminar de aclarar este movimiento rescato una cita de Muñoz (1987, p.64) donde aclara:

[La imaginación] en tanto que facultad de plantearse la nada, constituye la posibilidad para nosotros de tener una conciencia del mundo y de tomar conciencia de nuestra situación en el interior del mundo. Pues tomar conciencia de una situación no significa otra cosa que comprenderla con vistas a lo que nos es posible y del

¹⁸ Sin embargo es cierto que se puede llegar a la trascendencia del hombre como libertad mediante las mismas capacidades del acto imaginante.

comportamiento que nosotros podemos asumir hacia ella. Y ello quiere decir superarla hacia lo posible y, en esta superación, 'nihilizarla' en tanto que condicionamiento constringente.

Queda añadir que en el momento en el que la conciencia se reflexiona como la responsable de este proceso surge un nuevo tipo de manifestación de la nada, pero en este caso como angustia. Cuando la conciencia percibe su propia espontaneidad creadora se angustia. Dicha angustia se presenta como condición necesaria de la conciencia pura pues es conformativa. De este modo, y pensando de nuevo en Husserl, hacer un ejercicio de epojé o reducción fenomenológica no es una actividad indispensable que se tenga que realizar para encontrar el verdadero ser de las cosas porque su ser por entero ya está presente en procesos naturales como la imagen. Sin embargo si el acto imaginativo no puede funcionar sin la aniquilación y la aislación de la imagen respecto a su direccionalidad, entonces es innegable la necesidad que se le confiere al hombre por permanecer en un estado de continua elección, aún cuando éste no sea su deseo.

Este sentimiento de angustia se hace más concreto ante el abanico constante de posibilidades que el hombre se abre continuamente mediante su elección. Sentimiento como una de las formas de manifestación de la nada¹⁹, otra forma de manifestación es la negación.

La negación en sus distintas expresiones es uno de los puntos clave dentro de la filosofía sartreana ya que va desde la conformación de la conciencia del propio individuo pasa por relaciones intersubjetivas y abarca el mismo concepto que Sartre tenía sobre la filosofía. Muñoz (1987, p.57) rescata una cita de *El escritor y su lenguaje* de Sartre: “[...] la filosofía debe negarse el sentido porque ‘debe buscarlo’ y, ello, porque la filosofía siempre está hecha para suprimirse. Es decir, que la filosofía debe destruirse todo el tiempo y renacer todo el tiempo.” Definición análoga al proceso imaginante de la conciencia que produce el acto de creación.

En resumen se puede decir que uno de los grandes aciertos de la fenomenología sartreana radica en que coloca al hombre en el mundo dentro de una relación orgánica que

¹⁹ Sobre este punto profundizaré más adelante.

incluye aspectos que pudieran parecer insignificantes como por ejemplo las emociones pero que terminan siendo uno de los puntos nodales en cuanto a impacto ontológico se trata.

Sartre le devuelve al hombre el peso de todas sus angustias, le da lugar a sus sufrimientos y rebeliones, además de que le aporta la capacidad creadora como un vehículo para la reflexión de sí, en otras palabras la capacidad creadora es el impulso y la solución que el hombre tiene para hacer consigo lo que hicieron de él. Nada de eso hubiese sido posible de no ser por la estructura de la conciencia como complementariedad con los tres ejes del sistema sartreano; sí mismo (en tanto que unidad y cuerpo), el otro y los otros. Hay que recordar la frase que toma Sartre de Rimbaud en *La carta al vidente*: 'Yo es otro'. Yo es otro en tanto que otros y ellos en tanto que mundo, éste en tanto que yo. Esto es la circularidad dialéctica. Resulta no solamente suficiente sino necesario que cada uno de estos ejes funcionen mediante los entrecruzamientos que se generen de los unos con los otros.

Hasta ahora se ha profundizado en la estructura de la conciencia sartreana desde sus orígenes en la intencionalidad husserliana hasta las implicaciones de sus divisiones así como sus alcances y limitaciones en la interacción consigo misma, con el mundo y los otros. Pero para poder llegar al concepto de hombre como libertad en situación y una de las características como creador es necesario abundar en los conceptos que se establecen y desarrollan en *El ser y la nada*.

3. CAPÍTULO 2. El ser y la nada.

El objetivo principal de *El ser y la nada* es planteado por Sartre (1943) en dos preguntas: ¿Cuál es la unidad sintética del ser-en-el-mundo? Y qué deben hacer el hombre y el mundo para que tal relación sea posible. Este proyecto se empieza a desarrollar desde los análisis en *Esbozo de una teoría de las emociones*, *La trascendencia del Ego*, y *Lo imaginario*, de tal manera que en *El ser y la nada* se termina de concretar la refutación al solipsismo y da pie a una teoría que involucra el hacer de un cuerpo que tiene memoria, imagen, significado y consciente porque él mismo es la conciencia unificada; conciencia encarnada. Y en términos totalmente sartreanos; para-sí.

Si bien Sartre no recupera todas las ideas establecidas en los textos tempranos sí se queda con ideas particulares como estructura de conciencia y el Ego como objeto psíquico trascendente. Cabe destacar que se suman los análisis concretos con respecto al otro desde actitudes ontológicas del para-sí, que posteriormente, posibilitan la intersubjetividad. Reconocer el papel que ejerce el otro en el para-sí lleva a analizar el sentido de las dinámicas que se sistematizan, principalmente en el acto de la mirada y la creación porque conllevan su inminente cosificación. Tal como Gómez afirma en su tesis doctoral sobre la totalidad de la filosofía sartreana:

Lejos de ser una filosofía solipsista, tanto desde el punto de vista descriptivo como práctico, es una filosofía abierta y extendida, en el sentido en el que el afuera sobrepasa al adentro. Por ello necesariamente ésta ha de considerar como vital mis relaciones exteriores así como el análisis de los otros. Esta es la razón de que demos importancia a los elementos constitutivos del prójimo y a su anclaje porque, en definitiva, esta filosofía gira en torno a constituir mis relaciones con los demás. (Gómez, p.49)

Gracias a esta puntualización se puede ver concisamente que desde el método sartreano como teoría híbrida hasta los análisis ontológicos de la conciencia del para-sí así como los análisis de la imagen tienen por objetivo sacar la filosofía a las calles, es decir, que la filosofía sartreana se entregue a la praxis como desarrollo constitutivo y consecuencia última. El punto en el que dicho recorrido toma más fuerza tiene que ser en las relaciones del para-sí con los otros. Las relaciones intersubjetivas son las que abarcan todo lo anterior y no sólo eso sino que lo explotan, los otros para-sí son de primordial importancia. Tan necesario

es el prójimo que la conciencia del para-sí no se puede constituir independientemente de ellos, tal como lo aclara Abello “No existo sin el otro, el otro es mi referente necesario, soy para el otro, soy el resultado de mis relaciones con el otro y los otros, en el pasado, en el presente y lo serán en el porvenir.” (Abello, 2011, p. 79) Asimismo la temporalidad es un factor substancial porque determina las posibilidades del consecuente desenvolvimiento entre un para-sí y un en-sí.

El primer punto al que haré referencia para dar paso al análisis de las relaciones concretas con el prójimo tiene que ser el nuevo dualismo que se instaura a partir de la intencionalidad, debido a que las discusiones entre internismo y externismo se han quebrado. Por lo tanto cambia el paradigma de la relación del para-sí con el mundo y los otros.

Sartre dice en la introducción a *El ser y la nada* (1943) que “el ser de un existente es, precisamente, lo que el existente *parece*”, mediante esa idea, y gracias a la intuición del hombre, se puede llegar al concepto de *fenómeno* como aquello que aparece en esencia y como existencia en tanto que la serie de sus manifestaciones. Esto quiere decir que el fenómeno es *absolutamente indicativo de sí mismo*, por lo tanto también es un trascendente que precisa trascendencia, es decir; la estructura indica una continua remisión de una cosa hacia alguna otra y sucesivamente de ésta a otra. El resultado de tal operación es una infinidad de fenómenos dentro de uno mismo o lo infinito en lo finito. Sartre afirma “[...] la aparición, que es *finita*, se indica a sí misma en su finitud, pero exige a la vez, para ser captada como aparición-de-lo-que-aparece, ser trascendida hacia el infinito”. (Sartre, 1943, p. 14) Tales remisiones no se agotan exclusivamente en el plano físico de los fenómenos sino que se pueden dar en términos psíquicos o bien, como virtualidades. La potencia se hace presente.

Siguiendo la hipótesis sartreana; se ha eliminado la refutación al solipsismo si se asume que, de hecho, el fenómeno es su ser²⁰. Si esto es así, teóricamente emerge un nuevo

²⁰ La congruencia se sigue cuando se hace hincapié en la reciprocidad de las conductas del otro en el para-sí. Es decir se tiene que afirmar tanto su existencia como su conocimiento porque de lo contrario el solipsismo seguiría latente, tal como señala Gómez “El Realismo cae en lo que se denomina sofismo al afirmar que la existencia del otro es cierta y el conocimiento que de él tenemos es probable” (Gómez, p. 125) Es por este motivo que *El bosquejo de una teoría de las emociones* se vuelve tan relevante ya que si no se plantearan

dualismo ya que las posibilidades de un fenómeno no están presentes de manera espacio-temporal pero podrían estarlo ya que la intencionalidad exige actos imaginativos, de percepción y por consiguiente nihilización, esto detona que la variación de la posibilidad y el acto se conjuguen en la dinámica de la temporalidad que le compete al para-sí. Es así que se hace manifiesta la infinidad dentro de algo concreto. Por consiguiente el nuevo dualismo versa sobre lo infinito en lo finito o sobre aquello que es indicativo de la mayor potencia que el hombre puede llegar a tener: ser en tanto que no se es. A pesar de que este dualismo parece contradictorio no debe extrañar tal atributo, ya que es un indicativo de la nada. Sartre determina el resultado de este dualismo como angustia; un modo propio de la realidad humana que se presenta como una conducta inherente al hombre:

[...] yo no *soy* aquel que seré. En primer lugar, no lo soy porque el tiempo me separa de ello. Después, porque lo que yo soy no es el fundamento de lo que seré. Por último, porque ningún existente actual puede determinar rigurosamente lo que voy a ser. Como, sin embargo, soy ya lo que seré (si no, no estaría interesado en ser tal o cual), *yo soy el que seré, en el modo de no serlo*. Soy llevado al porvenir a través de mi horror, y éste se nihiliza en cuanto que constituye al porvenir como posible. Llamaremos angustia, precisamente, a la conciencia de ser uno su propio porvenir en el modo del no serlo. (Sartre, 1943, p. 77)

En este sentido, y sin dejar de lado la intencionalidad de corte fenomenológico, la conciencia no puede fundamentarse a sí y por sí misma sino que lógicamente tiene que venir de algo más, lo cual no se agota en los existentes del mundo sino que la conciencia también va dirigida hacia virtualidades o potencialidades del mundo, y, por consiguiente, de ella misma. El sentido de la conciencia tiene que radicar en su trascendencia. La trascendencia en Sartre debe sostenerse por la nada que al mismo tiempo no sostiene nada, de lo contrario la trascendencia no podría ser tal, su fundamento es la falta de fundamento que propicia y exige el dinamismo del hombre. Es decir; la trascendencia se distingue como posibilidad abierta que lo recubre todo, tal cual lo hacen las estructuras ontológicas²¹.

tales emociones como pensadas ante la negación o la mentira tampoco sería tan sólido el conocimiento que el otro tiene.

²¹ En esta plasticidad radica la diferencia entre el en-sí y para-sí sartreano, siendo éste último flexible y aquél concreto a tal grado de ser inerte a menos que el para-sí le tome. Sin embargo no se debe de perder de vista que ambos se complementan pues Sartre los trabaja en un enfoque integrado. Así como explica Muñoz (1987) no puede haber ausencia de algo que siempre ha estado vacío sino que la ausencia se genera después y sólo después de que ha habido presencia, es entonces cuando el contraste se hace efectivo, al igual que la nada no es distante del ser sino que está en su interior.

Por lo tanto la conciencia es apariencia ya que no puede existir sin el contenido de lo que le aporta el otro y lo otro. En palabras de Sartre; “[...] no hay virtualidades de conciencia sino conciencia de virtualidades”. (Sartre, 1943, p. 22) Aunque lógicamente el en-sí está inserto en el mundo espacio-temporal no los necesita porque se basta a sí mismo, está lleno de ser. En cambio al para-sí se le atribuyen estas cualidades porque es falta de ser sin opción a completarse en tanto que siga siendo para-sí, es por eso que en la temporalidad se pueden constatar la angustia como toma de decisión ante la formación del propio ser.

Si sólo hay conciencia de virtualidades en la medida en la que lo permita la propia intencionalidad de la conciencia, proceso mediante el cual extrae el material para darse a sí misma, entonces ¿se sigue que el dualismo realmente sea tal? O, ¿de qué manera se entiende este dualismo entre lo infinito en lo finito? Para responder a estas preguntas se debe examinar el eje central de la conciencia o del para-sí; la nada.

3.1 La nada

A lo largo de la lectura sartreana se declara que para la realidad humana son necesarias las conductas de negación o nihilización porque son ontológicas, y, aunque no se puede generar el ser de la nada, ella sí del ser. En primer instancia se puede afirmar que la nada es la condición de posibilidad para que el hombre tenga libertad (ella nace mediante la interrogación). La libertad es una de las características esenciales del hombre por lo que sin la nada el hombre no tendría la posibilidad de darse su esencia o de hacerse a sí mismo, en otras palabras; de tomar conciencia de su situación como para-sí o libertad. Sin la existencia de la nada no puede formularse pregunta alguna. De tal manera que la nada se sitúa como el origen y fundamento de la posibilidad para que se pueda interrogar sobre el ser, aunque empíricamente se capte al revés. Por consiguiente es importante comprender que el acto interrogativo no implica que la nada origine el ser, por el contrario; la nada no puede producirse sola sino a partir de un ser. Éste ser no puede ser el ser-en-sí debido a que su mayor característica es la claridad absoluta²². Por lo tanto la nada debe provenir de algún otro ser que además de tener la cualidad de producirse a sí mismo, su propia producción no lo mantenga indiferente sino que incida y sea indicativa de sí. Es así que Sartre resalta en *El ser y la nada* que:

²² De ahí que prescinda de la temporalidad.

El Ser por el cual la Nada adviene al mundo es un ser para el cual, en su Ser, es cuestión de la Nada de su Ser: *el ser por el cual la Nada adviene al mundo debe ser su propia Nada*. Y ha de entenderse por esto no un acto nihilizador²³, que requeriría a su vez un fundamento en el Ser, sino una característica ontológica del Ser requerido. [...] ese Ser que es su propia Nada. (Sartre, 1943, p. 66)

Por definición la nada no podría ser anterior al ser pues él es en-sí o completud y ella, por el contrario, carencia. Es evidente que este ser por el cual la nada adviene al mundo es el hombre. Él es quien hace surgir a la nada en el mundo afectándose, a su vez, de no ser. Es por esto que Sartre dice (1943) que *la nada infesta al ser* como si fuese un gusano en el seno del ser; “Lo que ahora nos interesa es una operación temporal, ya que la interrogación es, al igual que la duda, una conducta: supone que el ser humano reposa primero en el seno del ser y se arranca luego a él por un retroceso nihilizador”. (Sartre, 1943, p. 69) A pesar de que el hombre repose en el seno del ser, ha de quedar claro que la nada nunca alcanza el núcleo del ser porque por definición el núcleo es claro y distinto al igual que la conciencia no-tética la cual carece de objetos, o como el ser en-sí que se basta a sí mismo. En efecto, la relación que se pueda pensar desde la direccionalidad del ser en-sí hacia el para-sí carece de contenido pues es la mirada del para-sí la que constituye las cosas y por lo tanto la que solamente puede estar dirigida al mundo del para-sí. Incluso cuando esa mirada se pueda volcar sobre lo inerte no podrá estar exenta de intencionalidad ya que el hombre intenciona aquello sobre lo cual hace referencia. Prieto Prini aclara dicho punto en su libro *Historia del existencialismo*:

[...] habría que decir que el ser en sí es: no pertenece al orden de la ‘posibilidad’, porque lo posible es tan sólo una estructura de la conciencia que proyecta; no pertenece al orden de la ‘necesidad’, porque la necesidad concierne a las relaciones entre proposiciones ideales y no entre existentes. Es contingencia pura, realidad en bruto. En términos antropomórficos, esto se expresa diciendo que ‘está de más’, gratuito, ya que no puede ser derivado de la nada, ni de otro ser, ni de un posible, ni de una ley necesaria. ‘Increado’, sin razón de ser, sin relación alguna con otro ser, el ser-en-sí está de más para toda la eternidad. (Prini, 1957, p.203)

Sin embargo no se debe perder de vista que el hombre reposa en el mundo, idea que Sartre toma de Heidegger “‘Ser en’ es la expresión existencial formal del ‘ser ahí’, que posee la esencial estructura del ‘ser en el mundo’.” (Gómez, p. 95) Aunque el mundo en tanto que en-sí esté de más para el hombre, ontológica y estructuralmente le es necesario. Es en el

²³ Sobre este acto nihilizador hablaré un poco más adelante.

mundo del para-sí donde el hombre puede actuar y en donde se encuentran, por lo tanto, las estructuras de nihilización, las cuales paradójicamente le otorgan su libertad.

Una nihilización implica negación, aprehensión o reducción de algo o sobre algo. En este sentido se dirá que todo intento de aprehensión del mundo tiene un efecto nihilizante ya sea de la forma más extrema; como eliminación, o bien, como simple desviación, tal como se explica en el análisis de *Lo imaginario*. La negación es al mismo tiempo un acto constituyente en la medida en la que a través de ella la conciencia necesariamente apunta a un ser diferente de sí, además de reconocer su complemento “La negación aparece como conciencia de ser, conciencia del no.” (Gómez, p. 131) En cuanto a la imagen dice Sartre “La imagen debe encerrar en su propia estructura una tesis nihilizadora. Se constituye como imagen poniendo su objetivo como existente *en otra parte* o como *no existente*”. (Sartre, 1943, p. 70) Sobre este punto se hacía referencia en *Lo imaginario* cuando se señalaba la nada que permea todo proceso de creación o conceptualización ya que la estructura del acto imaginativo se constituye como la facultad que tiene el hombre de plantearse la nada. Los modos de manifestación de la nada en sus diversas características no son necesariamente dados mediante el lenguaje ya que el primer objeto de la mirada es el cuerpo físico del otro en relación con el propio; se aprehende el cuerpo como imagen, o bien, conciencia encarnada como fuente de creación. Por consiguiente, lo que puedan declarar los cuerpos (aún teniendo conciencia de ello o no) son características de los modos en los que aparece la intromisión de la nada, los cuales, de nuevo remiten al ser:

Existen diversas maneras de interrogar, por ejemplo, la mirada, una expresión gestual, etc. Gracias a la interrogación se produce una relación con el ser, y esta es una relación de ser, de la cual el juicio es una expresión a modo de facultad. Y como además el ser interrogado puede ser un objeto la interrogación se convierte en un fenómeno intersubjetivo despejándola del ser al cual ella se adhiere. (Gómez, p. 130)

Para que tal mecanismo se pueda propagar en el sistema sartreano, es necesario que se afirme y ejecute la reciprocidad estructural entre las conciencias. Consecuentemente “[...] la vergüenza es vergüenza *de sí* ante otro; estas dos estructuras son indispensables. Pero, a la vez, necesito del prójimo para captar en pleno todas las estructuras de mi ser: el Para-sí remite al Para-otro”. (Sartre, 1943, p.315) por lo tanto, aunque fenomenológicamente se

parta de las vivencias del para-sí, el prójimo también debe poseer las mismas estructuras de conciencia. En Sartre ya no se duda de la existencia del otro como lo hacía Descartes sino que se va más allá, dotándole de los mismos atributos estructurales que la primera persona y, sin embargo, se deja intacta la posibilidad de que a nivel de conciencia tética el yo de cada para-sí tenga la libertad de hacer sus propios contenidos los cuales serán propios de la persona, es decir; intransmitibles. Por lo tanto Sartre afirmará que si un hombre puede ejercer la acción de interrogar, implica que también puede ser interrogado y que no por poseer individualidad en su yo implicará que no se pueda comunicar con otras individualidades sino todo lo contrario. Tal diversidad vivencial hará que el sistema se vuelva más complejo en tanto que se tengan las mismas estructuras de conciencia.

Lógicamente, dentro del campo de respuestas posibles ante cualquier tipo de cuestionamiento siempre existirá la vía negativa la cual se puede presentar en distintos modos; desde vacíos absurdos, negatidades puramente psicológicas o de contenido metal, excluyentes y reducciones, aprehensiones, conciencia de posibilidad, etc. Es decir; siempre existe la posibilidad de que el hombre se dé cuenta de que está rodeado de nada ya que ella surge y se desenvuelve mediante su acción en el mundo. De tal manera la nada aparece mediante sus modos de manifestación o bien, mediante procesos de nihilización como son conductas de interrogación, negación, exclusión, desviación, eliminación, aprehensión, e incluso anonadación de mundo, etc. En cada una de estas conductas o procesos el otro está intrínsecamente ligado:

El valor del reconocimiento de mí por el otro depende del valor del reconocimiento del otro por mí. Tanto es así que en la medida en la que el otro me capta como unido a un cuerpo, yo mismo soy un otro. El otro se manifiesta como una lucha de autoconciencias contrapuestas. 'Es un reconocimiento unilateral en el cual se introducirá la relación Amo-esclavo'. (Hegel, 1807, p. 118-119). Esto significa que la existencia del otro condiciona mi tentativa de dudar de ella de la misma forma que en Descartes mi existencia condiciona la duda metódica. Y es cierto, nos vemos dependiendo del otro desde nuestro ser. El otro no puede ser puesto en duda sin dudar yo de mí mismo. (Gómez, p. 83)

Vivencialmente tomamos conciencia de la nada a partir de la interrogación, la cual necesariamente se manifiesta en el mundo, jamás desde el en-sí como causante sino desde un para-sí que ontológicamente deviene de sus primeras relaciones cognitivas con el prójimo. Sería un error pretender destruir la negación de la realidad porque al hacerlo

también se estaría negando una de las formas principales en la que la realidad del hombre se hace presente. Hay que recordar que lejos de que la nada sea el opuesto del ser es su complemento. En consecuencia las actitudes de huida y negación en el hombre también serán los complementos de su libertad, creación y relación con los otros.

Gómez (año) clasifica la relación entre el para-sí y el otro como una relación de conflicto en la que el emisor es el prójimo, el receptor el yo y el canal el cuerpo. El mensaje de esta relación es el yo siendo observado por el prójimo y por lo tanto siendo cosificado ya que externamente se comprende como una definición en particular que excluye su virtualidad; su ser en tanto que no es, sin embargo la concepción que el propio emisor tiene de sí no puede escapar a su virtualidad porque ahí subyace su propia libertad. Este tipo de relación se desprende del esquema del amo y el esclavo que Hegel plantea en la *Fenomenología del espíritu*, pero, a pesar de que Sartre trata de adecuar las partículas de esta estructura a su procedimiento metodológico no llega a una nueva asunción dialéctica en donde se asumiría el contenido generado anteriormente para crear algo más. Es decir, Sartre no llega a desarrollar una etapa positiva de la intersubjetividad como lo exigiría el propio proceso dialéctico:

Pero, si el prójimo debe devolverme mi 'sí mismo', es preciso que al finalizar la evolución dialéctica se dé una medida común entre lo que yo soy para él, lo que él es para mí, lo que yo soy para mí y lo que él es para sí. Y como podemos observar en la 'Fenomenología del Espíritu' no se da esa homogeneidad porque 'la relación Amo-esclavo no es recíproca' (Hegel, 1807).' (Gómez, p. 86)

Sartre no sale del círculo vicioso que implican las relaciones de intersubjetividad, porque, aunque las estructuras de la conciencia son recíprocas, no lo es la forma en la que se da su relación²⁴. “La mirada sartreana siempre crea una dialéctica cosificadora que separa al observado del observador, de la misma forma que Hegel separa al amo del esclavo.” (Gómez, p. 118) El factor decisivo para que la mirada ejerza su papel es la conciencia que tiene el para-sí de que el otro sabe algo de sí de lo cual él no está consciente. Otro efecto de

²⁴ Cabe preguntar si no se estaría dando una analogía a la falacia del realismo ya que si bien se aceptan las estructuras, no el proceder fenomenológico lo cual insinuaría que las estructuras no son realmente recíprocas. Una opción viable sería analizar la interpretación antropológica que Kojève da a la relación amo-esclavo de Hegel en donde sí se llega a dar cierta reciprocidad en el siguiente sentido: cuando el esclavo se apropia del contenido externo para nutrir al amo se vuelve más poderoso que él y aquél pierde su libertad, por lo tanto los papeles se invierten en una nueva relación dialéctica.

la mirada es la negación que infunde cuando conceptualiza un ser en movimiento. Tales actos, al ser un modo de manifestación de la nada, la cual es complemento del ser, son constitutivos y posibilitantes de las relaciones intersubjetivas.

Las negaciones que surgen de la interrogación y de sus posibles variantes implican tanto reconocimiento como limitación ante el ser. Volviendo a remarcar; aunque en términos del para-sí esta delimitación sea lógica no está degradada ontológicamente sino que es indicativa de un trasfondo implícito²⁵. Sin embargo cuando se habla desde los términos, o el mundo del en-sí, es evidente que, en efecto, podría ocurrir una predominancia ontológica ante el Ser. Dice Sartre;

[...] toda negación es determinación. Lo cual significa que el ser es anterior a la nada, y la funda. Esto ha de entenderse no sólo en el sentido de que el ser tiene sobre la nada una precedencia lógica, sino también de que la nada toma su eficacia, concretamente, del ser. Es lo que expresábamos al decir que *la nada infesta al ser*. 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*. (Sartre, 1943, pp.57-58)

En términos del para-sí se indica permanentemente la posibilidad del no-ser que está tanto fuera de nosotros como en nosotros mismos, es por esto que Abello afirma “Yo soy lo que no soy, pero para el otro yo soy irremediamente lo que soy, eso y nada más, tal y como me ve.” (Abello, 2011, p. 83). En otras palabras, cuando se hace referencia a que la nada infesta al ser y, por lo tanto, a sus formas de manifestarse; nihilización, negación e interrogación se están señalando las innegables virtualidades del hombre como una de sus principales características. La cosificación opera constituyendo al para-sí sólo como el otro cree que es, es decir, lo hace un en-sí; una roca es una roca. En esta medida cuando se pregunta por el ser también se estará preguntando por el no-ser que acompaña al ser en todo momento; “lo que el ser *será* se recortará necesariamente sobre el fondo de lo que el ser *no es*”. (Sartre, 1943, p. 44) En tanto que el para-sí tiene más potencia de ser en su potencialidad se puede recordar el dualismo entre el infinito en lo finito el cual se refería al

²⁵ En Heidegger (1927) este trasfondo se expresa como el horizonte de posibilidad el cual no es distinto al ser en situación que describe Sartre, ambos necesariamente son en el mundo.

en-sí, sin embargo la estructura también puede ser aplicada al para-sí, sin dejar de tomar en cuenta sus limitaciones situacionales y temporales.

Por lo tanto se hace presente el dualismo de lo infinito dentro de lo finito. En la medida en la que aparezca la intromisión de la nada como condición necesaria se desarrollará el dualismo que implica virtualidad de los cuerpos tanto para sí mismos como canales de comunicación para los demás para-sí. Un ejemplo de la intromisión de la nada se ha señalado en la parte correspondiente a *Lo imaginario* cuando la conciencia realiza actos imaginativos sobre objetos intencionados. Para que tal proceso se lleve a cabo es necesario efectuar delimitaciones que correspondan a la direccionalidad de la conciencia, las cuales se pueden ejecutar como acciones aislantes o aniquiladoras pero que al mismo tiempo son constituyentes, de ahí el hecho de que el acto creativo esté directamente relacionado con el no-ser²⁶ en sus distintos modos de nihilización.

Uno de los aspectos de la virtualidad implica que las relaciones del hombre con su entorno no son planas sino que se modifican, éste es un proceso inherente de nihilización. Sartre desarrolla dos nihilizaciones primordiales para formalizar su sistema, la primera nihilización es aquella que remite a la intencionalidad husserliana: *toda conciencia es conciencia de algo*, esto quiere decir que como la conciencia no es su propio contenido sino que está vacía de él, esta nihilización funge como estructura nihilizadora del cogito prerreflexivo. En la segunda nihilización Sartre apunta; “[...] la conciencia está frente a un sí-mismo que ella es en el modo del no serlo”. (Sartre, 1943, p.81) es así que el autor propone una estructura nihilizadora de la temporalidad. Se debe tener en cuenta que siempre que se parta de estas dos nihilizaciones fundamentales la conciencia se dará a sí misma como inmanencia, sin embargo dicha inmanencia, al pertenecer al ámbito del hombre necesariamente debe tener ciertos límites.

Este tipo de inmanencia no justifica al hombre en todos sus aspectos, es decir; no es *causa sui*. Dado que todo para-sí remite al para-otro no puede ser el caso que un para-sí se fundamente a sí mismo (tampoco es el caso que un existente fundamente a otro existente). Abello (2011) añade el concepto de *fundamento y fundado* como un tipo de realización a la

²⁶ En este caso el no-ser se presenta como la condición de posibilidad de la producción del hombre.

que el hombre aspira pero que es imposible e incluso absurda de realizar. Tal concepto implica poner en un solo ente la posibilidad de ser trascendente (fundamento) y trascendido (fundado) a la vez, lo cual es análogo a la idea de Dios dentro de los postulados teológicos en donde se aclara que aquel ente que sea principio y fin tiene que ser, por consiguiente, atemporal (es por esto que la estructura nihilizadora de la temporalidad necesariamente se desprende de las dos nihilizaciones primordiales). Dicha atemporalidad choca por completo con la definición del para-sí el cual es en tanto que no es, es decir; que está en constante movimiento dentro de un mundo situacional con su propio tiempo. Abello señala que este intento por parte del hombre de ser fundamento y fundado, a pesar de ser absurdo, se busca en la objetivación de los otros mediante las relaciones intersubjetivas:

[...] para el ser humano, aunque la pretensión de apropiarse del otro es imposible de realizar, sí se puede intentar, como de hecho se intenta, porque existe una temporalidad, porque se puede verificar que efectivamente me trasciendo, porque tomo distancia del pasado y me proyecto hacia el futuro. Pero además, puedo objetivar al otro en el encuentro y también me puedo sentir objetivado y trascendido por el otro, y en ese momento capto mi facticidad. Es entonces un imposible, pero paradójicamente es mi modo de existir en el mundo. Por eso todas las relaciones fracasan, de acuerdo con la tesis sartreana, y lo hacen porque no pueden realizar ese objetivo. Pero hay que tener en claro que el hecho de que fracasen no quiere decir que no se den, y aquí podemos agregarle una nueva paradoja: gracias a que fracasan las relaciones, éstas se pueden dar, porque de lo contrario la posibilidad desaparecería, pues [...], no habría temporalidad.” (Abello, 2011, pp.83-84)

El autor señala que si el hombre lograra apropiarse del otro al grado de cosificarlo por entero entonces sabría cuál la percepción de sí en el otro cosificado, como resultado se tendría a sí mismo por entero logrando vencer la barrera ontológica que le impide hacerse de su propia constitución pero, con ello, también se desecharía la intersubjetividad. Ser fundamento fundado o *causa sui* resulta una idea imposible tanto prácticamente como teóricamente, es por esto que la inmanencia del para-sí sólo se puede desarrollar dentro de parámetros específicos.

La inmanencia únicamente será tal en la medida en la que se establezca la primera nihilización (intencionalidad de la conciencia) lo cual claramente marca límites situacionales dentro del campo de acción de cada hombre. Según Sartre (1943) esto se debe a que la conciencia está vacía de contenido mientras que cuando ejerce actos de intencionalidad sobre los objetos los capta como suyos, como resultado el proceso se

caracteriza como trascendencia en la inmanencia. Mediante tal proceso la conciencia escapa al objeto que intencionó porque ella es su significación y quien le confiere su importancia, Sartre afirma; “Así, el *nada* que separa al motivo de la conciencia se caracteriza como trascendencia en la inmanencia; al producirse a sí misma como inmanencia, la conciencia nihiliza el nada que la hace existir para sí misma como trascendencia”. (Sartre, 1943, p.80) A pesar de que el objeto intencionado sea de una viveza excepcional, la conciencia no puede evitar destruir aquello que afirma.

Sartre denomina al proceso en el que la conciencia imaginante destruye lo que afirma y al mismo tiempo lo conserva como *espontaneidad*. El autor lo detalla en *Lo imaginario* con las siguientes palabras:

[...] la conciencia imaginante del objeto encierra una conciencia no-tética de sí misma. Esta conciencia se podría llamar transversal, no tiene objeto. [...] Una conciencia perceptiva se aparece como pasividad. Por el contrario, una conciencia imaginante se da a sí misma como conciencia imaginante, es decir, como una espontaneidad que produce y conserva al objeto en imagen. Es una especie de indefinible contrapartida porque el objeto se da como una nada. La conciencia aparece como creadora, pero sin proponer como objeto a ese carácter creador. Gracias a esta cualidad vaga y fugitiva, la conciencia de imagen no se da como un trozo de madera flotante, sino como una ola entre las olas. Se siente conciencia de una a otra punta y homogénea con las conciencias que la han precedido y a las que está sintéticamente unida”. (Sartre, 1940, p.26)

De tal suerte que otra manera de nombrar a la conciencia imaginante, que tiene por característica la espontaneidad, es conciencia creadora. Ésta no pone al objeto como creador por encima suyo a pesar de cumplir con la primera nihilización porque ella intenciona objetos. Por lo tanto una forma de inmanencia en el hombre podría ser la que genera mediante su creación en el mundo. En *La náusea* Sartre se pregunta si es posible justificar la propia existencia “[...] la historia habla de lo que ha existido, un existente jamás puede justificar la existencia de otro existente. Mi error era querer resucitar al marqués de Rollebon. Otra clase de libro. No sé muy bien cuál, pero habría de adivinar, detrás de las palabras impresas, detrás de las páginas, algo que no existiera, que estuviera por encima de la existencia”. (Sartre, 1938, 226) Mediante el personaje de Roquetin se aclara que si es que hay una justificación de sí, o posible inmanencia de sí, ésta sólo se dará a partir de sí y nunca desde otro. De lo contrario se estaría actuando de mala fe, sin embargo ciertamente hay cierta mediación con el otro (aún más con el mundo) para que

cada existente se justifique a sí mismo asimismo la acción del prójimo sobre el sí mismo siempre se encuentra presente aunque sea como trasfondo.

Por otro lado si una característica propia del hombre es la emoción la cual se vuelca directamente en el mundo, la imagen es la propiedad del mundo de darse al hombre pues ella es la forma en la que se manifiesta el objeto ante la conciencia, o bien, es una determinada manera que tiene la conciencia de darse al objeto. La imagen no es más que una relación, por lo tanto la conciencia imaginante no es la imagen de x sino que la atención está sobre el objeto al cual hace referencia, pero al mismo tiempo la conciencia no puede evitar trascender lo dado. En otras palabras la conciencia no puede evitar trascender lo que ella misma se ha forjado, es decir, la conciencia tiende a ejercer trascendencia en la inmanencia.

Sin embargo la relación de la conciencia con respecto al otro tiene que ser distinta que la que ejecuta únicamente la conciencia imaginante hacia el en-sí o los objetos del mundo, a pesar de que ambos tipos de conciencia; aquella como unidad de imaginación y percepción, y ésta como conciencia imaginante tienen como catalizador el cuerpo del otro en el mundo. Dicha diferencia en los modos de la intencionalidad de la conciencia debe ser clara pues en cada caso se dirige hacia entes con calidades ontológicas. Indica Gómez en su tesis doctoral “La manera cómo experimentamos a los otros la encontramos expresada en diferentes formas: aparece en unánimes multiplicidades mutables de experiencia; como objetos del mundo –no meras cosas de la naturaleza– [...]” (Gómez, p. 58), más adelante da un claro ejemplo de la percepción del otro para la conciencia:

Cuando un hombre entra en nuestro ámbito perceptivo, aparece un cuerpo físico el cual es sólo un fragmento de determinación de mí mismo. En esta naturaleza y en este mundo mi cuerpo vivo es el único cuerpo físico que está constituido originariamente como cuerpo vivo y como órgano que actúa. Ese cuerpo físico de allí, que está aprehendiendo como cuerpo vivo, tiene que poseer este sentido por una transferencia aperceptiva a partir de mi cuerpo vivo. (Gómez, p. 66-67)

Cuando se trata de la conciencia en relación con el otro es imprescindible admitir la unidad de la conciencia; tética y no-tética. En Gómez esta unidad no puede ser más evidente que cuando hace referencia al cuerpo vivo, mientras que Abello da cuenta de esta evidencia aludiendo a lo que él llama conciencia encarnada:

Somos conciencia, sí, pero conciencia encarnada. Somos seres con un cuerpo que tiene como horizonte el mundo y no puedo separar lo uno de lo otro. Un cuerpo sin conciencia es un cadáver que me produce horror porque carece de la posibilidad de ser referente de mí [...].tampoco existen conciencias flotantes que habiten el espacio, de allí que siempre les demos un cuerpo o una forma, o que las religiones los trasladen a otro lugar con un cuerpo o los reencarne. El cuerpo, entonces, habita el mundo [...] (Abello, 2011, p.80)

Las tres formas de nombrar la unidad de la conciencia con el cuerpo físico: “[...] la conciencia *existe su cuerpo*” (Sartre, 1943, p.455), y por consiguiente su mundo, ambos denotan la potencialidad del para-sí. En otras palabras esta unidad onto-fenomenológica hace dar cuenta de su dinámica de oscilación entre los distintos modos de ser, que se presentan, según Sartre, en situaciones determinadas, lo que a su vez implica variantes entre las actitudes de subjetivación de mundo y objetivación del sujeto. Si bien aparece trascendencia en la inmanencia cuando se hace referencia a la relación del para-sí con los en-sí que son intencionados, tal movimiento no se lleva a cabo cuando el objeto intencionado es otro cuerpo vivo o para-sí. Es cierto que al cuerpo vivo o al prójimo se le objetiva mediante la mirada, la cual es un elemento constitutivo de la manera en la que se experimenta el mundo pero esta forma de trascender el cuerpo ajeno será simple apariencia. Una de las facultades del para-sí es su dinamismo; se encuentra en constante virtualidad por lo que ya no puede dejar de ofrecer resistencias ante la necesidad ajena de trascenderlo. Por más que el para-sí en primera persona quiera subsumir al prójimo jamás podrá ser una subsunción tal que su objeto de deseo quede al grado ontológico del en-sí. Recordemos que la diferencia entre uno y otro es la autoreflexión la cual aparece en las actitudes de la nada, ellas se manifiestan como virtualidad o potencia en el ser humano dentro de una temporalidad que sólo le puede corresponder a él.

La dicotomía entre lo infinito en lo finito funciona de manera análoga a la aparente contradicción del para-sí; es en tanto que no es; se despliega en tanto que no hay una definición del objeto pero sí una direccionalidad. En ambos procesos se presenta la virtualidad o potencialidad del hombre como aquello que le subyace y la más amplia de sus posibilidades. En cuanto a las preguntas que se hacían al principio del capítulo; *¿se sigue que el dualismo realmente sea tal? O, ¿de qué manera se entiende este dualismo entre lo infinito en lo finito?* Después de haber señalado la condición de necesidad de la nada se puede entender que este dualismo es congruente si se considera la constante acción del

hombre como conciencia encarnada sobre el mundo, su móvil es la interrogación, por medio de la cual –o desde la cual– necesariamente se cuela la nada al mundo.

La nada se presenta mediante una condición de necesidad ante el hombre pues nace desde la intersubjetividad en tanto que es imposible interrogar a un en-sí esperando que responda debido a que lógica y ontológicamente no tiene las propiedades para hacerlo. Aún cuando este movimiento interrogativo sea reflexivo, como de hecho ocurre, el para-sí no puede darse todas las respuestas posibles o necesarias ya que su propio circuito referencial queda escueto²⁷ sin la presencia del otro. Es absurdo que el para-sí por sí pretenda ser fundamento fundado, como bien señala Abello. Para que el propio sistema representativo del para-sí fuera basto sería imprescindible que tuviera conciencia de cómo es percibido para otras conciencias en todo momento. Gómez resalta lo siguiente:

[...] para poder captar por completo y enteramente todas las estructuras de mi ser necesito del prójimo. Es una necesidad que se introduce con la peculiaridad de ser primaria y básica. Ciertamente es que tal como se introducen las estructuras que componen al ser, el prójimo se reclama como necesario. Sin el prójimo las estructuras antes descritas (vergüenza, mediación, reconocimiento y nuevo ser) no tendrían base sólida donde sustentarse. (Gómez, p. 122)

Está claro que debido a la relación ontológica que el para-sí sostiene con el prójimo es imposible que genere una visión abarcante desde sí mismo como la que puede obtener desde la perspectiva del otro. Es por esto que el hombre por sí mismo no puede ser autosuficiente²⁸, del mismo modo la emoción, sin la dimensionalidad que otorga el prójimo desde su propio ser, se vería truncada. Sartre expone este punto de conflicto en las reflexiones que hace Roquetin, personaje principal de su novela *La náusea*. Roquetin termina su jornada en la biblioteca por lo que va al café Mably para comer, se da cuenta de que la gente que se encuentra ahí va por “un poco de lujo”; a tomar un café o a jugar al póker de ases y no porque estas actividades sean necesarias, es entonces cuando dice: “También ellos necesitan juntarse para existir”. (Sartre, 1938, p. 15) un poco más adelante afirma “Los que viven en sociedad han aprendido a mirarse en los espejos, tal como los ven

²⁷ Esto sólo podría decirse de un para-sí que ya ha estado en sociedad porque de no haberlo hecho no tendría conciencia de sí. Piénsese en los casos de niños lobo que al verse privados de la vida en sociedad no han podido reconocerse a sí mismos más que como sus semejantes.

²⁸ Se dice que un para-sí es autosuficiente en el mismo sentido descrito por Sartre; como fundante de sí mismo y fundacional, lo cual es imposible.

sus amigos”. (Sartre, 1938, p. 29) En ambas citas es clara la necesidad que tiene el para-sí de estar con los otros para poder tener conciencia y experiencia de sí.

En otra cita Sartre abunda sobre el mismo enfoque pero desde la perspectiva de la percepción en donde sitúa al para-sí con respecto al mundo en una situación tal en la que el prójimo parece desaparecer. Es un inusual día nublado para Roquetin quien trata de buscar luces que le alejen de la niebla, en su huida termina en la biblioteca hasta una hora en la que se queda completamente solo:

[...] esos objetos [los libros] sirven por lo menos para fijar los límites de lo verosímil. Pues bien, hoy ya no fijaban absolutamente nada; era como si su misma existencia fuera dudosa, como si les costara el mayor esfuerzo pasar de un instante a otro. [...] Nada parecía verdadero; me sentía rodeado por una decoración de papel que podría sufrir un brusco trasplante. El mundo aguardaba, reteniendo el aliento, haciéndose pequeño; aguardaba su crisis, su Náusea [...] *Todo* puede producirse, *todo* puede suceder, murmuré. (Sartre, 1938, p. 102)

En ese fragmento Sartre logra describir la necesidad de la presencia y el contacto con los otros ante la cual el para-sí no puede escapar o ignorar porque de esta relación depende la construcción de mundo. Sin la intersubjetividad no hay lenguaje que determine lo que son, para qué son o cómo son las cosas (en-sí). Si no existe dicha estructura entonces la conciencia puede recrear el mundo a su antojo. El problema que deviene de la creación libre de mundo es que teóricamente se cae en un solipsismo, por eso el personaje aclara que los límites de la realidad se determinan en la relación que el para-sí tiene con el prójimo, la cual no permite que éste dude de la existencia de las cosas. En otras palabras a raíz de que el para-sí necesita a los demás para tener conciencia de sí es que puede tener conciencia de mundo y por eso su libertad está coartada.

Por consiguiente la pretensión que tiene el hombre de ser *causa sui* resulta ontológicamente fallida ya que por necesidad es un ser de aplazamientos en la medida en la que, como afirma Sartre; “[...] su ser nunca es *dado* sino *interrogado*, ya que está siempre separado de sí mismo por la nada de la alteridad; el para-sí está siempre en suspenso porque su ser es un perpetuo aplazamiento. Si pudiera alcanzarlo alguna vez, la alteridad desaparecería al mismo tiempo, y, con ella, desaparecerían los posibles, el conocimiento, el mundo”. (Sartre, 1943, p.831) En otras palabras el dualismo entre lo infinito en lo finito

implica un continuo desplegamiento de virtualidades tanto téticas como no-téticas. Por lo tanto la nada es necesaria en el proceso e incluso puede que hasta sea el proceso mismo.

El dualismo también se justifica desde términos cognitivos de la percepción del cuerpo debido a su dimensionalidad ontológica “‘Existe mi cuerpo’ y ‘mi cuerpo es conocido por el otro’ son dos de las tres dimensiones ontológicas del cuerpo según Sartre. La tercera es ‘existo para mí como conocido por otro a título de cuerpo’” (Abello, 2011, pp.82-83)

La primera dimensión del cuerpo es el cuerpo para-sí. Pone su acento en la primera persona, de tal manera que el cuerpo para-sí es por excelencia el principal centro de referencia de captación de mundo como de despliegue en él por medio de los sentidos. En el cuerpo convergen tanto la facticidad del para-sí como el sentido que el cuerpo le supone al mundo. La facticidad del para-sí se expresa en la doble contingencia del cuerpo porque si bien es necesario que exista, él mismo no puede ser fundamento de su ser. Su segunda contingencia dice que a pesar de que es necesario que este cuerpo esté comprometido con algo en particular aquello con lo cual está comprometido es contingente ya que en el orden mismo de la realidad no hay necesidad de que las cosas sean éstas o aquéllas. El sentido del cuerpo supone el mundo como su suelo u horizonte de posibilidad en el que también se encuentra el dualismo entre lo infinito en lo finito pues refiriéndonos al desbordamiento de posibilidades en la realidad para cada situación ya hay un orden en el que se establecieron las cosas “En tanto que tal, el cuerpo no se distingue de la *situación* del para-sí, puesto que, para el para-sí, existir y situarse son una sola y misma cosa; y se identifica, por otra parte, con el mundo íntegro, en tanto que el mundo es la situación total del para-sí y la medida de su existencia.” (Sartre, 1943, p.428). Pero la forma de nuestra percepción hacia lo externo puede intencionar las cosas según nuestros propósitos. Es así que, aunque de hecho, yo esté en medio de un jardín puedo escoger mirar al cielo olvidándome de su verdor. En otras palabras el sentido es la contingencia entre la necesidad o realidad de la situación y la elección que yo pueda tomar. En el sentido que la libertad le otorga al hombre me asumo en el jardín o escapo a él mirando al cielo.

Esta doble contingencia como estructura de su existencia hace que el hombre se capte como responsable de su ser, tal como lo hace la angustia en tanto que estructura

ontológica. Como se puede ver la contingencia está presente en la realidad humana, y aún más, *es* la realidad humana. Consecuentemente se anula la posibilidad de que el hombre sea totalmente injustificable sino que por el contrario está estructuralmente orillado al compromiso. En este punto, de nuevo, se genera un proceso hipostático en el que el cuerpo se difumina con su horizonte:

Me sería imposible realizar un mundo en que yo no fuera y que fuera puro objeto de una contemplación que lo sobrevaloraría, sino que, al contrario, es menester que me pierda en el mundo para que el mundo exista y yo pueda trascenderlo. Así, decir que he entrado en el mundo, que he ‘venido al mundo’ o que hay un mundo o que tengo un cuerpo es una sola y misma cosa. En este sentido, mi cuerpo está doquiera en el mundo [...] (Sartre, 1943, p.440)

De tal suerte que el cuerpo es una trascendencia trascendida debido a su dimensionalidad pues al intencionar objetos los trasciende haciendo de ellos utensilios que dota de direccionalidades determinadas pero al ser parte del mundo y centro de referencia es objeto de ser utensilio. En esta medida Sartre afirma que el cuerpo para-sí *es* el mundo. Sin embargo tal afirmación parece caer de nuevo en un tipo de solipsismo un poco más abierto que el cartesiano, pues el prójimo también cuenta con las mismas estructuras ontológicas. Tal sería el caso de un antropocentrismo en el que quedan excluidas las demás formas de vida de las cuales el hombre no puede dejar de valerse. ¿Acaso no estamos en una red-mundo/naturaleza que de hecho se complementa a pesar de nuestra intervención en virtualidad? Es interesante ver cómo, por otro lado, Sartre también afirma que “[...] el cuerpo aparece a partir de la situación como totalidad sintética de la *vida* y de la *acción*”. (Sartre, 1943, p. 477) pues a partir de que el cuerpo es un utensilio y el máximo centro psíquico de referencia es natural que la percepción conlleve en su desarrollo una acción o toma de posición, compromiso, frente a cada situación dada “La percepción se trasciende naturalmente hacia la acción; es más, no puede develarse sino en y por proyectos de acción. El mundo se devela como un ‘*etre toujours futur*’. Porque somos siempre futuros para nosotros mismos.” (Sartre, 1943, P.446) Sin embargo, aún aquí, cuando se habla de acción parece que se sigue olvidando a la naturaleza, la cual, si bien es el horizonte de posibilidad también es el único suelo en el que el hombre se puede desplegar.

Así, a pesar de que en esta dimensión ontológica se trata al cuerpo propio como el principal punto de referencia de la realidad constituida y como la realidad que constituye a

partir de sus percepciones trascendidas hacia la acción, aún faltan dos dimensiones ontológicas más. Según Sartre la segunda dimensión ontológica es el cuerpo-para-otro porque es quien enriquece al propio cuerpo.

El cuerpo ajeno como carne me es inmediatamente dado como centro de referencia de una situación que se organiza sintéticamente en torno al prójimo, y es inseparable de esta situación; no ha de preguntarse, pues, cómo puede el cuerpo ajeno ser primeramente cuerpo para mí y después entrar en situación: el prójimo me es originariamente dado como *cuerpo en situación*. No hay, pues, por ejemplo, primero cuerpo y después acción, sino que el cuerpo es la contingencia objetiva de la acción ajena. (Sartre, 1943, p. 474)

Vivencialmente no se captan cosas, gestos o conductas aisladas sino que en cada uno de ellos hay un contexto que les dota de metadatos que se pueden interpretar según cada sentido subjetivo. Al cuerpo se le capta en situación y no como un pedazo de carne –a menos de que fuera un cadáver– que estuviera al mismo grado ontológico de las cosas, pues el prójimo comparte la misma estructura concienical que el cuerpo-para-sí, es decir, la misma estructura encarnada. Asimismo es facticidad que se presenta ante mi facticidad, pues él es quien me da la certeza de que aunque las cosas estén dispuestas de una manera en especial ella no es necesaria. Más adelante Sartre concreta que “El cuerpo ajeno es, pues, la facticidad de la trascendencia-trascendida en tanto que se refiere a mi facticidad”. (Sartre, 1943, p. 474) pues a partir de las estructuras ontológicas del cuerpo-para-sí capto al otro como utensilio que puedo trascender pero él mismo se capta como trascendencia, así una de mis relaciones primordiales con el otro es la objetivación que intenta ser una cosificación total condenada al fracaso. Recordemos que el para-sí es más allá de lo que está presente ya que es un ser de desplazamientos, es decir que juega con su temporalidad aún sin voluntad de hacerlo. O bien como la presencia a sí:

El *sí*, representa, pues, una distancia ideal en la inmanencia del sujeto con relación a él mismo; una manera de *no ser su propia coincidencia*, de hurtarse a la identidad al mismo tiempo que la pone como unidad; en suma, una manera de ser en equilibrio perpetuamente inestable entre la identidad como cohesión absoluta sin traza de diversidad, y la unidad como síntesis de una multiplicidad. Es lo que llamamos la *presencia a sí*. La ley de ser del *para-sí*, como fundamento ontológico de la conciencia, consiste en ser él mismo en la forma de la presencia a sí. (Sartre, 1943, p. 133)

Si el mismo cuerpo no se puede identificar en un mismo lugar ya que ontológicamente se mueve como trascendencia en la inmanencia, el cuerpo del prójimo sólo se podrá dar ante el para-sí como la estela de su propia trascendencia.

En la tercera dimensión ontológica “Existo para mí conocido por otro a título de cuerpo” (Sartre, 1943, p. 484) Sartre conjuga la carga ontológica mediante la cual el para-sí obtiene su conciencia a partir del proceso cognoscitivo que adquiere vivencialmente “Conozco mi cuerpo por medio de los conceptos del Prójimo” (Sartre, 1943, p. 489). En concreto esta dimensión ontológica se lleva a cabo mediante la captación del propio cuerpo en la mirada del otro, de tal manera que la conciencia que se tiene del cuerpo deja de ser exclusiva del propio individuo para ser entregada al prójimo. Se trata de la experiencia de ser trascendido por una facticidad que me mira como utensilio y que por consiguiente me cosifica. A pesar de dicha cosificación es necesaria la mirada del otro en tanto que sin él el sí mismo pierde su dimensionalidad en el mundo “[...] le atribuimos tanta realidad al cuerpo-para-el-otro como al cuerpo-para-nosotros, pero incaptable y alienado. Nos parece entonces que el otro cumple por nosotros una función de que somos incapaces y que, sin embargo, nos incumple: *vernus como somos*.” (Sartre, 1943, p. 487) El diálogo perpetuo que se tiene con los otros crea la condicionante de la propia conformación en esta conciencia encarnada que habitamos a título de cuerpo.

Tales dimensiones ontológicas lejos de aparecer en distintas capas fenomenológicas, como sucedía con Husserl, están interrelacionadas pues en última instancia se puede decir que ‘el origen’ es la nada incrustada en el ser. De tal suerte que un mismo cuerpo puede experimentar las tres dimensiones ontológicas a la vez sin tener que ir más allá de lo aparente, es decir; no es necesario que haga una reducción trascendental para darse cuenta de los hechos del mundo ya que el fenómeno es su ser, o bien, los hechos están directamente relacionados con el para-sí; porque intenciona el cuerpo de los otros sin poder llegar a cosificarlo por entero. En este sentido la intersubjetividad se puede desplegar gracias a la familiaridad que tiene con la nada como la raíz común de todos sus procesos, sin embargo en sus implicaciones como virtualidad también se devela como creación. Resalta Sartre en el *Ser y la nada* “El mundo se revela como un ‘*creux toujours futur*’ [hueco siempre futuro], porque somos siempre futuros para nosotros mismos”. (Sartre,

1943, p. 446) Por lo tanto si el para-sí no puede ser *causa sui* ni encontrar mediante la cosificación del otro su fundamento fundado y además él mismo se encuentra vacío sin la posibilidad de definirse en tanto que es lo que no es; proyecto futuro, surge la angustia como una de las actitudes principales del ser humano.

En este sentido es interesante observar el paralelismo que hace Muñoz entre el para-sí sartreano y el da-sein heideggeriano. En tal estudio, por un lado apunta a que el objetivo fundamental de *Ser y tiempo* es la constitución de una ontología fundamental en donde se busca el sentido del ser ya que la diferencia entre ente y ser ha quedado desvaída. Es por esto que se introduce la nada como aquella que posibilita la diferencia entre ambos conceptos. “Desde el momento en que Heidegger nos plantea la pregunta por el sentido del ser, el problema de la nada corre en paralelo y, en consecuencia, al angustia se cierne a su alrededor”. (Muñoz, 1987, p.88) Mientras que la descripción fenomenológica de la angustia que hace Sartre requiere que, contrariamente a como sucede en *Ser y tiempo*, se comprenda la nada como sostenida en la existencia. Si bien la nada está sostenida en el ser Sartre no se pregunta primero por el ser sino por quién trae la nada al meollo del ser. A pesar de la diferencia de enfoques tanto en la estructura del da-sein como en la del para-sí sartreano se pueden ver los tres elementos constitutivos de sus esquemas: existencia, angustia y nada. Asimismo Muñoz señala que “[...] esta nada heideggeriana, síntoma de la trascendencia del existir humano, es también la continuación de, según la expresión clásica, un ‘poder ser lo que todavía no es’. Esta nada es la negación de una plenitud de ser de un ser que se lanza hacia la positividad plena.” (Muñoz, 1987, p.95) En Sartre queda claro que la posibilidad plena es la más presente para el hombre a tal grado de generarle conciencia de su angustia, lo cual remarca al para-sí como un ser de desplazamientos en tanto que es posibilidad siempre abierta.

En concreto Sartre (1943) define la angustia como *la conciencia de ser uno su propio porvenir en el modo del no serlo*. Más allá de que no hay nada establecido se hace referencia a la responsabilidad que tiene el hombre para consigo mismo. La realidad o mundo se le da al hombre como abierta y los hombres a ella como seres arrojados; eyectos. Del mismo modo el autor apunta que; “La angustia, en efecto, es el reconocimiento de una posibilidad como *mi posibilidad*, es decir, que se constituye cuando la conciencia se ve

escindida de su esencia por la nada o separada del futuro por su libertad misma” (Sartre, 1943, p.82). Para el hombre la angustia es el reconocimiento de su propia libertad en la medida en la que no puede dejar de decidir en y sobre su cotidianidad. Este tipo de libertad es una condición específica del ser humano ya que es una estructura ontológica. Consecuentemente, si el hombre tiene conciencia de ser libre también puede intentar negar tal condición. Sin embargo no puede dejar de ser libre, como afirma Sartre. Tal argumento indica que aunque el para-sí pueda llegar al extremo de construirse como un ser de mala fe que niega su libertad, la angustia no dejará de presentarse como la manifestación real ante su imposible conducta de huida. Por definición la libertad no es algo de lo que se pueda separar el para-sí, ya que incluso está condenado a ser libre.

Que el ser humano esté condenado a ser libre significa que no puede dejar de constituirse a cada instante de su existencia mediante las decisiones que elija, y dado que está inserto en su propia sucesión temporal es imposible que pueda escapar al deber de hacerse a sí mismo. Aún cuando decida abandonarse ésta elección le dará ciertos atributos que serían distintos a los de otro tipo de elección, del mismo modo pasaría con cualquier posibilidad que tome; necesariamente habrá exclusión pero también construcción aunque esto no implique que sea la mejor construcción posible. Por lo tanto es en la toma de decisiones donde el para-sí se va dando su propia esencia, como afirma Abello:

[...] las decisiones frente a la angustia se toman para ser algo que no se es aún, pero que se quiere llegar a ser, y que además, existen las condiciones de posibilidad para que se den. Por eso se actúa, se toman decisiones aunque nada garantice que el resultado sea el que se quiere, el que se busca. Esta condición tan particular de la libertad hace de la existencia humana algo dinámico. (Abello, 2011, p. 35)

No se debe de olvidar la noción de intencionalidad que subyace a las acciones del para-sí, es por esto que aunque el para-sí nunca tenga certeza de lo que quiere llegar a ser, ya hay un lenguaje inserto en el mundo que le brinda posibilidades con sus respectivos límites; estará operando desde cierto horizonte de posibilidad. La angustia es conciencia de libertad porque aparece en la toma de decisiones ya que jamás se podrá estar cierto de la mejor opción con sus debidas implicaciones.

La temporalidad del para-sí funge como suelo de suma importancia pues es lo que lo distingue de lo inerte (no podría existir ningún proceso de interrogación ni de elección si

no fuera porque está inscrito dentro de una operación temporal). El en-sí en tanto que sí mismo no necesita tiempo porque ya es, en cambio el para-sí tiene que ser mediante procesos dinámicos “El tiempo sólo existe para un ser humano que descubre que ya no es, pero que de alguna manera sigue siendo. [...]El universo existe sin necesidad de un antes y un después. En cambio, para el ser humano el tiempo y el espacio son los referentes necesarios para ubicarse en el mundo”. (Abello, 2011, p.27) En consecuencia se experimenta a los otros como conciencias encarnadas que se resisten a ser cosificadas y que a su vez aportan experiencia mediante el contacto vivencial con ellas. Cabría preguntar si en el cuerpo del otro también se manifiesta lo infinito dentro de lo finito sin necesidad de cosificar más cuerpos, o bajo qué dimensión ontológica del cuerpo se podría llevar a cabo dicho dualismo, ya que implica virtualidad o potencia, tomando en cuenta que ésta es la mayor fuerza del ser, sin embargo esta cuestión será esbozada en otro trabajo.

En resumen, la nada, además de ser tan indispensable como el complemento del ser denota aspectos propicios para el hombre los cuales se pueden englobar en dos rubros; el primero como posibilitante de su existencia ya que implica temporalidad y el segundo como aquello sobre lo que se basan los procesos de creación y virtualidad del para-sí, lo que le da su dinamismo. Del dinamismo del para-sí (tanto temporal como en el campo de las posibilidades y del dualismo de los objetos, infinito en finito) se desprende la angustia del hombre como un proceso inherente a sí ya que ontológicamente éste está condenado a ser libre. La condena del hombre a ser libre se debe analizar a fondo en la libertad pues en ella se señalan los procesos de nihilización y creación.

3.2 La libertad

Para el hombre es inevitable que el dualismo entre lo infinito en lo finito no le genere angustia. Del mismo modo la angustia como estructura ontológica del ser humano es indicativa del ejercicio de la conciencia reflexiva,²⁹ (o de su propia libertad), el cual es posibilitado por la virtualidad del hombre, que a su vez, está dada por su propia nada. Como escribe Sartre:

²⁹ Diferenciándose del miedo el cual es causado por algo externo la angustia radica en el ser del hombre porque es su posibilidad.

La nada, [...], es fundamento de la negación porque la lleva oculta en sí misma: porque es la negación como ser. Es necesario, pues, que el ser consciente se constituya a sí mismo con respeto a su pasado como separado de ese pasado por una nada; es necesario que sea compadecido, sino como una estructura conciential que él es. La libertad es el ser humano en cuanto pone su pasado fuera de juego, segregando su propia nada [...] la conciencia se vive a sí misma de modo continuo como nihilizador de su ser pasado. (Sartre, 1943, p.73)

De la estructura de conciencia autorreflexiva que es el hombre se desprende el sentimiento de angustia, el cual también se puede entender como la comprensión del para-sí ante el desbordamiento de su capacidad potencial o virtual, sin que por ello tenga conocimiento de las implicaciones de tal potencia. Es decir, el para-sí tiene conocimiento de causa pero no de efecto por lo que la elección final genera angustia ya que en cada elección se juega el ser que todavía no es.

Así, pues, cada una de las acciones que el para-sí adquiera es autoconformativa de su esencia. Y sin importar qué es lo que haga o no haga siempre tendrá presente un abanico de posibilidades que podrían ser mejores o peores pero de las que nunca se sabrán todos los desenlaces posibles. En este espectro de posibilidad con desenlaces inciertos es en donde radica tanto el desbordamiento³⁰ del ser humano así como la incapacidad de controlarlo. En un sentido más amplio la angustia es la captación de la propia libertad.

Sartre retrata en *Las moscas* esta angustia y peso de la libertad en el hombre que se revela mediante sus acciones. En el texto el tempo a Apolo es un análogo al estado del hombre consciente de su propia libertad, en este lugar Orestes le dice a Electra “Éramos demasiado ligeros, Electra: ahora nuestros pies se hunden en la tierra como ruedas de un carro en un surco”. (Sartre, 1948, p. 66) Júpiter representa tanto las leyes de una teleología para el hombre fundada en las leyes naturales como la mala fe que trata de subsumir al pueblo bajo un mismo mandato mientras que Orestes representa el camino de la conciencia que se descubre a sí misma como la hacedora de su propia naturaleza. Lo cual queda claro cuando Orestes se reconoce como inequívocamente libre y le declara lo siguiente a Júpiter:

Extraño a mí mismo, lo sé. Fuera de la naturaleza, contra la naturaleza, sin excusa, sin otro recurso que en mí. Pero no volveré bajo tu ley; estoy condenado a no tener otra ley que la mía. No volveré bajo tu naturaleza; en ella hay mil caminos que

³⁰ Dicho desbordamiento es el mismo que se presentaba en el dualismo de lo infinito dentro de lo finito pero en el ser humano se presenta mediante su máxima potencia de ser en tanto que virtualidad.

conducen a ti, pero sólo puedo seguir mi camino. Porque soy un hombre, Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino. La naturaleza tiene horror al hombre, y tú, soberano de los dioses, también tienes horror a los hombres. (Sartre, 1948, p. 64)

Por lo tanto la libertad es la condición del hombre de su ser en el mundo, o bien, es indistinguible de la realidad humana. El ser humano en tanto que no puede escapar de su libertad tampoco puede liberarse del deber que tal condición implica.

Si no hay condicionantes externas que le dicten al hombre lo que tiene que ser entonces sus propias acciones adquieren carácter autoconformativo tanto de sí como de mundo ya que él es quien significa mundo, consecuentemente la libertad está impregnada de un sentido del deber. En otras palabras el hombre es el único quien tiene y puede darse constantemente el ser, aunque indirectamente forme mundo para los otros y éstos para él, como bien muestra Muñoz:

[...] desde el momento en que nos encontramos con una libertad cuyo fundamento radica, precisamente, en no tener fundamento [...] La nada manifiesta mi existencia que, en cuanto apertura y trascendencia, posibilita 'mi' libertad como compromiso. En la toma de conciencia del 'anonadarse de la nada' se nos manifiesta la angustia de nuestra existencia ante nuestra propia posibilidad. (Muñoz, 1987, p.90)

Es claro que la angustia exige compromiso³¹ mediante la libertad como característica del hombre. Sin embargo Sartre no sólo plantea la posibilidad que tiene el hombre de asumir su libertad sino que también explora su capacidad de negarla ya que si el para-sí es verdaderamente un ser abierto entonces puede negarse a sí mismo, tal como señala Abello “El ser humano es libre, y es libre porque por alguna razón puede separarse de lo que hemos llamado ‘su ser en bruto’; puede tomar distancia de sí mismo; puede ‘verse’ por fuera de esa masa, como no siendo parte de ella.” (Abello, 2011, p. 26) Esta negación es parte de la realidad dinámica en la que se encuentra el hombre que hace de sí mismo un proceso hipostático. Al respecto subraya Sartre en *El ser y la nada* que:

Si *nada* me constriñe a salvar mi vida, *nada* me impedirá arrojarme al abismo. La conducta decisiva emanará de un yo que todavía no soy. Así, el yo que soy depende en sí mismo, del yo que todavía no soy, en la medida exacta en que el yo que no soy todavía no depende del yo que soy. Y el vértigo aparece como la captación de esa dependencia. (Sartre, 1943, p.77)

³¹ Sobre el compromiso se abundará en la última parte de este capítulo.

Esa dependencia se genera mediante la conciencia que tiene el hombre de ser libre en tanto que los límites que le ofrezca cada situación. Por lo tanto la toma de conciencia de sí, o conciencia de ser, es un acto decisivo para que el hombre se pueda dar a sí mismo mediante un proceso continuo que impedirá su encasillamiento o definición en tiempo presente. Cada definición implica delimitación de aquello que se define, por lo que el dinamismo propio de la realidad humana es incompatible con ella en los tiempos presente y futuro. El ser del hombre es siempre abierto. El autor continúa su argumentación diciendo: “Y la angustia *soy yo*, puesto que, por el solo hecho de que me transporto a la existencia como conciencia de ser, me hago *dejar de ser* ese pasado de buenas *resoluciones que soy*”. (Sartre, 1943, p.79) Lo cual, de nuevo, hace que el ser del hombre quede abierto dándose cuenta de su propia libertad. El fragmento anterior puede leerse como la posibilidad en el hombre de negarse a sí mismo, conocida como *mala fe*³² pero también se puede leer a la inversa; como un hombre que se está haciendo a sí mismo, el cual no queda exento de nada, por el contrario la asume en un proceso autoconformativo.

Por lo tanto en la libertad se presentan dos modos en los que el hombre puede actuar, ya sea como aquel que asume su libertad y ejerce creación de sí en tanto que significación de mundo, o como aquel que huye ante el compromiso que le exige su libertad tratando de volverse de mala fe. A pesar de lo contrarias que puedan parecer estas dos conductas no se debe olvidar que el componente estructural es el mismo; angustia como captación de la propia libertad, que es el modo de ser del para-sí en el mundo. A pesar de que bajo ciertas circunstancias pueda parecer que la libertad únicamente pertenece a la conciencia no-tética³³.

En consecuencia, en un sentido más amplio del término, la libertad se define como toma de decisión en el hombre que ya ha ejercido conciencia de sí, y que, por consiguiente, ejerce un modo de situarse frente a su pasado y su porvenir en un efecto nihilizante, es decir, como siéndolos en tanto que los niega. Este efecto nihilizante es la libertad. La libertad no se queda inscrita en un solo hombre sino que ella misma precede a su esencia,

³² De la mala fe se hablará más adelante.

³³ Hablar de conciencia tética o no tética por separado sería absurdo pues operan en tanto que su unidad, y por consiguiente la conciencia en unidad con el cuerpo. Es por esto que se hace hincapié en el concepto de conciencia encarnada.

haciéndola posible; “Lo que llamamos libertad es, pues, indistinguible del ser de la ‘realidad humana’”. (Sartre, 1943, p.68) ante lo cual apunta Muñoz que “[...] si la libertad es la esencia de la condición humana y la angustia es la toma de conciencia de la libertad, entonces la angustia, asimismo, está en el fondo de nuestro ser, pues es el sentimiento de nosotros mismos, de nuestra libertad.” (Muñoz, 1987, p.93) En efecto, el hombre toma conciencia de su libertad en la angustia gracias a la posibilidad de reflexionarse a sí mismo en un estar fuera de sí, o proceso hipostático. En palabras de Sartre: “[...] la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma”. (Sartre, 1943, p.68) De tal manera, angustia y libertad son estructuras ontológicas y complementarias del ser humano que dan origen a su continuo proceso de formación.

Por lo tanto no debe leerse la condena del hombre a ser libre como un aspecto puramente negativo del existencialismo que únicamente llevaría a la pasividad, sino que esta condena a la libertad es la que da las condiciones de posibilidad para encontrar una nueva arista dentro de una misma cosa, o bien, para encontrar el infinito dentro de lo finito: despliegue de potencialidades propio de la realidad humana para crear y recrearse a sí mismo junto con su historia en un futuro abierto. A pesar de que puede haber un enfoque positivo para la creación del hombre en la condena a la libertad sartreana, también existe una clara tendencia de hombre por negarse a sí mismo, conceptualizada como mala fe. Encontramos un ejemplo en la literatura sartreana, específicamente en una novela.

En *La náusea* Sartre crea a su personaje principal, Roquetin, como un historiador que busca definir al marqués de Rollebon. Sin embargo Roquetin se da cuenta de la imposibilidad de determinar al hombre por lo que está siendo, en cambio afirma que sólo podrá decirse del hombre lo que fue pero jamás lo que es o será, pues en su ser habita la nada³⁴. Si bien para Sartre existe una tendencia intrínseca del hombre que lo impulsa a hacerse a sí mismo lo que se ve cotidianamente es la acción inversa del para-sí que se deja hacer por los otros la cual se conceptualiza como *mala fe*. Ambas conductas coexisten en el hombre, tal como muestra el autor: “El ser humano no es solamente el ser por el cual se

³⁴ Afirmar que el hombre no se puede definir por lo que es o será ya es, en cierta medida, una definición. Es por esto que Sartre da una condición estructural en lugar de definiciones rígidas cuando afirma (1943) que el hombre es libertad en situación.

develan las negatidades en el mundo; es también aquel que puede tomar actitudes negativas respecto de sí”. (Sartre, 1943, p. 95) De la misma forma en la que la nada surge en el ser debido al hombre como una característica inherente a él, la mala fe también le es propia como esencial a la realidad humana.

Partiendo del hecho de que el hombre está condenado a ser libre en lo siguiente se profundizarán por separado las dos conductas que éste ejerce frente a dicha condición; como creación de sí y como mala fe, siendo ésta última una de las conductas más comunes en el para-sí.

3.2.1 El hombre como “no acción” o mala fe.

Sartre muestra (1943) que la mala fe puede definirse como una mentira³⁵ del para-sí hacia sí mismo, o bien; como una mentira que implica trascendencia. Los dos tipos de mentiras que Sartre resalta en *El ser y la nada* se pueden distinguir por el saber de la conciencia con respecto a la mentira. De tal manera que la conciencia puede tener autoconciencia de su mentira es decir; se asume como responsable de la misma, o bien puede no saber que está mintiendo. Lo que marca la diferencia entre la mentira y la mala fe es que la segunda es interna, es decir, el hombre trata de engañarse a sí mismo mientras que el caso de la mentira está orientado hacia lo externo ya que únicamente mantiene su estructura en la intersubjetividad³⁶, como afirma Sartre: “Uno no padece su mala fe, no está uno infectado por ella; no es un *estado*; sino que la conciencia se afecta a sí misma de mala fe”. (Sartre, 1943, p. 98) En otras palabras, el tipo de trascendencia que distingue a la mala fe es el intento del hombre de engañarse a sí mismo. Tal acto se lleva a cabo mediante una doble negación.

La estructura de la mentira, como la estructura de la mala fe, está dividida en dos negaciones. La primera negación es aquella de la conciencia cínica, como Sartre llama a aquella conciencia que afirma una verdad negándola (mintiendo hacia los demás hombres), la segunda negación surge cuando la primera negación vuelve a ser negada en un

³⁵ Se debe recalcar que mala fe no es un análogo a la mentira pero sí comparten la misma estructura.

³⁶ En el análisis de la conducta de mentira Sartre demuestra (1943) la reciprocidad intersubjetiva ya que si el hombre no estuviese consciente de que los demás también poseen las mismas facultades que él entonces no sería necesario afirmar una verdad negándola. Tal como también ocurre en el análisis de las emociones.

movimiento introyectivo; hacia el propio sujeto. Dice Sartre “La esencia de la mentira implica, en efecto, que el mentiroso esté completamente al corriente de la verdad que oculta” (Sartre, 1943, p. 96) pero la mentira no puede recaer en la infraestructura de la conciencia debido a sus características, de tal manera que tiene que estar dirigida hacia el contenido del mundo. Es así que “La mentira es una conducta de trascendencia” (Sartre, 1943, p.97)³⁷. En este punto la mala fe da un giro introyectivo en el cual el hombre se autoengaña para negar la situación en la que esté inserto. Tal movimiento también implica que el hombre niega su libertad³⁸.

Si tanto mala fe como mentira parten de la misma estructura esto indica que están ligadas, pues el sistema sartreano implica integración entre sus componentes y no contrariedad entre ellos. Es así que la intencionalidad hacia los otros se caracteriza como mala fe cuando se intenta cosificarlos. Señala Muñoz “[...] ‘mala fe’ (*mauvaise foi*), y se expresa en la ‘Indiferencia hacia el Otro’ en tanto en cuanto éste aparece como ‘cosa entre las cosas’”. (Muñoz Arias, 1987, p.141) En la estructura ontológica intersubjetiva está inscrito que el prójimo se presenta ante el hombre como utensilio –incluso su propio cuerpo es un utensilio–. Pero a la vez que el prójimo es un utensilio también se presenta como dotado de las mismas estructuras ontológicas que el para-sí, lo cual hace que destaque de entre las simples cosas del mundo. Por lo tanto aseverar tal grado de cosificación del otro parece contradictorio ya que si el otro fuera una simple *cosa entre las cosas*, como señala Abello, no sería necesaria la tercera dimensión ontológica del cuerpo, ni el uso de la mentira, así como tampoco tendría que existir la imposibilidad de que el para-sí fuera fundamento fundado, lo cual no es el caso.

De tal suerte si bien el prójimo podría aparecer en un primer momento como simple carne o una cosa entre las cosas no es cierto que esa apariencia se quede estática sino que necesariamente tiene que ofrecer la resistencia que le exige su grado ontológico.

³⁷ Afirma Sartre que la conducta de la mentira también apunta a la indudable unificación de la conciencia del hombre tanto consigo mismo porque puede ser autoconsciente como con la conciencia del otro porque trata de engañarlo, y por lo tanto con el mundo mediante el cual se desenvuelven las normas necesarias para saber que se hace una mentira y cómo hacerla.

³⁸ Sartre (1943) también afirma que se puede ser de mala fe cuando se trata de encerrar a un para-sí reduciendo sus conductas a aquello que inmediatamente reflejan, es decir, como si fuera un en-sí.

Aún cuando el cuerpo del otro se captara como ‘simple carne’ esta carne no está desprovista de su contexto interno en tanto que decisiones, percepciones, intenciones, etc., como de su contexto externo en tanto que situaciones particulares, ambos enfoques son interdependientes. De la misma manera se desenvuelve el cuerpo. Dice Sartre “El ser-para-sí debe ser íntegramente cuerpo e íntegramente conciencia: no puede estar *unido* a un cuerpo. Análogamente, el ser-para-otro es íntegramente cuerpo; no hay ‘fenómenos psíquicos’ que hayan de unirse a un cuerpo; no hay nada *detrás* del cuerpo; sino que el cuerpo es íntegramente ‘psíquico’”. (Sartre, 1943, p. 423) Además de que la particularidad que posee el cuerpo a diferencia de las cosas es que es un ser de desplazamientos. No puede entregársele al prójimo como si fuese pura carne pues ni él mismo tiene la capacidad de poderse apresar:

La profundidad de ser de mi cuerpo para mí es ese perpetuo ‘afuera’, de mi ‘dentro’ más íntimo. En la medida en que la omnipresencia del prójimo es el hecho fundamental, la objetividad de mi ser-ahí es una dimensión constante de mi facticidad; existo mi contingencia en tanto que la trasciendo hacia mis posibles y en tanto que ella me huye solapadamente hacia un irremediable. Mi cuerpo, es ahí no sólo como el punto de vista que soy, sino también como un punto de vista sobre el cual se adoptan actualmente puntos de vista que yo no podré alcanzar jamás; me escapa por todas partes. (Sartre, 1943, pp. 484-485)

Sin embargo vivencialmente e intersubjetivamente se le define al otro, se le apresa mediante éste o aquél concepto que terminan denotando mala fe. A pesar de que la tercera dimensión ontológica del cuerpo facilite tal encasillamiento no significa que se concrete cabalmente pues si bien mi cuerpo es manifestado para el otro, él mismo como conciencia encarnada sigue estando abierto para complementarse con éste otro y con aquél otro de tal manera que alguna parte de esa carga de contenido intersubjetivo se asumirá en el propio cuerpo que seguirá conformándose mediante reflexión, práctica e interacción “[...] la vergüenza es vergüenza *de sí* ante otro; estas dos estructuras son indispensables. Pero, a la vez, necesito del prójimo para captar en pleno todas las estructuras de mi ser: el Para-sí remite al Para-otro”. (Sartre, 1943, p. 315) Así, a pesar de que la manera en la que nos relacionamos con los otros implica cosificación tal cosificación no puede realizarse por entero, al mismo tiempo que dicha cosificación nos e acaba en aspectos negativos sino que mediante ella el para-sí se encuentra a sí mismo. Me conozco mediante mis relaciones con

los otros porque el ser del hombre está siempre eyecto en el mundo. La potencia es creación.

Cabe destacar que actuar de mala fe no sólo implica la relación con los otros sino que se puede ejercer ese mismo apresamiento hacia uno mismo. Lo que el hombre hace en la actitud de mala fe es negar la angustia que le exige su libertad, la cual se manifiesta en la autoconciencia. Consecuentemente subraya Sartre (1943, p.87) “En cada caso de reflexión, la angustia nace como estructura de la conciencia reflexiva en tanto que ésta considera a la conciencia refleja; pero sigue en pie el hecho de que puedo adoptar conductas respecto de mi propia angustia; en particular, conductas de huida”. En las conductas de huida el hombre niega su característica primordial de libertad tratando de ser un en-sí sin tiempo ni trascendencia en la inmanencia, lo cual apunta a que intentará definirse como si fuese un objeto que no incide sustancialmente sobre el mundo, sobre sí mismo ni sobre los otros. En otras palabras en la mala fe el hombre trata de evitar ejercer su elección por lo tanto el hombre de mala fe trata de analogarse al ser de las cosas o a la simplicidad de los actos. Un ejemplo concreto de mala fe, según Sartre (1943) serían las personas que no se preocupan por formarse a sí mismas sino que prefieren dejar el peso de su existencia a alguien más o a algún sistema que les dicte lo que se tiene que hacer. Tales estructuras tienden a ser normalizadas, por lo que el hombre ya no se enfoca en una conducta de huida particularmente desde sí mismo para sí sino que trata de hacer que el otro también se reduzca al en-sí.

De tal suerte que uno de los efectos de la actitud de huida en el hombre no sólo reduce su propio ser sino que tal conducta se expande al ámbito intersubjetivo³⁹. Al respecto señala Muñoz (1987, p.104) que:

El acto primero de mala fe se lleva a cabo para huir de aquello que no se puede huir, es decir, de lo que se es. El proyecto mismo de huida revela la ‘mala fe’, una íntima desagregación que ella quiere ser. Así, la posibilidad de la ‘mala fe’ pone de relieve que es ella misma ‘una amenaza inmediata y permanente de todo proyecto de ser humano’, que la conciencia esconde en su ser un riesgo permanente de ‘mala fe’. Y el origen de este riesgo hay que hallarlo en el hecho de que la conciencia sea, a la vez y en su ser, aquello que es lo que no es y no es lo que es, es decir: angustia, libertad y nada.

³⁹ De ahí nace uno de los aspectos de la cosificación.

Es así que en última instancia no se puede escapar de la angustia que él mismo es ya que mediante la misma conducta de huida el hombre se delata constantemente libre, por más que intente ser de mala fe. El tipo de libertad que se encuentra en Sartre se podría entender como la libertad de vivir en la incertidumbre, a pesar de que se pueda rechazar mediante la apropiación del en-sí el cual no dejará de estar sujeto a las leyes sociales del mundo o trasfondo humano. Este trasfondo necesariamente es un constructo humano aún hablando de la naturaleza, debido a la direccionalidad que el hombre pone en ella.

Asimismo, y como se mostraba en el apartado de *Lo imaginario*, el mundo es la condición necesaria para que aparezca el objeto o la figura principal de un conjunto x de cosas. Este objeto destaca de los demás ante la percepción y atención del hombre debido a la nihilización de las demás partes del conjunto del cual forma parte. De la misma manera en la que los objetos que se intencionan pueden dar lugar a nuevos conjuntos en tanto que se han nihilizado otros conjuntos. Solamente el hombre posee un carácter de destrucción debido a que también es creador, o bien; sólo el hombre posee un carácter creador debido a que también posee un carácter destructor. La creación lleva en sí misma la potencialidad que su carácter exige y la potencialidad lleva en sí los aspectos de la nada como suelo de referencia.

Dicha creación está unida a la percepción en el proceso imaginario, la cual constituye formas sobre fondos ‘determinados’, como bien indica Sartre (1943, p.49): “Ningún objeto, ningún grupo de objetos está especialmente designado para organizarse en un fondo o en forma: todo depende de la dirección de mi atención”. En correspondencia, el hombre es quien se hace responsable y quien no puede dejar de ejercer su libertad mediante la acción, aún cuando las conductas de huida mediante la nada se intensifiquen ya que la pasividad de quien no se mueve también es un tipo de acción, como bien resalta Muñoz (1987, p. 92): “La nada [...] se enmarca en la posibilidad de la trascendencia activa del sujeto. De ahí que podamos decir que la angustia es ‘la manifestación del sujeto comprometido en su acción’”. (Muñoz, 1987, p.92)

La condena del hombre a ser libre se manifiesta en la mala fe como el intento de huida y encasillamiento hacia el prójimo porque la incertidumbre de no tener un fundamento fundado o hechos con una finalidad de antemano obliga al hombre a hacerse

responsable de sí en tanto la red situacional de la cual forma parte. En estos términos la libertad implica estar imbuido en la incertidumbre que se tiene que ir concretizando mediante la acción del hombre. Esta conciencia encarnada con sus respectivas limitantes en tanto que cuerpo orgánico no puede dejar de construirse a sí misma aún cuando su potencialidad lo rebase. Por lo que respecta a la mala fe como una conducta de huida que, en última instancia, no deja de ser una construcción de subjetividad, no se abundará más. En cambio queda abordar el segundo aspecto de la libertad del hombre como creador de su propia esencia.

4. CONCLUSIONES. El hombre como creador de su propia esencia

Si el hombre que trataba de negarse a sí mismo mediante las conductas de huida no podía escapar a su libertad el hombre que se hace responsable de sí a cada momento se asume como angustia y libertad. A pesar de que las dos opciones tienen como trasfondo o se despliegan a partir de la intromisión de la nada en el meollo del ser las dinámicas mediante las que opera cada una de estas conductas, ellas son claramente distintas. En las actitudes de huida la posibilidad de apropiación del propio cuerpo como creación de sí está dislocada pues exige que el deber que otorga la autoconciencia en su unificación sea entregado a la potencia de un sistema externo. Por el contrario cuando el hombre logra asumirse a sí mismo como el único responsable y forjador de su esencia el resultado al que se llega es diametralmente opuesto. En ambas conductas está presente la nada, lo que cambia es el modo en el que se asume, en la mala fe se interioriza como angustia paralizante pero en una vía positiva de alteridad se asume como creación⁴⁰. Tal como resalta Muñoz:

[...] Sartre ha identificado la 'nada' con la 'libertad'. Todo ello manifiesta, sin lugar a dudas, que la presencia de la angustia se debe, bien a la toma de conciencia de mi libertad, bien a la captación de la nada que soy. Nada y libertad son una y la misma cosa, a la par que esa nada y esa libertad 'no son propiedades' de la esencia del hombre, sino su propia esencia: Ser hombre es ser libre, no existe otra posibilidad, éste es el sentido del 'estar condenados a la libertad', desde el momento en que este mi no-ser es trascendencia y diaspóricidad. (Muñoz, 1987, pp.95-96)

El hombre es el ser mediante el cual la nada adviene al ser porque su ser es la nada. Esta nada que es el hombre en tanto contingencia no puede tener su fundamento en el otro ni en sí mismo. Buscará trascendencia fundada en los diferentes modos de los tres ejes que conforman la realidad pero sin conseguir su realización. En este sentido las relaciones cosificantes que trata de llevar a cabo se basan en el deseo de un cuerpo que escapa a sí mismo. Incluso la primera dimensión ontológica del cuerpo, que podría ser la más propia, no parece ser tan fija pues tomando en cuenta que el cuerpo es el único objeto psíquico ¿qué sucede cuando aparece la memoria corporal al mismo tiempo que el cuerpo como conocido por otro? La una fija al cuerpo a cierta mecanicidad que ya no se tiene que reflexionar sino que es automática y la otra entrega el cuerpo a un estado otro, sin embargo ambas convergen en una misma espacio-temporalidad. Por ejemplo, tomemos el caso del tímido como es

⁴⁰ En tanto que virtualidad la nada está directamente relacionada con la creación.

descrito por Sartre. Se ruboriza ante el otro, desea desaparecer y su cuerpo se hace pequeño en presencia del otro, pero ahora pongámoslo en un escenario donde repite la misma secuencia que ha ensayado durante meses. Entonces tenemos una situación en la que ya no sólo convergen las tres dimensiones ontológicas del cuerpo sino además este sujeto puede estar pensando en el sudor que corre por su frente, en lo frío y áspero del suelo o en las miradas que están en la oscuridad del público pero que él no ve. ¿Acaso estas características no son las que nos acompañan la mayor parte del tiempo? En mayor o menor medida somos otros para nosotros mismos, *yo soy otro*.

A pesar de nuestra potencialidad como uno de los puntos más fuertes del ser humano, la angustia sigue siendo la estructura ontológica que subyace a dicha potencialidad pues el cuerpo que se consolida como el objeto psíquico por excelencia no deja de ser orgánico, y por lo tanto posicional. El cuerpo es el que nos obliga a tomar una elección a la vez, es el que nos condena a la libertad como bien señala Sartre “[...] este cuerpo imposible es precisamente la necesidad de que haya una elección, es decir, que no soy todo a la vez. En este sentido, mi finitud es condición de mi libertad, pues no hay libertad sin elección y, del mismo modo que el cuerpo condiciona la conciencia como pura conciencia del mundo, la hace posible hasta en su libertad misma”. (Sartre, 1943, p. 454) Sin embargo parece que el factor que se le escapa a Sartre es la propia facticidad del cuerpo, es decir, el cuerpo en tanto que estado presente es necesario pero es contingente que siga siendo tal cual se ha dado así como su intencionalidad sobre el mundo a pesar de que haya tomado una elección. La imposibilidad de que el cuerpo pueda ser todo a la vez es cierta así como también es cierto que el hombre puede cambiar por entero el posicionamiento que antes mantenía. Estos virajes no son gratuitos sino que son fruto de la capacidad virtual del hombre. La paradoja sobre la mayor potencia de ser en tanto que no ser, o en tanto que su quietud, es la que le da sustento a la virtualidad del hombre, y al mismo tiempo la que reafirma la condena del hombre a ser libre.

En consecuencia la condena a la libertad se determina mediante la capacidad del cuerpo, que en un estado de quietud desarrolla su potencialidad y en su potencialidad anuncia su quietud. Y si bien la potencia es creación en tanto que se despliega a partir de la contingencia del hombre y de su propia nada, se debe de tener en cuenta que esta creación

genera más virtualidades en la relación con el prójimo que las que puede generar desde un solo cuerpo. Gómez subraya siguiendo a Sartre que “La vergüenza y la mirada son los dos elementos que nos abren la puerta al exterior social, a las relaciones con el otro; y a lo que esas relaciones, conflictivas en su origen, significan: compromiso social, político, intelectual, etc., La apertura a la sociabilidad está ya preparada.” (Gómez, p. 138) De la misma manera el enriquecimiento que el prójimo aporta al propio cuerpo puede ser entendido como un *hacer cuerpo* el cual está intrínsecamente ligado con la filosofía práctica que Sartre pretendía llevar a cabo pero que, al menos hasta *El ser y la nada*, termina estancándose en pura cosificación de mala fe. Sin embargo se debe entender que la angustia como estructura ontológica del ser humano además de generar conductas de mala fe también puede ser entendida como desbordamiento de virtualidad o potencia de ser, que en primera instancia es la captación de la propia libertad. En última instancia desarrolla el sentido del compromiso el cual abarca al otro en el propio ser, como bien analiza Muñoz en *Qué es la literatura* una obra posterior a *El ser y la nada*:

El escritor, para Sartre, no es un simple narrador, no prevé ni conjetura, sino que proyecta, y al proyectar se proyecta a sí mismo. Esta proyección no es más que la expresión de nuestro compromiso. El autor no crea la obra ‘para él’. Con otras palabras, el compromiso no es ‘con él’, sino *avec autrui*, que le hace frente y le juzga. Es esa mirada implacable que nos acecha. Es esa mirada implacable que nos acecha. De esta manera, pues, el compromiso en la literatura sartreana se nos manifiesta a través de la ‘mirada’. (Muñoz, 1987, p. 41)

A pesar de que el compromiso que expresa Sartre claramente abarca al otro la manera en la que lo hace sigue siendo a través de la cosificación de otro que necesariamente juzga. Pero ¿qué pasaría si el prójimo además de imponerse mediante la mirada fuera un dispositivo de creación? Es así que llegamos a la propuesta del presente trabajo “analizar una de las características del hombre como creador”.

En el hacer cuerpo más que asumir al prójimo como ontológicamente ligado al sí mismo consta de asumirse dentro de la circularidad dialéctica en la que estamos insertos. Es decir, se tienen que tener en cuenta las tres aristas de la realidad en su intercambio dinámico, porque de sus resoluciones momentáneas jamás se puede estar cierto. Sin embargo el hecho de asumir esta incertidumbre es la que también constituye cuerpo. De tal manera que hacer cuerpo no se refiere al cuerpo que de hecho se tenga sino al cuerpo virtual, cuerpo socio-

circunstancial que se forma a lo largo de su capacidad vivencial tomando en cuenta el dualismo entre lo infinito en lo finito. En un lenguaje más apegado a Sartre se trata del proceso en el que el para-sí se da su propia esencia, no basta con existir sino que se tiene que actuar porque la innegable elección no posee otro sentido que el de la acción. Elegir ya es actuar “Tener, hacer y ser son las categorías cardinales de la realidad humana” (Sartre, 1943, p.598). En esto radica la condena a la libertad, en que el tiempo del cuerpo orgánico es limitado pero al mismo tiempo dependerá de cada cuerpo ganar más o menos potencia de ser mediante sus actos. En otras palabras esta condena se traduce como una de las características del hombre en tanto que creador de sí. Es el proceso hipostático o circularidad dialéctica a la que está enfrentado independientemente de su voluntad.

Y qué situación más propicia para hacer cuerpo que en el intercambio con el prójimo. Para conocerme mejor tengo que experimentar a partir de los otros y con los otros. Esta direccionalidad no se agota en la mirada cosificante del prójimo, aunque por ahí se empiece, sino que la siguiente asunción dialéctica podría encontrarse en el producto que seamos capaces de generar y seguir renovando en tanto que direccionalidad pues nos escapamos a nosotros mismos. El compromiso que se gesta en la obra literaria es el resultado del trabajo del escritor, dicho trabajo no es un concepto pues no hay ninguna idea ni ningún concepto sin cuerpo. Por consiguiente se necesita del entrenamiento del cuerpo en el mundo y en sus interacciones con el prójimo para crear algo, para hacer cuerpo. Hablamos del cuerpo que se refleja en la obra y la obra en el cuerpo, más que proyecciones es el condensado del cuerpo mismo en un vehículo que se vuelve impersonal pues ¿qué sentido tiene la obra si se ciñe a su productor? En esto radica el compromiso y el sentido último del para-sí como conciencia encarnada, en la experimentación de su libertad. La obra producida o los cuerpos producidos varían su complejidad según el medio y los materiales que necesiten para ser desarrollados. Por ejemplo ¿Qué sucedería con el compositor que necesita de 5, 12, 31 personas para llevar a cabo una pieza? ¿Cuántos ensayos necesitan los actores, bailarines, el coro para llegar a una armonía tal que parezcan complementarios en su sistema? Parece ser que la potencia creativa del cuerpo queda más clara en medios que usan su cuerpo físico en una constante circularidad dialéctica.

La experimentación del cuerpo es indicativa de que no hay actualidad del mismo porque al ser él mismo la nada tiene que ser siempre una potencia virtual. Por lo tanto si es que quiere darse su esencia tendrá que asumir dicha experimentación como el perpetuo móvil de sus posibles variaciones. Para que fuese íntegra esta experimentación tendría que constar de conocimiento de sí el cual se establece en las tres dimensiones ontológicas del cuerpo, del cuidado de sí asumiendo que yo soy otro por lo que el compromiso es el concepto sartreano que lo definiría mejor, y por último de la propia nada que obliga al hombre a ser siempre abierto, siempre condenado a ser libre.

En conclusión el hombre como creador de su propia esencia es aquél que se atreve a ejercer la experimentación de un cuerpo otro, cuerpo que a pesar de ser físico expresa su mayor potencia de ser en tanto que sus desplazamientos, cuerpo indefinible pero que a pesar de eso tiene que trabajar como su única materia, único concepto a desarrollar. Sartre no da ninguna definición de lo que es el hombre porque no se le puede apresar, en cambio da una estructura que lo señala en tanto creación como una libertad situacional o bien, como yo lo entiendo, hombre como corporalidad creadora.

Finalmente, para responder a la cuestión que se hacía al principio del presente proyecto “por qué el hombre como libertad en situación implica al hombre como creador” y por todo lo anterior que se ha dicho, me parece que la manera más positiva de tomar la estructura del hombre como libertad situacional es experimentando con su creación en tanto que resultado del proceso de conformación ontológico de la conciencia, el cual puede derivar en una teoría positiva de la alteridad que tenga por fundamento la corporalidad del hombre. Es decir, del cuerpo que desarrolla su potencialidad exaltándola mediante la potencialidad de los otros cuerpos o conciencias encarnadas.

5. Bibliografía:

- Abello, I. (2011) *Las relaciones conmigo y con los otros a partir de Sartre*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Camus, A. (1971) *El mito de Sísifo*. España: Alianza.
- Gallagher, S y Zahavi, D. (2008) *La mente fenomenológica*. Madrid: Alianza.
- Gómez, J. (2003) *El-ser-para-otro-sartreano*. Barcelona: Universidad de Barcelona. Departamento de historia de la filosofía, estética y filosofía de la cultura.
- Heidegger, M. (1927) *Ser y tiempo*. Lugar: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1973) *Las conferencias de París* Introducción a la fenomenología trascendental. México: UNAM, IIF.
- Kojév, A. (1971) *Dialéctica del amo y el esclavo*. Buenos Aires: Pléyade.
- Martínez, J. (1980) *Sartre, La filosofía del hombre*. México: S.XXI.
- Muñoz, J. (1987) *Jean-Paul Sartre y la Dialéctica de la Cosificación*. Madrid: Cincel.
- Prini, P. (1957) *Historia del existencialismo*. Barcelona: Herder.
- Rimbaud, A. (1871) *Las cartas del vidente*. Editorial del cardo.
- Sartre, J-P. (1971) *Flaubert y el mundo imaginario de la burguesía*.
- Sartre, J-P. (1948) *Las moscas*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J-P. (1947) *Situaciones I, El hombre y las cosas*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J-P. (1943) *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada
- Sartre, J-P. (1940) *Lo imaginario*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J-P. (1939) *Esbozo de una teoría de las emociones*. Argentina: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Córdoba.
- Sartre, J-P. (1938) *La náusea*. Madrid: Alianza.
- Sartre, J-P. (1936) *La trascendencia del Ego*. Argentina: Calden.
- Serres, M. (1999) *Variaciones sobre el cuerpo*. Argentina: FCE.