

H
2el.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES
ACATLAN

"¿QUE SENTIDO ADQUIERE LA VIDA DEL HOMBRE
TRAS LA ANULACION DE DIOS, EN LA
PERSPECTIVA INMANENTISTA DE SARTRE?"

T E S I S
PARA OPTAR POR EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A :
JOEL HERNANDEZ OTAREZ

ASESORA: LUZ MARIA ALVAREZ ARGUELLES.



ACATLAN, EDO. DE MEX.

1997

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



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.

I N D I C E

	PAG.
INTRODUCCION	1
CAPITULO PRIMERO: FUNDAMENTOS ONTOLOGICOS DE LA TEORIA SARTREANA.	7
1.1. El ser en-sí.	8
1.2. El ser para-sí: la otra forma del ser.	18
1.3. El mundo ante la conciencia.	21
1.4. La interrogación, la negación y el problema de la nada.	27
CAPITULO SEGUNDO: LA MALA FE.	34
2.1. La mala fe.	35
2.2. La mala fe al creer en Dios.	42
2.3. Nosotros en relación a Dios.	53
2.3.1 Los otros: El Prójimo.	54
2.3.2 Nosotros sujeto, nosotros objeto	58
2.3.3 El "nos" y Dios como tercero.	60
CAPITULO TERCERO: La Libertad.	65
3.1. El problema de la libertad: Mis Posibles.	66
3.2. La angustia.	76
3.3. El hombre como-ser libre.	84

	PAG.
CAPITULO CUARTO: EL PROBLEMA DE LA NAUSEA.	89
4.1. El problema de la náusea.	90
4.2. Estar de más.	97
4.2.1 El nacimiento Facticidad y mundo.	97
4.2.2 Contingencia y responsabilidad.	100
 CAPITULO QUINTO: LA MUERTE.	 108
5.1. La muerte como problema.	109
5.1.1 Idea general de la muerte en Heidegger.	111
5.1.2 La muerte es absurda.	116
5.1.3 El suicidio.	123
5.1.4 Los muertos son en-sí.	128
5.2. La muerte: Un problema de la existencia, la - visión de Simone de Besuvoir.	 135
 CAPITULO SEXTO: EL HOMBRE: ASPIRACIONES Y CONSECUENCIAS	 140
6.1. El sufrimiento.	141
6.2. Para-sí y en-sí: huir y perseguir	143
6.3. Dios como aspiración.	145
6.4. En relación a los lineamientos metafísicos.	147
6.5. El hombre como "pasión inútil".	154
6.6. ¿Qué sentido adquiere la vida del hombre tras la anulación de Dios, en la perspectiva inma- netista de Sartre?.	 157
CONCLUSIONES.	164
NOTAS.	171
BIBLIOGRAFIA	179

I N T R O D U C I O N

El presente trabajo tiene como propósito exponer algunas ideas de la filosofía de Sartre, específicamente sobre el problema del hombre en la perspectiva inmanentista de EL SER Y LA NADA. Uno de los aspectos que mayor inquietud nos ha provocado, es la explicación que se plantea sobre el hombre, como un ser que carece de esencia y que busca hacer su ser proyectando su libertad en el mundo. La filosofía sartreana, que pertenece a la llamada corriente existencialista, explica la realidad humana como carencia de todo fundamento divino, es decir, que el hombre no sólo está falto de esencia, sino que su condición de ser descarta la posibilidad de un ser creador. Nuestra investigación consistirá en exponer la visión del hombre en Sartre, pero encamianda a mostrar algunas de las características que tiene la existencia humana al no ser el resultado de una planeación, razón u orden divinas. El objetivo central está dirigido al tema del hombre como un ser, que como explicaremos posteriormente, es contingente.

Sartre asume constantemente que su filosofía es atea, que su propuesta y su explicación de la realidad no aceptan la posibilidad de lo divino, por ende, todo lo que se tenga que decir y afirmar del hombre depende y recae en él mismo y no en Dios, ni en una razón que pudiera estar por encima de lo humano. Todo ello nos parece interesante no sólo por enfrentarnos a una teoría que pueda prescindir de lo divino, sino por la condición misma

ma que adquiere la vida del hombre a partir de esta visión. Si bien Sartre no está preocupado directamente en demostrar la inexistencia de Dios, sí es éste uno de los aspectos que se hacen relevantes al explicar al hombre, incluso él mismo se asume como ateo y no como antideísta. Por nuestra parte, la inquietud no es dilucidar hasta qué punto son factibles las reflexiones sartreanas que niegan a Dios, sino que partiendo de la anulación de lo divino, mostrar algunas características en el hombre a través de temas muy específicos.

Resulta necesario aclarar la dirección que tomará nuestro trabajo para ir esclareciendo sus alcances, y delimitando los resultados que podemos esperar de la misma. Si bien el título que hemos elegido hace referencia al tema de Dios, la preocupación primordial es el hombre y las características que toma su existencia cuando no se cuenta con una justificación divina. Para todo esto hemos querido iniciar con un capítulo dedicado a los fundamentos ontológicos de EL SER Y LA NADA, esto nos permitirá familiarizarnos con los conceptos primordiales que se utilizan en esta obra: el ser en-sí, y el ser para-sí (1), y también aclarar en forma general a qué se refiere cada uno de ellos. La explicación de este primer capítulo nos llevará a mostrar lo que se entiende por 'ser', y por qué el hombre es para-sí. Los fundamentos ontológicos en relación al hombre nos darán los antecedentes suficientes para entender por qué puede conducirse -

de manera inauténtica, es decir, de mala fe (2). Cuando Sartre-- explica las características de la conciencia, (tema que será ana lizado en el capítulo primero), argumenta que ésta puede evadirse o enmascararse a través de ciertas conductas que tratan de - disfrazar su dimensión ontológica como un ser para-sí; y es precisamente la creencia en Dios una de las maneras de conducirse - de mala fe y que nosotros trataremos de ir mostrando no sólo a través del texto de EL SER Y LA NADA, sino de algunas obras lite rarias. Otra de las razones por la que decidimos tocar el tema - de la mala fe, es que este concepto resulta imprescindible en - los capítulos subsecuentes. Entendiendo la mala fe podremos sa - ber por qué el hombre evade su angustia, su libertad, la muerte, etc.; de hecho, es uno de los aspectos que Sartre inicialmente - explica en su obra. La importancia de aclarar la mala fe respon - de a que aparece constantemente a lo largo del trabajo vinculado a otros temas.

Si bien existe una manera inauténtica de conducirse, nues - tro capítulo tercero tratará de mostrar cual es la condición de mayor autenticidad en la realidad humana, nos referimos a la li - bertad. Para Sartre la libertad es absoluta y no puede ser con - dicionada por nada, por ende, se contraponen a cualquier determi - nismo. Nosotros trataremos de entrevor por qué la libertad niega cualquier vestigio en relación a lo divino. El problema de la li - bertad no sólo nos llevará al aspecto de la responsabilidad, sino

también al de la angustia, puesto que para el autor, la angustia es la experiencia que nos devela nuestra injustificada manera de ser libres. Por nuestra parte intentaremos aclarar cómo la libertad, al ser absoluta, nos devela la contingencia del hombre. Al hablar de contingencia necesariamente debemos remitirnos a la experiencia que manifiesta esta condición, nos referimos a la náusea, tema que será desarrollado en el capítulo cuarto. Cuando decimos que el hombre es contingente, entendemos por ello que no tiene una justificación de ser, pero también significa que puede dejar de ser en cualquier momento, por lo tanto, debemos remitirnos al tema de la muerte que será expuesto en el capítulo quinto. Puesto que el hombre muere, debe ser precisamente este problema un aspecto que no se puede dejar de lado cuando se pregunta por el sentido de la existencia humana. Una postura filosófica que puede prescindir de lo divino debe tener necesariamente una idea clara de lo que es la muerte, sin Dios no sólo la vida, sino también la muerte, deben ser concebidas en forma distinta.

Una vez abordados estos temas podremos especificar cual es la perspectiva de la realidad humana al saberse injustificada, es decir, plantearemos algunas ideas sobre la existencia humana al no contar con un ser supremo que lo fundamente. Podemos anticipar desde ahora que para nosotros la posición filosófica de Sartre que elimina la posibilidad de lo divino, no implica asu-

mir una visión pesimista o aniquilante; todo ello lo iremos aclarando en el capítulo sexto. Como hemos dicho, el tema central no radica en analizar hasta qué punto son factibles o contundentes las demostraciones teóricas que da Sartre para prescindir de Dios, sino que la inquietud radica en dilucidar qué sentido adquiere la vida del hombre al no tener un fundamento divino, tomando como eje conductor los problemas de la inautenticidad o la mala fé, la libertad como el ser del hombre, la náusea como la experiencia que devela nuestra contingencia, y la muerte como la cancelación del ser para sí.

Debemos aclarar que el presente trabajo se limita primordialmente en exponer las ideas de EL SER Y LA NADA a partir de la particular preocupación que hemos mencionado; sin embargo, cada uno de nuestros capítulos intenta vincular, relacionar, y ejemplificar los argumentos sartrearnos a través de citas literarias de sus distintas obras, esto con la finalidad de enriquecer nuestro trabajo. Es indudable que muchas de sus preocupaciones filosóficas, y especialmente del texto EL SER Y LA NADA, son tratadas en sus obras literarias. Un ejemplo de esta vinculación temática sería su obra de teatro EL DIABLO Y EL BUEN DIOS, que a nuestro modo de ver enfrenta el problema de la libertad y la mala fé en relación a lo divino. Esto no significa que sus obras literarias estén supeditadas o sean meros ejemplos de sus análisis filosóficos, sino que a nuestro juicio, muchas de sus preocu-

paciones filosóficas fueron expuestas literariamente, incluso algunas de sus ideas aparecen inicialmente planteadas a través de la literatura y después abordadas en el terreno filosófico, particularmente nos referimos al tema de la náusea; es nuestro interés retomar ciertas obras literarias para ejemplificar los temas filosóficos que iremos tratando, lo cual no significa que pensemos que la literatura sartreana esté subordinada al aspecto filosófico del autor.

Es necesario plantear lo importante que nos resulta la visión de otros filósofos con respecto a la teoría sartreana. El interés no radica en explicar ampliamente las posturas de los autores que citemos, tan sólo nos remitiremos a ellos cuando el tema en cuestión nos parezca pertinente para plantear algunas relaciones. Los autores que mayormente serán mencionados destacan por la influencia sobre Sartre, nos referimos primordialmente a Albert Camus, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty, Heidegger, etc. Todo ello con la finalidad de mostrar ciertas similitudes y destacar algunas diferencias filosóficas. Una vez señalado esto, vayamos a nuestro primer capítulo.

CAPITULO PRIMERO

FUNDAMENTOS ONTOLOGICOS DE LA TEORIA SARTREANA

Este capítulo tiene la intención de exponer los conceptos que fundamentan la ontología de Sartre: el ser en-sí y el ser para-sí. Tal propósito exige señalar algunos aspectos epistemológicos que nos llevarán al problema del mundo y al tema de la nada.

1.1 EL SER EN-SÍ.

El problema del ser en-sí se hace explícito en la introducción de EL SER Y LA NADA y el desarrollo del texto mismo da por hecho que se tiene la noción clara de este concepto. Nosotros intentaremos plantear una idea muy general de la introducción de EL SER Y LA NADA para mostrar la problemática del ser en-sí y no entrar sin un marco teórico al desarrollo de nuestro trabajo. Nos adelantaremos diciendo que el camino que sigue la introducción lleva a Sartre a justificar dos absolutos: la conciencia (el para-sí) y el ser en-sí, ambos pertenecientes a la totalidad del ser.

Sartre inicia planteando que el fenómeno no es la dimensión engañosa de la realidad que esconde una esencia, no debe entenderse como la parte falsa de lo que existe puesto que no guarda nada tras de sí, por ello el fenómeno se presenta como es. Ahora bien, el individuo al que se le presenta el fenómeno puede captarlo en forma variante a través de distintos perfiles, puede

variar su apreciación u opinión y de eso no dependerá la existencia del objeto, pues al hombre le pertenecen los perfiles en que capta al fenómeno y no la existencia de éste; por ejemplo, una piedra que está a mis espaldas tiene su ser y existe aunque no la logre ver, y es hasta que volteo a observarla cuando surge como algo para mí y la concibo como un fenómeno del cual se modifican mis perfiles, pues bien puede ser un objeto estorboso, molesto o quizás útil para determinado fin. Me encuentro frente a la piedra como un fenómeno que tiene su propia realidad como cualquier otro existente: un árbol, un fruto, etc., pero bien podría no pensar en la piedra directamente sino en el ser de la piedra, como podría pensar también en el ser del árbol o en el ser del fruto, es decir, paso del fenómeno al fenómeno de ser. En este sentido al ser se me aparece como un fenómeno y es lo que Sartre denomina, apoyándose en Heidegger, el paso de lo óntico a lo ontológico. Mi conciencia pasa de una posición a otra sin que por ello se entienda que el ser está oculto o que lo encubre un fenómeno. Esto quiere decir que la conciencia no sólo puede estar frente a determinado ser (una piedra, un fruto, o cualquier otro fenómeno), sino que también puede dirigirse al sentido de cualquier ser en particular. Debe señalarse que la conciencia tiene una comprensión preontológica del ser independiente y previa a cualquier juicio o reflexión, de hecho porque la piedra es, por eso puedo pensar en su ser: fenómeno de ser. Sartre plantea que incluso el fenómeno de ser requiere a su vez del ser. Esto significa que todo fenómeno (incluyendo al fenome-

no de ser) necesitan de lo que Sastre denomina transfenomenalidad del ser, es decir, se requiere de un fundamento transfenoménico.

El fenómeno es aquello que aparece ante la conciencia al-
igual que el fenómeno de ser pero, siempre bajo el fundamento -
del ser, por ende, la conciencia no le otorga el ser a los obje-
tos sino que pertenecen a ellos, de lo contrario el ser de los -
objetos y estos mismos estarían reducidos a la subjetividad y no
serían más que simples elaboraciones de la conciencia. Si todo -
fuera creado por el sujeto no habría distinción entre lo subjeti-
vo y lo objetivo y todo quedaría atrapado a nivel de la subjeti-
vidad. Estas ideas se sintetizan en la tesis de Husserl aceptada
por Sartre: 'toda conciencia es conciencia de algo' (3), un -
'algo' que no es el sujeto y que está fuera de él. El fenómeno -
no se reduce al conocimiento que de él se tiene pues todo queda-
ría atrapado en lo subjetivo, y si quisiéramos reducir todo al -
conocimiento se tendría que fundamentar primeramente el ser del-
conocimiento y, por tanto, regresaríamos al ser. Es por ello que
Sartre reitera que su explicación no está en el nivel del conoci-
miento sino del ser, y nos habla de la conciencia como prerrefle-
xiva. Ser conciencia de algo no es exclusivo de la reflexión -
sino de lo llamado por Sartre 'conciencia prerreflexiva' (4).

Hemos hablado del fenómeno como aquello que aparece a la -
conciencia, se ha dicho que este fenómeno no se reduce a lo sub-
jetivo: estar frente a algo ya implica reconocer su plenitud de

ser. Si toda conciencia es conciencia de algo, esto implica remitirnos a un ser transfenoménico, pleno y concreto, que no es sino lo que está fuera de la conciencia.

Dijimos que el fenómeno es captado por perfiles, es decir, por las distintas maneras de enfrentar al objeto, por consiguiente, hay un número infinito de apariciones o apariencias que no se dan todas a la vez ante la conciencia, sino que se da de una en una dejando de lado y ausentes a las demás. Es así como Sartre entiende de alguna manera la objetividad: Se capta un fenómeno bajo determinado sentido o perfil dejando como ausentes una cantidad infinita de formas en las que podría ser captado (5). - Es esta calidad de ausencia la que funda el carácter de objetividad. Cada perfil puede ser fugaz o transitorio pero en tanto que aparece ante la conciencia se da pleno y concreto. Entonces, el ser de todo fenómeno no existe por ser captado por la conciencia sino que existe por sí, y por ello es captado por la conciencia.

Cuando se dice que toda conciencia es conciencia de algo, se debe entender que la conciencia es un apuntar hacia aquello que no es ella:

" Decir que la conciencia es conciencia de algo, es decir que debe producirse como revelación revelada de un ser que no es ella misma y que se da como ya existente cuando-

ella lo revela." (6)

La conciencia es trascendencia pues apunta hacia un ser que no es ella misma pero que se le revela. Existir es estar frente - al ser. Y este ser que da fundamento, solidez y realidad propia a los fenómenos es el ser transfenoménico, es decir, el ser del fenómeno. Todo fenómeno incluyendo al fenómeno de ser requieren del ser transfenoménico. El ser del fenómeno es el ser en-sí, y este ser da fundamento a todo cuanto está fuera de la conciencia, por lo tanto, ésta depende de un ser que no es ella misma; es lo que Sartre denomina 'la prueba ontológica' (7). Lo que está fuera del individuo es lo que le hace ser conciencia de algo. Este 'no ser' el objeto hace posible a la conciencia estar frente a él. Hay una radical separación entre conciencia y todo lo que no es ella. A partir de que existo estoy frente a un ser que no soy yo y no lo soy por nada.

Hemos dicho que la conciencia puede dirigirse a determinado fenómeno o al ser de este fenómeno, puede interrogar por la piedra o por el ser de la piedra, puede dirigirse al fruto o al ser del fruto, etc., así como puede plantearse también el sentido del ser del mundo. Se dijo que existe un fundamento transfenoménico, y cuando se pretende plantearse la cuestión del ser del mundo - debe suponer al ser en-sí, sin embargo, ésto no ha sucedido. Cuando se pregunta por el ser del mundo, éste en lugar de recibir el fundamento del ser en-sí, es explicado a través del "prejuicio" -

identificado por Sartre como "creacionismo" (8); esta idea parte de que el mundo ha obtenido su ser de Dios, y el problema que - descubre él en todo ello lo plantea de la siguiente manera:

Si el mundo es creado por Dios todo estaría dentro de esa-subjetividad, pues ¿cómo concebir una realidad objetiva si todo depende de un sujeto divino?, ¿de dónde se saca el objeto llamado mundo?, éste sería por tanto intrasubjetivo y estaría en la - subjetividad misma de Dios:

"Esa subjetividad no podría tener ni aún la presentación de una objetividad, y en consecuencia, no podría ni aún afectarse de la voluntad de crear algo objetivo." (9)

Si Dios creó el mundo ¿cómo concebir algo objetivo cuando todo es subjetividad divina?, si el mundo es objetividad debe - asumirse como lo contrario a lo subjetivo, de no ser así todo - quedaría totalmente atrapado o fundido en Dios. Si el mundo no - está aparte de Dios automáticamente es su propia subjetividad.

"El ser si existe frente a Dios, es su propio soporte y no conserva el menor vestigio de la creación divina". (10)

Sartre sostiene que el mundo no se explica por la crea -

ción. De ello se deduce que una de las características del ser-transfenoménico del mundo es ser increado. Al preguntarse por el ser del mundo se debe fundamentar en ese ser en-sí y no deducirlo por el 'creacionismo' que resulta contradictorio. El ser en-sí es increado y sustenta a todo fenómeno de ser, incluso al del mundo.

Otra característica del ser que es en sí, es no ser causado de sí, no es activo ni pasivo. Sólo hay actividad sobre quien -pretende un fin y se vale de medios para ello y esto es propio del para-sí y no del ser en-sí.

"En particular el ser no es activo: para que exista el fin y los medios, es preciso que haya ser. Con mayor razón, no podría ser pasivo, pues para ser pasivo es necesario ser.
(11).

El ser se instala más allá de cualquier idea de pasividad y actividad y, por eso mismo, más allá de la afirmación y la negación, pues sólo se niega y se afirma si hay ser, es decir, el ser es previo y anterior a cualquier afirmación o negación. Podría pensarse que el concepto de inmanencia es propio para definir al ser, más este término implica 'pese a todo relación consigo mismo' y es distancia mínima de sí a sí, afirma el autor.- La inmanencia implica distancia por mínima que sea lo cual agre

ga separación. Por consiguiente la inmanencia no es la definición que corresponde a este ser.

"Es una inmanencia que no puede realizarse, una afirmación que no puede afirmarse, una actividad que no puede obrar, porque el ser está empastado de sí mismo." (12)

El ser es en-sí, sin que por ello se entienda que es una 'afirmación indiferenciada', pues ya se ha dicho que para afirmar previamente debe haber ser. Cuando decimos que el ser es en sí no quiere decir que se remita a sí como lo hace el para-sí, sino que el ser en-sí es ser ese sí. El ser en-sí es opaco por estar lleno de sí mismo: es pleno. El ser es simplemente lo que es. Cuando mencionamos que es opaco nos referimos a que, esta opacidad no depende del punto de vista o del perfil del individuo, ya que no lo vemos así por estar frente a él, pues esto implicaría que el ser tuviera dos caras: una hacia dentro y una hacia fuera. Si el ser es lo que es no puede tener interior ni exterior, está doquiera, no tiene secretos, es macizo. Es la síntesis perfecta de sí consigo mismo, afirma Sartre. Tampoco debemos aceptar la idea de devenir para el ser en-sí, pues para que devenga algo se debe ser previamente además, implicaría que el ser tuviera relación con algo que no es él y deviniera para-ser, pero se ha señalado que las características propias del ser en tanto que es en sí hacen imposible esta relación. El ser

en-sí no es devenir pues está más allá de toda negación y de -- todo cambio, es plena positividad. Si aceptáramos la idea del -- devenir del ser en-sí tendríamos que aceptar la de la negación -- y la de temporalidad, empero, el ser en-sí simplemente es. Cuando notamos un cambio en él, el cambio como tal sólo es válido -- para un testigo, es decir, para la conciencia que le hace frente (siendo ésta temporal). El ser en-sí no es temporal: no -- 'era' ni 'será', simplemente es, el 'era' y el 'será' corresponden a la realidad humana, Sartre dice: el ser es y eso es todo- (13).

Al desechar la idea del 'creacionismo' se anulan automáticamente los conceptos de necesidad y posibilidad, el ser no puede plantearse como algo posible o reducirlo a lo necesario. No es posible ni necesario, simplemente es, y de ello se concluye que el ser en-sí es contingente y que esta de más.

"Increado, sin razón de ser, sin relación -- alguna con otro ser, el ser-en-sí está de más por toda la eternidad." (14)

Es decir, el ser es. El ser es en sí. El ser es lo que es.

Ahora bien, cuando se dijo que el ser en-sí es fundamento de todo fenómeno debemos entender que en realidad el fundamento es una idea propia de la realidad humana, el en-sí no es fundamento de sí, pues sólo podría serlo al trastorcase como para-

si, esto es, sólo en la realidad humana hay fundamento. Si el ser en-sí fuera su propio fundamento tendría que guardar una dualidad dentro de sí, entre lo que funda y lo fundado, más esa estructura sólo le pertenece al para-sí que está a distancia de sí.

El ser en-sí es macizo, opaco, pleno, positividad absoluta, no es necesario ni imposible, es increado, está de más por toda la eternidad y el único que le hace frente es el hombre - que no puede esperar nada de esa totalidad sin secretos, de ese ser sin razón y sin justificación. El único que carga irremediablemente con la presencia del ser en-sí es la realidad humana, más aún, el para-sí requiere de ese ser del cual está separado. Por lo tanto, el para-sí le hace frente a un ser sin razón de ser, a una plenitud quieta e indiferente que nunca es recíproca pues no le hace frente al para sí. El ser en-sí no sólo es indiferenciadamente lo que es, sino que antropomórficamente hablando es indiferente. Si guardara un secreto habría quizás la posibilidad de poder descubrirlo, pero contrariamente a ello, el ser en-sí nos deja en una soledad absoluta sin la esperanza de descubrirle algo. Todo esto nos hace patente una serie de problemas que sólo en el hombre recaen y que sólo él puede afrontar, pues las características del ser en-sí hacen que el único testigo (el para-sí) se vea directa e irremediablemente afectado.

"...el absoluto, para siempre; el absoluto sin causa, sin razón, sin objeto, sin otro pas

do, sin otro porvenir que la permanencia, -
gratuito, magnífico." (15)

Por otra parte, el para-sí no puede destruir, ni afectar, ni aniquilar 'algo' del ser en-sí, tan sólo puede modificar su relación. La conciencia no puede hacer que el ser en-sí deje de ser o que 'algo' de él ya no sea, pues hemos dicho que la negación, la destrucción, el no-ser, no alcanzan al ser en-sí. De hecho, cuando hablamos de que 'algo' del ser en-sí pretendiera ser destruido por la conciencia, este 'algo' es una particularidad que surge por el para-sí pues, el en-sí no tiene partes. Lo que multiplica en 'algunos', en 'estos', en 'aquellos', al ser en sí, es la conciencia, pero esta multiplicidad no afecta en sí, al ser, ya que sólo es válido para la realidad humana. El ser en-sí es inalterable y es la positividad absoluta cerrada sobre sí.

Resulta evidente que se ha utilizado el concepto 'ser' y 'ser en-sí' en forma similar, de hecho el mismo Sartre así lo hace antes de demostrar que el ser (transfenoménico) es en-sí, - Esto lo decimos porque el ser no es exclusivamente el ser en-sí sino también el para-sí, es decir, la conciencia; veamos entonces sus características.

1.2 EL PARA-SÍ. La otra forma de ser.

El ser en-sí es plenitud absoluta y se basta a sí, sin em

bargo, hay para-sí. Lo que se degrada no siendo en-sí es el para-sí, es la realidad humana. Lo que no pertenece a la plenitud es la conciencia y para no pertenecer a ella tiene precisamente que no ser, es decir, sólo la nada puede hacerle frente al ser, esto lo denomina Sartre como un acaecimiento absoluto, sólo el en-sí, podría fundarse y tratar de eliminar su contingencia degradándose como para-sí, como no ser. La conciencia se presenta haciendo frente a la plenitud de ser, pero para ello debe surgir como no siendo ese ser. Lo único que puede estar aparte del en-sí haciéndole frente es la nada, de no ser así se fundiría en él. Es entonces el para-sí el ser que se encuentra como testigo del ser en-sí, de hecho podríamos decir que la única manera de que el en-sí pudiera fundarse o enfrentarse a sí, es como para-sí, es a lo que Sartre se refiere como la única aventura posible del en-sí. Debemos aclarar que cuando él habla de 'la aventura del en-sí' no entiende que el ser en-sí planeara o deviniera como para-sí pues, las características que ya hemos mencionado, del ser en-sí, hacen imposible pensar en ello. Lo que Sartre trata de argumentar es que sólo se puede hablar del ser si surge un testigo con las características contrarias al ser en-sí, y es entonces, por lo que surge el mundo.

Lo que debe quedar claro, por ahora, es que el para-sí -- surge como un ser que no tiene la coincidencia de sí, que es -- presencia a sí por no coincidir consigo mismo, es decir, que -- nunca es lo que es:

"Del para-sí es tanto que tal, jamás podría decirse: es, en el sentido en que se dice, - por ejemplo: es la una de la tarde; o sea - en el sentido de la total adecuación del - ser consigo mismo" (16)

Si el para-sí nunca es lo que es entonces, su ser siempre está a distancia, es el ser que no es lo que es y que es lo que no es, es un perpetuo hacerse sin llegar realmente a ser pues - de lo contrario se cerraría sobre sí. Es lo que Sartre llama - ideal de la conciencia, que pretende ser en-sí sin dejar de ser para-sí, lo cual resulta imposible por la contradicción implícita. Ser conciencia es no tener coincidencia:

"El para-sí es el ser que se determina a sí mismo a existir en tanto que no pueda coincidir consigo mismo." (17)

No se puede alcanzar al en-sí sin dejar de ser para-sí. - Luego, la condición humana es una perpetua búsqueda que termina siendo una frustración por no alcanzar la plenitud del ser, es-ésto lo que Sartre denomina 'la conciencia infeliz' (18). Si el hombre está a distancia de sí y no puede llegar a coincidir consigo mismo como, por ejemplo, la piedra es piedra, podríamos decir que la afirmación 'yo soy el que soy' no es un predicable - para la condición humana.

Resumiendo: el hombre busca ser porque no es ser en-sí.- Así surge la realidad humana como búsqueda de ser y como un proyecto constante. Sartre mantiene la idea de que el hombre no pretende infinitamente ser búsqueda de sí, sino que busca al fin reposar en sí como plena coincidencia consigo mismo y es, por ésto, que el apetito de eternidad en el hombre no debe interpretarse como un querer siempre ser para-sí intentando ser, sino que la pretensión será ser siempre coincidencia consigo mismo sin dejar de ser conciencia, en este sentido la eternidad no es duración infinita en búsqueda de sí, sino que es la posibilidad de ser pleno siempre.

No hemos detenido en describir algunas características en relación al ser en-sí y al ser para-sí, también hemos tratado de describir algunas implicaciones entre ambos, es por ello que ahora debemos acercarnos al tema del mundo.

1.3 EL MUNDO ANTE LA CONCIENCIA.

El para-sí surge ante el ser que es en-sí, y lo que los separa no es 'algo', puesto que si fuera 'algo' se fundiría en la totalidad del ser en tanto que es. Para estar frente al ser en-sí, hay que estar separado no por algo sino por nada. La nada es lo que separa al para-sí del ser en-sí.

Se dijo que el para-sí es proyecto de su ser, lo construye

ye, lo hace, sin embargo, el para-sí es. 'Es' en tanto que se le puede señalar o nombrar, 'es' en tanto que puede ser Pedro o Juan, 'es' por el hecho de tener o ser facticidad. En este sentido el para-sí 'es' pero, siempre es ante el mundo: la realidad humana es en el mundo y hay mundo por haber para-sí. El para-sí surge negando el ser en-sí por condición ontológica, - pero este en-sí se le devela al hombre como mundo ya que la realidad misma del para-sí exige la presencia de los 'alcos' - los 'estos', los 'aquellos', de los objetos en general y es - por el hombre que viene la multiplicidad al mundo y, ésto, es consecuencia de la nada que infesta al ser, trastocándolo como mundo, en realidad se debe entender que el ser en-sí permanece intacto, sólo que la realidad humana lo capta como tal, por el surgimiento de los fenómenos; recordemos que toda conciencia - es conciencia de algo, pero sólo hay 'algo' para la realidad humana y no para el ser en-sí, aunque este ser en-sí sea fundamento de cualquier 'algo', el fenómeno:

"...este "nada" es la realidad humana misma, como la negación radical por la cual el mundo se devela". (19)

Es por eso que Sartre sostiene la idea de que el mundo - se encuentra suspendido en la nada, incluso el mundo se anuncia por la negación misma, es decir, el mundo se da 'como no - siendo sino eso' (20).

Aclaremos que el para-sí es facticidad por el hecho de si tuarse en el mundo, sin para-sí no hay mundo ni hay fenómenos u objetos cualquiera, sin embargo, el mundo se presenta ante - el hombre como algo no acabado de por sí, infestado de ausen - cias por realizar o de-realizar: un fruto que comer, un sende - ro que cruzar, un paisaje que admirar, un objeto que utilizar. etc. y esto se da a consecuencia de que todo para-sí es proyec - to. El hombre se compromete trascendiendo en el mundo para rea - lizar su propio ser. El mundo es la plataforma donde el para-sí se lanza en busca de sí, y esta posibilidad de que el hombre - trascienda su ser en el mundo bajo una situación concreta es - lo que Sartre denomina como 'el circuito de ipseidad' (21). El hombre se enfrenta al mundo para realizarse, pero no en todo - el mundo, sino en la que Sartre llama 'mi mundo' (22), y por - eso dice. también, que por naturaleza el mundo es mío, pues el circuito de ipseidad atraviesa al mundo para referirlo hacia - mí; el mundo es mío por una revelación de 'miidad' en tanto - que yo lo vivo y que es mi persona aquí y ahora la que se desa rrolla en él.

La multiplicidad de las cosas, las particularidades, el mundo en general, del que se vale el para-sí, nos hace pensar en que existe un orden en el mundo. Sartre menciona que el mundo aparece bajo la necesidad de un orden pero éste viene por el para-sí, en realidad pudo haber sido este orden o cualquier otro, en el sentido en que no era necesario que el mundo fuera así. Esto quiere decir que la idea de orden es propia y depende del para-sí. La conciencia no decide surgir ante el mundo ni tampoco que el mundo surja, es decir, el para-sí no ha decidido ser tal ni que existiera el mundo. Es necesario que el mundo 'mantenga' un orden pero éste no es dado bajo una previa planeación, por ello pudo haber tenido cualquier otro, es decir, su carácter es contingente.

"Es absolutamente necesario que el mundo me aparezca en orden ...pero es por completo contingente que sea este orden." (23)

Es importante señalar que el mundo se nos puede develar fuera de cualquier orden, es decir, se nos puede aparecer en tanto que simplemente es, esto tiene que ver con el mundo viscoso y con la náusea, temas que serán expuestos más adelante.

Por otra parte, se dijo que el ser en-sí no admite tiempo y que el 'antes' y el 'después' no son propios de su estructura, por ende, la temporalidad es humana y pertenece al para-sí. El tiempo viene por el hombre pues sólo la realidad humana es temporal. Es por el para-sí que 'hay' pasado, presente y futuro.

Ahora bien, se ha identificado al presente con lo que es: hoy estoy escribiendo, por lo tanto, mi presente es. Se dice - que el presente es a diferencia del pasado que ha sido y del futuro que todavía no es pero, el problema surge al intentar - señalarlo: ¿cuándo el presente es, si en todo momento estoy de jando de ser?, no podemos señalar al presente como algo que es, pues en el intento vemos que ha dejado de ser, no se le puede capturar como si fuera una piedra, estática e inamovible, tendríamos que señalar un instante infinitesimal pero, esto es - igual a nada. El presente no es sino que se presentifica huyendo, lo que llamamos presente es la presentificación en forma - de huida. El hombre no es presente, se presentifica y esto implica una huida permanente:

"El para-sí es presente al ser en forma de huida; el presente es huida perpetua frente al ser." (24)

Es por eso que el presente no es: es una presencia ante-

el ser como constante huida. Es nuestra presencia la que denominamos como presente: ser presente es presencia a...

Quizás habría que mencionar algunas ideas con respecto a Dios y al tiempo.

El tiempo se presenta como una sucesión que va del 'antes' al 'después' pero, el problema que descubre Sartre es que se ha pretendido darle una unidad al tiempo fuera del tiempo, - es decir, en base a un ser extratemporal: Dios. Aceptar esto - representa los siguientes problemas: si Dios está como testigo de lo que sucede anterior y posteriormente al hombre, Dios mismo se involucra en el tiempo haciéndose temporal y, entonces, - estaría fuera del tiempo:

"...es preciso que esté allá en el porvenir y ayer en el pasado para operar la conexión de los momentos, pues es necesario que vaya a tomarlos donde están." (25)

Si, contrariamente, Dios es extratemporal se pone aparte de nuestra temporalidad, pues para él ya no hay 'antes' ni 'después', todo es, sin embargo, el hombre está siendo;

"Por consiguiente, la temporalidad, no puede representar sino una ilusión resultante de

la finitud humana" (26)

Por ello, la relación de un ser extratemporal, Dios, testigo de la temporalidad resulta problemática. No pretendemos - detenernos en ello pues, en primer lugar, la descripción tan - general que hemos hecho del problema del tiempo en Sartre nos - lo impide y, por otra parte, la problemática de Dios en nues - tro trabajo la queremos destacar desde otra perspectiva. Queda entonces planteado el problema del ser en-sí, del ser para-sí, y lo que entiende Sartre por mundo, ahora veamos el tema de la interrogación y la nada pero, no sin antes aclarar que el as - pecto del pasado y del futuro serán tratados cuando nos deten - gamos en el capítulo de la muerte y la libertad respectivamen - te.

1.4 LA INTERROGACION, LA NEGACION Y EL PROBLEMA DE LA NADA.

La plenitud y la positividad del ser en-sí se ve inte - rrumpida por quien no pertenece a ella, el hombre surge en el mundo que, a su vez, surge por él, irrumpe pero no sólo como - presencia ante lo que le rodea sino también como inquietud, - perplejidad, cuestionamiento, duda, etc. El que interroga, el que se pregunta es el hombre hay, pues, un interrogador en el mundo. Quien interroga mantiene una actitud o un estado de es - pera y pretende encontrar una respuesta de aquello que ha motivado su pregunta, esto quiere decir que la interrogación ubica

al hombre ante una conducta especial de estar frente al mundo, la espera de una respuesta. La respuesta puede ser afirmativa o negativa, puede inclinarse ante un 'sí' o un 'no', o puede-- no encontrarse respuesta alguna. El hecho de haber interroga- ción se cumple por la condición propia del hombre como ser - para sí que, por ser tal, se mantiene a distancia de todo lo - que no es él. El interrogador cuestiona al mundo gracias a que se encuentra separado, distanciado, arrancado de él, bajo lo - que Sartre denomina 'retroceso nihilizador', es decir, el para sí es distanciamiento porque es negación. Por ser el para-sí - quien no pertenece a todo lo que es en-sí, es posible el cues- tionamiento y la interrogación. El para-sí es quien interroga- pero, también es el que puede interrogarse a sí mismo. Se ha - dicho que la interrogación implica separación y distancia, y - si el para-sí es capaz de cuestionarse a sí mismo debe estar a distancia de sí, debe ser negación de sí para preguntarse por- él. El hombre se pregunta de sí por no ser en-sí, por ser él - mismo la negación que viene al mundo.

Es evidente que hay cierta comodidad sobre las interroga- ciones cotidianas que el hombre hace sobre los objetos del mun- do, objetos que están a la mano del para-sí. La interrogación- puede tener respuestas más acertadas e inminentes o quizás me- nos problemáticas cuando se las planteamos a los objetos crea- dos por el hombre, es decir, las cosas construidas para ser ma

nipuladas y utilizadas por él, no es lo mismo preguntar por la hora del próximo vuelo que preguntar por qué hubo un terremoto hoy. Lo que resulta claro es que una interrogación puede ser - de lo más sencillo a lo más complejo, como pensar, por ejemplo, en la condición misma de estar en el mundo; ésto quiere decir- que se puede interrogar a partir de un simple juicio como '¿llo ver?', hasta cuestionamiento como los siguientes: '¿qué signi fica estar vivo?, '¿qué sentido tiene todo cuanto existe?'. De hecho, estos son algunos de los cuestionamientos más apremian- tes en los existencialistas como Sartre, y que han motivado en nosotros el tema de nuestro trabajo: ¿qué sentido adquiere la vida del hombre tras la anulación de Dios, en la perspectiva - inmanentista de Sartre?.

El hecho de que el hombre interroge y busque una res - puesta carga, de alguna manera, con la responsabilidad de dar cuenta de sí y de lo que le rodea, aunque esto no quiere decir que logre satisfacer cada una de sus interrogantes. Podríamos- definir la interrogación como una conducta solitaria del para- sí frente al mundo pues, en Sartre no es posible la presenciam- de un ser divino que pudiera interferir en la pregunta ni en - la respuesta y ni siquiera el ser en-sí 'está allí dado' para- que el hombre encuentre respuestas. Cada interrogante recae en la responsabilidad del hombre y él es el único que puede que - darse sin respuestas, incluso cuando la pregunta se dirige a -

la razón misma de su existencia.

Cuando hablamos de la interrogación necesariamente debemos plantearnos el problema de la negación, pues ésta exige la presencia de la nada. Detengámonos entonces en ello.

Partiremos del hecho de que toda negación es denegación de algún existente. La negación cobra sentido a partir de la base del ser pues, sólo se niega a partir de que hay algo. El ser es previo a la negación. Sartre distingue a la negación - como externa e interna. La negación externa vendría siendo el nexo de exterioridad entre dos seres teniendo como testigo al hombre por ejemplo, cuando estoy frente a un objeto reconozco no ser ese objeto; no soy la mesa ni la silla que me rodean, - en este sentido, la negación externa no sólo sería la distancia entre los objetos mismos sino también la distancia que se impone entre mi persona y todo lo demás. Por su parte, la negación interna se refiere a una especie de virtud negativa propia de mi ser. Esta negación interna se ejemplifica como cuando uno siente y dice: 'no soy valiente', 'no soy decidido', - 'no estoy sano', etc., es decir, se refiere a aquello que carece o a lo que aspira nuestra persona.

Mencionamos que el no-ser o la negación es posterior al ser, el no-ser es posible sobre la base de lo que ya está presente: el ser. Así, el no-ser no viene como lo contrario al -

ser sino como su contradictorio puesto que, lo requiere y es la única forma en que el no-ser 'sea' posible. Por ello, mismo, Sartre menciona que el no ser infesta al ser. La negación, el no ser, e incluso la nihilización mencionada en este mismo capítulo son tres maneras de caracterizar un mismo aspecto: la nada. El fundamento de la negación es la misma nada:

"...funda la negación como acto porque ella es la negación como ser." (27)

La nada infesta al ser porque el ser antecede a la nada, por eso Sartre dice que la nada lleva en su propio meollo al ser.

Se ha dicho que el ser en-sí es plena positividad y que su estructura no permite la presencia de la negación pues, no tiene fisuras, de ello se deduce que la nada no pertenece al ser en-sí. Aunque tampoco puede decirse que el ser en-sí excluya a la nada puesto que excluir implica cierta relación y el ser en-sí es una totalidad indiferenciada y cerrada sobre sí. Sin embargo, la nada no puede concebirse ni fuera ni aparte del ser, sin que por ello se piense que surja por él. La nada surge del ser pero lo requiere, sin el ser la nada se disiparía, pues la nada está en el meollo del ser como un gusano. La nada necesita del ser porque ella no es un ser. La nada no es, es sida (28). La nada 'es' nihilización, aunque ella no -

pueda nihilizarse puesto que para eso tendría que ser:

"...pero la nada no es. Podemos hablar de ella sólo porque posee una apariencia de ser, un ser prestado... La nada no es; la Nada "es sida"; la Nada no se nihiliza, - la Nada "es nihilizada". (29)

La nada se desliza sobre el ser y es nihilizada por un ser que no puede ser el ser en-sí, por consiguiente: "...el - hombre es el ser por el cual la nada adviene al mundo." (30).

La nada adviene e infesta al ser por la realidad humana y no por ello debe pensarse que el hombre posee la nada como algo agregado: él es la propia nada. Si la nada surge por la realidad humana es necesario que el hombre la manifieste y la deleve en muchas de sus actitudes, por ejemplo, la interrogación, la prohibición, el odio, etc. Estas actitudes y experiencias del hombre revelan cierta comprensión de la nada y - esto lo denomina Sartre con el nombre de 'negatividades': La prohibición, por ejemplo, es una negación o un impedimento - que se impone a alguien y que revela lo que no está permitido. Las negatividades son pues, actitudes y experiencias que muestran la nada, el no-ser y la negación.

Este primer capítulo nos ha permitido mostrar algunos--

fundamentos ontológicos de la filosofía sartreana. Iniciamos - con el problema del ser en-sí, el ser para-sí y el mundo, y finalmente desarrollamos algunas ideas en relación a la nada. . - Todo ello nos permite tener ciertas bases teóricas para abordar directamente el problema de nuestro trabajo. Una vez vistos los fundamentos ontológicos de la teoría sartreana debemos acercarnos a un aspecto primordial en EL SER Y LA NADA, nos referimos a la mala fe. Antes de tratar algún otro tema la mala fe debe estar bien definida pues, precisamente, se hace referencia a ella al desarrollar otras ideas, de hecho, es de los primeros aspectos que Sartre explica en su texto. Para acercarnos a todo ello partiremos de las siguientes preguntas:

¿Qué es la mala fe?, ¿por qué el hombre puede ser de mala fe?, ¿qué relación hay entre la mala fe y creer en Dios?, ¿qué tienen que ver los otros con la mala fe?.

CAPITULO SEGUNDO

LA MALA FE

2.1 LA MALA FE.

Este capítulo tiene la intención de desarrollar en forma general el problema de la mala fe y después abordar específicamente la mala fe al creer en Dios.

Primeramente, debemos distinguir la mala fe de la mentira. La mentira requiere de saber que se miente, quien miente - está consciente de que lo hace y de que su intención es engañar, por lo tanto, cada una de sus actitudes está regulada por esta disposición. Es claro que la mentira es una actitud negativa que trasciende hacia el objeto o hacia una determinada - verdad que es negada como tal, niega una verdad y por ello - miento. Pero, esta actitud de mentir es necesariamente trascendente, hacia la verdad negada o hacia lo que se pretende ocultar, por ello mismo, la mentira no recae en la conciencia de - quien miente sino que trasciende hacia un objeto dado:

"Así, la mentira no pone en juego la intra estructura de la conciencia presente: todas las negaciones que la constituyen recaen sobre los objetos que, por ese hecho, son expulsados de la conciencia. La mentira es una conducta de transcendencia." (31)

Se debe mencionar que la mentira supone necesariamente -

de un prójimo al que se miente, la mentira sin el 'otro' no es posible. Es necesario ocultarle la verdad a alguien para hacer posible el engaño.

Dijimos que la mentira es una negación que trasciende hacia la verdad que se pretende ocultar, mientras que en la mala fe la negación recae en la conciencia misma, esto hace posible que la mala fe sea mentirse a sí mismo. En la mentira se oculta la verdad al otro y en la mala fe se miente uno a sí mismo. No hay una dualidad de engañado y mentiroso en la mala fe, todo sucede en la unidad misma de la conciencia o mejor dicho, en la mala fe el que miente y quien es mentido son una y la misma persona; sé que me oculto una verdad por eso mismo me aferro más a la mentira. Cabe decir entonces, que ser de mala fe es ser consciente de esa mala fe. Es una especie de juego al que se atiene la conciencia sin olvidar del todo que se trata de un juego, aunque se puede convertir en una forma de vida o en una manera de estar en el mundo, incluso Sartre acepta que es una manera, que para muchos resulta normal, de llevar su vida. Se puede llevar toda una vida actuando de mala fe, y decimos 'actuando' pues, la mala fe es toda una forma de dirigirse en el mundo sin realmente serlo, incluso la facticidad y la trascendencia asumen un papel importante pues, se afirma la facticidad con la trascendencia y la trascendencia con la facticidad. Tratemos de aclarar esto.

En la mala fe se adoptan una serie de disposiciones y acciones que me permiten lograr una forma de ser determinada, lo cual supone la facticidad. Sin embargo, esta pretensión sólo - se sostiene por la condición de trascendencia que es propia - del para-sí. Lo que quiero ser no lo soy del todo y por eso - busco serlo, pero cuando quiero serlo sólo lo soy de mala fe: - nunca soy realmente lo que digo ser. La mala fe es propia de - la estructura ontológica del para-sí pues, el hombre nunca es lo que es. La adecuación absoluta con el ser no pertenece a la condición ontológica del para-sí, sólo del en-sí. El hombre es conciencia de ser y está siempre a distancia del ser que pre - tende ser, es lo que Sartre afirma cuando explica que el principio de identidad no constituye a la realidad humana; el hombre nunca es lo que es hasta que lo es de mala fe, lo que significa no serlo de verdad. El hombre no puede decir de sí mismo: 'yo soy el que soy', su condición ontológica como ser para-sí, así lo impide. Siempre la trascendencia o la distancia lo separan del ser que quiere o se dice ser. Además todo hombre por - ser trascendencia no puede depositarse en algún período de su vida para afirmar su ser pues, el pasado ha sido y por ello - mismo no puede sustentar mi actual condición, y mucho menos el futuro que todavía no es y no puede sostener mi estado presente. El hombre no puede sostenerse de su pasado ni de su futuro, sólo el que se conduce de mala fe cree ser lo que ha sido o - piensa que es lo que proyecta ser. Si el hombre no puede fusio

narse con el ser que busca ser es necesario que juegue a serlo. La mala fe es una especie de juego donde el individuo adopta - los movimientos, gestos, actitudes, disposiciones de quien pretende ser, pero por lo mismo sólo termina por representarlo. - Por ejemplo, el mozo de café nunca es un mozo de café, juega a serlo, utiliza toda la mímica que le permite representar bien- su papel porque nunca es mozo de café como la piedra es piedra, por esa nada que lo separa. Nunca se puede ser mozo de café, - profesor, valiente, héroe, diplomático, etc., como el tintero- es tintero. El para-sí siempre está a distancia de su ser separado por una nada, sin embargo, hay mozos de café, pero no lo- son en el modo de ser en-sí, sino en el modo de no serlo: no - soy ese ser que soy, o mejor dicho, 'lo soy en el modo de ser- lo que no soy' afirma Sartre. Las actitudes, la mímica, las - conductas son parte de la mala fe, pero nunca pueden ser como- si fueran en-sí, sólo son parte de la representación.

Para que la mala fe sea posible el hombre debe estar on- tológicamente separado de su ser. Nunca se es en realidad lo - que se 'es' o se es en el modo de no serlo:

"Si la mala fe es posible, a título de simple proyecto, ello se debe a que, no hay - diferencia tan tajante entre ser y no ser, cuando se trata de mi ser." (32)

De ello se deduce que el hombre es el ser que no es lo que es y que es lo que no es. Esta incapacidad de reunión en el hombre con lo que quiere ser se debe al origen ontológico del para-sí que está fuera y frente al en-sí. Lo que es, lo que está hecho, acabado, fijo como un bloque de identidad sólo le pertenece al en-sí, por eso el hombre no puede ser, por ejemplo, el profesor, el mozo, el diplomático, etc. pues, una nada lo se para de esta identidad de ser en sí. La mala fe sólo es una actitud que se adopta como una especie de juego que se dispone a cumplir el para-sí para poder ser sin realmente serlo. Nunca puedo integrarme al ser. La identidad fija de ser no es posible en el para-sí, por eso el hombre se conduce de mala fe. No podemos ser nada sin jugar a serlo.

Hemos dicho que la mala fe implica una negación que se dirige a la conciencia misma y por esto, ella es lo que no es y no es lo que es. Ahora bien, la mala fe es fe, nunca es una evidencia total de que se representa un papel, ni tampoco es un engaño absoluto, por eso Sartre afirma que no es mentira cínica ni evidencia. Esto significa que la mala fe es una especie de creencia donde se toma en serio un papel del que se puede estar a veces seguro, pero también dudoso. Se puede estar seguro y representar, pero ya representar implica no ser; el hombre se persuade sin convencerse del todo. La mala fe es persuadirse, creer ser algo sin realmente serlo.

La mala fe puede ser una manera de conducirse en el mundo donde éste mismo se vea afectado por la representación, por eso el para-sí cuando es de mala fe implica serlo también para otro. La mirada del otro está presente en la mala fe; el mozo de café juega a serlo porque hay gente que debe ser atendida, gente que a su vez puede estar representando el papel de comensal decente y exigente. Todo hombre puede verse tentado a representar una manera de ser en el mundo en relación a los demás y a sí mismo:

"Es tan compuesta; su corbata, su voz, la manera con que golpea su cigarrillo sobre la mesa, todo está hecho de propósito." -

(33)

Esto no quiere decir que el hombre no pueda advertir que es de mala fe, ya dijimos que trata de afirmarse tanto en su papel por la sospecha de que en realidad no es quien pretende ser. Cabe señalar, que pueden haber algunos despertarse donde se haga evidente que uno es de mala fe. En LA NAUSEA, Sartre muestra como el hombre se obliga a sí mismo a conducirse de mala fe frente a ciertas circunstancias. Hay lugares y situaciones donde la gente toma ciertas actitudes y no se atrevería a tomar otras; lo otro, es decir, todo aquello que va contra lo que 'exige' la situación está prohibido. La gente que se -

conduce de mala fe piensa que solamente así logra un sitio real en el mundo: 'soy el médico del pueblo', 'soy el mozo de café', 'soy el que gobierna la nación', etc. Pero esta fe que procura la mala fe no termina por estar siempre convencida.

Se debe aclarar que así como no se puede ser el médico, - el profesor, el mozo, etc., tampoco se puede ser el Hombre, nunca se es el 'Hombre' como si éste fuera un ser terminado, logrado, fijo, inamovible; el hombre nunca es en-sí, sino que está--condenado a ser para sí. El hombre es la nada que no puede terminar por ser; "...quizá haya que elegir: no ser nada o jugar a que se es." (34)

Hemos visto en forma general el problema de la mala fe, - sólo nos resta explicar brevemente la buena fe para después pasar al tema de Dios.

En la buena fe se intenta adoptar la fe de inmediato, pero esta forma tan 'inmediata' tiene que estar sostenida por la intención de quererlo hacer así, por lo que no resulta ser tan inmediata. Se pasa así de la creencia inmediata a la no-creencia o quizás sería más claro decir: en la buena fe 'creo que - creo'. En la buena fe se necesita creer en lo que se cree, se busca aferrarse a un en-sí de creencia, más el esfuerzo que implica creer que se cree ya no supone adoptar la creencia tan in

mediatamente: "...la buena fe quiere rehuir el "no-creer-lo-que se-cree" en el ser" (35)

Esta cita nos permite pensar en el ejemplo de cuando la gente niega toda duda y su fe le hace imposible ser escéptico ante Dios, aunque en el fondo termina por creer que cree sin-creer directamente. Es lo que Marleau-Ponty piensa al referir se a que en realidad la gente sólo cree que cree en Dios: - "...'uno cree que cree, pero no cree'." (36). En el fondo vemos que no existe una seguridad total en lo que se cree, sólo hay una exigencia de aferrarse a ese en-sí sin conseguirlo; - (es importante señalar que la cita anterior está tomada del texto de Sartre LITERATURA Y ARTE).

Concluiremos diciendo que la buena fe se quiere sostener en la creencia como cuando alguien se dice sincero.

Ya que hemos abordado estas ideas debemos adentrarnos al problema de Dios y la mala fe.

2.2 LA MALA FE AL CREER EN DIOS.

La mala fe no sólo es una especie de juego, sino una manera de evadir nuestra nada de ser para aferrarse a un ideal de ser en-sí. Incluso se puede vivir pensando que hay determi

nados modelos establecidos en donde todo está resuelto, por lo menos aquello que nos parece fundamental. Sartre afirma que muchas veces la gente se apoya en supuestas verdades que se sostienen por un consenso universal, siendo ésta su única validez, adquiriéndose así una manera de conducirse de mala fe. Pensemos, por ejemplo, en la idea de Dios. Bien podemos decir que la gente actúa de mala fe al creer en Dios, pues niega su condición ontológica para justificarse en una idea de ser en-sí. Tanto la mala fe como la buena fe se presentan en el problema de Dios porque implica el aspecto de la creencia y la fe. Intentaremos partir de una actitud que toma mucha gente donde sólo asume la posición cómoda de aquello que cree:

"La buena sociedad creía en Dios para no hablar de Él. ¡Que tolerante parecía la religión! ¡Que cómoda era! ¡El cristiano podía faltar a misa y casar a sus hijos por la iglesia... no estaba obligada a llevar una vida ejemplar ni a morir desesperado." (31)

En esta cita sólo se plantea la actitud cómoda de la gente ante la idea de Dios, es decir, en este ejemplo Dios nunca es algo problemático y la religión viene a ser tomada como esa manera cómoda de conducirse frente a lo divino. Se

toma sólo aquello de la religión que no nos compromete más -
allá de un simple cumplir, y en este sentido se puede ser de
mala fe en una forma cómoda, sin embargo, no es la única mane-
ra de enfrentar el problema de Dios.

Para Sartre creer en Dios es estar sujeto a una mirada-
que lo ve todo, es estar cosificado, desnudo. Ante Dios uno -
es de mala fe porque se adopta una manera de conducirse ante-
esa mirada, se es creyente, pecador, sincero, mártir, etc. -
Frente a Dios no queda más que mostrar lo que queremos ser -
ante Él, pero aquello que queremos ser no lo somos como ser -
en-sí, sino que lo somos en el modo de no serlo; el para-sí -
se busca un modelo de ser en-sí para ser visto por Dios. La -
mirada de Dios es para el creyente lo que traspasa todo, lo -
que está donde quiera y en todo momento, por ello mismo, el
hombre, si está frente a Dios, no puede dejar de ser creyente,
incluso puede o 'debe' tomar el papel de arrepentido cuando -
comete una falta porque ante esta mirada uno nunca puede es -
conderser.

También se es de mala fe cuando se piensa que la exis -
tencia nos ha sido dada, que no es gratuita y que está garan-
tizada por Dios. En este caso, el hombre no solamente ha reci-
bido la vida por Dios sino también tiene que cumplir sus de -
signios. Bajo esta visión el hombre no sólo se cree justifica

do y responsable ante quien lo creó, sino que además tiene que cumplir con cierta forma de vida que le exige el orden divino-- y entonces no hay una libertad absoluta. Se podría pensar en -- el libre albedrío, pero no podríamos pensar en conducirnos como si Dios no existiera, si Dios existe, el hombre ya no es el migmo, por mucha libertad que nos conceda.

Hemos dicho que Dios es mirada. Es claro que la mayoría - de los creyentes no realizan cada movimiento como si siempre es tuvieran siendo observados por Dios, Quizás se despreocupan de Él para mantener su mala fe frente a los otros, pero basta que les suceda algo que les afecte y se sientan desprotegidos para- que inmediatamente su mala fe se dirija a refugiarse ante la - presencia divina.

Dios puede ser una necesidad para determinados hombres - una necesidad que les permita pensar en tener asegurada la exigtencia porque Dios supone justificación. También creer en Dios implica acatar ciertas reglas, implica saberse no sólo observa- do sino juzgado por Él. En oposición, si no hay Dios, el para - sí, está irremediablemente reducido a saber que sólo hay hom - bres y que todo viene y surge de ellos. Sartre en EL DIABLO Y - EL BUEN DIOS plantea un ejemplo de la mala fe cuando uno de sus personajes prefiere aferrarse a la idea de un juicio divino que ser juzgado por el hombre: "...prefiero ser juzgado por un ser-

infinito y no por mis iguales". (38). En este ejemplo el hombre se siente más sometido al ser juzgado por los otros, es decir, - por seres de iguales características, injustificados y condenados a darle sentido al mundo que en sí mismo no tiene. No olvidemos que para Sartre la relación entre libertades es conflictiva.

Para negar a Dios, Sartre lo convierte en algo problemático a través de sus personajes en distintas obras literarias, a muchos de ellos quitarles a Dios es ponerles en evidencia su contingencia, su condición gratuita, pues si no hay posibilidad de saberse parte de un plan, orden o idea divina, si no existe la alternativa de que hubiera algo más que esta vida, y sin la opción de poder hacer méritos suficientes para ser reconocido - por alguien que no fuera sólo los hombres, sin ninguna de estas posibilidades sólo queda estar frente al ser siendo para-sí: "Dios no existe. No más cielo; no más infierno; sólo la tierra". (39)

Si el hombre no se sostiene por sí mismo y se refugia en la idea de Dios está actuando de mala fe, está negando la responsabilidad de hacer su propio ser, reduciéndose a ser el supuesto resultado de un ser divino:

"Nadie. El hombre es nada. No te hagas el sorprendido; siempre lo supiste...forzaste la voz para cubrir el silencio de Dios. Las Órdenes que pretendes recibir, eres tú quien las envía."(40)

Negar nuestra contingencia y justificarnos a través de un ser divino sólo logra encubrir engañosamente nuestra nada de ser, en este sentido Dios se convierte en lo que, por ejemplo, Nietzsche llama: 'un tapahuecos'. Creer en Dios no sólo es de mala fe, sino que es también justificar y adecuar todo a la idea de un ser supremo, por ejemplo, si todo tiene justificación, si todo está hecho por un plan divino, el hombre queda reducido a una pieza más, y por lo tanto, no sólo su libertad se vería condicionada, sino incluso aquello que pudiera ser pensado como malo no lo sería porque estaría en los planes de Dios; en este sentido, no hay malas noticias mientras Dios lo justifique todo.

"Creo que todo sucede por decreto tuyo, aún la muerte de un niño, y que todo es bueno, - ¡Lo creo porque es absurdo! ¡Absurdo! ¡Absurdo!." (41)

Si todo es voluntad de Dios todo está justificado. Dios, en este caso, se convierte en responsable de todo, incluso ante aquello que nos parece injusto y malo. Es como cuando alguien espera a que su pariente enfermo se recupere: si lo logra 'es gracias a Dios', si no lo logra y muere, 'así Dios lo quería'. En este sentido la mala fe del hombre hace aceptar y creer que todo se cumple por un designio, por un plan, por una razón que

está por encima del ser humano. La mala fe al creer en Dios exi
ge el consuelo: "...más vale la oración que el llanto. Por lo -
menos, hace menos ruido". (42)

Ahora bien, no sólo se puede tomar la postura ya mencionad
da donde Dios es responsable de todo, incluso de aquello que no
terminamos por entender. Pensemos que para Sartre hay otra maner
ra de conducirse de mala fe a favor de Dios, y es hacer de Él -
un ser inocente ante la presencia del mal. En este caso el mal
sólo vendría al mundo por el hombre. Lo injusto, lo malo, lo ter
rible es parte de la imperfección humana y Dios en ello nada -
tiene que ver. Son estas maneras de ser de mala fe las que llev
an siempre a consentir y justificar la idea de Dios. Todo ello
se da por la manera constante en que el hombre se evade de si y
se refugia en los modelos que le permiten mayor comodidad sin-
saber siquiera si con esta actitud se gana o se pierde, o qui-
zas sólo se consigue con ello despreocupación. Al respecto nos
dice Simone de Beauvoir:

"-¿Crees que serías feliz así?

-Por lo menos nunca sería desgraciado."--

(43)

Quien es de mala fe se proporciona la mentira piadosa de
que Dios existe.

La postura filosófica de negar y rechazar a Dios, como -

es sabido, no es original en Sartre, nuestro ateísmo:

"...es un ateísmo poco distante del de la época en que Nietzsche decía: "Dios ha muerto". Nosotros somos aún los sobrevivientes."

(44)

La postura de negar a Dios ya había sido exteriorizada en la filosofía de Nietzsche. "Si hubiera dioses ¿cómo toleraría yo no ser Dios? por tanto, no hay dioses." (45). En este sentido, entregarse a la idea de Dios implica desatender y despreciar al hombre. Es como dice Camus: "¡Ah! Odio este mundo en el que estamos reducidos a Dios." (46)

Hacemos mención de Nietzsche y de Camus para completar algunas ideas que pueden fortalecer nuestro tema. Tal es el caso de Zarathustra que platica con un moribundo:

"...te juro por mi honor que no existe nada de eso de lo que estás hablando. No hay demonio, ni hay infierno. Tu alma estará muerta aún antes que tu cuerpo. ¡Nada en absoluto tienes, pues, qué temer!

El moribundo miró con recelo, y explicó: "si lo que afirmas es cierto, nada pierdo al perder la vida"." (47)

En esta idea se niega no sólo el alma, sino que ésta podría permanecer aún después de morir.

Ahora bien, para Sartre es importante recuperar al hombre y aceptar todas las consecuencias que ello implica y no reducirlo a una instancia divina, que como lo demuestra EL SER Y LA NADA, es contradictoria. La idea de un en-sí-para-sí es un ideal humano, pero no una realidad, porque implica necesariamente una contradicción. Todos aquéllos que aceptan a Dios por mala fe y se ajustan a un determinismo o a la idea de un orden divino no lo hacen sino por cobardía afirma Sartre en EL EXISTENCIALISMO ES UN HUMANISMO, y agrega, que aquéllos que hablan de necesidad y no de contingencia en la existencia humana son inmundos (48). En la filosofía de Sartre el problema de la realidad es exclusivamente humano, todo se da y se resuelve entre los hombres. - Dios es la idea que cuando se pretende hacerla real termina por ser ausente:

"Dime ¿la noche eres tú, verdad? ¡La noche, la ausencia desgarradora de todo! Pues tú--eres aquel que está presente en la universal ausencia, aquél a quien se escucha cuando todo es silencio, aquél a quien se ve cuando ya no se ve nada. Vieja noche, gran noche anterior a los seres, noche del no-sa

ber, noche de la desgracia y el dolor".(49)

Es pertinente aclarar que negar a Dios implica también la anulación del alma, para Sartre no existe tal. Sólo hay conciencia que es la nada que viene a infestar al ser.

Suele pensarse que aquello que nos parece verdadero o aquello que aceptamos como tal, es porque nos conviene, sin embargo, en Sartre la verdad no está para consolarnos. Muchas veces quien es de mala fe se afirma en aquello que le conviene. pero cuando se 'despierta' de esa manera de conducirse se le hace evidente su condición propia como para-sí, un ser escindido de su propio ser. El para-sí implica la contingencia, lo absurdo, y por consiguiente su imposibilidad de tener una relación con un ser divino. Dios es para el hombre una aspiración de ser que nunca se logra consumir porque implica contradicción, sin embargo, siempre estamos propensos a ser de mala fe, por ejemplo, aquellos que intentan inventarse algo cuando lo absurdo es lo evidente.- El hombre de mala fe busca sostenerse por explicaciones que pueden adecuarse a sus propios pensamientos, esto nos recuerda lo dicho por Miguel de Unamuno en DEL SENTIMIENTO TRAGICO DE LA VIDA:

"Yo no comprendo este hecho sino dándole esta explicación: es así que tengo que comprenderlo, luego ésta tiene que ser su ex -

plicación. O me quedo sin comprenderlo." --
(50)

Esta cita nos permite utilizarla a propósito de la mala fe, sin que por supuesto se intente forzar la idea de Unamuno a la filosofía sartreana. La mala fe radica en intentar que aquello que creo explicar resulte verdadero porque es así como lo comprendo. En este sentido la explicación queda supeditada a la necesidad y al límite de comprender algo de esa manera. Aquello que entra en los límites de lo que para mí es comprensible lo asumo por verdadero, por ejemplo: 'me resulta absurdo no haber sido creado por Dios, por lo tanto, debe haber un Dios creador'. Una cosa es la verdad y otra el hecho de que ésta se adecúe a nuestra comprensión o nos consuele, nos convenga, o nos guste.

Es la mala fe lo que hace del para-sí un ser que se evade para adoptar un modelo de ser en-sí, el cual, por ser adoptado, no termina por serlo. El problema no está solamente en aceptar a Dios, sino que una vez que se le ha aceptado debe uno conducirse de cierta manera con respecto a Él, es decir, que el para sí se predispone a tomar un papel al cual debe someterse mientras siga siendo de mala fe, aunque esto no signifique que el hombre no pueda despertar y verse en la angustia de ser una nada sin justificación, así lo confirma uno de los personajes sartreanos:

"El cielo ignora hasta mi nombre. A cada minuto me pregunto lo que podía ser yo a los ojos de Dios. Ahora sé la respuesta: nada. - Dios no me ve, Dios no me oye, Dios no me conoce. ¿Ves ese vacío por encima de nuestras cabezas? Es Dios. ¿Ves esa brecha en la puerta? Es Dios. ¿Ves ese hueco en la tierra? también es Dios. El silencio, es Dios. La ausencia, es Dios. Dios es la soledad de los hombres." (51)

Resulta claro que nos faltan muchas ideas por desarrollar en relación a la idea de Dios: 1. La imposibilidad de un en-sí-para-sí, 2. El problema de la libertad y Dios, 3. La aspiración del hombre a ser Dios, 4. Especificar más claramente qué sentido adquiere la vida del hombre al anular a Dios, pero esto se mostrará en otros capítulos. En lo que debemos detenernos ahora es en relación al problema del prójimo, pues hemos dicho que en la mala fe es necesario el otro como testigo de mi conducta, incluso existe una manera en la que pensamos que nos mira Dios - como totalidad: la humanidad; idea que, como veremos, es criticada por Sartre.

2.3 NOSOTROS EN RELACION A DIOS.

Dijimos que en la mala fe se implica al otro como testigo

de mi acción, por esto mismo, si hemos hablado de la mala fe de de bemos detenernos en el problema del 'otro'. Cabe aclarar que -- nuestra intención no es desarrollar ampliamente el problema del prójimo en Sartre, sino encontrar algunos elementos que nos permitan discutir el tema del 'nosotros' y Dios.

2.3.1 Los otros: el prójimo.

El hombre para Sartre es un ser para-sí, sin embargo, siempre hay otros que habitan el mundo, es decir, el ser para-sí también es ser para-otro. En EL SER Y LA NADA se plantea la pregunta: ¿por qué hay otros?. Sartre responde que el 'otro' no puede derivarse de la estructura ontológica del para-sí, pues esto implicaría justificación o la necesidad del otro a partir de mí, - por el contrario, la presencia del otro como ser existente es - un acaecimiento tan contingente como el ser para-sí. Esta pregunta de orden metafísico no tiene sentido más que respondiendo, 'es así', incluso toda metafísica debe culminar en un 'es esto', afirma Sartre.

Si bien el para-sí es con los otros, todas estas conciencias no terminan por ser una totalidad como si la humanidad fuera algo terminado o reducido a ser en-sí:

"...La multiplicidad de las conciencias nos

aparece como síntesis y no como colección;-
pero es una síntesis cuya totalidad es in -
concebible." (52)

Si es claro que el para-sí es un ser por hacerse, la vi -
sión de una humanidad como ser en-sí resulta contradictoria pa -
ra Sartre.

Ya dijimos que el otro está en el mundo en forma tan con -
tingente como cualquier para-sí, sin embargo, podríamos caracte -
rizar al otro como el prójimo que por ser tal, no soy yo: Él no
es yo, y yo no soy él. Hay una nada que me separa del prójimo, -
es decir, el fundamento de toda relación implica una nada como -
separación, una nada que no depende ni de mí, ni de él, sino de
la condición ontológica entre yo y los otros. El prójimo es un
yo que no soy yo, por lo tanto, es esta negación la que viene a
constituir la relación con el otro. En el capítulo primero hici -
mos la distinción entre negación interna y negación externa, la
relación entre mi prójimo y yo implica una negación pero a ni -
vel interno.

Para Sartre la relación entre para-síes es conflictiva, -
hay un enfrentamiento de libertades para ser vistas como liber -
tad frente al otro y no verse reducidas a objeto. Cuando esta -
mos frente al otro lo hacemos objeto de nuestra libertad:

"...esa mujer que veo venir hacia mí, ese -

hombre que pasa por la calle, ese mendigo - que oigo cantar desde mi ventana, son para mí objetos, no cabe duda. Así, es verdad - que por lo menos una de las modalidades de la presencia a mí del prójimo es la objetividad." (53)

No olvidemos que la filosofía sartreana plantea que la mirada cosifica. El para-sí, no sólo hace del otro el objeto de su libertad sino que también busca el reconocimiento de ese otro, es decir, al otro lo convierte en objeto en el momento en que mi libertad lo trasciende, sin embargo, requiero del reconocimiento de ese otro, aunque esto tiende al fracaso pues sólo hay libertad ante el otro como objeto, y lo que se pretende es el reconocimiento entre libertades frente a frente, lo cual es imposible. La relación con el otro es conflictiva porque implica la lucha entre libertades, incluso Sartre afirma en A PUERTA CERCA, que el infierno son los otros. Esto significa que el otro puede ser una constante amenaza para mí, pues está en defensa de su libertad contra la mía y viceversa. Esto se confirma en EL SER Y LA NADA cuando se afirma: "El prójimo es la muerte oculta de mis posibilidades." (54)

Hay distintas variantes en las que puedo hacer del otro - mi objeto y yo sentirme objeto ante él. Se mencionó la mirada,-

pero es en la modalidad de la vergüenza donde el para-sí siente que su ser es acosado por el otro. De hecho, el otro roba el secreto de mi ser cuando me mira, pues el sentido de mi ser está fuera siendo atrapado por el otro, por ello define Sartre que - el otro siempre me lleva ventaja. Estar ante el otro es sentirse desnudo, delimitado, objetivado, etc., incluso juzgado. Podríamos afirmar que en un mundo donde sólo hay para-síes estamos permanentemente frente a los juicios de los demás. En un mundo contingente y humano todo se resuelve bajo la responsabilidad de los hombres.

Ahora bien, Sartre plantea una serie de ideas con respecto al prójimo y Dios como creador. Si Dios nos crea, a mí y a mi prójimo, hay dos alternativas con respecto a ello: 1. Cuando se crea se sabe y se ve aquello que se está creando pues, el creador debe saber de su creación, empero, lo creado se opone - "-encerrándose en sí mismo en una afirmación de objetividad." (55), es decir, la existencia de lo creado toma su independencia como la escultura del escultor. Una vez cerrada mi existencia frente al creador hay una ruptura o una separación, a menos que la creación sea continua; 2. cuando la creación es continua, Dios sigue siendo tanto mi prójimo como yo, por lo tanto, no tengo una garantía de mi existencia como algo propio, incluso no podría ni decir: 'mi existencia', puesto que sigo siendo el que me crea:

"Si la creación ha de ser continua, permanece siempre en suspenso entre una existencia distinta y una fusión panteísta en el Ser Creador." (56)

Por consiguiente, o Dios efectúa su acto de creación continua sobre mí y Él es de alguna manera yo, o bien, Dios al hacer el acto de creación, lo creado se cierra sobre sí y se opone al creador. Es entonces la idea de Dios como un ser creador algo contradictorio para Sartre.

Hemos dado algunas referencias en relación al 'prójimo', - sin embargo, debemos abordar la idea sartreana del 'nosotros', - para así tener una visión más completa del otro y sus implicaciones con la mala fe y por ende con Dios.

2.3.2 Nosotros sujeto, nosotros objeto.

La relación entre varios individuos se denomina 'el nosotros', éste puede ser tanto 'sujeto' como 'objeto'. Es el 'nosotros-sujeto' nadie es objeto, sino que es el conjunto de individuos que en determinada situación se reconocen como tales. Aquí las subjetividades se encuentran relacionadas bajo una acción común que los identifica, por ejemplo: 'nosotros miramos el espectáculo', 'nosotros somos testigos', etc. En el 'nosotros-sujeto', los otros toman una disposición similar a la mía frente-

a determinada situación, sin embargo, no hay un reconocimiento pleno del 'nosotros' como una unión esencial entre las personas y simplemente se coincide en cierta actitud con los otros; ser testigo de algo no implica una integración plena o un reconocimiento armónico entre subjetividades. No existe una unión ontológica en el 'nosotros', tan sólo es una relación de cierto reconocimiento lateral, dirá Sartre, entre para-síes. El ser 'nosotros' no aniquila ni mitiga nuestra contingencia.

También existe la relación con los demás pero bajo la característica del 'nosotros-objeto'. Bajo esa modalidad me comprometo con el otro sabiendo que hay un tercero que nos sitúa a estar así. Reconozco que el otro decide libre y responsablemente estar conmigo:

"Esta asunción fundamental del comprometimiento que llevo delante sin captarlo, ese libre reconocimiento de mi responsabilidades tanto que incluye la responsabilidad del otro, es la experiencia del Nosotros-objeto." (57)

En el 'nosotros-objeto', a diferencia del 'nosotros-sujeto', se requiere de un tercero que nos arroje a esta condición, pero esto no implica que se tome necesariamente una condición solidaria entre para-síes. Según Sartre, cuando el otro y yo nos mi

ramos o somos mirados por un tercero, nos vemos reunidos en el 'nos', por ejemplo: 'nos' paseamos por la calle, 'nos' declaramos la guerra, 'nos' sentimos culpables ante Dios, etc. Veamos de que se trata.

2.3.3 El 'nos' y Dios como tercero.

Para ser 'nos', lo debemos ser ante la mirada del otro - como un tercero que es ajeno a la situación en que nos encontramos. El 'nos' que nos involucra a todos es el de la humanidad. Sin embargo, partimos de la idea, irrealizable para Sartre, de que somos una totalización absoluta de nosotros mismos llamada humanidad, y que puede ser vista por alguien desde fuera y como testigo, es decir, Dios que no es parte de ella y que nos integra como objeto. Se es de mala fe cuando se piensa a la humanidad como el 'nos', que en su 'integración' se logra consolidar como totalidad, sobre todo porque esa totalidad es una visión imaginaria que toma un testigo como no siendo parte de la humanidad, para que precisamente la pueda ver como tal desde fuera. Por otra parte, no sólo la idea de humanidad es irrealizable, sino también lo es ese tercero pues, es pedirle a Dios que de cuenta de nosotros (humanidad), sin ser nosotros:

"Es aquello que es tercero con relación a - todos los agrupamientos posibles, aquello - que en ningún caso puede entrar en comunión

con ninguna agrupación humana; el tercero -
con respecto al cual ningún ser puede cons-
tituirse como tercero; este concepto se -
identifica con el del ser-mirante que no -
puede jamás, ser mirado, es decir, con la -
idea de Dios". (58)

Para quien es de mala fe, Dios es el tercero ante el cual
nadie puede ser tercero, es la mirada que todo mira y quien na-
die mira, el concepto límite:

"...así, el concepto-límite de humanidad --
(como totalidad del nosotros-objeto) y el -
concepto límite de Dios se implican mutua -
mente y son correlativos." (59)

Esto quiere decir que el límite de lo humano como concep-
to de totalidad, implica el concepto de Dios que también tiene-
su límite, puesto que no es la humanidad; si somos de mala fe,-
Dios 'empieza' donde el límite del hombre se hace evidente. Dios
mantiene su límite al no ser precisamente nosotros, de lo con -
trario, sería Él mismo la humanidad y ya no fungiría como testi-
go o como tercero que nos remitiera al 'nos'. Y aunque Dios es-
tuviera ante la humanidad, ésta sería igualmente irrealizable -
para el hombre, pues no puedo tomar la posición o punto de vis-
ta de Dios para dar cuenta de esa supuesta totalización. Por -

otra parte, sin Dios, igualmente la humanidad (como una concre-
tización de cada conciencia unificada en un todo), termina por-
ser un fracaso, pues esa idea de humanidad sólo podría ser toma-
da o vista por un ser que no fuera humanidad.

"...Ese "nos" humanista queda como proyecto
vacío, como una pura indicación de una ex -
tensión posible del uso ordinario del noso-
tros." (60)

Por lo tanto, somos de mala fe al integrar a las concien-
cias como una totalidad definida llamada humanidad, y somos do-
blemente víctimas de la mala fe, cuando definimos a la humani-
dad como vista por el tercero absoluto: Dios. Por ejemplo, cuan-
do nos sentimos condenados o en pecado nos reconocemos como un-
'nos" ante el ser divino, pensamos especialmente en la verguen-
za: tener vergüenza ante Dios es saberse objeto ante la mirada-
divina, es sentir que mi ser pertenece a un ser que me mira, -
que me objetiva, y que yo jamás podré mirar; es estar desnudo,-
sin defensas, objetivado o alienado. Esta manera de conducirse
puede hacer que valga más mi ser-objeto para-Dios que mi ser -
para-sí (61), vivo alienado y determino mi ser por mi defuera,-
afirma Sartre. Depender de un supuesto Dios es actuar de mala -
fe, de hecho Sartre en LAS MOSCAS, muestra la opinión del Dios-
Júpiter con respecto a los hombres: "Es preciso que me miren: -
mientras tienen los ojos clavados en mí, olvidan mirar a sí mis

mos." (62)

Pensar en nosotros como ajenos a cualquier dependencia -- divina, implica hacer del hombre un ser, que junto con los otros, se hacen responsables de su vida, es por ejemplo lo que dice -- Camus en LOS JUSTOS: "Para nosotros que no creemos en Dios, se necesita toda la justicia; si no, es la desesperación." (63)

Debemos concluir diciendo que este capítulo mostró en forma general las características de la mala fe, de como el hombre está en constante riesgo de evadirse de su condición de responsabilidad, y sobre todo cómo puede el para-sí terminar por someterse a sí mismo bajo la idea de Dios o lo divino, es decir, - que cada uno de sus actos se vean condicionados por la idea de un ser supremo. Se ha mencionado también la importancia del para-sí frente a los otros en la modalidad del 'nosotros' y de como esta relación entre parasies puede remitirse a una idea - irrealizable: la humanidad. Si bien se dijo que el para-sí lleva en su ser la posibilidad de ser de mala fe, existe una manera auténtica de asumir la condición humana: la libertad. Debe - mos entonces detenernos en esta idea primordial en la filosofía de Sartre, para ello plantearemos algunas preguntas que nos permitirán introducirnos al capítulo siguiente.

¿Qué debemos entender por libertad?, ¿qué características ontológicas tiene el para-sí que le permiten ser libre?, ¿por -

qué en Sartre la libertad se contrapone a Dios?, ¿qué relación hay entre libertad, responsabilidad y angustia?, ¿qué datos nos proporciona la idea de libertad con respecto al sentido de la vida del hombre sino cuenta con Dios?.

CAPITULO TERCERO

LA LIBERTAD

3.1 EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD: Mis posibles.

En el capítulo anterior han quedado expresadas las características de la mala fe, como una manera de conducirse evadiendo la condición misma de ser libre por parte del para-sí, y es precisamente en este capítulo donde expondremos lo que entiende Sartre por libertad, posteriormente haremos referencia al problema de Dios.

Se ha dicho que el para-sí no tiene esencia, que su ser está como proyecto a realizarse y que siempre está a distancia, esto es lo que significa decir que la existencia precede y condiciona a la esencia, por eso Sartre afirma que la esencia en el hombre está en suspenso pues, es la libertad quien le da origen. Nuestro trabajo será precisamente aclarar que entiende Jean Paul Sartre por libertad y ver como ésta se contrapone a la idea de un ser divino. Hasta ahora tenemos un punto de partida: el hombre es pura existencia obligado a realizar su propio ser, es lo que Martínez Contreras confirma al describir al hombre sartreano como un 'absoluto de existencia':

"El para-sí es también, y por eso mismo, un "absoluto de existencia": es existencia de punta a cabo sin el menor rastro de esencia"

Atendamos pues el problema de la libertad. Primeramente, -
¿por qué el hombre es libre?.

La realidad humana es libre por estar arrancada de sí misma. El hombre no surge ante el mundo con una esencia que lo define como un ser terminado, completo, íntegro, por el contrario, el para-sí es esa nada que se ve obligada a realizar su ser - como acción, intención, espontaneidad, es decir, libertad. Lo - que siempre 'es' nunca es libre porque excluye toda posibilidad, y precisamente por ser el para-sí un ser que no es en sí, está obligado a ser libre. El hombre es presencia y distancia de sí - por ello es libertad. La realidad humana está obligada a 'tener que ser' porque de principio 'no es', antes bien, el hombre para ser tiene que hacerse. El hombre es libertad porque carece de ser, y cuando decimos 'es libertad', nos referimos a que la libertad no es algo que se sobrepone o adquiere el para-sí, no se es primeramente hombre para después ser libre: él es libertad. Esto significa que la libertad no es aquello que obtiene - el hombre por adquisición sino que está implícita en la condición humana. Ser hombre es ser libre.

"Mi libertad no es una cualidad sobreagregada o una propiedad de mi naturaleza: es, - exactísimamente, la textura de mi ser."(65)

Estrictamente la libertad no es un ser, sino que es la -

nada. Si el hombre está obligado a hacerse, como dice Sartre, - 'hasta el mínimo detalle' (66), esto significa que la libertad es la nada de ser que siempre está haciéndose. La libertad no es nada, sino la posibilidad de elegir. La libertad es el ser del hombre como una nada de ser, por eso mismo la libertad no se señala, no se captura, no se sostiene como un objeto, de hecho nunca percibimos la libertad sino a través de los actos libres en el mundo. La libertad es la nihilización sobre el mundo, es lo que mantiene infestado al ser de nada, es el agujero de ser.

En Sartre el hombre es existencia, es libertad, es elección, esto significa que nunca se puede dejar de ser libre, incluso elegir no querer ser libre es una elección que viene de la libertad misma, es lo que entiende Sartre cuando afirma que estamos condenados a ser libres. La libertad nunca puede no elegirse y por eso es absurda, porque no existe la posibilidad de no ser libres, nunca se tiene la libertad como algo que se pueda dejar de lado, incluso pensar en este 'dejar de lado' ya implica elección y por tanto libertad. Somos absurdamente libres, no porque la elección carezca de razón, sino porque no se puede no elegir. Estamos abandonados al mundo siendo libres sin alternativa de no serlo, de ahí lo absurdo, y la angustia de los personajes sartreanos así lo hacen evidente:

"¿y qué voy a hacer con toda esa libertad?
¿Qué voy a hacer conmigo?...Estaba sólo en

el mundo y nadie podía darle órdenes." (67)
Estar condenados a ser libres es hacer nuestra vida a par
tir de lo que irremediablemente decidimos. La libertad es absur
da porque nunca en forma a priori tiene sentido, el sentido vie
ne por la decisión de quien elige.

"...es absurda en el sentido de que es aque
llo por lo cual todos los fundamentos y ra
zones vienen al ser; aquello por lo cual la
misma noción de absurdo recibe sentido. Es
absurda en cuanto está allende todas las ra
zones." (68)

Libertad es asumir que somos nada, absurdamente nada. De
hecho, la libertad no sólo es absurda sino que es frágil puesto
que la elección es absoluta, es decir, todo lo humanamente posi
ble puede ser o hacerse, por eso mismo siempre estamos propen
sos a convertirnos en otro que todavía no somos, aunque ese
otro sea radicalmente distinto al que 'somos' ahora. El hombre
nunca es un ser terminado a menos que se conduzca de mala fe
creyendo que lo es.

Por otra parte, la facticidad de la libertad significa
que la nada infesta al ser y que la libertad se posibilita en
mundo, por eso Sartre dice que la libertad no sobrevuela late

ralmente al ser, sino que es en él donde ella es posible. Para Sartre la libertad no está primero en la elección o en la intención para que después se manifieste en el acto, sino que la libertad es la posibilidad de todo ello. Si el hombre es la libertad, es importante señalar que la temporalidad es un factor implícito. Libertad es elección de algo que pretende hacer y lo pretendo porque todavía no lo soy, es decir, que lo posibilito en mi futuro. Si el hombre está en constante hacer su propio ser todo lo que ha sido queda petrificado como un en-sí, sin embargo, porque el para-sí es una nada, ésta se pone a distancia de lo que ha sido para dejarlo allende lo que pretende ser para el futuro. La libertad es segregación nuestra propia nada. Por eso dijimos que el para-sí puede ser en cualquier momento otro distinto a lo que ha venido siendo, aunque lo que ha sido ya quede fijo e inamovible: "...entonces, de un hombre, no puedo decir lo que es; simplemente puedo medir lo que ha sido." (69). Sin embargo, como el hombre es perpetuo cambio por ser libre no puede ser cosificado, pues su libertad se impone como pudiendo ser de cualquier otra forma.

Ya dijimos que la libertad es temporalización, por lo tanto es también instantánea, en el sentido de que en cualquier instante puede elegirse otra cosa o puede hacerse algo distinto. Si bien hemos dicho que la libertad es elección, esto no quiere decir que en todo momento el hombre asuma su libertad responsa-

blemente y actúe con decisión, se puede actuar libremente pero inseguro, vacilante, angustiado o de mala fe, podemos incluso - elegir no elegir (aunque esto ya implique elección).

Cuando dijimos que la libertad es facticidad, esto significa que se da y se despliega en una situación determinada. Vea mos entonces de qué se trata.

La libertad, si bien es una nada, no se da ésta en abs - tracto, sino que se posibilita en el seno del ser, es decir, la libertad es en el mundo, por eso Sartre dice que sólo hay liber - tad comprometiéndose en un mundo resistente, aclarando que 're - sistencia' no significa 'determinación'. Para Sartre no hay - nada que determine a la libertad, empero, ésta encuentra sus re sistencias y obstáculos que siempre puede salvar puesto que no - hay obstáculos como tales si la libertad no los dota de ese sen - tido. La libertad se da en situación y sólo hay situación, afir - ma Sartre, si hay libertad. Por ello para Sartre la libertad es particular, individual, cada quien está obligado a hacer su pro pio ser en una aventura individual. Nadie puede elegir por mí - y nadie puede ser libre por mí, somos nuestra libertad pero in - dividualmente bajo nuestra propia situación, la cual no implica determinación puesto que la libertad no tiene límites o mejor - dicho, al ser libres ponemos nosotros nuestros propios límites, pero precisamente porque nosotros los ponemos quedan supedita - dos a la libertad.

"La libertad es total e infinita, lo que no significa que no tenga límites sino que no los encuentra jamás. Los únicos límites con que la libertad choca a cada instante son - los que ella se impone a sí misma." (70)

Hay obstáculos cuando se habla de libertad para superar - los. Y cuando decimos que la libertad se despliega en el ser - significa que existe a partir de lo dado, pero como la libertad (conciencia) está frente y a distancia de lo dado, lo puede - trascender:

"...lo dado no es ni causa de la libertad - (puesto que lo dado no puede producir sino- lo dado) ni razón de ella (puesto que toda- "razón" viene al mundo por la libertad). - Tampoco es condición necesaria de la liber- tad, puesto que estamos en el terreno de la pura contingencia." (71)

Para Sartre, uno nunca deja de ser libre porque nunca ter- minamos por ser en-sí (con excepción de la muerte). Estamos per- petuamente condenados a la libertad en tanto que una elección - nos lleva a otra y así interminablemente, por eso Sartre afirma que la libertad roe la libertad, no hay descanso para quien es

libre y no podemos escoger entre libertad y no-libertad.

"Estoy condenado a existir para siempre --
allende mi esencia, allende los móviles y
motivos de mi acto: Estoy condenado a ser -
libre." (72)

La libertad no deja otra alternativa que la libertad misma a menos que se actúe de mala fe, lo cual no implica anular - la libertad sino sólo disfrazarla. Por lo tanto, cuando el hombre se asume como ser libre tiene la responsabilidad de ir haciendo su propia existencia, de hecho, no somos sino lo que hemos querido y decidido ser. Cabe decir, que elegir es también - dejar de lado lo otro que pudimos hacer, es preferir 'aquello' - y no 'esto'; decidirse por algo es perder la posibilidad de lo otro, por eso Sartre dice, el que gana pierde (73). La libertad al ser elección implica dejar de lado alternativas.

Hemos dicho que el hombre es libertad por ser la nada, em pero, la libertad implica elección y por ello mismo posibilidades. Lo que debemos aclarar ahora es qué significa la idea de - posibilidad.

Libertad implica posibilidad y ésta no tiene ser sino que infesta a los seres del mundo, por ejemplo cuando decimos: 'el cielo está gris, quizá llueva', aquí la posibilidad la desplie-

ga el para-sí en el mundo. El mundo en sí mismo no tiene posibilidad pues, sólo hay lluvia y cielo gris para el hombre que la preve o la experimenta. Lo posible viene al mundo por el para-sí, las nubes no son posibilidad de lluvia sino para el hombre, Ahora bien, cuando se dice que la posibilidad no tiene ser, se entiende que lo posible no-es sino que se posibilita, el hombre posibilita sus posibles gracias a la libertad, de hecho, no deberíamos decir 'los posibles' sino 'mis posibles', pues soy yo quien decide su propio ser y hacer en el mundo. Esto significa que lo posible aparece en el mundo gracias a un ser que es él mismo su propia posibilidad.

Mi posible es lo que proyecto, es lo que pretendo realizar o la manera en que voy a conducirme, pero como la posibilidad no es sino que se posibilita significa también que lo contrario es igualmente posible. Hacer mi ser implica un abanico de posibilidades, las cuales no están ahí frente a mí, como si fueran distintos caminos puestos desde antes de caminarlos, pues lo posible aún no es. Mis posibles surgen en la medida exacta en que yo los posibilito, no son caminos previamente dados y de los cuales tenga que escoger uno, sino que 'son' el despliegue de mi libertad infestando al ser. La posibilidad le confiere sentido a la libertad en la medida en que la libertad apunta a lo que para ella es posible. La posibilidad está así 'sostenida' por la nada. Mi posibilidad implica apuntar hacia lo que me pa-

rece mejor con respecto a otras posibilidades. Por el contrario, un ser positivo o en-sí no admite en su ser negación, esto lo -decimos porque Sartre confronta su idea de lo posible con lo divino.

"Admitamos por pura hipótesis -aunque no se pueda comprender de donde vendría a un ser enteramente positivo este poder negativo- - que Dios tenga el poder de negar, es decir, de formular juicios negativos sobre sus representaciones posibles." (74)

Si es un ser enteramente positivo (en-sí) ¿de dónde viene lo posible que implica negación?. Lo posible se contrapone a la idea de un ser divino, toda posibilidad incluso como mera representación o juicio se sostiene por la negación, entonces ¿cómo-cobraría consistencia real?. Es Dios una idea que no concuerda-y se contrapone con lo posible pues, en toda posibilidad está - implícita la negación o la nada, y Dios siendo perfección no - puede tener carencia de ser, no puede ser al mismo tiempo en-sí y nada. El en-sí-para-sí resulta contradictorio.

Hemos hablado de la libertad y de la posibilidad, también se han destacado algunos aspectos en relación a lo divino, sin embargo, quedan algunas ideas que deben ser desarrolladas cuidadosamente, nos referimos en este caso a la angustia.

3.2 LA ANGUSTIA.

El problema de la angustia ya ha sido tratado por otros-- pensadores anteriores a Sartre, entre ellos Heidegger y Kierkegaard. A nosotros nos parece importante mencionar algunas ideas de estos filósofos con respecto al tema, esto con la intención de mostrar ciertas similitudes en relación a la postura de Sartre. Dos preguntas nos permitirán abordar el tema.

¿Por qué la libertad implica angustia?, ¿qué papel juega la nada en todo ello?.

Iniciaremos con la posición de Heidegger a través de su texto ¿QUE ES METAFISICA?, concentrándonos exclusivamente en exponer las ideas sobre el aspecto de la nada y de la angustia.

Heidegger parte de que en toda interrogación se incluye necesariamente a quien interroga, recordemos que para Sartre la interrogación es una conducta. Ahora bien, también afirma que es posible preguntar por la nada; si bien toda pregunta se refiere a algo, cuando preguntamos por la nada, ésta por no ser algo, hace que la pregunta se despoje de su objeto, empero, esto no significa que no se pueda plantear la pregunta por la nada.

La nada 'no es' un ente y por lo tanto la negación se -

hace implícita. Cabe aclarar que en Heidegger como en Sartre el 'no' y la 'negación' son posibles por la nada, ésta es más originaria. (75) Es entonces cuando preguntamos por la nada que ésta ya se nos hace patente. En realidad la nada no surge como un mero concepto en el pensamiento, sino que se devela a partir de una experiencia más original y por lo mismo más radical, nos referimos a la angustia. Mientras que para Heidegger el aburrimiento y la alegría nos develan el ente en total, la angustia nos hará patente la nada. Debemos señalar que para Sartre y Kierkegaard también en la angustia se devela la nada, de hecho los tres filósofos coinciden en establecer una diferencia entre miedo y angustia, mientras que el miedo siempre lo es ante algo determinado, la angustia lo será ante la nada.

Para Heidegger la experiencia de la angustia no implica la aniquilación del ente sino que éste se nos muestra como escapando.

"En la angustia el ente en total se torna caduco ... porque la angustia no aniquila al ente para dejarnos como residuo la nada ... Antes bien, la nada se manifiesta con y en el ente en tanto que éste nos escapa en total." (76)

Esto tiene similitud con el pensamiento de Sartre cuando plantea que la nada 'aparece' en el seno del ser no siendo su -

contrario sino su contradictorio.

Es pues la nada para Heidegger lo que se manifiesta 'a una con' el ente, en tanto que este ente se nos escapa dejándonos en una fascinada quietud, es decir, anonadados, por eso afirma el autor que la nada anonada. Es entonces la nada la negación de la omnitud del ente. Aunque esta nada es también la que nos permite llegar al ente.

"Solamente a base de la originaria patencia de la nada puede la existencia del hombre - llegar al ente y entrar en él." (77)

Sartre plantea algo similar al decir que la nada infesta al ser y así surge el mundo, es la existencia como pura nada la que enfrenta a un ser que no es ella misma. Incluso Heidegger - afirma que la existencia lleva consigo la nada, o mejor dicho: - "Existir (ex-sistir) significa: estar sosteniéndose dentro de - la nada." (78)

La existencia se sostiene por la nada y está siempre - 'allende al ente', y esto es lo que defino Heidegger como trascendencia. La existencia es trascendencia porque sólo estando - allende al ser se tiene relación con él. Sartreanamente defini- ríamos esta idea diciendo: el hombre segrega su propia nada que

mantiene a distancia del ser al cual trasciende por ser libre.

Pero no sólo la angustia nos pone ante la nada, sino que para Heidegger y Sartre, también se nos hace patente nuestra propia libertad. En ¿QUE ES METAFISICA? afirma el filósofo alemán: "Sin la originaria patencia de la nada no hay mismidad ni hay libertad." (79)

Estar en relación al ente implica existir como una nada y ello se experimenta en la angustia develándonos nuestra libertad. Cabe aclarar, que la nada tiende a disimularse pues difícilmente nos angustiamos ya que vivimos cotidianamente aferrados al ente, bajo lo que Heidegger denomina 'la pública superficie de la existencia' (80), sin embargo, la angustia siempre está al acecho para mostrarnos la experiencia de la nada y por eso no se necesita de un acontecimiento insólito para que se haga presente. Siempre cabe la posibilidad de que en cualquier momento el ente se nos muestre como algo extraño, incluso que nos provoque admiración.

Nos ha parecido importante detenernos en estas ideas filosóficas de Martín Heidegger para mostrar que hay cierta relación y semejanza con la filosofía de Sartre. Ahora veremos brevemente algunas ideas de Kierkegaard sobre la angustia.

En EL CONCEPTO DE LA ANGUSTIA. Søren Kierkegaard se ocupa

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

de explicar problemas como el pecado original, la inocencia, la fe, etc. (81), pero nosotros sólo expondremos algunos puntos - que creemos importantes en relación a la angustia.

Ya dijimos que para Kierkegaard es diferente la angustia del miedo, al igual que para Heidegger y Sartre. Para el filósofo danés la angustia es un vértigo que nos enfrenta a la nada: la nada angustia, pero también muestra la libertad al hombre. - Se debe señalar que la nada se presenta en el lenguaje cotidiano y cuando estamos angustiados sólo podemos responder que lo - estamos por nada, afirma el autor. La nada es paralela a la angustia.

"Si preguntamos, concretando más, cual es - el objeto de la angustia, hay que responder aquí como en todas partes: es la nada." (82)

Para Kierkegaard la nada surge de la realidad humana al - producir su angustia haciendo evidente la libertad del hombre. - La angustia es el vértigo de la libertad, afirma el autor. Siendo precisamente la libertad donde se hace evidente lo posible - como una apertura de alternativas que pueden ser todas igualmente válidas y realizables.

Estas ideas de Kierkegaard y Heidegger nos permitirán - abordar el tema de la angustia en Sartre, y al mismo tiempo ver

algunas semejanzas entre estos filósofos.

Sartre parte de que el miedo y la angustia se excluyen, - el primero tiene la característica de ser temor ante algo definido, es decir, el miedo es miedo de los seres que coexisten en el mundo del para-sí, mientras que la angustia es angustia ante lo indefinido e indeterminado.

"La angustia se distingue del miedo en que - el miedo es miedo de los seres del mundo - mientras que la angustia es angustia ante - sí mismo." (83)

Cuando el hombre toma conciencia de su libertad surge la angustia, incluso Sartre afirma que en la angustia la libertad se cuestiona a sí misma. La libertad se muestra plena como esa nada de ser del hombre durante la angustia:

"...era libre, libre para todo, libre para hacerse el tonto o la máquina, libre para - aceptar, libre para rechazar, libre para - tergiversar... A su alrededor las cosas se habían agrupado en redondo, y esperaban sin hacer una señal, sin entregar la menos indicación. Estaba solo, en medio de un monstruoso

silencio, libre y solo, sin ayuda y sin --
excusa, condenado para siempre a ser libre."

(84)

Efectivamente la angustia nos desnuda y nos pone frente a nosotros mismos, solos y sin la menor excusa que trate de difrazar nuestra posición existencial, es decir, nos descubrimos como responsables y contingentes, obligados a hacer nuestra vida.

Debemos señalar que para Sartre, las razones, el sentido, los valores, etc., vienen al mundo por el hombre gracias a su libertad, por ende, en la experiencia de la angustia no sólo se descubre el para-sí como nada, sino que descubre que todo sentido, razón y valor, dependen y vienen por él al mundo.

"En la angustia, me capto a la vez como totalmente libre y como incapaz de no hacer -- que el sentido del mundo provenga de mí" --

(85)

Todo sentido y justificación provienen del hombre, por eso la existencia no tiene sentido en sí misma sino hasta que se le otorga el hombre. No hay nada que esté por sí en el mundo otorgando el sentido a éste, todo depende de la realidad humana que se angustia cuando descubre la nada como condición de su ser. Sin embargo, el hombre difícilmente está dispuesto a angustiarse y pocas veces se descubre como nada. El para-sí trata de

evadirse de la angustia refugiándose en la mala fe, y es lo que denomina Sartre como 'huida'. Tratemos de ver a que se refiere-
Esta.

El hombre tiende a evadirse ante la angustia, le huye; - hay distintas maneras para hacerlo aunque todas tienen el dis-
fraz de la mala fe. El hombre trata de enmascarar su angustia - y por tanto su libertad, pensando que lo que hace es necesario, es decir, que toda posibilidad que no tenga que ver con lo que hace la tacha de imposible. Esto quiere decir que hacemos de -- cualquier otra alternativa algo imposible, y sólo consideramos posible lo que hacemos. También sucede que lo que pensamos como imposible para nosotros lo creemos posible para otro individuo; creamos un prójimo indiferenciado al que le atribuimos las posi-
bilidades que nosotros no nos atreveríamos a hacer. Todo ello - lo pensamos porque creemos que estamos determinados y que todo lo que nos sucede, aceptamos y queremos, estaba de alguna mane-
ra previsto. Creemos en un 'yo' definido y ya constituido. Otra manera de escapar de la angustia por medio de la mala fe, es - pensando que se posee la libertad como algo adquirido:

"Se trata de encarar el Yo como un pequeño-Dios que me habita y que posea mi libertad-
como una virtud metafísica." (86)

En este caso, la libertad no se enfrenta como una nada de

ser sino como una cualidad que tiene mi 'yo'. Se le otorga a la libertad una condición de ser como cualquier cualidad que se -- posee, y no como una nada que soy yo mismo. Capto mi libertad -- como la de un prójimo. En este sentido, se piensa al hombre -- como un ser constituido y que además tiene la cualidad de ser libre. Sin embargo, todo intento de huida ante la angustia resulta un fracaso, cuando huyo de la angustia para refugiarme en -- los seres del mundo no puedo dejar de tener conciencia de que -- estoy huyendo de mi angustia, por consiguiente regreso a ella:

"En una palabra, huyo para ignorar, pero no puedo ignorar que huyo, y la huida de la angustia no es sino un modo de tomar conciencia de la angustia. Así, ésta no puede ser, propiamente hablando, ni enmascarada ni evitada." (87)

Huir de la angustia es precisamente reconocerla, y recono- cerla es no huirle realmente. Pero mientras no nos encontremos con nuestra angustia, bien podemos conducirnos de mala fe.

Hemos examinado algunas ideas sobre la angustia, empero, - el tema de la libertad no se agota en ello.

3.3 EL HOMBRE COMO SER LIBRE.

Hemos dicho que una de las características del hombre en

Sartre es la soledad: soy individualmente responsable de mi ser, pero también hay soledad en el hombre en general en tanto que - está arrojado al mundo: contingente, gratuito, absurdo, sin un ser que pueda justificarlo. Sólo hay hombre y nadie más, de ahí que el para-sí tenga un sentimiento de abandono.

Si el hombre es un proyecto constante de ser sin lograr - definitivamente serlo, esto trae como consecuencia que la vida - siempre sea un fracaso puesto que nunca se llega a ser. El hombre sigue siendo nada pese a su búsqueda de ser. Todo proyecto - del hombre aspira al ideal de ser en-sí-para-sí, lo cual resulta imposible por ser contradictorio. Nuestra vida es búsqueda - permanente pero también una interminable espera de conseguir - nuestros fines. El hombre nunca puede ser en-sí, y al serlo, en la muerte, se pierde como para-sí, en ese sentido es una 'conciencia infeliz':

"La realidad humana es padeciente en su ser, porque surge al ser como perpetuamente infestada por una totalidad que ella es sin poder serla, y que justamente no podría alcanzar el en-sí sin perderse como para-sí. Es, pues, por naturaleza, conciencia infeliz, sin trascender posible de ese estado de infelicidad." (88)

Sin embargo, pensemos que esta condición ontológica de -- fracaso no implica que no podamos (ónticamente) tener ciertos - logros. Nada, angustia, soledad, abandono, infelicidad, fracaso contingencia, gratuidad, fragilidad, son los rasgos ontológicos del hombre en Sartre, pero también lo son la libertad y la responsabilidad de buscar sentido a la vida. Ya trataremos de dar una posición más clara, asunto que corresponde al último capítulo. Sólo nos resta exponer algunas ideas en relación a la consecuencia de ser libres para terminar con este tema.

Para Sartre la libertad excluye a Dios, en el sentido de que la realidad humana pudiera estar determinada por lo divino. El hombre es ajeno a toda esencia que lo determine a priori, y haber sido creado por Dios ya implica cierta determinación: ser la criatura de un ser supremo. El hombre sin esencia y siendo - nada es libre de la búsqueda de su propio sentido. Esto nos remite a la idea de Bobbio:

"El hombre sartreano es la neta antítesis - del Dios cristiano, el cual crea el mundo - desde la nada; él crea la nada desde el mundo." (89)

El hombre que plantea Sartre no guarda la mínima relación con lo divino excepto el hecho de que aspira a ser Dios. El - para-sí es trascendencia en la inmanencia, es libertad en un -

mundo sin Dios.

"La trascendencia sartreana sólo consiste en la elección del para-sí en su aventura por el mundo y no en marchar evasivamente hacia un "Ser Infinito"." (90)

Es un ateísmo que pretende consolidar al hombre a partir de su libertad.

No es nuestra intención discutir la idea de libertad en Sartre, incluso es sabido que su visión sobre la libertad cambia posteriormente. Lo que sí creemos importante destacar es que Sartre siempre mantuvo su preocupación por el hombre como un ser que debe asumirse como libre y comprometido, la libertad debe ser para comprometerse, empero, la libertad sartreana siendo absoluta acarrea una serie de problemas, nosotros pensamos que uno de ellos es el siguiente: aceptar que en todo momento y en cualquier circunstancia el hombre es libre, puede traer como consecuencia no preocuparse directamente o en forma primordial de la organización y la condición social, ateniéndonos o pretextando que el hombre siempre es libre bajo cualquier circunstancia. Nos parece que Sartre se da cuenta de ello al rechazar, por ejemplo, al Nacional Socialismo, incluso al colonialismo e imperialismo, y finalmente por aceptar muchos elementos de la filosofía de Marx. Planteamos esto como una idea abierta y que no atañe de manera directa a nuestra investigación.

Ahora bien, sabemos que el hombre es libre y que su --
nada se hace evidente ante la angustia, sin embargo, hemos men-
cionado algunos conceptos que nos faltan por desarrollar: la -
contingencia, la gratuidad, etc. Cerraremos este capítulo plan-
teando las siguientes preguntas: ¿qué entendemos por contingen-
cia en el hombre?, ¿por qué el hombre es gratuito?, ¿cuál es la
experiencia que nos orilla a ver al mundo como simple ser en -
bruto?, ¿qué es la náusea?.

CAPITULO CUARTO
EL PROBLEMA DE LA NAUSEA

4.1 EL PROBLEMA DE LA NAUSEA

Para abordar el tema primeramente tenemos que delimitarlo. Se debe aclarar que EL SER Y LA NADA será el texto que ocuparemos para acercarnos al problema, por supuesto nos apoyaremos en la obra de LA NAUSEA e incluso en el texto CUADERNOS DE GUERRA, y cuando determinada idea lo requiera nos remitiremos a las aportaciones filosóficas de otros autores.

El ser está doquiera y no es fundamento de nada ni guarda relación con nada, es perpetua positividad cerrada sobre sí, el ser es en sí y no más. Un acacamiento absoluto trastoca esta quietud permanente y surge la conciencia, frente a lo que será a partir de ese momento, el mundo. Hay mundo, hay hombre, y el ser en-sí permanece inalterado, puesto que toda alteración pertenece a la realidad humana.

Ahora bien, el hombre frente al mundo implica que éste guarde una posición respecto a todo lo que le rodea, pero sólo se puede contar con un 'alrededor' porque el para-sí ocupa un sitio. Cuando decimos que tiene un sitio entendemos que lo tiene por ser ahí y no porque se lo hayan otorgado desde antes de ser, está, y basta con eso. Por lo mismo no tiene fundamento, es contingente. El hombre es ahí-en-el mundo sin existir una razón previa en ello. Esta contingencia hace que en realidad el -

hombre no tenga sitio, o mejor dicho, que su sitio sea su exilio, es decir, no tiene un lugar natural o tranquilizador. Es necesario que el hombre tenga un sitio pero no es necesario que fuera ese sitio, e incluso que hubiera hombre. Se nace, se tiene un sitio y sin embargo no hay razón de ello.

Lo que se ha mencionado resulta importante para poder abordar el problema de la viscosidad.

Enfrentar dos realidades tan antagónicas como el en-sí y el para-sí debe manifestar ciertos rasgos que hagan evidente este encuentro tan radical, y la viscosidad del mundo y la náusea es algo de ello.

El mundo es viscoso cuando se manifiesta como puro ser un bruto, es decir, sólo materialidad cerrada sobre sí. Esta viscosidad no depende exclusivamente de la estructura física del mundo ni de la actitud psíquica del sujeto frente a la realidad, sino que es el resultado de la relación ontológica del para-sí y el en-sí. En esta relación el ser en-sí (cerrado y sin fisuras), es enfrentado por el para-sí que se desliza sobre él sin alterar esta inmutable totalidad de ser.

El para-sí siendo tan distinto al en-sí, da por resultado que esta enorme diferencia deleva un mundo con caracterís-

ticas de viscosidad. Esta experiencia nos presenta un mundo bajo una especie de textura sustancial. Las cosas se revelan en su materialidad en bruto: son blandas, chatas, alargadas, etc., y esto provoca una sensación atrayente pero repugnante denominada náusea. Lo viscoso es la agonía del agua, afirma Sartre. El agua que se derrama, corre, mientras que una sustancia viscosa se estanca "...se estira, se aplasta, se blanda; y si tocamos lo viscoso, no huye: cede." (91) Esto quiere decir que cuando el mundo se nos devela como puro ser sin ningún sentido, simplemente estando ahí en bruto, surge lo viscoso frente a una conciencia que es pura nada. Esta forma de develarse el mundo hace que la conciencia se sienta poseída por lo que le rodea. Estar frente al mundo viscoso manifiesta una especie de 'intención' en las cosas de fusionarse conmigo, es una ventosa que me aspira, dirá Sartre. Es entonces la develación de que el mundo 'es' simple y llanamente lo que condiciona la viscosidad, mientras dura el enfrentamiento con lo viscoso el mundo íntegramente devela su ser de esta manera. Esta sensación de que todo cuanto es en-sí trata de poseer al para-sí, lo denomina Sartre 'antivalor", es decir, experimentamos al ser que le hago frente a través de la repugnancia. Ya hablamos de la viscosidad del mundo ahora detengámonos en -- aquello que acompaña esta viscosidad, la náusea.

Hemos dicho que el hombre es ahí, y el hecho de tener-- cuerpo lo hace más evidente. Cuando el hombre está frente al mun

do viscoso lo vive bajo la experiencia de la náusea, que devela ontológicamente que el hombre es contingente y ónticamente se descubre bajo una sensación de gusto insulso, incluso con relación a su propio cuerpo.

Todo cuanto existe 'es', y está develación se hace evidente en la náusea, las cosas pierden su sentido o el sentido - que le da el para-sí, y se manifiestan como meras formas de ser que existen sin razón, conformándose la viscosidad del mundo - que absorbe como ventosa.

Detengámonos brevemente en el problema del cuerpo durante la experiencia de la náusea. Cuando experimento la náusea mi cuerpo se revela bajo su contingencia de ser-en-el-mundo, y a través de ello mi facticidad y mi corporicidad son captadas - sin disfrases. Mi cuerpo se presenta como aquello que existe - frente a mi conciencia, es decir, mi cara, mi brazo, mis manos, etc., se presentan como meras existencias que están ahí, como - carne bajo su propia existencia contingente.

"Hay permanentemente en mi boca un charquito de agua blanquizca -discreta-, que me roza la lengua. Y este charco también soy yo. Y la lengua. Y la garganta soy yo". (92)

Es mi cuerpo pues, víctima de la sensación de la náusea.

Quizás se podría pensar en la náusea como una especie de enfermedad, como si estuviéramos hablando de un virus que afectará - nuestro organismo, de hecho Ronquentín (personaje de la náusea), así lo piensa en sus primeras incursiones a este 'malestar', - posteriormente se percata de que no es un estado enfermizo, sino una manera de ser propia de la existencia. La náusea se manifiesta como siéndola él mismo, es por lo tanto una condición - que resulta de la estructura ontológica del para-sí. Experimentar la náusea es una forma de enfrentar al mundo, un mundo que se representa en su desnudez total donde las cosas pierden su significado y se manifiestan como presencias grotescas que se aplastan contra la conciencia, de allí la característica de viscosidad. Resulta absurdo llamar o nombrar las cosas durante la existencia de la náusea pues, el concepto o el significado ya no les pertenece, tan sólo son meras presencias que se obstinan en simplemente ser. De hecho los objetos dejan de ser poseídos por el hombre y surge la sensación de que ahora las cosas son - las que tocan al para-sí:

"Los objetos no deberían tocar, puesto que no viven ...y a mí me tocan; es insoportable. Tengo miedo de entrar en contacto con ellos como si fueran animales vivos." (93)

Se dijo que los objetos parecen aplastarse contra la -

conciencia durante la experiencia de la náusea, es lo que denomina Sartre como 'viscosificación' en su texto CUADERNOS DE GUERRA (94). Incluso en el momento en que tenemos la náusea los instantes se nos presentan como blandos, se estiran, por ello la analogía de ventosa en relación al mundo. Experimentar la náusea es descubrir realmente que todo existe, y esto implica cargar con la presencia de todo cuanto es. Pero la náusea no sólo es saber que las cosas me agobian por su presencia al existir, sino también darse cuenta que están allí sin justificación, es decir, descubrir su contingencia. Existir es estar allí presente y nada más, la existencia para Sartre no significa justificación. El mundo existe y no por ello está justificado ni me justifica: "Un existente jamás justifica la existencia de otro existente." (95) De esto se deduce que no hay razón de estar aquí, hay existencia y eso es todo. En este sentido existir es gratuidad y no necesidad:

"Todo es gratuito: ese jardín, esta ciudad, yo mismo. Cuando uno llega a comprenderlo. - se revuelve el estómago y todo empieza a flotar... eso es la náusea." (96)

Desnudar a las cosas del sentido que les damos y enfrentarnos a nosotros mismos en nuestra evidente contingencia, da por resultado mantener un estado de náusea frente a la realidad. Es lo que Sartre denomina como una especie de dulzura insoportable

ble al descubrir que todo existe. Cabe aclarar, que esta experiencia puede involucrar una actitud no sólo de asco sino también de asombro; "estoy más bien ...asombrado frente a esta vida que he recibido para nada." (97)

Hemos mencionado algunas características en relación a la náusea y en cada momento resulta claro que la idea de contingencia es imprescindible, por consiguiente tenemos que detenernos en ella, pero antes de hacerlo aclaremos una idea más del texto LA NAUSEA. Sartre en esta obra mantiene una crítica permanente y en especial a la burguesía. El burgués representa a la clase que más de mala fe actúa. Se dijo que un existente no puede justificar a otro existente, sin embargo, el burgués justifica su ser a partir de lo que posee: propiedad privada. Tener un auto, una casa lujosa, dinero, etc., dan por resultado obtener 'su razón de ser', en este sentido, el burgués se toma en serio el mundo porque depende de los objetos que posee para ser lo que es y sentirse seguro, por eso no aceptaría la idea sartreana de que el hombre no tiene un sitio en tanto que es contingente. El burgués intenta evadirse de la condición ontológica de ser contingente, esta actitud, claro está, no es exclusiva del burgués, incluso a la mayoría de la gente no le importa qué le de seguridad, lo importante es contar con ella, es decir, requiere de poseer aquello que no lo ponga en riesgo,

trata de justificarse por lo que le rodea, se aferra a otro exis
tente para no responsabilizarse del suyo: una profesión, su fami
lia, la sociedad, la patria, incluso la idea de Dios. Hay por -
ende, una manera constante de conducirse de mala fe.

Dijimos que la náusea revela el absurdo y la contingen-
cia, pero aún no hemos esclarecido a que se refieren cada uno -
de estos conceptos.

4.2 ESTAR DE MAS.

Lo absurdo y lo contingente están presentes durante la
experiencia de la náusea, tienen su origen ontológico y por ello
mismo tienen manifestaciones a nivel óntico, de hecho siempre -
hay un paso entre un nivel y otro. Para ampliar lo dicho es nece
sario exponer varios aspectos de la filosofía de Sartre, el naci
miento, la contingencia, la responsabilidad y finalmente algo so
bre la gratuidad y la fragilidad.

4.2.1 El nacimiento: facticidad y mundo.

El hombre surge ante el mundo y no existe una razón ne-
cesaria o un rastro de necesidad para justificar el que esté -
aquí. El ser en-sí no preve al hombre, el para-sí nunca es 'no -
siendo aun' en el seno del ser en-sí. El en-sí no tiene relación

en el sentido de prevenir y propiciar la realidad humana, pues el hombre aparece y nada más. No hay razón de ser... del ser humano, por eso es contingente, y por ello mismo Sartre no acepta la idea de 'causalidad' y bien podríamos sustituir por la de 'casualidad'. Es pues gratuito estar aquí, frente, a lo que por ejemplo de Beauvoir denomina en LOS MANDARINES, 'la eternidad - sordomuda' (98)

El hombre es contingente a partir del momento en que no ha decidido existir, esta contingencia de origen ontológico va a acompañar al para-sí irremediabilmente, y prueba de ello son los accesos nauseabundos frente al mundo que también está de más.

Sartre critica la idea de querer fundamentar lo contingente a partir de algo necesario, esto más que una demostración termina siendo una intención de que la realidad sea así, sin conseguirlo.

" 'Todo lo que es contingente debe hayar un fundamento en un ser necesario; y yo soy contingente', señala un deseo de fundar y no la vinculación explicativa con un fundamento real." (99)

Si no hay fundamento y no hay justificación, el para-sí debe soportar su propia contingencia, en este sentido, afirma Sartre, la existencia es imperfección.

Ya que hemos hablado de la contingencia debemos abordar el tema del nacimiento.

Sólo hay conciencia una vez que se ha nacido, nunca se es antes hasta que se nace, ser para-sí significa ser nacido. - No decidimos nacer, se nace y sólo en ese momento puedo cuestionar mi existencia: hay conciencia. No hay posibilidad de plantearse nada de sí, ni antes ni después de la existencia. - Se dijo que el hombre es nacido en el mundo, mientras que ante la pregunta ¿por qué nació?, el absurdo se devela como respuesta. Podríamos recriminar y decir: 'no pedí nacer', sin embargo, la responsabilidad y la libertad juegan aquí un papel importante. No se elige nacer pero se elige como se va a vivir. El hombre es arrojado al mundo y nace, pero esta contingencia fundamental no puede dar por resultado una quietud existencial, incluso la desesperación, ante tal acaecimiento ontológico implica tomar una disposición, es decir, el hombre es libre y responsable. Sartre dirá que las hostilidades del universo no implican abandonarse a la pasividad, de hecho, pasividad y existencia se oponen, existir lleva implícita la actividad, entendida como libertad, incluso ser pasivo es adoptar esa disposición libremente frente al mundo. Por otra parte, el nacimiento casi nunca se presenta como un hecho en bruto sino que existir es tomar una disposición, puedo asombrarme, avergonzarme, alegrarme-arrepentirme de haber nacido. Estar frente a mi nacimiento es tomar una posición y una disposición ante ello, es por eso que

Sartre afirma: "Así en cierto sentido elijo haber nacido." (100) Cabe decir que el problema del nacimiento está ligado directamente con la responsabilidad.

4.2.2 Contingencia y responsabilidad.

El hombre, sin pedir haber nacido, está obligado a hacer su ser y a responsabilizarse de su propia existencia. Es esta - nada de ser del hombre la que implícitamente requiere hacer su ser, es lo que entiende Sartre por motivar nuestro ser, a pesar de no ser nosotros nuestro fundamento por estar arrojados al mundo (101). Pese a su contingencia el hombre tiene la posibilidad de elegir. El hombre sólo es necesario por hacer libremente su propio ser, pero en tanto que es para-sí, ahí o nacido, - tiene toda la contingencia, por ejemplo: nacer en 1977 dentro de un país conflictivo, siendo pequeño burgués, es un hecho contingente, sin embargo, el hombre es libre, pese a esas condiciones, de formar y conformar su vida.

"...Pues ser libre no es elegir el mundo - histórico en que se surge -lo cual no tendría sentido-, sino elegirse en el mundo, - cualquiera que éste sea." (102)

Por eso Sartre afirma que el mundo no se elige en su contextura, sino en su significación al elegirnos. (103)

Este mundo está dado a partir de que nacemos y no por-- eso determina nuestra libre elección, nunca condiciona a la li bertad. Si no existiera lo dado (el mundo), la conciencia sería conciencia de sí, es decir, de nada. La conciencia requiere de - lo exterior, lo dado, el mundo, más esto no significa que el - mundo mismo condicione al hombre pues, el para-sí es por condi ción ontológica negación de lo dado. En Sartre, el mundo nunca determina la libertad del hombre.

Se ha mencionado la idea de 'situación' pero habría que aclarar lo que Sartre entiende por 'mis entornos' puesto que - todo ello implica una relación con el mundo. En primer lugar - 'mis entornos' no es el sitio que ocupo, el entorno tiene que ver con las cosas y los utensilios que me rodean y de los cua - les yo me ocupo. Esto tiene importancia por lo siguiente: por - ejemplo, voy en un auto y se poncha una llanta o bien, hay una fuga de gas en mi casa o cerca de ella, en ese sentido mis en - tornos cambian, empero, el hombre es libre de asumir tales cir - cunstancias bajo la perspectiva que desee, incluso podríamos de cir que es responsable de todo ello pues, sólo se puede ponchar esa llanta en el momento en que yo me responsabilizo de manejar el auto, y sólo puedo preocuparme de una fuga de gas bajo la - responsabilidad de estar en un lugar con esas características. "Así, en cierta manera, puede decirse que la realidad humana no es sorprendida por nada." (104). Por eso nunca tenemos excusa, - dirá Sartre. Esta libertad y responsabilidad absoluta hacen -

que el hombre no se vea sorprendido por nada, incluso Sartre llega a afirmar que en una vida no hay accidentes, y planteando el ejemplo de la guerra dice: soy responsable de ir a una guerra que no he hecho por no haber decidido desertar. por ende, - la responsabilidad es absoluta; sin embargo, esto no nos parece convincente pues, sólo se puede ser responsable ante una guerra siempre y cuando supieran las víctimas que habría probabilidad de ella, pensemos en el caso de los niños, no vemos claro - que en esta condición se pueda ser responsable. Por ejemplo en un terremoto, se puede decir que uno es responsable de tomar - cierta actitud frente a tal problema, es decir, se puede ser valiente, cobarde, heróico, etc., sin embargo ¿cómo puedo tomar una actitud si muero antes de darme cuenta de lo que sucede?. - Es esta contingencia humana la que parece estar por encima de la responsabilidad. Creemos que pueden existir situaciones en - que no se le puede exigir ser responsable al hombre de su contingencia y su fragilidad, tener tres días de nacido o estar - dormido durante un accidente que acaba contigo no puede exigir una responsabilidad de la víctima. Si el hombre no pide nacer - sino que nace, esta contingencia constriñe a la responsabilidad. Estar o dejar de estar aquí, existiendo, es propio de nuestra - contingencia, y la libertad y la responsabilidad, nos parece, - no pueden hacer muchas veces nada contra ello. A nuestro juicio, puede la contingencia rebasar a la responsabilidad. No intentamos decir que la libertad está coartada y que uno nunca es res

ponsable, sólo pensamos que la contingencia puede superar la --
responsabilidad humana. Estamos más cerca de la idea de Camus--
que plantea en EL MITO DE SISIFO, lo que puede venir a interrumpir la responsabilidad y la libertad del hombre para hacer de --
su ser su propio fin, es morir tempranamente. (105)

Ahora bien, hemos mencionado el ejemplo del terremoto, --
por ello debemos aclarar la idea de destrucción en Sartre.

La destrucción es humana y es algo que viene por la comprensión del hombre. Puede haber un hecho objetivo donde se devale la destrucción pero sólo puede develarse ante el único testigo, el para-sí.

"...el hombre es el único por el cual puede ser cumplida una destrucción. . Un pliegue-geológico, una tempestad, no destruyen; o --
por lo menos, no destruyen directamente: --
modifican, simplemente, la distribución de las masas de seres. Después de la tempestad no hay menos que antes: hay otra cosa".(106)

Esto último nos relaciona directamente con el problema --
de la fragilidad y la gratuidad.

El ser en-sí está más allá de toda destrucción, enton --

ces, es el para-sí el único que puede ser destruido por ser -- frágil: "...un ser es frágil si porta en su ser una posibilidad definida de no-ser." (107). No ser o dejar de ser en cualquier momento es lo propio de la realidad humana, hay una posibilidad permanente de no-ser-más. El para-sí: "...es el ser que se tiene a sí mismo apenas por un hilo." (108). El hombre es frágil por llevar en su ser la posibilidad de ser aniquilado en cualquier momento.

Falta por señalar que el para-sí no sólo es frágil sino que es gratuito también. Es la gratitud lo que le hace evidente estar de más en el mundo y no tener necesidad en su existencia. El hombre se desliza en la superficie del ser en-sí que se queda inmutable ante la presencia humana, que sin la mayor justificación tiene la responsabilidad de su propia realización a través de su libertad. Fragilidad es llevar latentemente la posibilidad de no-ser en cualquier momento. Gratuidad es estar de más ante el mundo, y Ronquentín así lo hace ver en el desarrollo de su historia, donde cada uno de los aspectos del mundo se manifiestan como simple decorado, sintiendo que su ser es ajeno a todo cuanto le rodea. Decir que todo es un decorado es aceptar que a veces se vive en una gran farsa.

"Ahora, en todas partes hay cosas como este vaso de cerveza, aquí, sobre la mesa. Cuando lo veo me dan ganas de decir: pido,

no juego más." (109)

Al descubrir el absurdo se devela el decorado y la enorme farsa en la que se puede vivir. Comprobar esto es hacer que el mundo no tenga la seriedad que a veces por mala fe le damos, entendemos por seriedad lo que se dijo al respecto del burgués, en la seriedad el objeto vale más que el individuo mismo, vale por sí y no por mí. Sin embargo, no por tomarse las cosas más en serio el mundo me justifica o me fundamenta.

Se dijo que la náusea manifiesta nuestra contingencia, - gratuidad, fragilidad, en un sólo término: el absurdo, empero, - el absurdo no implica quietismo existencial pues la libertad - así lo impide. La libertad no va a cambiar esta condición ontológica ni va a impedir estos accesos nauseabundos, si no estamos actuando de mala fe y la libertad se vería condicionada si careciera de acción frente al absurdo. Aceptar entonces el absurdo es aceptar la vida libremente. Esto nos recuerda lo que dice Camus:

"...se ha fingido creer que negar un sentido a la vida lleva forzosamente a declarar que no vale la pena de vivirla. En verdad - no hay equivalencia alguna entre ambos juicios." (110)

Entonces descubrir el absurdo es trastocarlo todo, es -- desterrar la idea de fundamento, de orden, de armonía o planeación divina o racional. Pensamos que enfrentar el absurdo trae consigo la autenticidad en el hombre, pues nos disfrazamos nuestra injustificada condición. Con todo lo 'terrible' que puede tener saberse como un ser absurdo ante un mundo contingente, con todo ello, nos abre una manera de ver y de responsabilizarnos ante nuestra vida. Es verdad que asumir nuestra contingencia implica una responsabilidad enorme, sin Dios, por ejemplo, la responsabilidad sólo es humana, también nos hace patente una soledad nada piadosa, empero. exige recuperar al individuo y atribuirle la responsabilidad de su existencia, haciéndole ver que él es su propia finalidad. Pensemos en lo que dice Camus: "Sí, el hombre es su propio fin. Y es su único fin. Si quiere ser algo, tiene que serlo en esta vida." (111). Si bien el parasí, es contingente o un brote testarudo, también se caracteriza como una responsabilidad constante de saber que sólo hay realidad humana como única finalidad al carecer de Dios.

Concluiremos este apartado afirmando que ante la enorme-contingencia de ser absurda la realidad, la recuperación del hombre por el hombre nos parece fundamental. La libertad y la responsabilidad de saberse 'aquí', sin más, provoca la experiencia de la náusea ante todo cuanto existe, pero no implica terminar por quedarse en esta disposición pues la libertad así lo -

impide, incluso quedarse en la desesperanza es adoptar esa actitud libremente. Absurdo significa saberse contingente pero siendo libre de buscar nuevos sentidos.

Hemos mostrado la manera en que experimentamos el absurdo a través de la náusea, ésta no sólo nos develó el mundo con características de viscosidad sino que también nos ha hecho patente la contingencia, la gratitud y la fragilidad del para-sí. El hombre está de más, carece de fundamento y siempre lleva en su ser la posibilidad de no ser, es decir, de dejar de existir. Todo esto nos pone frente a un nuevo problema: la muerte. Debemos entonces desarrollar el tema de la muerte en Sartre. Resulta primordialmente importante este tema pues, si nos interesa el sentido de la vida del hombre al prescindir de Dios, necesariamente debemos plantear el papel que juega la muerte en todo ello. Para acercarnos a este problema plantearemos las siguientes preguntas:

¿Qué características tiene el problema de la muerte en Sartre?, ¿por qué Sartre dice no estar de acuerdo con Heidegger con respecto a la idea de la muerte?, ¿qué se puede esperar de la muerte al ser absurda la condición existencial del para-sí?.

CAPITULO QUINTO

LA MUERTE

5.1 LA MUERTE COMO PROBLEMA

Este capítulo lo abordaremos específicamente a partir -- de tres posturas en relación a la muerte, la primera y fundamental para nuestro trabajo es la posición sartreana, después nos detendremos en Heidegger con el propósito de señalar diferencias teóricas entre uno y otro filósofo, y finalmente haremos mención de algunas ideas de Simone de Beauvoir. Vayamos entonces con la postura de Sartre.

La muerte es lo que necesariamente le acontece al paraisí, sin embargo, Sartre no habla de la muerte en general, sino que la especifica como "mi muerte". Lo inevitable que es la muerte hace que precisamente se guarden distintas posiciones sobre ella, sin embargo, quien muere es siempre alguien: tú, yo Pedro, Juan, es decir, la muerte no es sino para cada uno 'su muerte' o más específicamente 'mi muerte'. Por el momento aceptamos esta idea para después ir aclarando su sentido.

Podría pensarse la muerte (mi muerte) a partir del siguiente ejemplo de EL SER Y LA NADA: toda melodía llega a su final, su última nota se asoma esperando el silencio que le seguirá y que la dota de alguna manera de sentido, pues sin principio ni final no hay melodía y sería permanentemente inconclusa. Esto quiere decir que el silencio está después o del otro lado-

de la melodía pero que de alguna manera le otorga cierto sentido a ella, el límite de la melodía es el silencio. Haciendo analogía podríamos decir que el límite de la vida es la muerte, - sin embargo, lo que denominamos "mi muerte" ya no es en vida, y en este caso se podría afirmar que la muerte es un fenómeno - no-humano. La muerte es aquello que precisamente no tiene que ver con la vida en tanto que ya no es vida. Empero, al igual - que el último acorde apunta al silencio que vendrá para dar fin a la melodía, igualmente el último momento de la vida que es todavía vida se asoma de reojo a su fin, la muerte. En esta propuesta la muerte se convierte en el sentido de la vida que se sabe limitada como el silencio sobre la melodía, bajo este ejemplo la muerte es límite y sentido de la vida y por lo tanto debe ser algo interiorizado de lo cual me responsabilizo. Aunque resulta que para Sartre esta idea de la muerte no es aceptada. - Para Sartre, la muerte no es la resolución de la vida pues ésta no es como la melodía. La muerte no puede dar sentido a la vida porque es precisamente aquello que ya no es vida. La muerte es absurda: "...ante todo, ha de advertirse el carácter absurdo de la muerte." (112) Ni siquiera podemos asumir a la muerte como aquello que limita a lo humano y hace evidente el tránsito a lo no-humano. Lo no-humano no puede decirse de la muerte, es decir, todo lo que digamos de la muerte, incluso decir que es lo no-humano, es dicho desde la vida y por el hombre. La muerte es inaccesible pues toda referencia que hagamos a ella es --

desde la vida. Se podría objetar diciendo, nos enfrentamos a la muerte como aquel que se preocupa ante ella, como unos condenados a muerte, en este sentido la muerte se convierte en algo - que espero y por eso me preparo ante ella:

"Es lo que ha comprendido la sabiduría Cris-
tiana, que recomienda prepararse a morir co
mo si la muerte pudiera sobrevenir a cual -
quier hora. Así, se espera recuperarla meta
morfoseándose en muerte esperada." (113)

Esto para Sartre es tan sólo una disposición en vida, y-
que por ser en vida en nada mitiga lo absurdo de la muerte. Pre
pararse ante la muerte es de alguna manera conducirse de mala -
fé. La muerte por su condición absurda impide cualquier prepara-
ción. Pero ¿por qué la muerte es absurda?, ¿en qué sentido -
hablamos de 'mi muerte'? Antes de abordar estas preguntas de -
tenyémonos en la posición de Heidegger con respecto al tema, pa
ra así ver las diferencias de su teoría en relación de Sartre.

5.1.1 Idea general de la muerte en Heidegger.

Nuestra pretensión es tratar el tema de la muerte en el-
texto EL SER Y EL TIEMPO. Es necesario aclarar que los concep-
tos y los términos que emplea Heidegger serán utilizados como -
su filosofía así lo exige, pues tienen significados distintos -

a los que venimos empleando, y por lo tanto se guardarán las -- respectivas diferencias para evitar confusiones.

La existencia del 'ser ahí es lo que sucede entre el nacimiento y la muerte. El 'ser ahí' está en constante hacer un ser pues es permanentemente falta: le falta lo que 'aún no' es y que puede ser. El 'aún no' denota de alguna manera la característica existencial del 'ser ahí'. Se podría pensar que la - muerte es lo que le falta al 'ser ahí' o lo que 'aún no' es mientras tiene vida, sin embargo, esta manera de ver la muerte Heidegger no la acepta. Si el 'ser ahí' está en constante hacer - su ser, esto significa que hasta que no muere hay un 'estado de inconcluso' en el 'ser ahí', pero una vez que se muere se deja de ser 'ser ahí'. La muerte es 'no ser ahí' (114).

El 'ser ahí, puede experimentar de alguna manera la muerte en los otros en el modo de 'ser con'. El otro al morir se - convierte en ser 'ante los ojos', aunque no es únicamente un - cuerpo muerto sino alguien que tuvo vida y por ello se realizan funerales, entierros, sepulcros, hay un 'curarse de', por eso - quien ha muerto, pese a ser un cuerpo sin vida, no es un ser 'a la mano' o un 'útil'. Empero, no experimentamos en el sentido - más genuino la muerte a través del otro,

Dijimos que la muerte no es una 'falta', pues ésta tiene, de pensarse así, el significado como cuando decimos: 'todavía me falta para liquidar mi deuda'.; en este sentido se entiende como aquel agregado que me falta por cubrir, mientras que el 'ser ahí' no está en relación a la muerte como algo que se vine agregar hasta el último instante de su vida. Tampoco podemos pensar la muerte como algo que tengamos que alcanzar, como la fruta 'alcanza' la madurez y por lo tanto su 'fin' puesto - que con ello no alcanza la madurez, finar, afirma Heidegger, no es llegar a la plenitud (115). Además pensar en la muerte como 'fin' es asimilarla como un ser 'ante los ojos' o ser 'a la - mano', como cuando decimos: 'finalizó la lluvia' o 'al fin termine mi alimento'. Finar no debe entenderse como el 'fin'. Para Heidegger vivir implica llevar la muerte como un modo de ser, - por eso no puede ser 'lo que falta', el 'aún no', un ser 'a la mano' o un ser 'ante los ojos', la muerte por el contrario es - lo inminente. Si bien lo inminente puede ser, por ejemplo, que hoy llueva o que tenga que ir a trabajar, la muerte específicamente debe entenderse como el 'poder ser': "Con la muerte es inminente para el 'ser ahí' él mismo en su 'poder ser' más peculiar." (116). En este sentido la muerte es inminente porque no hay posibilidad que la robe, y también porque a partir de que existe el 'ser ahí' lleva implícita la posibilidad de la muerte:

"La muerte es la posibilidad de la absoluta

imposibilidad del "ser ahí"... La muerte como la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebalsable. En cuanto tal, es una señalada inminencia." (117)

Debe aclararse que este 'llevar implícita a la muerte' - no debe confundirse con el temor de dejar de vivir, contrariamente significa que la muerte debe ser experimentada bajo una - manera propia y auténtica en lo que se denomina 'estado de abierto', es decir, el 'ser ahí' debe 'ser relativamente a la muerte' como su peculiar 'poder ser'. Sin embargo, el 'ser relativamente a la muerte' tiende a encubrirse por el 'uno', que no es otra cosa más que el 'público estado de interpretado', lo cual se - hace evidente, afirma Heidegger, en las habladurías; por ejem - plo', el 'uno' se refiere a la muerte como un 'caso de defun - ción', como un mero accidente del mundo, que por ser tan cons - tante, se asume en ese 'no sorprenderse' de lo cotidiano, por - eso dice uno: 'ya le tocaba'. Se refiere el 'uno' a la muerte - como algo que no le pertenece a nadie. Para el 'uno' la muerte - significa: 'uno morirá', es decir, lo indiferenciado que siempre estará por llegar después. El 'uno' es cualquiera, de ahí la ambigüedad.

Ahora bien, la manera auténtica del 'procurarse' ante la muerte es la angustia, donde el 'ser ahí' se asume como propio y se separa de la inauténtica condición del 'uno'. El 'ser ahí' -

debe 'ser relativamente a la muerte', es decir, 'precurсар' hasta esta posibilidad. Procurar significa asumir la existencia propia que lleva implícita la muerte:

"El 'precurсар' se revela como la posibilidad de comprender el más peculiar y extremo "poder ser", o sea, como posibilidad de una existencia propia."(118)

Cuando Heidegger habla de un comprender peculiar se entiende por ello no un 'contemplar pasmado', sino un comprenderse en ese auténtico 'poder ser'. El 'precurсар' reivindica la singularidad y la autenticidad del 'ser ahí', pues este 'poder ser' se origina en él. El 'precurсар' singulariza pues abre la existencia de tal modo que no existe un ciego aferrarse al existir, sino que asumimos que somos seres relativos a la muerte y nos damos con ello la posibilidad más peculiar. Se asume la existencia asumiendo la muerte. La muerte se tiene que 'tener por verdadera' - manteniendo el 'ser ahí' su estado de abierto, comprendiendo a la muerte como un encontrarse en lo auténtico, pues todo comprenderse es un encontrarse, dice Heidegger (119). El 'tener por verdadera' a la muerte en este estado de 'abierto' del 'ser ahí' no es otra cosa que asumir nuestra angustia. En esencia la angustia, afirma Heidegger, es ser relativamente a la muerte. (120)

En oposición, para Sartre la muerte no puede ser ni algo-- que me singulariza en el sentido de ser mi posibilidad, ni algo-- que me revela autenticidad, puesto que no puede haber predisposi- ción hacia la muerte. La muerte es absurda para Sartre, por eso-- no puede ser un 'precurсар' ni un 'procurarse'. El inicio de - nuestro capítulo y antes de detenernos con Heidegger quedaron - pendientes dos preguntas: ¿por qué la muerte es absurda?, y ¿en- qué sentido hablamos de 'mi muerte'?, ambas referidas a la filo- sofía sartreana. Ahora que hemos mostrado algunas ideas de Heide- gger tendríamos que plantear otras interrogantes: ¿qué crítica - Sartre de la posición en Heidegger con respecto a la idea de la muerte?, ¿en qué difiere la idea de la muerte en Sartre con rela- ción a Heidegger?.

5.1.2 La muerte es absurda.

Partiremos de lo siguiente: para Heidegger nadie puede - morir por mí, sin embargo para Sartre esta idea es de mala fe.- En una situación dada el otro puede morir por mí ya que puede ha- cer lo que yo hago, cualquiera puede morir en mi lugar, afirma - Sartre:.

"En una palabra, no hay ninguna virtud perso- nalizadora que sea particular a mi muerte.- Al contrario, ella se convierte en mía -

a menos que me coloque ya en la perspectiva de la subjetividad." (121)

La muerte no puede ser un acaccimiento personalizado y - que pueda esperarse a pesar de que soy yo o tú el que muere; la muerte en Sartre no es personalizadora. El hecho de que 'al - quien' sea quien muere, no se sigue de ello que la muerte en sí misma tenga esa cualidad personalizadora, no tiene esa virtud - a menos que el para-sí se la otorgue asimilándola como tal; yo me hago 'irreemplazable' en la muerte en tanto que la doto de - subjetividad y por eso hablo de 'mi muerte', pero no es ella - la que me otorga la irreemplazabilidad. Todo viene de mí y no de la muerte.

Aunque nosotros pensamos que cuando Heidegger dice que - nadie puede morir por mí, no está pensando en que alguien pueda o no sustituirme en determinada situación y que le pueda cos - tar la vida en lugar mío, entendemos en todo caso, que soy yo - el que al fin y al cabo voy a morir. La muerte es inevitable -- para cada quien, singulariza y es una experiencia individual, - sostiene el filósofo alemán.

Para Sartre, la muerte es tan absurda como para dotarla - de exclusividad en el sentido de ser personalizadora, aunque - acepta que siempre es alguien el que muere. Sartre, a diferen - cia de Heidegger, no acepta la muerte como posibilidad por ser-

tan indeterminada. La muerte no es aquello como cuando esperamos a Pedro y no llega, sino más bien cuando puede haber un retardo probable en el tren que esperamos:

"Está del lado del inmediato imprevisto, -- inesperado, con que siempre hay que contar sin hacerle perder por ello su específico carácter de inesperabilidad, pero el que no es posible esperar (aguardar), pues se pie de por sí mismo en lo indeterminado". (122)

Puedo esperar, pero de nada sirve esperar aquello que -- nunca se enuncia por llegar, la muerte es indeterminada, inesperable, imprevista, etc., nada anuncia mi muerte. Si sólo se muriera por llegar a viejo bien podríamos esperar quizás la muerte, pero ésta nunca la tenemos a la vista, como el marino que observa a la tierra que está por llegar. La muerte no puede preverse pues no sabemos cuando la tendremos cerca, no hay ni fecha ni manera de esperarla. No puedo esperar algo que es inesperable por su infinitud de posibilidades de hacerse presente y de sorprendernos. No está más cercano a la muerte el viejo que el joven o el enfermo que el sano. Como la muerte nunca se anuncia sino que es sorpresiva de nada sirve esperarla. En este caso mi muerte súbita o mi muerte por vejez son cualitativamente lo mismo, basta con estar vivo para morir. Nuestra vida es tan contingente que cualquier situación azarosa puede traernos

la muerte, por eso la muerte nunca es un fin armonioso como la melodía pues nunca llega al final. Si bien la muerte es el final de la vida, de ello no se sigue que la muerte siempre 'llegue al final': es el final que nunca llega al final. Por eso mismo la muerte nunca es posibilidad sino lo que está allende a todas mis posibilidades. La muerte es lo que trunca mis posibilidades sinser ella nunca una posibilidad, por el contrario, es la nihilización de mis posibles siendo ella siempre posible. En cambio la muerte para los cristianos es una posibilidad bien definida pues es la transición a otra vida, además de ser aquello que viene a ser decidido por Dios eligiendo nuestra hora. En oposición para Sartre, la muerte le quita todo significado a la vida porque no es resultado de nuestra libertad:

"Así la muerte no es nunca lo que da a la vida su sentido: es, al contrario, lo que le quita por principio toda significación. Si hemos de morir, nuestra vida carece de sentido, porque sus problemas no reciben ninguna solución y porque la significación misma de los problemas permanece indeterminada". (123)

La muerte rompe todo sentido y significado a la vida de --
jándonos indeterminados. Para Sartre no hay lugar en la vida --
del para-sí donde quepa la muerte. El hombre es proyecto al exi
gir un 'después' para realizarlo, mientras que la muerte es la --
negación de cualquier proyecto porque es la aniquilación de --

cualquier posible 'después'. La muerte es la nihilización siem
pre posible de mis posibles, niega y suprime mis proyectos o to
do aquello que espero. La muerte es nihilización de cualquier--
posibilidad y de cualquier espera, por lo que no puede ser ella
misma posibilidad o espera.

"En efecto, en tanto que es nihilización -
siempre posible de mis posibles, está fuera
de mis posibilidades, y yo no podría, por -
consiguiente, esperarla, o sea arrojarme --
hacia ella como hacia una de mis posibilida
des. No puede, pues, pertenecer a la estruc
tura ontológica del para-sí." (124)

La muerte es tan sólo un hecho contingente y gratuito, -
de ahí su condición absurda, no se puede esperarla ni tomar una
actitud determinada hacia ella pues, como dice Sartre, es 'in -
descubrible' (125). Mientras que para Heidegger la muerte es mi-
propia posibilidad, para Sartre es un hecho contingente que per
tenece a mi facticidad: se pierde la vida y nada más. Nos viene
de fuera y nos transforma en afuera, en ser para-otros. De pron
to se nace, se está en el mundo, y de pronto se muere para -
transformarse en en-sí para los demás. La muerte es un aspecto
contingente que se hace evidente en la facticidad, es decir, -
se deja de ser para-sí y se convierte uno en un cuerpo sin vida
ante los demás. La absurdidad del para-sí se reafirma de algu-

na manera con lo absurdo que resulta su muerte, por eso argu -
menta Sartre que es absurdo haber nacido como es igualmente ab-
surdo que muramos.

También la muerte se podría definir como una situación--
límite en tanto que está del otro lado de la elección, en oposi-
ción. Es negación de mis proyectos, sin embargo, la muerte no -
limita mi libertad, o mejor dicho, nunca se encuentra el límite.
La muerte es la negación de que yo tenga posibilidades, es el
'reverso' de la posibilidad:

"Pero precisamente como ese "reverso" no es-
de asumir como posibilidad sino como la po-
sibilidad de que no haya para mí más posibil-
dades, la muerte no me lesiona. La libertad
que es mi libertad permanece total o indefi-
nida; no que la muerte no la limite, sino -
que la libertad no encuentra jamás ese lí-
mite; la muerte no es en modo alguno obstá-
culo para mis proyectos: es sólo un destino
de esos proyectos en otra parte. No soy -
"libre para la muerte", sino que soy un li-
bre mortal." (126)

La muerte está allende mis proyectos porque en sentido -
estricto es 'irrealizable de-realizar'. El para-sí por ser fu-

turo tiene como límite la muerte que lo hace ser mortal, pero - una vez llegado el límite (la muerte), no está él para asumirlo como tal. La muerte es inalcanzable no porque no llegue, sino - porque nunca la experimentamos como aquello que nos alcance, en este sentido es 'irrealizable de realizar'; incluso saber que - soy mortal es saber que mi ser futuro se convertirá en ser para - otro una vez que yo muera. Es entonces la muerte siempre inde - pendientemente de... las esperas, las posibilidades, los proye - tos, las precauciones, las disposiciones, etc.; la muerte nunca es algo que pueda elegirse.

Cuando se afirma que el para-sí es mortal no se sigue - de ello que la muerte se identifique como finitud, mi muerte no revela mi finitud. Mientras que la muerte es un hecho contingen - te y que no pertenece a la estructura ontológica del para-sí, - la finitud sí es parte de la estructura ontológica del hombre.

El para-sí es libertad y proyecto de realizar determina - dos fines, pero fines que son irrepetibles, es decir, una vez - que elijo pierdo lo otro, y aunque pretenda o quiera realizar - 'eso otro' será necesariamente después, y éste 'después' impli - ca que la ocasión será distinta. El hombre es finito porque -- no puede elegirlo todo al mismo tiempo, es decir, elegir es tam - bién perder; se elige 'algo' que hará mi vida y no lo 'otro' - que podría hacerla distinta, y aunque después quisiera hacer lo

que no hice antes, precisamente por no haberlo hecho 'antes' y haberlo dejado para 'después', por ser otra ocasión, es por -
ello que soy finito.

"La muerte es un hecho contingente que pertenece a la facticidad; la finitud es una -
estructura ontológica del para-sí que deter-
mina a la libertad y no existe sino en y -
por el libre proyecto del fin que me anun-
cia lo que soy. En otros términos, la reali-
dad humana seguirá siendo finita aunque fue-
ra inmortal, porque se hace finita al ele-
girse humana." (127)

Y por tanto mi vida es única porque yo la he hecho.

Hemos dicho que la muerte no es posibilidad ni proyecto,
sin embargo, ¿qué sucede con el suicidio?.

5.1.3 El suicidio.

El suicidio es indeterminación porque niega y se sustenta al mismo tiempo por el porvenir. Elegir el suicidio es pretender no seguir viviendo, es una elección de vida y cobra -
sentido por el porvenir, es decir, como aquello que pretendo -

realizar, pero precisamente por ser el último acto de mi vida - reniega del porvenir. El suicidio es absurdo en tanto que se - sustenta y niega al mismo tiempo del futuro, en el suicidio no soy el fundamento del fin de mi vida. El suicidio busca la muerte pero es finalmente un acto que se proyecta en vida, sus consideraciones son desde la vida, y como la muerte está allende - la vida no puede tocar ni tiene que ver con lo decidido, pues - decidir, incluso el suicidio, es durante la vida: "El suicidio - es una absurdidad que hace naufragar mi vida en lo absurdo." - (128)

El suicidio no puede ser una salida, pues una vez muer--to resulta imposible ser testigo de lo que pensamos en su momento como solución para vernos obligados a realizar tal acto, tendría que estar vivo para considerar mi suicidio como solución, - lo cual es imposible. Sin embargo, pese a que el suicidio es absurdo no implica que no podamos dar ciertas consideraciones. - Partiremos de que aquel que pretende suicidarse no elige la -- muerte, pues la muerte es aquello que por su contingencia no se elige; además no se elige el suicidio esperando que la muerte - sea mejor, pues la muerte es la cancelación de la conciencia y - de cualquier consideración sobre la muerte. Diremos que el sui - cidio no elige la muerte, sino que huye de la vida renegando de ella, por consiguiente, debemos detenernos en esta manera de enfrentar la vida.

El suicidio implica necesariamente tomar una postura ante la vida al poner en tela del juicio la existencia. Es radicalizar nuestros cuestionamientos hacia la vida, a tal grado que podamos plantearnos interrogantes como: ¿para qué vivir?. - Somos tan contingentes que parece tan fácil morir y a veces - tan difícil vivir que este tipo de preguntas son radicales pero certeras, y quizás, como dice Camus, son las preguntas verdaderamente filosóficas.

"No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no la pena de vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía." (129)

Camus afirma que el suicidio nos hace evidente que de alguna manera la vida es demasiado para nosotros. Para el filósofo argelino matarse o suicidarse es en realidad una confesión, - es anunciar de alguna manera que la vida nos ha sobrepasado y - que no la comprendemos, es como se plantea en EL MITO DE SISIFO: uno vive por costumbre sin cuestionamiento alguno, y empezar a cuestionar la vida es comenzar a repudiarla un poco (130). El - que se suicida siente que la vida lo sobrepasa o que es algo -- que no puede soportar, y es precisamente la seguridad de que la vida es así lo que motiva al individuo a suicidarse; es lo que entiende Camus cuando afirma que el que se suicida no está con

fundido sino seguro del sentido de la vida: "Por el contrario, quienes se suicidan suelen estar con frecuencia seguros del sentido de la vida." (131). Para Camus el cuestionarse por el sentido de la vida es algo primordial, pero lo es también para Sartre, por ejemplo en LA NAUSEA Ronquentín se ve seducido en un momento por el suicidio, sin embargo, éste no le parece eficaz si no conmueve a los que le sobreviven. En este caso, el suicidio es pensar en la respuesta de los otros ante mi muerte, pero también es lanzar un reto a los demás; el que piensa suicidarse podría ser cuestionado por sus 'razones para morir' pero bien podría preguntarnos por nuestras 'razones para vivir'. En algunos personajes sartreanos se plantea que vivir es precisamente elegir la desesperación: "La vida es como el pánico en un teatro en llamas. Todo el mundo busca la salida y nadie la encuentra." (132). Y sin embargo, morir no arregla nada, porque la muerte no es un estado donde el para-sí tenga cabida sino sólo lo trastocándose como en-sí.

La muerte es absurda, le quita sentido y significación a la vida porque al fin y al cabo todo se termina, todo hombre acaba muriendo. Somos mortales, pero esto no significa que tengamos una relación con la muerte, incluso el suicidio es una manera de conducirse en la vida y no la elección de la muerte; pero ¿será realmente cierto que no tenemos relación con la muerte pese a lo que dice Sartre?.

Suicidarse no es elegir la muerte puesto que implicaría una relación, y para Sartre la muerte no se puede elegir, no se puede esperar por ser absurda, pero el hecho de ser absurda -- ¿realmente exime cualquier relación?, ¿no es precisamente por su condición absurda que está exenta de poder restringir una relación con el para-sí?. Sartre nos diría que actuamos de mala fe, pues lo absurdo de la muerte hace que nada tenga que ver con la vida. Nosotros pensamos que ser absurda no significa ser ajena, en primer lugar porque la muerte es segura: somos mortales, de ahí que podamos tomarla en cuenta pese a no saber ni cómo, ni cuándo, ni dónde vamos a morir. No podemos conducirnos como si la muerte nada tuviera que ver con nosotros: la muerte tiene un peso para quien vive. Es absurda, impredecible, imprevista, pero no se sigue de ello que sea ajena. El hecho de ser mortales, el hecho de saber que un día moriremos ya nos pone en relación, de cierta forma, con la muerte. Sartre piensa que al decir 'la muerte es absurda', se sigue de ello que nada tiene que ver con la vida del para-sí. Nosotros pensamos que de alguna manera el para-sí si tiene relación con la muerte, y decimos relación no como cuando afirmamos que Pedro y Juan están relacionados, pues la muerte no es 'alguien' ni 'algo', pero sí es lo que desde la vida se sabe como infalible. Sartre acepta que de no haber ninguna relación con la muerte no habría que hacer en ningún momento referencia a ella, pero niega que podamos relacionarnos con la muerte en el sentido de proyectarnos hacia su inminente posibilidad; pero nosotros no terminamos por

estar convencidos de ello. Aceptamos que la muerte es absurda, - pero absurda para nosotros, y esto implica una relación en un - sentido más estrecho: lo absurdo no significa lo ajeno. El único que es consciente de que muere es el hombre, (ser conciencia es ser conciencia de...), esto querámoslo o no ya nos pone en - relación con ella. Lo absurdo surge por el hombre, por lo tanto, hay cierta implicación con lo absurda que resulta la muerte. Decir que la muerte es absurda no significa necesariamente que esté allende al para-sí. Habría que discutir si por otra - parte la muerte nos 'proporciona' una manera auténtica de conducirnos como lo piensa Heidegger, pero por lo menos Sartre no termina por ser para nosotros del todo convincente. Una vez dicho esto debemos detenernos en otros aspectos sobre el tema de la muerte en Sartre.

Se dijo que el para-sí al morir pasa a ser en-sí, veamos que significa esto.

5.1.4 Los muertos son en-sí.

El para-sí es trascender constante de su ser y se proyecta en el porvenir dejando atrás su pasado. El pasado es lo que ha sido, lo que ha quedado fijo o petrificado como en-sí, cuando el hombre cesa de vivir se convierte total y plenamente en - en-sí o como Sartre afirma: 'se abisma en el en-sí' (133), sin-

embargo, su pasado no desaparece sino que se convierte todo en él en pasado, por eso de quien muere podemos decir lo que fue - pues su vida se ha detenido y petrificado. El para-sí que muere se vuelve pasado en tanto que se fija como en-sí, un pasado-que pueden testimoniar los que le sobreviven. Más que ningún - otro los muertos 'son', proseguirán en el mundo como en-sí. - Cuando el hombre termina de vivir pasa a ser en sí, pero ello - no significa que se convierta en una totalidad armoniosa, dejar de vivir no implica que nuestra vida fuera plena o bien lograda.

Ahora bien, morir no es en el sentido estricto desaparecer del mundo, sino estar en él a la manera del ser en-sí:

"Pues morir no es perder la propia objetividad en medio del mundo: todos los muertos - están ahí, en el mundo, en torno nuestro; - sino que es perder toda posibilidad de revelarse como sujeto a un prójimo." (134)

La vida sólo se detiene para quedar por fin fija cuando - la muerte se presenta:

"estaba muerta. Su conciencia se había aniquilado. Pero no su vida... flotaba al margen del mundo, entre paréntesis, involvida -

ble y definitiva, más indestructible que --
un mineral, y nada podía impedir que hubie-
ra sido; acababa de sufrir su última meta--
morfosis: su porvenir se había fijado." --
(135)

Con la muerte la vida se termina, se cierra sobre sí --
colmada y llena, y nada puede entrar a alterar su fijeza, está--
allí para siempre impenetrable. Morir es pasar a ser en-sí pero
también caer en manos de los vivos, es quedar al desnudo.

Hemos dicho que la muerte suprime mis posibles, mis --
proyectos, mis esperas, pero también es, como afirma Sartre, --
quedar en manos del prójimo, su punto de vista recae sobre mí -
triumfante. Morir es perder la vida pero no escapar del otro. -
Mientras el otro exista como testigo habrá muertos. Morir es --
convertirse en pasado o en destino, y es precisamente serlo pa-
ra los otros. El prójimo puede decir lo que ha sido mi vida -
porque estamos sin defensa ante sus juicios. Somos lo que se -
dice de nuestra vida. Incluso el que está a punto de morir bien
puede arrepentirse de su vida o de ciertos errores que cometió--
para 'cerrar la cuenta' de lo que ha sido de la mejor manera po
sible, y quedar en la memoria de los demás como aquel que al fi
nal se arrepintió del mal que hizo y recibir quizás un juicio -
venerable: 'después de todo no fue tan mal hombre'. El prójimo
siempre dice tal o cual cosa del que ha muerto. La muerte de -

alguien implica siempre una opinión o un juicio del otro, e incluso el olvido. Ser olvidado es ser objeto de la actitud del otro. Aunque olvidar no es aniquilar a quien ha muerto sino disolverlo en el anonimato, es abandonarlo en la indiferenciada - colectividad 'de los que han muerto' (136). Mientras que recordarlo es mantenerlo latente como un ser fijo del cual todavía - hablamos. Ya estando muerto el juicio del otro es absoluto y no hay manera de defenderse, mientras que estando vivo lo que se - dice de uno puede ser desmentido, en la medida en que me proyectó a otros fines que hagan de mi vida algo distinto.

Todo para-sí toma determinada posición y disposición - frente a los muertos, siempre guardamos determinada actitud - frente a ellos, en este sentido, somos responsables de los muertos y elegimos su suerte con nuestro recuerdo o con nuestro olvido al definirlos con la imposición de nuestros comentarios. - Somos responsables ante ellos, aunque esto no significa que necesariamente estemos obligados a ser justos o magnánimos en - - nuestros juicios, es como afirma Camus:

"¿sabe usted por qué somos siempre más justos y más generosos con los muertos? La razón es sencilla. Con ellos no tenemos obligación alguna. (137)

Pensemos que si no hay Dios como testigo bien podemos -

opinar lo que queramos del que muere, pues no hay una restricción divina que nos descubra. Lo que sí resulta evidente es - que quien ha muerto 'recibe' comentarios que generalmente son - contundentes, que no pretenden sino definirlo y capturarlo bajo un juicio determinado: 'fue noble', 'fue bueno', 'fue un cobarde', etc., en este sentido nos juzgan a partir de ciertos - vencimientos que tienen sobre nosotros, una vez que estamos - muertos ya no podemos objetar lo que se nos atribuye. Aquí nuevamente hacemos referencia a Camus:

"Los hombres no se convencen de nuestras razones, de nuestra sinceridad y de la gravedad de nuestras penas, sino cuando morimos. Mientras estamos en vida, nuestro caso es - dudoso." (138)

Morir es caer en el dominio público y estar en la balanza de los que aún viven, por ello mi muerte no me pertenece ya - que otros son los que la viven.

Lo inminente que es la muerte quizás motive que la gente se conduzca de mala fe. Si la muerte es la cancelación de cualquier oportunidad de vida significa también, que después de morir no existe posibilidad de seguir siendo para-sí, después - de la muerte no hay nada, por eso afirma Sartre que en el momento de morir 'la suerte está echada' porque toda posibilidad -

del para-sí llega a su final. (139) La muerte nos reúne con -- nosotros mismos y nos cancela la posibilidad de seguir siendo -- para simple y llanamente ser. El creyente, por ejemplo, actúa de mala fe pues parte de la idea de que el hombre seguirá siendo después de la muerte. El creyente realiza esta vida como proyecto de otra después de la muerte, de ahí que tenga cierta manera de conducirse para posteriormente recibir su 'recompensa'. Viven siendo 'buenos esposos', 'buenos padres', 'ciudadanos', - 'empleados' o 'creyentes' ejemplares como si lo fueran en sí -- mismo, para que precisamente esta supuesta manera de ser en sí -- los defina de tal modo frente a la aceptación de Dios. Pero como hemos dicho ya, el para-sí nunca 'es' sino hasta que muere, -- por eso todo intento de ser en-sí siendo para-sí tiende al fracaso y sólo se disfraza en la mala fe.

"Un padre de familia nunca es un verdadero padre de familia. Un asesino nunca es un -- asesino cabal. Representan, ¿comprendes? En cambio un muerto es un muerto de verdad." - (140).

Pero no sólo es de mala fe el creyente que vive y realiza su vida en espera de otra, lo es también aquel que 'mata el tiempo' porque cree que ya no tiene nada que hacer al pensar -- que su vida se ha cumplido, que es plena, cree que por fin 'llegó'.

gó a ser' y que no hay más por hacer, se piensa terminado. Hay-- mala fe en ciertas conductas, pero independientemente de ello y pese a todo, el hombre muere, por consiguiente ¿qué consideraciones podemos dar sobre nosotros mismos al saber que somos mortales?.

Ser mortal es saber que se morirá tarde o temprano, pero lo absurdo de la muerte hace que precisamente aquello que tenemos por seguro (mi muerte), no sea algo que podamos asimilar tan fácilmente. Saber que no hay nada después de la muerte es asumir que todo sucede en esta vida y es entender que sólo existe una única oportunidad de hacer nuestro ser, en este sentido la libertad es hacer una vida que como tal, es única irreplicable y definitiva: "Se da uno cuenta de que pronto va a morir y de que lo provisional era definitivo."(141)

Nuestra vida es irremediable, no por el hecho de que no podamos hacer cosas distintas a las que habíamos realizado para irnos 'corrigiendo', sino su 'irremediabilidad' significa que lo que fuimos ya es. De ahí que los provisional termine por ser definitivo.

En Sartre la muerte quita sentido y significado a la vida; saber que moriremos hagamos lo que hagamos de nuestra vida nos da cierto sentido de fracaso con respecto a ella. Se nace, por ende moriremos.

Si la muerte no es una transición hacia otra instancia - ni tampoco le proporciona sentido a la vida, podríamos afirmar que morimos por nada. La muerte llega y no podemos exigirle nada, es absurda. Empero, ser mortal tiene consecuencias, y algunas de ellas las hemos mostrado bajo la postura sartriana, sin embargo, nos parece importante ver cual es la posición que guarda Simone de Beauvoir, siendo alguien tan ligado a Sartre. Es evidente que no intentamos hacer un análisis completo de la idea de la muerte en la autora, sino tan sólo mostrar algunos aspectos que nos parecen interesantes especialmente en su texto UNA MUERTE MUY DULCE, aceptando que algunas de sus ideas puedan no tener acuerdo con las de Sartre pero que pueden enriquecer - nuestro tema.

5.2. LA MUERTE: UN PROBLEMA DE LA EXISTENCIA,

La visión de Simone de Beauvoir.

UNA MUERTE MUY DULCE es una obra literaria pero sobre -- todo biográfica, en ella rememora la autora las últimas semanas de agonía de su madre, y en referencia a ello plantea posturas vivenciales sobre la muerte que pretendemos mostrar.

La muerte propicia angustia pues es la enorme incertidumbre de saber que toda vida termina, incluso para el creyente, a

pesar de esperar una vida eterna, abandonar ésta lo pone en una expectativa que le puede causar gran malestar o quizás horror, - creer en el cielo, afirmar de Beauvoir, no significa que no nos aferremos a la tierra. Es dejar de vivir lo que nos cuesta trabajo entender, asimilar y aceptar, aún cuando se crea en Dios-- y se haya vivido según sus mandamientos: "En la tierra, la vida eterna significa la muerte." (142) La inmortalidad para el creyente no logra consolarlo cuando se ama tanto la vida. De alguna manera nos sentimos rebasados por la muerte pues ésta no puede ser comprendida plenamente; todo lo que podemos dilucidar de nuestra muerte es finalmente una manera solitaria de hacerle frente. Cada quien se preocupa de su vida en tanto que la realidad y por consiguiente del final de ésta. Morir es una 'experiencia' única e individual desde la absoluta soledad. También es claro que se está vivo una hora o unos minutos antes de morir, ya que antes de estar muerto nadie está terminado. Es por ello la incertidumbre, pues nunca sabemos realmente que disposición tomar hacia la muerte. Si bien morir es estar terminado, por ello mismo nos duele tanto saber que alguien muera angustiada o termine muriendo en la desesperación quizás por eso nos inclinemos a pensar que si bien vamos a morir por lo menos lo hagamos tranquilamente, aunque esto no deje de ser un supuesto. De ahí la importancia que le damos a los últimos instantes de vida en alguien, nos preocupa qué sentía o pensaba poco antes de morir.

"No era para mí muy importante ver a mamá - antes de su muerte, pero no podía soportar la idea de que ella no volviera a verme. - ¿Por qué dar tanta importancia a un instante si ya no habrá memoria?. (143)

Es quizás una preocupación y una manera de conducirse - absurda frente a lo absurdo de la muerte. También sucede que - planeamos nuestra vida como si la muerte no existiera, la evadimos y no es parte de nuestros planes, aunque podríamos afirmar que precisamente hacemos planes porque no somos eternos. Lo inevitable que es la muerte quizás nos orilla a resignarnos en el consuelo de que al fin y al cabo todos moriremos.

Estamos desarmados frente a la muerte y no encontramos - los recursos suficientes para enfrentar a quienes han muerto. - ¿Qué postura tomar ante quien ha muerto? si lo que digo no lo oye, si lo que siento ya no lo comprende, si para mí lo que todavía me pertenece (la vida), para él está cancelado. En este - sentido, afirma de Beauvoir, no tenemos ningún recurso frente a los muertos (144).

Vivir es comenzar la cuenta regresiva hacia un final que puede siempre sorprendernos y que no podemos señalar como estando allí esperándonos: "Vivir era esperar la muerte durante cua-

renta o setenta años pataleando en el vacío."(145) Sin Dios -- la muerte no es un castigo, ni bendición, ni maldición, ni transición, es simplemente no tener vida y nada más, aunque la 'así milemos' como aquello que viene siempre a violentar nuestra existencia.

"Pero no. No se muere de haber nacido, ni de haber vivido, ni de vejez. Se muere de algo. No existe muerte natural: nada de lo que sucede al hombre es natural puesto que su sola presencia cuestiona al mundo. Todos los hombres son mortales: pero para todos los hombres la muerte es un accidente - y, aun si la conoce y la acepta es una violencia indebida."(146)

Simone de Beauvoir nos parece más inclinada a relacionar la muerte con la existencia, a diferencia de Sartre que trata de negar cualquier relación con la muerte.

Hasta ahora en nuestro trabajo hemos abordado distintos aspectos de la filosofía de Sartre. El primer capítulo se ha preocupado en mostrar las estructuras ontológicas del para-sí y del en-sí, siendo esto la base para cualquier problemática en Sartre que se pretenda desarrollar. También nos hemos detenido en ver como la mala fe permite conducirse al hombre tratando de

evadir su propia nada (capítulo segundo). Precisamente se ha - desarrollado el aspecto de la nada (capítulo tercero), especifi camente como libertad y angustia. En el capítulo cuarto se ha - tratado de explicar más ampliamente conceptos tales como la con tingencia, la gratuidad, la fragilidad, etc., y especialmente-- se ha tratado el problema de la viscosidad en el mundo y la náu sea. Finalmente este capítulo quinto se ha encargado de desa - rrollar el problema de la muerte de Sartre y sus consecuencias. Creemos ahora que tenemos los suficientes elementos para respon der a la pregunta que ha motivado nuestro trabajo: ¿qué sentido adquiere la vida del hombre tras la anulación de Dios, en la - perspectiva inmanentista de Sartre?.

CAPITULO SEXTO

EL HOMBRE: ASPIRACIONES Y CONSECUENCIAS.

Este último capítulo se encargará de exponer distintos aspectos, tales como el sufrimiento, el problema de Dios y el para - sí, y los lineamientos metafísicos.

6.1 EL SUFRIMIENTO.

Hemos mencionado que el hombre es una conciencia infeliz pues nunca logra 'ser' pese a que siempre está haciendo - su: ser, sin embargo, no debemos confundir la 'conciencia infeliz' con el sufrimiento. Tratemos entonces de definir este último concepto para así poder mostrar las diferencias.

El hombre es esa nada que infesta al ser al estar a - distancia y como proyecto permanente, su sola presencia ya implica nihilización, es decir no-ser. Toda conciencia es conciencia de algo, un algo que no es ella misma. Cuando se sufre se debe tener o ser conciencia del sufrimiento, pero precisamente por esto, nunca se sufre lo suficiente para ser un-en-sí de sufrimiento. Cuando sufrimos intentamos ser ese sufrimiento, pero en realidad porque nunca lo somos en sí tratamos de adherirnos a él, hay un esfuerzo permanente por estar-fijo, pero estos esfuerzos hacen evidente que el sufrimiento en sí no me pertenece, nunca terminó por serlo ya que siempre estoy a distancia: somos conciencia (de) no ser suficientemente sufrimiento "...en presencia de ese sufrimiento pleno y au

sente." (147) Pleno por ser en-sí y ausente porque nunca lo somos en realidad. Cada acto, cada movimiento, gesticulación, lamento y gemido son los argumentos de los que me valgo para poder encararlo sin conseguirlo en forma plena ni del todo, se - sufre por no sufrir lo suficiente, afirma Sartre, por eso mismo ^{NO} sentimos ese sufrimiento del que hablamos pues éste lo legmos de lo que vemos en los otros, de sus rostros y facciones - adoloridas, o el que deducimos como en-sí de las estatuas, de las máscaras trágicas que nos hacen pensar que 'cuando sufrimos' somos ese sufrimiento, cuando en realidad nunca terminamos por sufrir como lo que en sí representa la estatua. El - sufrimiento en la estatua es fijo, petrificado, tiene un ser compacto, macizo y que está allí, objetivo, en un sólo término 'es' y 'tiene ser', pero precisamente por simple y llana - mente 'ser' nunca en conciencia de sí, como sí lo es el hombre. El para-sí, por ser distancia de sí, cuando sufre siempre está separado de su sufrimiento y apartado de él por una - nada, pero una nada que el hombre mismo es. Por ello nunca se sufre de verdad o lo suficiente.

"Por no ser bastante, se hace verboso; pero su ideal es el silencio. El silencio - de la estatua, del hombre agobiado que baja la frente y se cubre el rostro sin decir nada." (148)

Nos hemos detenido en el sufrimiento para mostrar que el hombre nunca lo es en-sí, y para evitar afirmaciones como: el hombre en Sartre es sufrimiento. Pese al ser contingente, gratuito, absurdo del para-sí, no se deduce que la vida del hombre se entienda como sufrimiento, sin embargo, sí es conciencia infeliz, entendida bajo los siguientes argumentos:

6.2. PARA-SI Y EN-SI: huir y perseguir.

El para-sí es nihilización del ser, es 'huida hacia', - pues no se remite simplemente al hecho de 'ser ahí' sino que es proyecto de hacer su ser, y en éste hacer su ser huye y escapa a su 'existencia de hecho'. El para-sí surge en el mundo y en este sentido es un 'ser ahí', pero huye del ser en-sí en la medida en que su ser es cuestión de ser. Surgir en el seno del ser no significa que el para-sí esté fundamentado por el en-sí, por eso no basta con estar 'ahí' sino que hay un escapar en busca de..., empero, el para-sí huye pero en la medida en que persigue, por ser un proyecto permanente en la bú queda de su ser. El para-sí huye y persigue, aunque lo que persigue siempre es un 'porvenir imposible', afirma Sartre, ya que busca ser fundamento de su ser bajo el ideal de ser en-sí -para-sí, es decir, un en-sí como fundamento de sí por no perderse como para sí, lo cual resulta imposible por ser contradictorio. El para-sí es huida del ser en-sí pero a la vez lo

persigue como ideal, es como Sartre dice, un 'perseguidor-perseguido'. (149)

El para-sí es huida por ser nihilización del ser en-sí- pero a la vez es búsqueda de ser por fin en-sí, esto fue definido en otros capítulos como: el ser que no es lo que es y es lo que no es. La nada que soy es la que me separa del en-sí, pero por ser el para-sí una carencia de ser busca irremediablemente ser en-sí. Estamos siempre en relación al ser sin serlo, la nada lo impide. Incluso, por eso le damos tanta importancia al poseer, pues para Sartre hay un paso de lo óntico a lo ontológico y en la posesión se hace evidente. Al poseer - pretendemos apropiarnos del objeto en la medida en que creemos apoderarnos del ser del objeto, poseer un objeto es querer afeerrarnos a su ser. Procuramos poseer el ser del fenómeno a través del fenómeno. Uno pretende captarse a sí mismo en el objeto particular que se posee proyectando la necesidad de capturar al mundo en su totalidad: "Poseer es querer poseer el mundo a través de un objeto particular." (150) Para Sartre en toda posesión hay una 'relación mágica' pues pretendo 'ser' -- los objetos que 'poseo' pese a que están fuera y frente a mí.

En conclusión somos huida y persecución constante sin poder alcanzarnos como en-sí. El hombre nunca se alcanza a sí mismo pues es aspiración; pero ¿a qué aspira el hombre?.

6.3. DIOS COMO ASPIRACION.

El para-sí pretende por fin ser pleno y convertirse en en-sí pero sin perderse como para-sí, su ideal es ser en sí-para-sí o lo que más específicamente se entiende bajo el concepto: Dios:

"...el ideal de una conciencia que sea -
fundamento' de su propio ser en-sí por -
la pura conciencia que de sí misma se --
toma. A este ideal puede llamarse Dios."

(158)

Todo proyecto particular del para-sí guarda en sus entrañas un proyecto fundamental, buscar ser Dios. El hombre es el ser que se proyecta a ser Dios, es su aspiración, su meta su ideal. En este sentido Dios no nos es ajeno independiente de religiones, creencias o posiciones ateas, Dios es 'sensible al corazón' afirma Sartre, en la exacta medida en que es la aspiración de ser como proyecto últimos y fundamental. Esto quiere decir que hay una comprensión preontológica de ser Dios, lo cual no viene ni de lo sublime que pueda resultarnos la naturaleza ni de la influencia de lo social:

"...sino que Dios, valor y objeto supre-

mo de la trascendencia, representa el límite permanente a partir del cual el hombre se hace anunciar lo que él mismo es. Ser hombre es tender a ser Dios; o, si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios." (152)

Cada acto particular, cada proyecto personal encierra esta aspiración de ser Dios o ser fundamento de sí sin dejar de ser para sí, es decir, el ideal de ser en-sí-para-sí. La libertad como elección siempre es elección de ser aquello que por principio no soy y aspiro a serlo. Elección es elección de ser Dios. Hay una insaciable búsqueda de ser para lograr por fin ser nuestro fundamento, llenar nuestra nada con el en-sí, ser en-sí-para-sí, ser inmutable sin dejar de ser conciencia, en conclusión ser Dios. El hombre aspira a este ideal sin conseguirlo y por eso es 'conciencia infeliz', nada puede hacer que el hombre al fin sea, sólo la muerte, lo cual implica perderse como para-sí.

Las estructuras que definen la realidad: el ser para-sí y el ser en-sí son irreconciliables, sin embargo, hay una serie de respuestas que Sartre da en sus lineamientos metafísicos.

6.4. EN RELACION A LOS LINEAMIENTOS METAFISICOS

El para-sí es nihilización del en-sí, es la nada en el meollo del ser. La única relación posible entre en-sí y para sí viene de este segundo, el para-sí es la 'conexión sin tética' entre ambos. Quien puede hacer referencia del en-sí--por no serlo, es el para-sí.

El ser en-sí es en sí mismo lo que es, pleno, en reposo perpetuo, enteramente lleno de sí, positivo, macizo, etc., y una catástrofe de pronto ocurre en él y surge el para-sí -- como nihilización sobre el ser y esa catástrofe se denomina - 'mundo'. La falla del en-sí es el para-sí y por consiguiente el mundo. Viene a ser alterado el ser no en sí mismo sino en tanto que ya existe quien le haga frente, por eso el ser - está fuera y frente a la conciencia, en este sentido el ser siempre es otro; por eso Sartre lanza la pregunta de orden metafísico ¿por qué el ser es otro?, y deduce que la pregunta misma es absurda ya que todo preguntar está bajo el perfil del para-sí y no puedes suponer una pregunta al ser que 'esta ba antes' de cualquier pregunta. Asumir esta pregunta metafísica es suponer que hay una 'prioridad ontológica' de la nada sobre el ser, cuando en realidad es lo contrario. Preguntar por qué el ser es otro es absurdo porque toda pregunta--se sostiene por la negación y sólo hay negación por la realiz

dad humana, es decir, cae dentro de los límites del para-sí, - se mantiene inmutable pues antecede ontológicamente al para-sí. La pregunta resulta absurda pues todos los 'por qué' - suponen al ser y le son posteriores.

Hay una segunda pregunta que realiza Sartre pero de - orden ontológico, ¿por qué hay ser?. La respuesta es: por el para-sí:

"...no se plantea en el terreno metafí - sico sino ontológico: "hay" ser porque - el para-sí es tal que hay ser. El carác - ter de fenómeno viene al ser por medio - del para sí." (153)

Ontológicamente 'hay ser' porque hay quien le haga - frente: el para-sí. Hay posibilidad de respuesta en la onto - logía pero no en la metafísica, pues ya se explicó que pre - guntar por el ser como otro (metafísicamente) es someterlo a la interrogación y a la negación cuando en realidad resulta - a la inversa, toda interrogación y negación son posteriores y - suponen al ser, sin embargo, no sucede lo mismo cuando pregun - tamos por el para-sí. ¿Por qué hay para-sí? es una pregun - ta válida ya que para Sartre el para-sí tiene derecho a pre - guntar por sí mismo:

"El ser por el cual el por qué llega al ser tiene derecho de plantearse su propio por qué, puesto que él mismo es una interrogación, un por qué." (154)

En este caso la ontología (a diferencia de lo que sucede con el ser en-sí) no puede responder del por qué del para-sí. Bien se pueden explicar y describir las estructuras que caracterizan el para sí pero no se puede responder por su surgimiento, por su acaecimiento, a lo más que se puede llegar es a decir que el para-sí no es un simple vacío, sino que es un vacío que pretende fundar su ser:

"Cuando mucho, la ontología puede hacer notar que la nada que es sida por el en-sí no es un simple vacío desprovisto de significación. El sentido de la nada de la nihilización consiste en ser sida para fundar su ser." (155)

El para-sí no funda ni elige ser nada sino que una vez siendo nada puede elegir, por eso Sartre dice que el para-sí es un 'absoluto no sustancial'. El ser del para-sí es 'interrogado' puesto que no es 'dado', ya que hay una alteridad que lo separa de su ser: la nada.

"...el para-sí está siempre en suspenso - porque su ser es un perpetuo aplazamiento. Si pudiera alcanzarlo alguna vez, la alte- ridad desaparecería al mismo tiempo, y, - con ella, desaparecerían los posibles, el conocimiento, el mundo." (156)

Cabe aclarar que estas respuestas de orden ontológico - no niegan cierta información de carácter metafísico. La metafí sica puede extraer las siguientes ideas de los argumentos on- tológicos:

a) Todo fundamento de sí implica la ruptura de la iden- tidad del ser en-sí porque para fundar hay que estar a distan- cia , es decir, trastocar la identidad para hacerle frente.- La presencia al ser implica la conciencia.

b) Sólo hay 'causa de sí' pese a que el hombre no pueda ser causa de sí mismo como su propio fundamento. Nunca elige- ser para sí aunque todo para-sí elige.

c) El ser para-sí es constante y permanentemente reali- zación de su ser, es proyecto que busca fundarse sin conseguir lo.

Ahora bien, ontológicamente:

a) El ser en-sí sólo podría fundarse haciéndose conciencia para buscar ser causa de sí.

b) La conciencia busca fundar su ser y llegar a ser en-sí sin aniquilarse como presencia a sí, aspira al ideal en sí-para-sí o en sí causa de sí.

La metafísica sólo adquiere cierta información que le otorga la ontología sin lograr respuestas absolutas: "No tendría, pues, sentido alguno preguntarse que era el ser antes de la aparición del para-sí." (157)

Se ha dicho que sólo el en-sí podría fundarse trastocándose como para-sí, pero esto no significa que debemos afirmar que el en-sí 'proyectara' ser para-sí para fundarse, pues todo fundamento y proyecto es sólo válido para la realidad humana y no en el ser en-sí. Es sólo una hipótesis el su poner que el en-sí bajo la proyección de fundarse a sí mismo diera origen al para-sí. De hecho la ontología aquí se enfrenta a una contradicción.

"La ontología choca aquí con una contradicción profunda, puesto que la posibilidad de un fundamento viene al mundo por el para-sí. Para ser proyecto de fundamen

to a sí mismo, sería menester que el en-sí fuera originariamente presencia a sí, es decir, que fuera ya conciencia. La ontología se limitará, pues, a declarar que todo ocurre como si el en-sí en su proyecto de fundarse a sí mismo, se diera la modificación del para-sí...vale de suyo que tales hipótesis quedaran como hipótesis." (158)

En realidad toda pretensión de que el en-sí tuviera en su seno un proyectarse como para-sí para fundarse, resulta contradictorio, porque sólo hay proyecto para el para-sí. El en-sí excluye toda posibilidad y cualquier intención de proyectarse. Aceptar la idea (contradictoria) de que el en-sí se proyectara como para-sí para fundarse es empezar a admitir quizás la idea de Dios.

El para-sí y el en-sí por sus características se oponen pero no se 'yuxtaponen', afirma Sartre, pues el para-sí exige del ser en-sí para ser tal; así como no se puede sentir un color sin forma tampoco se puede concebir al para-sí sin el en-sí, ya que la conciencia sería conciencia de nada. El para-sí está ligado al ser porque lo requiere y exige. Pero mientras que el para-sí requiere del en-sí, éste

no necesita del para-sí. La conciencia sin el ser en-sí es una abstracción, mientras que el ser en-sí sin la conciencia sigue inmutable.

Pensar en un 'ser total' es un ideal. Que el ser en-sí no excluyera sino que estuviera fundado a la vez como para-sí en un 'ser total' causa de sí, resulta imposible. Este ideal de totalidad en-sí-para-sí es precisamente eso, un ideal que asumimos porque no lo somos, porque carecemos de él por estar perpetuamente escindidos: "Comprobamos que lo real es un esfuerzo abortado por alcanzar la dignidad de causa-de-sí" (159) Esta síntesis ideal entre en-sí y para-sí para lograr un ser-total resulta contradictoria al ser un esfuerzo de integración que tiende al fracaso, siempre intentando y siempre frustrado. Sin embargo, a pesar de que no se unen, tampoco se yuxtaponen sino que se implican, o mejor dicho, el para-sí requiere del ser en-sí mientras que el ser en-sí es lo que es con o sin la conciencia. La integración de un ser total resulta siempre imposible y es lo que plantea Sartre cuando dice que hay una 'desintegración perpetua', una 'totalidad destotalizada' (160) Sobre todo porque el para-sí se sabe como 'otro' con respecto al en-sí sin que exista reciprocidad en ello. La idea de integración como ser total sólo es posible para una conciencia, de ahí el fracaso, porque pretende integrarse a lo que por condición ontológica nunca la toma en cuenta: -

el ser en-sí. Por eso el ser en-sí es siempre 'lo captado', - nunca lo que me capta.

Nos hemos detenido en los 'lineamientos metafísicos' - pues nos parece un aspecto imprescindible para el propósito de nuestro trabajo, sin embargo, debemos atender la idea - del hombre como fracaso o pasión inútil.

5. EL HOMBRE COMO PASION INUTIL.

El hombre aspira a ser Dios porque pretende ser causa - de sí, es decir, eliminar su contingencia original para poder ser su propio fundamento. Por eso afirma Sartre que el hombre es una pasión que se pierde en la búsqueda de su propio fundamento y termina por ser una 'pasión inútil'. Una pasión que incluso es 'inversa' a la de Cristo:

"Así, la pasión del hombre es inversa a - la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y - nos perdemos en vano: el hombre es una pa sión inútil". (161)

Este intento de ser Dios es en vano y hace del hombre -

una pasión inútil: la pasión de ser fundamentado de sí sin conseguirlo. Cada acto particular encara esta aspiración y cual --quier actitud existencial puede revelar este proyecto constante de querer ser pleno, hay una búsqueda de ser en-sí para-sí en --cada acto. Lo importante aquí es hacerle ver al hombre que cada proyecto no busca otra cosa sino ser Dios, porque hay una aspiración simbólica del en-sí en cada objeto; pero como el hombre no puede fusionarse en el en-sí sin perderse como para-sí termina en el fracaso. Lo primordial es señalar que esta aspiración --es imposible como realidad, y que todo hombre entienda que su --ser será siempre cuestión de su ser, pues hay una nada que siendo él mismo le impide ser por fin en-sí y mantenerse a la vez como conciencia. Sartre plantea el psicoanálisis existencial como una manera de hacer ver al hombre que todo acto, proyecto, pretensión, aspiran a cubrir la carencia de ser sin conseguirlo. --Hay que mostrarle al hombre que tiene una pasión en la que se --pierde por no conseguir lo que en realidad busca: ser en-sí-para sí. El hombre debe asumirse como la nada que es y no refugiarse en la mala fe, debe ser conciencia de sí mismo, es decir, angustia ante su libertad para que precisamente sea responsable de cada elección, sabiendo por principio que ser pleno sin perderse como para-sí es contradictorio e imposible para la realidad humana. Nunca podremos ser Dios, por ende, hay que asumir la libertad asimilando la angustia.

"Entonces su libertad tomará conciencia - de sí misma y se descubrirá en la angustia como la única fuente del valor, y como la nada por la cual existe el mundo."

(162)

Es asumiendo nuestra condición ontológica lo que nos - permitirá ser más auténticos en cada acto, sabiéndonos como esa nada de ser que es absoluta libertad. Hay que convencernos de que somos un brote testarudo del ser que nunca logrará ser, es como dice Merleau Ponty: "Frente a este "orden" el hombre es aquel que nunca está acabado, es como un defecto en la paz del mundo." (163) El hombre es un defecto por - ser absurdo. Somos la angustia que emerge ante el mundo, y - somos nosotros los que estamos obligados a darle un sentido y darnos nuestro propio sentido, sabiendo de hecho que no podremos ser nunca la plenitud a la que aspiramos ser. Somos una - nada injustificada, pero por ello mismo no tenemos excusa para no responsabilizarnos ante nuestro ser en la medida en que lo hacemos.

Sólo soy lo que hago de mi vida, es lo único que estoy obligado a hacer. Nada tenemos más que nuestra vida, y somos - la libertad que permite hacerla lo mejor posible pese a no estar justificados, previstos o creados por Dios. E incluso, a -

pesar de ser una pasión inútil no significa que no tengamos logros. Saber que no podremos nunca ser en-sí-para-sí no necesariamente choca con ciertos proyectos que se pueden conseguir y que de hecho van haciendo nuestro ser porque los logramos. Ser una pasión inútil es no poder ser Dios ni ser-fundamento de nuestro ser como en-sí-para-sí, pero no significa que el hombre no pueda hacer de su existencia lo mejor posible. La filosofía en EL SER Y LA NADA muestra el absurdo y el fracaso de ser del para-sí frente a un ser que es en-sí, pero no significa que de nada sirva ser ser-humano. Tenemos existencia y hay que asumirla con sus rasgos ontológicos y todas sus implicaciones. Ser injustificado o contingente, ser gratuito, pasión inútil o conciencia infeliz, no significa que sea una lástima que estemos vivos. Si Dios no existe, es verdad que estamos solos e injustificados, porque queda sobre todo y pese a todo el hombre, un ser que es libertad y que está en constante proyecto de hacer su ser. Por eso cuando preguntamos ¿qué hay de nuestra vida sin Dios?, respondemos: hay hombre. Sin embargo, debemos plantear la pregunta en forma más precisa para obtener respuestas más claras.

6. ¿QUE SENTIDO ADQUIERE LA VIDA DEL HOMBRE TRAS LA ANULACION DE DIOS, EN LA PERSPECTIVA INMANENTISTA DE SARTRE?

Para ir respondiendo a la pregunta partiremos de lo si

guiente:

Hablar de 'sentido' significa que éste viene al mundo - por el hombre, el único que puede otorgar sentido a la realidad es el para-sí. Sin Dios la vida no tiene sentido sólo y en la medida en que estamos injustificados y arrojados al mundo - absurdamente. Pero también sin Dios la vida tiene sentido porque el hombre se lo otorga, sin negar que Dios es la referencia que tenemos del proyecto último de ser, no porque Dios - exista sino porque lo proyectamos en tanto que aspiramos a ser Él.

Sin embargo, ¿qué pasa con lo absurdo que es el hombre? ¿necesariamente implica desesperación?. Aceptar el absurdo no implica negar la desesperación pero tampoco significa que el hombre deba siempre sentirse así, pues lo absurdo no es aniquilar las variadas maneras en que puedas conducirte en la vida. Tampoco podemos conducirnos como si nada importara pues sólo el hombre decide lo que es importante, es decir, la importancia la sostiene el hombre. Ser absurdo no significa que nada valga la pena.

Las dimensiones ontológicas del para-sí y del en-sí tienen características irreconciliables, sin embargo, no se cierran todas las vías por completo, ya que la existencia es elección. Hay hombre pese a no haber Dios, hay libertad aun -

que no estemos justificados, se logran proyectos, a pesar de-- que no podamos ser en-sí-para-sí; es como sostiene Merleau-Ponty en relación a la filosofía sartreana: "Es como una maldición y al mismo tiempo es el origen de toda grandeza humana." (164) El hombre es una nada insatisfecha pero también-- gracias a ello somos conciencia, somos libertad. El absurdo no es un quietismo sino que es precisamente la búsqueda de sentido en base a nuestra libertad, por eso agrega Ponty: "La miseria del hombre es visible en su grandeza y su grandeza en su miseria." (165)

Quizás se nos podría objetar ¿hasta qué grado lo que decimos de Sartre tiene que ver únicamente con EL SER Y LA NADA y no nos apoyamos en sus ideas posteriores?. Si Sartre sólo hubiera escrito ese texto aceptaríamos que es una obra que -- muestra una filosofía contundente al develar lo absurdo de la realidad, pero sus argumentos ontológicos nunca niegan al hombre ya que el mismo Sartre planteó la posibilidad de ciertas perspectivas morales, por lo tanto es posible proponer una -- existencia más auténtica asumiendo la contingencia, la libertad y por ende la angustia, superando hasta donde sea posible la mala fe. Hay que aclarar que Sartre no niega a Dios porque lo deteste como una posibilidad en la existencia o como fundamento que dote de sentido a todo cuanto es. Sartre niega a Dios -- porque demuestra que es contradictorio, imposible, y sólo --

tiene 'realidad' en la medida en que lo proyectamos como un ideal al cual aspiramos sin lograr serlo. No nos interesa, por otra parte, cualificar como optimista o pesimista la filosofía de Sartre, sino tan sólo como una propuesta filosófica que intenta mostrar las limitantes pero también las aspiraciones y consecuencias de la realidad humana, cuando se está frente a un ser que es en-sí siendo el hombre pura nada. Para nosotros el existencialismo sartreano es una preocupación por lo humano, por lo tanto, decir que el para-sí es absurdo no es negarlo, despreciarlo, demeritarlo, sino por el contrario, es asimilar su condición para realmente comprenderlo.

Sin Dios sólo hay hombre, y esto hace evidente una insuficiencia por el hecho de que el para-sí es el ser que por su condición ontológica nunca es suficiente. Asimilar que el hombre es absurdo es entender también que todo sentido depende de él. Pensemos en lo siguiente:

a) Se nace y se muere sin razón, sin embargo tenemos la libertad de realizar nuestra existencia.

b) El hombre es una nada que carece de ser y siempre está a distancia de sí, pero precisamente por eso hay existencia, hay mundo, hay conciencia, hay libertad.

c) Es absurdo el para-sí como lo es el en-sí, empero, - lo absurdo no significa exclusivamente desesperación, sino la posibilidad de poder dar sentido, ya que éste no existe a priori .

d) El hombre es una 'conciencia infeliz', una 'pasión - inútil', sin embargo, no poder ser en-sí-para-sí o aspirar a ser Dios sin conseguirlo, no significa que la vida no valga la pena de ser vivida. No poder ser Dios significa asumir la - condición humana tal como es, y por ello la posibilidad de - que todo hombre se vaya haciendo en la medida en que el senti do de su proyecto existencial depende de él.

e) Negar a Dios no es renegar de la vida pues ésta vale por el hecho de que hay hombre.

f) El mundo es contingente y la náusea nos revela este- absurdo, pero no niega la libertad.

g) La vida no tiene sentido a priori y estar arrojados- al mundo nos obliga a darle sentido en la medida en que hacemos nuestro ser.

h) Lograr ciertas metas no implica cesar nuestra nada- de ser, pero gracias a esta nada podemos proyectar ciertas-

tas metas.

i) Las cosas del mundo nunca nos dan en sí mismas -- sentido porque todo sentido viene del hombre.

j) Aceptar nuestra contingencia, libertad y angustia, - implica negar en la medida de lo posible la mala fe.

k) El ser del hombre es su propia responsabilidad.

Ahora bien, con respecto a Dios:

a) Dios es nuestra aspiración de ser.

b) Hay una comprensión preontológica de Dios.

c) Dios es la síntesis ideal del en-sí y del para-sí - como conciencia causa de sí.

d) Dios es contradictorio porque ser en-sí-para-sí es imposible pues no pueden fusionarse en un mismo ser total.

El para-sí debe realizar su existencia sabiendo que es única, irrepetible, y que al fin y al cabo algún día terminará. Todo esto hace que el hombre recupere su responsabilidad,

si es que no prefiere perderse en el abandono. En un mundo - donde Dios no es posible lo posible debe ser exclusivamente humano. El hombre no tiene más que al hombre mismo, y toda - esperanza y toda desilusión proviene de la relación entre - ellos.

Por nuestra parte concluiremos diciendo: el sentido de la vida del hombre tras negar a Dios, lo hace irremediablemente más responsable por tener siempre en su ser lo absurdo, lo hace ser libre para sí mismo, sin que su libertad sea otorgada por un ser supremo al que tenga que rendir cuentas. También hace que el hombre pueda eliminar la mala fe asumiendo experiencias tan radicales como la angustia o la náusea, que le permitan ser consciente de su libertad frente al mundo. Exige también la responsabilidad humana no sólo de hacer su propio ser sino también una responsabilidad ante el hecho de que su existencia es única, irrepetible y finita. Finalmente implica no esperar del mundo - nuestro sentido sino otorgárselo a él, en la medida en que nos lo otorgamos a nosotros mismos y a los demás.

C O N C L U S I O N E S

Hemos dicho en el desarrollo de nuestro trabajo que - Sartre no está preocupado directamente en demostrar la inexistencia de Dios, sino que sus fundamentos ontológicos hacen imposible y contradictoria cualquier noción sobre lo divino, sin embargo, el problema ante una posición atea es saber qué idea se tiene de Dios para negarlo. Si bien EL SER Y LA NADA no hay un apartado específico que trate de explicar qué se entiende por el concepto de Dios, si existen una serie de elementos que permiten tener una visión lo suficientemente clara para saber a que se refiere el autor cuando se está hablando de un ser divino. Para Sartre, a nuestro modo de entender, Dios no puede ser posible pues la existencia implica imperfección, inconsistencia, distancia de sí, etc. Un ser pleno no podría ser consciente, puesto que la conciencia es la nada que se pone a distancia de todo lo que es. Las dimensiones ontológicas de la realidad; el ser en-sí y el ser para-sí, hacen imposible pensar en una totalidad que fuera a la vez consciente, es decir, un en-sí-para-sí. Es evidente que aceptar esta negación de Dios exige primeramente asumir como correctas la manera de entender al hombre concebido como para-sí, y la definición del ser como un en-sí sin secretos y siendo simplemente lo que es. A todo ello tendríamos que añadir si el análisis ontológico fene

menológico, especialmente en su carácter epistemológico, es suficiente para argumentar que el ser es en -sí, es decir, si la explicación sobre la conciencia como carente de contenido - siendo pura intencionalidad que apunta a un ser que no es - ella, si la distinción del fenómeno de ser y el ser del fenómeno, si la prueba ontológica, resultan suficientes para afirmar que el ser es opaco, macizo, sin esencia y lleno de sí. - Esto no significa que estemos negando los argumentos filosóficos de Sartre, tan sólo planteamos la interrogante en el sentido de saber si son suficientes sus argumentos ontológicos, especialmente para definir al ser como en-sí. Independientemente de esto, su propuesta filosófica nos parece enriquecedora sobre todo en relación al hombre como un ser del cual depende su ser a través de la libertad.

Si bien Sartre argumenta que de una ontología no puede seguirse una ética, si se pueden anunciar ciertas perspectivas, incluso es una de las labores que trató de realizar en sus obras posteriores. Esto lo decimos para aclarar que en EL SER Y LA NADA hay una preocupación por prever espectativas morales sin que se desarrollen en el texto mismo. Nosotros pensamos que anunciar una moral es precisamente pensarla como posible, y esto implica una relación humana que necesariamente se conduzca en la desesperación aunque tampoco pretenda encubrirla por la mala fe. Sartre apuesta todo al hombre -

pero sin disfrazarlo y argumentando que es un ser que es su propia nada, el cual no puede esperar nada de Dios por ser imposible y contradictorio, ni nada de la muerte por ser absurda y allende a la vida. El hombre se sostiene por su nada de ser que es la libertad y ésta le permite hacer su propio ser bajo su exclusiva responsabilidad, sin descuidar, por supuesto, que somos seres contingentes, gratuitos y absurdos.

Quedan una serie de preguntas que tendríamos que plantear al mismo Sartre sobre la posibilidad de una moral.

-¿Cómo lograr una convivencia entre libertades que no se aceptan como tal?. Problema que nunca parece resolverse en EL SER Y LA NADA.

-Se debe evitar la mala fe pues es una manera de engañarse a sí mismo, sin embargo, ¿cuál sería la manera, ya no ontológica sino ética, de conducirse en forma auténtica?.

-Bajo las estructuras ontológicas del ser para-sí ¿dónde quedan 'establecidos' el bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo permitido y lo prohibido etc., sin que el absurdo sea pretexto para hacer cualquier cosa?

-Si la libertad es absoluta ¿cómo hacerla congruente con lineamientos de orden moral?

¿Qué idea, a nivel óntico, podemos esperar de Sartre en relación al hombre y la moral?.

Finalmente, la postura sartreana expuesta en nuestro tra bajo la podemos resumir de la siguiente manera:

No hay nada que anuncie al hombre en el seno del ser y - de pronto surge, irrumpe la conciencia y aparece el mundo; hay desde entonces dos condiciones de lo real; el ser en-sí y el ser para-sí, antagónicos e irreconciliables. Sin embargo la conciencia requiere del ser sin que éste requiera de la conciencia. El ser de la conciencia es conciencia de ser, en este sentido - la realidad es contradictoria y escindida; y ante la pregunta - ¿por qué hay para-sí?, resulta absurda tanto a nivel metafísico como ontológico. Este aspecto más que una limitante pretende - dar cierta orientación a la problemática del hombre, es decir, - si bien el para-sí es contingente, gratuito, y la realidad ab - surda, esto no significa renunciar a preocupaciones en relación al hombre e incluso a la moral. Cuando Sartre deja abierta la - posibilidad de una moral a partir de las condiciones ontológi - cas del para-sí frente al ser en-sí, indudablemente la libertad se presenta como el aspecto central para ello. Cuando se afir - ma que la existencia precede a la esencia significa que el para - sí se responsabiliza de lo que pretende ser, es decir, para to - do hombre, existir es decidir. Esta estructura ontológica del - hombre lleva a Sartre a afirmar en EL EXISTENCIALISMO ES UN HU-

MANISMO, que cualquier proyecto individual puede ser comprensible para todo hombre. Una posible moral tendría que tomar en cuenta la comprensión, la autenticidad, la responsabilidad y el compromiso, pues todo hombre debe exigir a sí mismo un fin para saber a qué se compromete: esto no significa sujetarse a un ensi como cuando se es de mala fe, sino saber ante qué se responsabiliza su libertad. El hombre debe exigir su sentido en el hacer porque precisamente se sabe contingente. La autenticidad del para-sí exige comprender que la nada es insuperable puesto que es la garantía de su ser, la posibilidad del mundo, del tiempo, del espacio, y de la irremediable responsabilidad de otorgarle sentido a todo lo que existe. La única garantía del mundo de tener sentido es el hombre; si toda conciencia es conciencia de algo, todo 'algo', por ser contingente, está supeditado al sentido que el hombre le quiera dar.

Por otra parte, Dios no puede fungir como sostén de lo real pues la conciencia de lo real lo niega, lo excluye y muestra su imposibilidad por ser contradictorio. Dios sólo 'aparece' en la medida en que lo proyectamos como aspiración de ser, consecuencia de nuestra condición ontológica. El hombre quiere ser Dios pese a que Dios sea imposible, aunque sólo lo creemos como un ser 'posible' cuando el hombre se conduce de mala fe, cuando se engaña a sí mismo inventándose un ser supremo, el cual sería responsable de la condición humana. Si no hay Dios y no hay un rastro que demuestre que fue planeado el origen del

hombre, éste por lo tanto está injustificado, es gratuito, contingente y absurdo, y bajo esta noción ontológica debe realizar su existencia, lo cual no significa que tenga que conducirse en la desesperación. Debe asumir su libertad, responsabilidad y - búsqueda de sentido, pero no fundamentado por la mala fé, sino sustentado en la autenticidad de quien asume su ser libre, responsable e incluso angustiado, sin negar tampoco los accesos a la experiencia de la náusea en relación a nuestra condición absurda frente a un mundo sin razón.

Sin Dios el sentido de la vida viene del hombre, un ser que por ser insuficiente es libre, y que por no tener a Dios -- se tiene a sí mismo como única respuesta, no por saber el origen de la realidad sino por asumir que sólo él se conduce en ella. Para Sartre el hombre es la única aventura posible de la realidad y como tal hay que asumirla, con sus elementos a favor y sus elementos en contra. Por eso mismo, el existencialismo -- sartreano es un humanismo, no por ser optimista, sino porque el hombre es el único que está en el seno del ser.

La filosofía de Sartre no debe ser sometida a una interpretación que se refiera exclusivamente a la irreconciliable - condición ontológica entre la nada y el ser, pues esto implicaría una visión muy restringida. Una justa interpretación debe - tomar en cuenta las aportaciones teóricas de la obra; y en el - caso particular de EL SER Y LA NADA se muestra al hombre como -

el único ser que pone en cuestión al ser, y que pese a su contingencia, tiene la absoluta libertad de otorgarse su sentido - en el mundo. Cuando se afirma que el mundo es humano, ahora entendemos que no se refiere únicamente al hecho de que el hombre lo habite, sino que es la realización constante de las posibilidades del para-sí. El mundo es el soporte, pero también el resultado de la libertad. Es por ello que la contingencia no es - la renuncia, sino la exigencia de otorgarle sentido a la existencia.

NOTAS.

- (1) cfr. SARTRE, Jean Paul, EL SER Y LA NADA, p. 28-37
- (2) cfr. Op. cit. p. 9-114
- (3) cfr. Op. cit. p. 30
- (4) cfr. Op. cit. p. 17
- (5) cfr. Op. cit. p. 15
- (6) Ibid. Op. cit. p. 30
- (7) Ibidem, p. 28
- (8) Ibidem, p. 33
- (9) Ibidem, p. 33
- (10) Ibidem, p. 33
- (11) Ibidem, p. 34
- (12) Ibidem, p. 34
- (13) Ibidem, p. 34
- (14) Ibidem, p. 36
- (15) SARTRE, Jean Paul, LÓS CAMINOS DE LA LIBERTAD II, EL APLA ZAMIENTO, P. 286.
- (16) SARTRE, Jean Paul, EL SER Y LA NADA, Op. cit. p. 178
- (17) Ibid. p. 129
- (18) cfr. Op. cit. p. 141
- (19) Ibid. Op. cit. p. 294
- (20) cfr. Op. cit. p. 58
- (21) cfr. Op. cit. p. 157
- (22) cfr. Op. cit. p. 159

- (23) Ibid. Op. cit. p. 393.
- (24) Ibidem, p. 178
- (25) Ibidem, p. 190
- (26) Ibidem, p. 190
- (27) Ibidem, p. 59
- (28) cfr. Op. cit. p. 63
- (29) Ibid, Op. cit. p. 63
- (30) Ibidem, p. 66
- (31) Ibidem, p. 93
- (32) Ibidem, p. 113
- (33) DE BEAUVOIR, Simone, LA INVITADA p. 59
- (34) SARTRE, Jean Paul, LOS CAMINOS DE LA LIBERTAD I, LA EDAD DE LA RAZON, p. 180.
- (35) SARTRE, Jean Paul, EL SER Y LA NADA, Op. cit. p. 118
- (36) SARTRE, Jean Paul, LITERATURA Y ARTE, p. 158
- (37) SARTRE, Jean Paul, LAS PALABRAS, p. 69
- (38) SARTRE, Jean Paul EL DIABLO Y EL BUEN DIOS, p. 165
- (39) Ibid, p. 165
- (40) Ibidem, p. 164
- (41) Ibidem, p. 66
- (42) Ibidem, p. 127
- (43) DE BEAUVOIR, Simone, LOS MANDARINES, p. 691
- (44) SARTRE, Jean Paul, UN TEATRO DE SITUACIONES. p. 247
- (45) NIETZSCHE, Friedrich, ASI HABLO ZARATHUSTRA, p. 105
- (46) CAMUS, Albert, EL MALENTENDIDO, p. 46

- (47) NIETZSCHE, Friedrich, ASI HABLO ZARATHUSTRA, Op. cit. p. 33
- (48) cfr. SARTRE, Jean Paul, EL EXISTENCIALISMO ES UN HUMANISMO, p. 39
- (49) SARTRE, Jean Paul, EL DIABLO Y EL BUEN DIOS, p. 152
- (50) DE UNAMUNO, Miguel, DEL SENTIMIENTO TRAGICO DE LA VIDA, p. 112.
- (51) SARTRE, Jean Paul, EL DIABLO Y EL BUEN DIOS, Op. cit. p. 165.
- (52) SARTRE, Jean Paul, EL SER Y LA NADA, Op. cit. p. 384.
- (53) Ibid, p. 328
- (54) Ibidem, p. 341.
- (55) Ibidem, p. 303
- (56) Ibidem, p. 304
- (57) Ibidem, p. 517
- (58) Ibidem, p. 523
- (59) Ibidem, p. 523
- (60) Ibidem, p. 523
- (61) cfr. Op. cit. 343
- (62) SARTRE, Jean Paul, LAS MOSCAS, p. 84
- (63) CAMUS, Albert, LOS JUSTOS, p. 36
- (64) MARTINEZ CONTRERAS, Jorge, SARTRE LA FILOSOFIA DEL HOMBRE, p. 35
- (65) SARTRE, Jean Paul, EL SER Y LA NADA, Op. cit. p. 544
- (66) cfr. Op. cit. p. 546
- (67) SARTRE, Jean Paul, LOS CAMINOS DE LA LIBERTAD II, EL APLA

- ZAMIENTO, Op. cit. p. 295
- (68) SARTRE, Jean Paul, EL SER Y LA NADA, Op. cit. p. 590
- (69) MARTINEZ CONTRERAS, Jorge, SARTRE LA FILOSOFIA DEL HOMBRE, Op. cit. p. 40
- (70) SARTRE, Jean Paul, EL SER Y LA NADA, Op. cit. p. 644
- (71) Ibid, p. 599
- (72) Ibidem, p. 544
- (73) cfr. SARTRE, Jean Paul, LOS SECUESTRADOS DE ALTONA, p. 273.
- (74) SARTRE, Jean Paul, EL SER Y LA NADA, Op. cit. p. 152
- (75) cfr. HEIDEGGER, Martín,, ¿QUE ES METAFISICA?
- (76) Ibid. p. 48
- (77) Ibidem, p. 49
- (78) Ibidem, p. 49
- (79) Ibidem, p. 49
- (80) cfr. HEIDEGGER, Martín, EL SER Y EL TIEMPO, p. 276
- (81) cfr. KIERKEGAARD, Sören, EL CONCEPTO DE LA ANGUSTIA, p. 27-38
- (82) Ibid, p. 95
- (83) SARTRE, Jean Paul, EL SER Y LA NADA, Op. cit. p. 71
- (84) SARTRE, Jean Paul, LOS CAMINOS DE LA LIBERTAD I LA EDAD DE LA RAZON, Op. cit. p. 252
- (85) SARTRE, Jean Paul, EL SER Y LA NADA, Op. cit. p. 84
- (86) Ibid, p. 87
- (87) Ibidem, p. 88
- (88) Ibidem, p. 143

- (89) BOBBIO, Norberto, EL EXISTENCIALISMO, p. 88
- (90) GORRI GOSI, Antonio JEAN PAUL SARTRE UN COMPROMISO HISTORICO, p. 255.
- (91) SARTRE, Jean Paul, EL SER Y LA NADA, Op. cit. p. 739
- (92) SARTRE, Jean Paul, LA NAUSEA, p. 126
- (93) Ibid, p. 18
- (94) cfr. SARTRE, Jean Paul, CUADERNOS DE GUERRA, p. 182
- (95) SARTRE, Jean Paul, LA NAUSEA, Op. cit. p. 224
- (96) Ibid, p. 167
- (97) Ibidem, p. 191
- (98) cfr. DE BEAUVOIR, Simone, LOS MANDARINES, Op. cit. p. 885.
- (99) SARTRE, Jean Paul, LA NAUSEA, Op. cit. p. 130
- (100) SARTRE, Jean Paul, EL SER Y LA NADA, Op. cit. p. 678
- (101) cfr. Op. cit. p. 595
- (102) Ibid, Op. cit. p. 639
- (103) cfr. Op. cit. p. 571
- (104) Ibid, Op. cit. p. 622
- (105) cfr. CAMUS, Albert, EL MITO DE SISIFO, p. 117
- (106) SARTRE, Jean Paul, EL SER Y LA NADA, Op. cit. p. 47
- (107) Ibid, p. 47.
- (108) Ibidem, p. 194
- (109) SARTRE, Jean Paul, LA NAUSEA, Op. cit. p. 15
- (110) CAMUS, Albert, EL MITO DE SISIFO, Op. cit. p. 21
- (111) Ibid, p. 117
- (112) SARTRE, Jean Paul, EL SER Y LA NADA, Op. cit. p. 652.

- (113) Ibid. p. 652
- (114) cfr. HEIDEGGER, Martín, EL SER Y EL TIEMPO, Op. cit. p.273
- (115) cfr. Op. cit. p. 266
- (116) Ibid, Op. cit. p. 273
- (117) Ibidem, p. 274
- (118) Ibidem, p. 286
- (119) Ibidem, p. 284
- (120) cfr. Op. cit. p. 284
- (121) SARTRE, Jean Paul, EL SER Y LA NADA, Op. cit. p. 653
- (122) Ibid, p. 654
- (123) Ibidem, p. 654
- (124) Ibidem, p. 665
- (125) cfr. Op. cit. p. 660
- (126) Ibid, Op. cit. p. 668
- (127) Ibidem, p. 141
- (128) Ibidem, p. 659
- (129) CAMUS, Albert, EL MITO DE SISIFO, Op. cit. p. 15
- (130) cfr. Op. cit. p. 17
- (131) Ibid. Op. cit. p. 19
- (132) cfr. SARTRE, Jean Paul, NEKRASSOV, , p. 26
- (133) cfr. SARTRE, Jean Paul, EL SER Y LA NADA, Op. cit. p.662
- (134) Ibid. Op. cit. p. 167.
- (135) SARTRE, Jean Paul, LOS CAMINOS DE LA LIBERTAD I LA EDAD-
DE LA RAZON, Op. cit. p. 215
- (136) cfr. SARTRE, Jean Paul, EL SER Y LA NADA, Op. cit. p. 664

- (137) CAMUS, Albert, LA CAIDA, p. 28
- (138) Ibid, p. 29
- (139) cfr. SARTRE, Jean Paul, EL SER Y LA NADA, Op. cit. p. 661
- (140) SARTRE, Jean Paul, LAS MANOS SUCIAS, p. 68
- (141) SARTRE, Jean Paul, NEKRASSOV, Op. cit. p. 113
- (142) DE BEAUVOIR, Simone. UNA MUERTE MUY DULCE, p. 69
- (143) Ibid, p. 71
- (144) cfr. DE BEAUVOIR, Simone, LOS MANDARINES, Op. cit. p.142
- (145) DE BEAUVOIR, Simone, UNA MUERTE MUY DULCE, Op. cit. p.67
- (146) Ibid. p. 121
- (147) SARTRE, Jean Paul, EL SER Y LA NADA, Op. cit. p. 145
- (148) Ibid, p. 145
- (149) cfr. Op. cit. p. 453
- (150) Ibid, Op. cit. p. 726
- (151) Ibidem, p. 690
- (152) Ibidem, p. 691
- (153) Ibidem, p. 751
- (154) Ibidem, p. 751
- (155) Ibidem, p. 752
- (156) Ibidem, p. 750
- (157) Ibidem, p. 752
- (158) Ibidem, p. 754
- (159) Ibidem, p. 754
- (160) cfr. Op. cit. p. 755

- (161) Ibid, Op. cit. p. 747
- (162) Ibidem, p. 759
- (163) MERLEAU - PONTY, SENTIDO Y SIN SENTIDO, p. 122
- (164) Ibid, p. 173
- (165) Ibidem, p. 123

B I B L I O G R A F I A

Obras Principales:

SARTRE, Jean Paul, EL SER Y LA NADA, Ed. Losada, Octava edición, Buenos Aires, 1989.

SARTRE, Jean Paul, EL DIABLO Y EL BUEN DIOS, Ed. Losada, Buenos Aires, 1982.

SARTRE, Jean Paul, LA NAUSEA, Ed. Seix Barral, Colección Obras Maestras del Siglo XX, México, 1984.

Obras Complementarias:

BOBBIO, Norberto, EL EXISTENCIALISMO, Ed. Fondo de Cultura Económica (brevarios), Quinta edición México, 1966.

CAMUS, Albert, LA CAIDA, Ed. Losada, Décima edición, Buenos Aires, 1985.

EL EXTRANJERO, Ed. Alianza, México, 1989.

LOS JUSTOS, Ed. Losada, Tercera edición, Buenos Aires, 1982.

EL MITO DE SISIFO, Ed. Alianza, México, 1989.

EL MALENTENDIDO, Ed. Losada, Novena edición, Buenos Aires, 1979.

DE BEAUVOIR, Simone, UNA MUERTE MUY DULCE. Ed. Hermes, México 1983.

LOS MANDARINES, Ed. Hermes, México, 1982.

LA INVITADA, Ed. Hermes, México, 1982.

LA CEREMONIA DEL ADIOS. Ed. Hermes, México, 1983.

DE UNAMUNO, Miguel DEL SENTIMIENTO TRAGICO DE LA VIDA, Ed. Bruquera, Colección Los Grandes Pensadores, Madrid, 1983.

GORRI GOÑI, Antonio, JEAN PAUL SARTRE UN COMPROMISO HISTORICO, Ed. Antropos, Barcelona, 1986.

HEIDEGGER, Martín, EL SER Y EL TIEMPO, Ed. Fondo de Cultura Económica, segunda edición, México, 1984.

¿QUE ES METAFISICA?, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, - 1979.

KIERKEGAARD, Søren, EL CONCEPTO DE LA ANGUSTIA, Ed. Espasa - Calpa Mexicana, Colección Austral, Decimotercera edición, México, 1989.

MARTINEZ CONTRERAS, Jorge, SARTRE LA FILOSOFIA DEL HOMBRE, Ed. Siglo XXI, México, 1980.

MERLEAU-PONTY, SENTIDO Y SINSENTIDO, Ed. Península, Barcelona, 1977.

NIETZSCHE, Friedrich, ASI HABLO ZARATHUSTRA, Ed. Bruquera, Colección Los Grandes Pensadores, Madrid, 1983.

SARTRE, Jean Paul, LOS CAMINOS DE LA LIBERTAD I LA EDAD DE LA RAZON, ed. Losada, Décima edición, Buenos Aires, 1982

LOS CAMINOS DE LA LIBERTAD II EL APLAZAMIENTO, Ed. Losada, Décima edición, Buenos Aires, 1984.

LOS CAMINOS DE LA LIBERTAD III LA MUERTE EN EL ALMA, Ed. Losada, Novena edición, Buenos Aires, 1984.

LAS PALABRAS, Ed. Alianza, Madrid, 1982.

NEKRASSOV, Ed. Alianza, Madrid, 1982.

LAS MOSCAS, Ed. Alianza, México, 1984.

LAS MANOS SUCIAS, Ed. Losada, Quinta edición Buenos Aires, 1987.

CUADERNOS DE GUERRA, Ed. Edhesa, Barcelona, 1987.

UN TEATRO DE SITUACIONES. Ed. Losada, Buenos Aires, 1979.

LITERATURA Y ARTE (Situations IV), Ed. Losada, Segunda edición, Buenos Aires, 1977.

EL EXISTENCIALISMO ES UN HUMANISMO, Ediciones del 80. México, 1991.

LOS SECUESTRADOS DE ALTONA, Ed. Alianza, Madrid, 1982.