



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA**



SARTRE: FUNDAMENTOS DE LA LIBERTAD

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

JOSÉ ANTONIO ALBARRÁN CASTRO

ASESOR DE TESIS: DR. JOSU LANDA

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., ABRIL DE 2021



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.

Índice

Agradecimientos	3
Introducción	6
I) El individuo y la totalidad: el en-sí y el para-sí	12
1.1 El hombre como conciencia	17
1.2 Concepción dialéctica de la nada	23
1.3 El hombre como proyecto	28
1.4 La mala fe y la angustia como revelación de la libertad	33
II) El Otro	45
2.1 El cuerpo y la superación del solipsismo	49
2.2 El ser con los otros	55
III) El hombre es una libertad en situación	60
3.1 La acción	61
3.2 La responsabilidad en la elección y el compromiso con el Otro: atisbos de una ética existencial	73
Conclusión: el carácter ontológico de la libertad en Sartre	79
Bibliografía	83

AGRADECIMIENTOS

La culminación de este trabajo representó algo mucho más valioso que un logro académico, ya que, en el proceso de lectura y escritura, comprendí que el auténtico ejercicio filosófico implica una actitud frente a la vida, una forma de ser y estar en el mundo. Su elaboración fue larga porque las reflexiones así lo exigían; por ello, cada palabra escrita en esta tesis es un reflejo de mí mismo, de mis inquietudes y mis dudas, pero también de mi amor por el conocimiento y mi pasión por la libertad. Jamás he dejado de cuestionarme aquellas cosas que, en un primer momento, asumo como verdaderas, pero hoy estoy convencido de que la libertad es posible, aun en las situaciones más complicadas que parecen no tener salida. Veo el final de este camino —que es el comienzo de otro más extenso—, con alegría; sin embargo, ésta no tendría ningún significado, si no la compartiera con las personas que me han apoyado durante 30 años. Para todas ellas, van estos agradecimientos.

A mi madre, por su cariño incondicional; a mi padre, por creer en lo que hago; a mi hermana, porque su existencia me colma de alegría. A Sharito, por abrirme su corazón y aceptar el mío, la vida no ha sido fácil los últimos años, pero ha sido buena a su lado. A tía Elvia, Alán, Chío y Mamá Carmen, por estar ahí cuando más los necesito.

A mis maestras y maestros que me cambiaron la vida: a Josu Landa, porque desde el primer día en que pisé la Facultad se convirtió en un ejemplo de sabiduría, pero más que una figura, supo cómo ser un amigo, una mano tendida, un compañero de poesía; a Sonia Rangel, por ver en mí tantas cosas que yo no me atrevía a ver, por darme confianza, por ser infinitamente generosa y, sobre todo, por no abandonarme a la deriva de mis tristezas; a Rafael Gómez Choreño, por su atenta lectura y su rigor, por acompañarme después de tanto tiempo, por su palabra estoica que me contagia de valor, por los astros y las luces de Ficino; a Salvador Gallardo, por encontrarme con él en el plano de las resonancias poéticas, por sus consejos siempre certeros, por Thoreau y por su amistad de bosque, sincera y extensa, más allá de la academia; a Carlos Vargas que, desde mi primer año en la Universidad, me ha mirado a los ojos, me ha tratado con respeto, ha sido comprensivo,

desinteresado, ha sabido ser una auténtica guía en un mundo egoísta, ha compartido sus conocimientos conmigo como si yo estuviera a su altura. A Sergio Lomelí, Ricardo Horneffer, Crescenciano Grave, Jorge Armando Reyes y Alberto Constante, porque en sus aulas emprendí el camino a ser el que soy ahora.

A mis amigos: a Sergio Heriberto, porque fue un faro que me iluminó en tiempos de incertidumbre, y porque sigo aprendiendo de él, más de lo que se imagina; a *Campos de Plumas* (Chavita, Cristo, Julio, Yoan, Toto, Mariana, Octavio y Montse), que son mi segunda familia; a Demian Ernesto, mi dioscuro, alma que me acompaña a los infiernos y que comparte conmigo el paraíso de la poesía; a Inri Gallegos, filósofo mago, porque quince años son la mitad de nuestras vidas, y ni un solo día ha dejado de creer en lo que soy, como amigo y como artista; a Luis Antonio de Villena, que por el destino del hado, se convirtió en un amigo fraterno y cariñoso.

A Ahui Hernández Castro, porque la familia no se va, la llevamos con nosotros, en la sangre, el corazón y la memoria. Para ti, hermano, que me esperas en los Campos Elíseos, hasta vernos otra vez.

“Estoy condenado a no tener otra ley que la mía [...]
Porque soy un hombre, Júpiter,
y cada hombre debe inventar su camino.”

Las moscas

Introducción

No son pocos los estudios sobre la obra de Jean-Paul Sartre, principalmente aquellos que abordan el tema de la libertad como aspecto central de su filosofía; sin embargo, las últimas tres décadas han significado un aparente olvido del pensador existencialista, dentro de algunos círculos académicos que intentan discutir los problemas de la época actual. Este distanciamiento, que comenzó en Francia tras su muerte, suele considerarse producto de las contradicciones y el fracaso de su sistema filosófico, que no llegó a responder las preguntas centrales sobre la condición ontológica del hombre y su síntesis con el mundo.

Más que un olvido, resulta pertinente hablar de un desplazamiento. Es probable que el momento histórico exigiera nuevas vías de reflexión, por ello, los filósofos franceses abarcaron terrenos distintos del pensamiento, dejando de lado el camino que hasta entonces Sartre había trazado. Para Annie Cohen-Solal (su biógrafa más autorizada), los motivos de este rechazo provienen de un profundo malestar cultural; la gran figura que fue el filósofo francés en vida y la enorme sombra que dejó y, que “parecía una señal evidente de nuestra incapacidad para superarlo”.¹

En primera instancia, tendríamos que comprender la importancia de Sartre y su contexto, lo que representó, no solo dentro de la sociedad francesa, sino como el modelo mismo del «intelectual orgánico», del pensador que va más allá de la academia y que intenta probar sus argumentos en las calles. Mucho se ha escrito sobre su activismo político, su denuncia del colonialismo en África, su defensa del maoísmo y la revolución cubana, su labor durante el movimiento estudiantil del Mayo francés; son conocidas sus acusaciones contra el fascismo y también su apoyo a la URSS, pese al mal manejo del proyecto revolucionario. Sartre fue un hombre de contradicciones, sí, pero jamás dejó de ser crítico con su tiempo, un personaje

¹ Annie Cohen-Solal, *Jean Paul Sartre*, pp. 15-16. La autora agrega, ahí mismo las siguientes preguntas: “¿qué lugar había ocupado Sartre que ya nadie podría ocupar después de él? ¿Qué poder había dominado Sartre que ya no se podría recuperar? ¿Por qué no se quería aceptar, en medio de la irritación y las críticas, que se trataba de un poder perdido?”.

activo del siglo XX, que ocupó el espacio de aquello a lo que debería aspirar cualquier intelectual de la época: al compromiso con el pueblo.

Quizá, en su momento, la comunidad filosófica intentó desembarazarse de la efigie sartreana que había colmado la mayoría de las discusiones en el plano de las ciencias sociales, pero, ¿esa es razón suficiente para descartar sus tesis? ¿Diríamos que la idea de libertad desarrollada en *El ser y la nada* está completamente superada?

Lo cierto es que ya no vivimos en el turbulento siglo XX de conflictos bélicos mundiales y utopías frustradas, y parece que ese periodo ambiguo al que se le dio el nombre de posmodernidad comienza a ser más claro. Las crisis que hoy sufrimos en el siglo XXI resultan evidentes a diferencia de las últimas décadas: la alienación virtual, el control del Estado a través de la sociedad teledirigida, la posverdad como forma de manipulación, el consumo de información masiva sin reflexión, la corrección política como dogma y herramienta de autocensura, y la dependencia del individuo a la técnica, revelan una época en la que el ser humano parece cada vez más apartado de sí mismo. Por otro lado, antiguas crisis se han acentuado, como el caso del capitalismo, que deja a su paso millones de pobres al mismo tiempo que genera una riqueza económica absurda. La explotación del hombre por el hombre cada vez es más salvaje, lo mismo que la explotación de la naturaleza; la pandemia mundial que nos está azotando en estos años —y que ha cobrado millones de vidas—, es un claro ejemplo de las consecuencias de vivir en un mundo donde prevalece el interés crematístico por encima de la razón. Además, si bien las guerras han disminuido, la violencia causada por la desigualdad no deja de empeorar. Podría pensarse que, por sí mismos, estos problemas son suficientes para generar un cambio de rumbo en el destino de la humanidad; empero, parece que la época de mayor libertad es también la de mayor resignación. El capitalismo ha llegado a aceptarse como la única forma posible de estructura social, cada vez se duda menos de sus supuestos, los individuos se someten a un modo de vida egoísta que profesa un futuro quimérico que jamás llegará.

¿Acaso no estamos frente a una serie de problemas que involucran una idea de libertad? La relevancia de Sartre en nuestros días es mucho mayor a la de las últimas tres décadas, no porque su filosofía fuera un fracaso y, por lo tanto, se le relegara al olvido, sino porque ahora, en la época de la información al alcance de la mano, las crisis ya no están veladas, resultan

evidentes puesto que nos absorben, todos los padecemos a diario. Por ello, es preciso retomar el camino del filósofo francés y desarrollar sus tesis, principalmente aquellas que exponen los fundamentos de la libertad, ya que, al poder comprobar su vigencia, resultará posible articular una nueva discusión en torno a dicho concepto y sus implicaciones éticas en la vida cotidiana de las personas. ¿Acaso no somos responsables de nuestras propias vidas? Aquello que consumimos, que aceptamos como verdades y que reproducimos, ¿no son posibilidades mismas de la libertad? Veremos junto con Sartre que la idea de la libertad requiere algo más, un acto soberano que toca a la responsabilidad, con uno mismo, con los otros y con el mundo material que nos rodea.

En su ensayo de *ontología y fenomenología*, Sartre consolida el proyecto que venía preparando desde 1934 con *La trascendencia del ego*; “hacer una filosofía del hombre en un mundo material”² y demostrar que esta síntesis está mediada por la comprensión del individuo en tanto que existencia, es decir, un ser que se construye a sí mismo a partir de las acciones que realiza en cada situación, dentro de un mundo que posee una constitución distinta a la suya.

Debemos tomar en cuenta que, en aquellos años, el psicoanálisis freudiano y el materialismo marxista sustentaron dos paradigmas fundamentales en la interpretación del individuo dentro de la historia. Pero, a contramano de las determinaciones del inconsciente o el condicionamiento social de los modos de producción, la filosofía de Sartre apela a una refutación de toda barrera metafísica y material. La doctrina existencialista concentra sus esfuerzos en demostrar que el hombre no se puede definir como un ser acabado, sino que siempre está por realizarse. ¿Qué quiere decir lo anterior? Que el ser humano no posee una sustancia que lo determine y que, una vez en el mundo, tampoco encuentra restricciones reales para recrearse a sí mismo; somos seres arrojados a ese mundo, siempre proyectándonos a un futuro en tanto que posibilidad. De aquí el apotegma “la existencia precede a la esencia”.³

Considerando estos principios, tendríamos que establecer que el hombre contiene una configuración diferente a la de los objetos del mundo; mientras las cosas se encuentran en el

² Simone de Beauvoir, *La ceremonia del adiós*, p. 539.

³ Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, p. 33.

dominio del *en-sí*, el ser humano se realiza como un *para-sí*, a saber, como un ser que surge en el mundo de forma contingente y, por lo tanto, más allá de un destino. Es decir, un ser que lleva en su ser su nada-de-ser.

La única condena que encuentra el hombre es la de su libertad. Ontológicamente, nuestra condición es la de la indeterminación, ¿pero, de hecho, sucede esto? ¿Cómo fundamentar lo anterior? Tales son las inquietudes de este estudio, donde se intentará hacer una síntesis de las ideas sartreanas respecto a la libertad absoluta, tomando como referencia principal el análisis puntual de *El ser y la nada*.

Dicho texto, parte con una apropiación de la fenomenología husserleana, que da forma a la función de la conciencia. “El primer paso de una filosofía ha de ser [...] expulsar las cosas de la conciencia”⁴, comenta Sartre. De este modo, se establece la verdadera síntesis del en-sí y el para-sí: si asociamos al para-sí con la conciencia posicional del mundo, tenemos un ser que siempre está dirigiéndose de forma interrogativa hacia aquello que no es él mismo; por un lado, su origen ha sido contingente, por el otro, se da como cuestionamiento de la plenitud de ser del que puede esperarse una respuesta negativa. Así, resulta que la *nada* entra al mundo, como una forma de diferencia que *infesta* al en-sí. Un gran estudioso de la obra sartreana como Jorge Martínez Contreras dirá al respecto que, “cualquier actitud existencial nos puede revelar a la esencia del hombre [...] al mundo y a la relación que los une.”⁵ No obstante, tendríamos que aceptar esta especie de *divinización* que le permite al hombre proyectar una potencia distinta a la de ser. Esta humanización de la nada supondrá una serie de críticas realizadas comúnmente por otros autores que abordaremos en el primer capítulo.

Aquello que demuestra la presencia de la nada, según el filósofo francés, será la posibilidad de *crear* valores que nos permitan decidir en cualquier situación. Esta creación, que en última instancia es acto, es la expresión acabada de la libertad, toda elección surge gracias a ella, y será en la angustia donde aquella se revela con mayor fuerza. Siguiendo a Heidegger, Sartre realiza una revalorización del concepto de angustia, para mostrar que ahí aparece la manifestación de la libertad como una verdad ineludible de la condición humana. No obstante, el individuo también puede decidir no actuar, lo cual, evidenciaría un intento de

⁴ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 19.

⁵ Jorge Martínez Contreras, *Sartre. La filosofía del hombre*, p. 29.

negar la libertad y, por lo tanto, una actitud de mala fe. Pero, incluso en esa situación, es la libertad la que ha permitido dicha pasividad. En consecuencia, ¿existe realmente algún momento en el que el individuo no ejerza de algún modo su libertad y se encuentre en control de sus circunstancias?

Tal parece que ese momento solo llegaría con la aparición del Otro. El choque de dos conciencias va a suponer el intento de una mutua objetivación y, por consiguiente, de un condicionamiento parcial a cada una de las libertades en juego. Cuando aparecemos para Otro, este intenta convertirnos en un objeto de su percepción, como si fuéramos un fenómeno más del mundo. Además, su mirada no solamente nos objetiva, sino que pretende enajenarnos a través de los juicios que realiza y que evidencian ciertas conductas humanas donde nos sentimos vulnerables. Estos serán los temas que se abordarán en el segundo capítulo, en el cual también examinaremos el develamiento del cuerpo como resultado del enfrentamiento con el Otro.

Al final, el intento del prójimo por determinarnos no implicará un cambio en la estructura ontológica de ninguno de los individuos. Con todo, queda al descubierto la noción de «cuerpo» en tanto que modo de ser: nos vivimos a nosotros mismos como un cuerpo que se encuentra sometido a las contingencias que todo el tiempo están rodeándonos; no podemos desprendernos del mismo, es nuestro vínculo fenomenológico con el mundo; a través de él, se nos revela nuestra condición existencial. De ahí que, para Martínez Contreras, el problema del cuerpo contenga un punto débil de la tesis de la libertad absoluta: en tanto que somos un cuerpo, no podemos evadir las sensaciones fisiológicas, por lo tanto, nos encontramos sometidos a las circunstancias. En ese sentido, Sartre no alcanza a percibir la dimensión real que pueden tener ciertas situaciones sobre los individuos. Por ejemplo, ¿cuando un hombre es torturado continúa siendo libre? ¿Cómo elegir si nos encontramos desbordados por el dolor?

Las respuestas de Sartre a estos cuestionamientos podrían resultar escandalosas, pero, finalmente, exponen una congruencia con la suma de su pensamiento. Por ello, suele mencionarse que su filosofía es la última que resalta al humanismo como una doctrina donde los individuos crean sus propios valores y pueden elegir siempre, sin importar qué tan dramática sea la situación; somos libres incluso en la peor circunstancia.

Si siempre podemos elegir, tenemos que aceptar que somos responsables de nuestras propias vidas y de aquello que nos acontece. Esta filosofía de la libertad no acepta los pretextos ante los actos perpetrados y las situaciones en las que el individuo se halle. En ese sentido, libertad y responsabilidad son correlativas, pues funcionan como un mismo principio en cuanto al modo de ser del hombre. Esto será el objeto del tercer capítulo.

En este punto, comprendemos que la finalidad de Sartre es la de darle al hombre el poder de decidir sobre su vida, pues él es el único responsable de sus actos. El existencialismo rompe con la noción de Dios como sustento de toda vida. Para esta filosofía, nuestro origen fue un accidente; estamos solos y somos una nada arrojada al mundo, sin un destino predeterminado. A causa de todo ello, somos libres. Nos queda entonces reflexionar sobre nuestra libertad. ¿Qué hacer con ella?

¿Fue esa la pregunta que le faltó responder a este autor y con la que concluiría su proyecto filosófico? Para Sartre, en cada individuo se encuentra el reflejo de toda la humanidad, y cada acto que realizamos la comprometemos enteramente. Al final de su autobiografía lo expresaría del siguiente modo: “¿Qué queda? Todo un hombre, hecho de todos los hombres y que vale lo que todos y lo que cualquiera de ellos.”⁶ El existencialismo es, a su vez, una doctrina moral, porque en ella se esboza el compromiso que cada individuo tiene con el prójimo.

Podemos empezar este estudio augurando que las tesis sartreanas sobre la libertad no están del todo superadas. Que si bien nos encontramos con objeciones al respecto, el sistema de Sartre todavía puede ofrecer una interpretación de la realidad, que quizá sea más efectiva si se implementa en la práctica, es decir, como un modo de existir en el mundo. Al respecto, quedan las palabras de Deleuze como una exhortación para rescatar al filósofo de la libertad:

Hablamos de Sartre como si perteneciera a una época caduca. ¡Ay! Somos nosotros, más bien, los que hemos caducado en el orden moral y conformista de la actualidad. Sartre, al menos, nos permite la esperanza vaga de los momentos futuros, de las reanudaciones donde el pensamiento puede reformarse y rehacer sus totalidades como potencia a la vez colectiva y privada. Por eso Sartre sigue siendo nuestro maestro.⁷

⁶ J.-P. Sartre, *Las palabras*, Losada, p. 215.

⁷ Gilles Deleuze, “Él fue mi maestro”, en *La isla desierta y otros textos*, p. 106.

I) El individuo y la totalidad: el en-sí y el para-sí

La filosofía moderna inaugurada por Descartes con la construcción del sujeto como una *res pensante* no han logrado, según Sartre, comprender de forma adecuada la constitución ontológica del ser humano. Para el autor de *La náusea*, la existencia precede a la esencia. Esto significa que “el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define.”⁸ Bajo estos supuestos, el existencialismo expone que los individuos no nacen con una naturaleza dada; por el contrario, su ser se va construyendo en la medida de sus actos, mismos que son posibles gracias a la libertad.

Para explicar la tesis de la libertad, Martínez Contreras señala que debemos asumir en primera instancia que “el hombre no es semejante a los objetos del mundo”⁹. No estamos anclados a una esencia ni a la causalidad del mismo modo que las cosas determinadas por el ser. No obstante, estamos inmersos en un universo del cual participamos pero que tiene una composición distinta a la nuestra. Diremos entonces que somos indeterminación.

El estudio del hombre como *ser-en-el-mundo* sólo puede darse “en calidad de existencia, es decir en tanto que conciencia, vida, negación, creación”¹⁰. Estas nociones se articulan desde la idea de la libertad absoluta que intentamos interpretar. ¿Pero, cómo resulta posible que nos encontremos en un mundo donde todo está determinado, excepto nosotros? ¿Qué conexión guardamos con el ser? Para responder estas cuestiones y avanzar en nuestra investigación, será menester, en primera instancia, realizar un análisis respecto a la relación que guarda el individuo y la totalidad.

En la primera parte de *El ser y la nada*, Sartre ve necesario escindir el ser en dos regiones: el en-sí y el para-sí.

⁸ J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, p. 33.

⁹ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, pp. 17-18.

¹⁰ *Ibid.*, p. 17.

Respecto al en-sí, el filósofo francés se encuentra con la misma restricción lingüística que sus predecesores, por lo que se limita simplemente a decir que el ser es lo que *es*; trasfondo de aquello que acontece como fenómeno a la conciencia, pero que a su vez, “no puede ser ni derivado de lo posible ni reducido a lo necesario”¹¹, lo que significa que, si bien el ser es el fondo en el cual se nos presentan las cosas, éste no deriva de causa alguna. El ser, para Sartre, es contingencia, es decir, no tiene razón de existir.

El ser-en-sí no es jamás ni posible ni imposible: simplemente es. Esto es lo que –en términos antropomórficos– expresará la conciencia al decir que el ser-en-sí está *de más*; o sea que ella no puede derivarlo absolutamente de *nada*; ni de otro ser, ni de un posible, ni de una ley necesaria. Increado, sin razón de ser, sin relación alguna con otro ser, el ser-en-sí está de más por toda eternidad.¹²

Por otro lado, tenemos la región del para-sí, mismo que se identifica con la conciencia. Es aquello que no *es* un objeto, sino que está indeterminado y además es trascendente. Por trascendente entendemos algo cuyo ser siempre se dirige hacia aquello que está fuera de sí, en el mundo. Además, de acuerdo con Sartre, es “un absoluto no sustancial. Su realidad es puramente *interrogativa* [...] el para-sí está siempre en suspenso porque su ser es un perpetuo aplazamiento.”¹³ El para-sí, entonces, interroga al ser, porque se dirige hacia aquello que *no es* su mismo ser, esto es, hacia lo que está fuera de sí.

Con el para-sí, se intenta dar un fundamento a la conciencia que, en último caso, se entiende como el individuo. Al escindir la región del ser en dos partes, intenta solventar la necesidad de dar el sustento ontológico a la libertad que se está buscando, a saber, aquella que es absoluta. Si la constitución del hombre fuera similar a la de los objetos del mundo, no podríamos hablar de libertad, pues todo lo que se encuentra en la región del en-sí ya contiene una esencia. Por ello, el para-sí nace como una *nada*: indeterminación de un ser que se va construyendo según sus actos a partir de interrogar al en-sí. Tal como explica Martínez Contreras:

Se comprenderá que son las elecciones libres que la conciencia hace de sí misma, al situarse ante el ser, las que constituirán su esencia [...] su esencia es su existencia petrificada. Pero como no obedece

¹¹ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p.37.

¹² *Ibid.*, p. 38.

¹³ *Ibid.*, p. 831.

a ningún condicionamiento exterior, la conciencia puede rehacer continuamente su esencia. En este sentido debe entenderse la famosa frase que dice: la existencia precede a la esencia.¹⁴

En el siguiente apartado analizaremos a fondo la estructura de la conciencia. Por el momento, debemos comprender de dónde surge esta nada que posibilita la indeterminación del para-sí.

Sartre menciona que “la conciencia es anterior a la nada y se saca del ser.”¹⁵ Apelaré a la idea de que el ser en-sí es anterior al ser para-sí, y que este para-sí ha surgido del ser, pues sería contradictorio pensar que de la nada ha surgido algo.

El origen del para-sí se atribuye a la contingencia. Citando al autor de *Kean*, “la aparición del para-sí o acontecimiento absoluto nos remite al esfuerzo de un en-sí para fundarse; corresponde a una tentativa del ser para eliminar la contingencia de su ser.”¹⁶ Martínez Contreras arroja luz en este punto, explicando que en algún momento, el en-sí decidió “fundarse como *presencia a sí-mismo* en la inmanencia de un mismo ser, es decir, en tanto en-sí-para-sí.”¹⁷ Lo que dio como resultado una especie de nihilización del en-sí, produciendo en su seno al para-sí. Esta nihilización se entiende como una anonadación del en-sí, o lo que Sartre llama, “enfermedad del ser”¹⁸. Tenemos, por lo tanto, un ser que, en su intento por fundarse, originó el en-sí y el para-sí, y éste último, al surgir de un accidente, y tener su origen en la *nada* de ser, se constituirá a su vez como una nada, o lo que es lo mismo, como indeterminación que interrogará al ser que él mismo no es.

Sartre no dará una explicación más detallada del origen del para-sí, lo que nos llevará a cuestionarnos acerca de la posible síntesis entre ambas regiones del ser. Vincent Descombes alude a este problema, afirmando que el autor de *Lo imaginario*, intenta evadir el argumento panteísta al establecer esta contingencia del en-sí a partir de la cual va a surgir el para-sí, evitando con ello, darle al en-sí una función divina de fundación de la humanidad como proyecto de realizarse a sí mismo.¹⁹ Si el en-sí no ha fundado al para-sí a partir de una

¹⁴ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 36.

¹⁵ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 24.

¹⁶ *Ibid.*, p.142.

¹⁷ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 33.

¹⁸ *Cfr. Idem.*

¹⁹ *Cfr. Vincent Descombes, Lo mismo y lo otro*, p. 78.

condición de necesidad, tenemos entonces la posibilidad de hablar de un ser que tiene, en la constitución de su ser, su nada de ser. Pero, esto no resulta suficiente, ya que el para-sí necesita del en-sí para existir, lo cual, según Descombes, sugiere que “el *para sí* no puede prescindir del *en sí*, mientras que el *en sí* sólo necesita del *para sí* para aparecer ante él; ahora bien, explica Sartre, el *en sí*, para ser, no necesita aparecer. En consecuencia, el mundo no implica al hombre.”²⁰

Para Descombes, dicha síntesis, al ser una relación unilateral, resulta imposible, lo que trae como consecuencia que esta ontología dialéctica sea un fracaso. ¿Entonces el en-sí y el para sí son dos regiones comunicables? De ser verdad, la ontología que Sartre propone, efectivamente, resulta frustrada. ¿Cómo solucionar este problema? En la conclusión de *El ser y la nada* se dice que “el Para-sí y el En-sí están reunidos por una conexión sintética que no es otra que el propio Para-sí.”²¹ Aquí se alude a la relación fenomenológica que existe entre la conciencia y el mundo. Tenemos que “el para-sí no tiene otra realidad que la de ser la nihilización del ser.”²² Lo que significa que el para-sí no tiene una realidad fuera del ser en-sí; no es la nada en general, independiente del ser, sino que, necesariamente remite al ser y lo interroga. Recordemos que habíamos dicho respecto al para-sí que era un absoluto no sustancial, lo que implica que siempre está siendo interrogación y aplazamiento. La estructura misma del para-sí es nihilizadora del ser en-sí, por tanto, introduce la negación en el mundo.

Podemos o no estar conformes con el supuesto origen contingente del para-sí, pero no debe olvidarse que este necesita del en-sí para existir; “el para sí es pura intencionalidad lanzada al mundo”²³, apunta Martínez Contreras, por lo que debe ser presencia frente a algo, de otro modo no sería trascendente y estaría encerrado en sí mismo, lo que resulta imposible. Sartre dirá lo siguiente:

No cabe, pues, que nos interroguemos sobre la manera en que el para-sí puede unirse al en-sí, ya que el para-sí no es en modo alguno una sustancia autónoma. En tanto que nihilización, *es sido* por

²⁰ *Ibid.*, p. 78.

²¹ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 829.

²² *Ibid.*, p. 830.

²³ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 34.

el en-sí; en tanto que negación interna, se hace anunciar por el en-sí lo que él no es, y, por consiguiente, lo que tiene-de-ser.²⁴

Descombes fundamenta su crítica en el hecho de que el ser en-sí no implica necesariamente al para-sí, dando por entendido que el para-sí, al no poder tener una realidad autónoma del en-sí, podría ser inexistente. Empero, un escenario en el cual el ser que posee al mundo no contenga también a un para-sí que sea testigo del mismo resulta absurdo para el pensamiento. El para-sí no es independiente del en-sí, tal como el en-sí lo es del para-sí, pero si queremos hablar del ser, o de los fenómenos que tienen un trasfondo de ser, se debe remitir necesariamente al para-sí que es testigo de los mismos, no porque el para-sí justifique la existencia del en-sí, sino porque lo interpreta. Es por esta razón que el para-sí se entiende como conciencia.

No pretendemos decir que la humanidad habite siempre el mundo, sino que el significado que le damos al mismo es humano, pues son los sujetos los que inciden en él, le dan una interpretación y se desarrollan históricamente. De ahí que Martínez Contreras pase todo su estudio mencionando que la ontología de Sartre está plagada de antropología. Los hombres no hacen que el mundo exista, simplemente le dan un sentido humano al mismo. Acaso, en una dirección más general, el concepto de «nada» pueda emparentarse al de la representación, a través del cual se genera esa potencia que nos permite transformar la naturaleza, inclusive si las contingencias intentan imponerse en todo momento.

Tal como hemos visto, Sartre utiliza el argumento de la dialéctica en el ser como recurso para dar un fundamento ontológico y fenomenológico a la conciencia, tomando en cuenta, como punto vital, la condición contingente del para-sí, que permitirá introducir la nada al mundo. Quizá el intento de síntesis entre el en-sí y el para-sí no resulte del todo satisfactorio, pero lo que no se puede negar es el gran aporte que la descripción fenomenológica del para-sí tendrá en toda la filosofía del siglo XX.

A partir de *El ser y la nada*, entenderemos la relación que tiene la conciencia con el mundo y, en consecuencia, la constitución del hombre como un ser libre, ontológicamente distinto a los objetos que lo rodean. Debemos aceptar que el para-sí resulta esa conciencia

²⁴ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 830.

que es testigo de los fenómenos, y que permite introducir la negación, con lo cual podremos hablar de un ser que tiene en su ser *su nada de ser*, y que, a su vez, existe como ser-en-el-mundo.

1.1 El hombre como conciencia

La fenomenología entendida como “una descripción de las estructuras de la conciencia trascendental”²⁵ resultará para Sartre la piedra angular de su teoría de la libertad. En cierto modo, los primeros textos filosóficos como *La trascendencia del ego* y *La imaginación*, son un profundo estudio de las tesis de Husserl, que posteriormente, en *El ser y la nada*, serán complementados mediante los argumentos ontológicos que hemos estado analizando.

Mencionamos que la conciencia es un para-sí y que el para-sí tiene una estructura distinta a la de los objetos del mundo. No es inmanente sino trascendente. Decir que es trascendente implica que “apunta a la cosa exterior”²⁶, es decir, que la conciencia se dirige hacia *algo* que no es ella misma. En palabras de Sartre, “a esta necesidad que tiene la conciencia de existir como conciencia de otra cosa que ella misma, Husserl la llama «intencionalidad».”²⁷

A partir de *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* de Husserl, Sartre hará de la intencionalidad la forma que tiene el para-sí de relacionarse con el en-sí. De acuerdo con Husserl “toda conciencia es conciencia de algo”²⁸, lo que significa que, la conciencia “apunta al objeto que por su parte es el correlato de la conciencia pero no es *la conciencia*.”²⁹

¿Cómo explicamos la intencionalidad? Para Husserl, “según una regla absolutamente universal una cosa no puede darse en ninguna percepción posible, es decir en ninguna

²⁵ J.-P. Sartre, *La imaginación*, p. 178.

²⁶ *Ibid.*, p. 184.

²⁷ J.-P. Sartre, “Una idea fundamental en la fenomenología de Husserl: la intencionalidad”, en *El hombre y las cosas*, p. 28.

²⁸ J. P. Sartre, *La imaginación*, p. 182.

²⁹ *Ibid.*, p. 183.

conciencia posible en general, como un inmanente real.”³⁰ Recordamos que el para-sí se da a partir de la contingencia del en-sí al tratar de fundarse a sí mismo,³¹ lo que nos trae como consecuencia que el para-sí se constituya de manera accidental, como una *nada* de ser. La conciencia, por tanto, no contiene dentro de sí a los objetos, sino que *todo* está fuera de ella, en el mundo; al necesitar del en-sí y al no poseer los objetos dentro de ella, termina por ser trascendente, o lo que es lo mismo, se vuelve intencionalidad hacia los objetos que están en el mundo. Así, para Sartre, se restablece “la verdadera relación entre ésta y el mundo, a saber, la conciencia como conciencia posicional *del mundo*.”³²

Aquí cobra sentido el intento de síntesis entre el en-sí y el para-sí que describimos anteriormente. La conciencia, de manera inmediata, se muestra como siendo conciencia posicional del mundo. Cuando llevamos a cabo el acto de comer, podemos decir, por ejemplo, que existe una conciencia (de) silla, conciencia (de) mesa, conciencia (de) cubiertos, etc. La conciencia no se encuentra vuelta hacia sí misma, sino que es presencia de los fenómenos.

Es posible decir que la conciencia se proyecta de manera inmediata como conciencia posicional del mundo, debido a que, dentro de ella, no hay un Yo trascendental. El inicio de *La trascendencia del ego* describe el proyecto fenomenológico resaltando que “el Ego no está ni formal ni materialmente en la conciencia: está fuera, *en el mundo*; es un ser del mundo, como también lo es el Ego del prójimo.”³³

La conciencia no puede contar con un Yo que acompañe todas nuestras representaciones, tal como Kant lo había establecido en la *Crítica de la razón pura*. El filósofo alemán presupone la existencia de un Yo trascendental como condición de posibilidad de la experiencia; sin embargo, aceptar que este Yo permanece en la conciencia implica aceptar que hay una identidad dentro de ella que la determina. La conciencia no es

³⁰ Edmund Husserl (*Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, p. 76), citado en J.-P. Sartre, *La imaginación*, p. 184.

³¹ El concepto «fundar» es utilizado frecuentemente por Sartre para explicar el origen del para-sí y por lo tanto de la «nada». Tal como Martínez Contreras señala, Sartre intenta explicar que “el en-sí, dotado espontáneamente del poder de pensar y de desear, hubiese decidido fundarse como *presencia a sí-mismo* en la inmanencia de un mismo ser” (p. 33). Es decir, como un intento de eliminar toda contingencia de sí, lo cual daría como resultado, el surgimiento accidental del para-sí en el mundo. De cualquier forma, reconocemos que este concepto no deja de ser problemático por las implicaciones metafísicas que conlleva. Esperamos que nuestro apartado siguiente, dedicado a la concepción dialéctica de la nada, clarifique la intención de su uso.

³² J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 19.

³³ J.-P. Sartre, *La trascendencia del Ego*, p. 29.

conciencia del Yo, sino de sí misma, y sólo cobra conciencia de sí “en tanto que es conciencia de un objeto trascendente.”³⁴ Esta es su *naturaleza*, el no poseer *nada* dentro de ella. Si la conciencia lleva en su propio ser la trascendencia, entonces se da como siendo fuera de sí, ex-táticamente. En palabras de Sartre, “la conciencia no es para sí misma su objeto. Su objeto está, por naturaleza, fuera de ella; por eso es por lo que en el mismo acto *lo pone y lo capta*. Ella no se conoce a sí misma más que como intencionalidad absoluta”³⁵

Al expulsar todo de la conciencia, incluyendo el Yo como fuente del conocimiento, se intenta evitar un problema epistemológico. Pensar que se dirige hacia sí misma a través de un Yo que determine las representaciones significa que permanece en un estado de immanencia, poseyendo la verdad de manera independiente del en-sí, por lo que no habría una superación de la *res cogitans* cartesiana. No existe tal cosa como la vida interior de la conciencia, a juicio de Sartre, “la conciencia no es un modo particular de conocimiento, llamado sentido interno o conocimiento de sí: es la dimensión de ser transfenoménica del sujeto.”³⁶

Con esto, el filósofo francés no solo intenta negar la noción del Yo trascendental en Kant, también busca superar las investigaciones del propio Husserl, estableciendo que la relación que unifica la percepción entre la conciencia y la cosa no se da gracias a un poder sintético del Yo, en tanto que condición de posibilidad de la conciencia, ni tampoco a la unidad de las mil conciencias activas que unifican las percepciones dentro del tiempo, sino al objeto mismo que es trascendente a la conciencia.³⁷

A partir de estas hipótesis, la síntesis entre el en-sí y el para-sí que propone Sartre resulta más clara:

Basta con que el *yo* sea contemporáneo del Mundo y con que la dualidad sujeto-objeto, que es puramente lógica, desaparezca definitivamente de las preocupaciones filosóficas. El mundo no ha creado al yo; el yo no ha creado al Mundo. Ambos son objetos para la conciencia absoluta, impersonal, y es por ella por lo que se hallan unidos.³⁸

³⁴ *Ibid.*, p. 40.

³⁵ *Idem.*

³⁶ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 18.

³⁷ *Cfr.* J.-P. Sartre, *La trascendencia del ego*, p. 38.

³⁸ *Ibid.*, p. 110.

El objetivo final de *La trascendencia del ego* es demostrar que la conciencia trascendental “es una espontaneidad impersonal. Se determina a la existencia a cada instante, sin que quepa concebir nada *antes de ella*. Así, cada instante de nuestra vida consciente nos revela una creación *ex nihilo*.”³⁹ Tenemos entonces, un estudio fenomenológico que, como ya lo mencionamos, prepara las hipótesis ontológicas para *El ser y la nada*. Sartre reconduce los presupuestos de Husserl hacia ese terreno, para fundar el concepto de la nada a través de la conciencia. Sólo entonces podrá comenzar a delinear el problema la libertad.

Después de todo lo anterior, empero, ¿sería pertinente hablar de una conciencia que *se sabe nada* frente al mundo? Describimos una conciencia no posicional de sí, que se encuentra como intencionalidad pura hacia los objetos (porque, recordemos que “toda conciencia posicional de un objeto es a la vez conciencia no posicional de sí misma.”⁴⁰). Mas esto no limita a la conciencia a ser conciencia de sí, o conciencia refleja, lo que quiere decir que se revela como siendo conciencia de algo, es decir, *sabiéndose nada* frente a los objetos hacia los que ha dirigido su intencionalidad. Aquí no hablamos de una conciencia reflexiva, es decir, que reflexione sobre sus actos, sino de un estado previo al de la reflexión. La conciencia no posicional de sí misma necesita captarse como conciencia de algo, por ello se vuelve posicional de sí, pues se revela su estado de *nada* frente al objeto al que se dirige.⁴¹

Como lo hace notar Martínez Contreras, la conciencia de sí revela su condición de existencia, “porque el hombre consciente es el punto de unión entre la nada que es el para-sí y el en-sí que es el universo, porque es a la vez ser y negación de ser”⁴². Tal como Celia Amorós lo explica en la introducción a *Verdad y existencia*, “al ser conciencia de un objeto como diferente de ella misma, ella, a su vez, se diferencia del mismo objeto en el mismo movimiento intencional y, en este diferenciarse, se vuelve conciencia de sí misma en tanto que conciencia del objeto.”⁴³

³⁹ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁰ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 20.

⁴¹ Tanto en *El ser y la nada*, como en *La trascendencia del ego*, Sartre utiliza los términos «reflexiva», «refleja», e «irrefleja» para designar *distintos momentos* de la conciencia en relación al objeto exterior y así misma. Como se podrá intuir, estas distinciones son de tipo formal, pues la conciencia no se encuentra fragmentada, ni tampoco se da en forma gradual, sin embargo, los distintos conceptos ayudan a entender de mejor forma el momento en el que la conciencia es pura intencionalidad hacia un objeto exterior, para, posteriormente, saberse *algo* distinto a ese objeto y, después de ello, volverse reflexiva de aquello a lo que se dirige.

⁴² J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 37.

⁴³ J.-P. Sartre, *Verdad y existencia*, p. 13.

Si la conciencia no poseyera esta dimensión, podría pensarse que está totalmente alienada por los objetos del mundo,⁴⁴ lo cual nos llevaría a hablar de una conciencia inconsciente, es decir, una conciencia en-sí, algo que resulta incongruente. Sin embargo, Sartre explica de manera correcta que esta conciencia de sí no debe ser considerada como una conciencia distinta de aquella que es posicional del mundo, sino como “el *único modo de existencia posible para una conciencia de algo*.”⁴⁵

Así, tenemos que la conciencia posicional del mundo es intencional, pues se dirige a un objeto externo a ella, y que, a su vez, esta conciencia se revela como conciencia de sí cuando se mira de reojo para saberse *nada* frente a ese objeto. La conciencia requiere este estado revelante del mundo y de su condición misma de *nada*, previo a emitir juicios que nos lleven a hablar de una reflexión.

La reflexión será abordada con mayor detalle en los apartados dedicados a la acción. Por ahora, bastará explicar lo que es “el para-sí consciente *de sí mismo*.”⁴⁶ Pero aquí, Sartre se refiere a un reconocimiento de la conciencia, no de un conocimiento de sí misma. En efecto, la conciencia no puede tomarse a sí misma como a un objeto, debido a que “el sujeto [...] no puede ser sustancia, pues consiste él mismo en una relación ex-tática hacia los objetos.”⁴⁷ En este sentido, hablar de una conciencia reflexiva que se toma a sí misma como su objeto de conocimiento nos haría regresar a los problemas que ya hemos descartado, porque introducirían un Yo trascendental o una inmanencia. Si la conciencia intenta ponerse a sí misma como objeto de su reflexión, estaría ubicándola dentro del terreno del en-sí; Sartre llama “reflexión cómplice a esta operación, siempre solidaria de la mala fe y destinada al fracaso.”⁴⁸

Esta reflexión cómplice permite el surgimiento de la mala fe, ya que pretende que la conciencia se tome a sí misma como un objeto, lo que resultará fallido debido a que la conciencia siempre está dirigida hacia aquello que no es ella. De otro modo tendríamos que decir que es *algo* en vez de ser *nada*.

⁴⁴ Cfr. J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁵ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 21.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 222.

⁴⁷ J.-P. Sartre, *Verdad y existencia*, p. 26.

⁴⁸ *Ibid.*

La solución que Sartre da a este problema es la de la reflexión pura, que se encuentra en el ámbito de la existencia y que se entenderá como “un cuasi-conocimiento”⁴⁹ de la psique, es decir, del Yo, que por lo demás, ya hemos dicho, se encuentra en el mundo, entre las cosas y en la temporalidad.

Hay un *cogito* que permite la reflexión pura, pero este Yo ya no es parte de la conciencia, sino que está necesariamente relacionado con las situaciones; se presencia *siendo afuera*. Esta relación de la psique, que se revela en los estados internos del tiempo⁵⁰, está en función de las posibilidades del para-sí que se hallan en el mundo, pero a diferencia de la reflexión cómplice, ya no se toma al para-sí como un en-sí, sino que “la reflexión que surge a raíz de ello capta la relación ontológica entre el Para-sí y sus posibles, pero en tanto que objeto. Así surge el *acto*, como objeto virtual de la conciencia reflexiva.”⁵¹

Tenemos, por lo tanto, una reflexión que guarda la estructura ontológica del para-sí y se conduce como intencionalidad hacia los objetos determinados en una situación, dentro de la cual la psique ejerce su acto reflexivo, pues “lo psíquico es el objeto trascendente de la conciencia reflexiva.”⁵² Así entendemos que el Yo en Sartre cumple la función de ser un trascendente, que produce sus estados y permite actuar sobre las situaciones que lo rodean. Sólo en este sentido se debe entender la síntesis del Yo entre los estados y las acciones que produce el sujeto en tanto que ser-en-el-mundo.

Pensemos en el ejemplo que se nos da en *La trascendencia del ego*:⁵³ cuando corro para abordar el tren, no soy consciente de la situación de manera inmediata; mi conciencia es conciencia del tren, voy detrás de él, miro el reloj, observo un señalamiento, me encuentro entre las cosas, son las cosas las que dan un orden y unidad a mi conciencia, por lo tanto, hay una conciencia no posicional de sí o conciencia irrefleja. Sin embargo, la conciencia posicional o conciencia refleja permite *mirarse* de reojo y comprender que ella *no es* el tren, ni el reloj, ni el señalamiento, sino que es *nada*, esta nada que rodeará al ser y nos dará la

⁴⁹ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 236.

⁵⁰ Cabe reiterar que con “estados internos” no nos referimos a la conciencia, sino a la psique, que es el Yo en el mundo, fuera de la conciencia. Hablaremos más del tiempo en el apartado dedicado al proyecto y la angustia.

⁵¹ *Ibid.*, p. 237.

⁵² J.-P. Sartre, *La trascendencia del ego*, p. 75.

⁵³ *Cfr. Ibid.*, p. 48.

posibilidad de actuar. Además, si me detengo y me pregunto si necesito realmente tomar ese tren y, me doy cuenta de que puedo tomar el siguiente, en ese mismo instante estoy dejando de seguir el tren que se va. Entonces podemos hablar de conciencia reflexiva o, dicho de otro modo, del reconocimiento de mi conciencia *sabiendo* que no es un objeto más del mundo y mi Yo estará reflexionando sobre la situación en la que me encuentro con la gama de mis posibilidades dentro de un plano temporal.

En resumen, la conciencia irrefleja, que es intencional y se da como una nada, permitirá la reflexión del Yo en situación, en tanto que el para-sí descubre sus posibilidades frente al en-sí. Este actuar del para-sí, que en el fondo se ha hecho posible gracias a su constitución ontológica, no es otra cosa que la introducción de la negación en el mundo.

1.2 Concepción dialéctica de la nada

La negación es posible por ciertas conductas humanas —principalmente, la que caracteriza mayormente la labor del filósofo, a saber, la interrogación—. Mediante esta, se toma distancia del ser, se da el alejamiento de la conciencia y todo lo que hay fuera de ella como un proceso de nihilización y, en este cuestionamiento al ser, se devela la negatidad, lo faltante. Tal como observa Martínez Contreras, “Sartre quiere mostrar que el hombre puede interrogar al ser acerca del sentido de su ser y que éste puede ‘darle’ una respuesta negativa.”⁵⁴

Es decir, nos preguntamos si María está en casa, si el día de mañana estará abierta la universidad, si ya son las cinco de la tarde, si lloverá por la noche, si hay peces en el estanque, y para cada una de estas preguntas existe la posibilidad de una respuesta negativa, por lo tanto, la negación se da a partir de la espera humana; cuando interrogamos al ser acerca de cualquier cosa, existe la posibilidad de una respuesta negativa que introduce la nada al mundo. No obstante, el origen de la nada no se encuentra en estas actitudes negativas, sino que, de hecho, estas actitudes negativas son posibles gracias a la existencia del no-ser. En palabras de Sartre:

⁵⁴ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, 38.

El no ser no viene a las cosas por el juicio de negación: al contrario, el juicio de negación está condicionado y sostenido por el no-ser. ¿Y cómo podría ser de otro modo? ¿Cómo podríamos ni aun concebir la forma negativa del juicio, si todo fuera plenitud de ser y positividad?⁵⁵

Como vimos anteriormente, la nada no se crea a sí misma, ni fuera del ser, sino en el centro mismo del ser, a causa del intento del en-sí por fundarse a sí mismo, lo que dio como resultado el origen contingente del para-sí. Según Sartre, “el Ser por el cual la Nada adviene al mundo es un ser para el cual, en su Ser, es cuestión de la Nada de su Ser: *el ser por el cual la Nada adviene al mundo debe ser su propia Nada.*”⁵⁶ Y el único ser que en su constitución ontológica tiene su nada de ser es el hombre entendido como conciencia. Descombes nos hablará de una *humanización* de la nada, resumiendo esta tesis de la siguiente forma: “positividad del ser, humanidad de la nada, esencia negativa de la libertad, estas tres tesis son inseparables.”⁵⁷

La dialéctica de la nada que Sartre utiliza al escindir al ser en dos regiones (el en-sí como identidad y el para-sí como la diferencia, o en este caso, el en-sí como positividad y el para-sí como la negación), le permitirá construir su filosofía de la libertad a partir de un análisis ontológico de la estructura del hombre. Pensamiento que, sin duda, encuentra su antecedente en la dialéctica hegelina.⁵⁸

Así, el estudio de la nada será fundamental para comprender la libertad absoluta que se propone como tesis de la filosofía existencialista. La libertad es una condición ontológica, esto quiere decir que es inseparable de la realidad humana, es aquello que nos constituye y que hace posible que surja la nada en el mundo. Como lo hace notar el filósofo francés:

La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible... lo que llamamos libertad es, pues, indistinguible del ser de la “realidad humana”. El hombre no es *primeramente* para ser libre después: no hay diferencia entre el ser del hombre y su “*ser-libre*” [...] hemos de tratar la libertad

⁵⁵ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 51.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁷ V. Descombes, *op. cit.*, p. 45.

⁵⁸ Podemos corroborarlo cuando Kojève dice acerca de la filosofía de Hegel que “posee un carácter dialéctico porque intenta dar cuenta del fenómeno de la Libertad o, lo que es lo mismo [...] de la Acción humana consciente y voluntaria” (Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, p. 537).

en conexión con el problema de la nada y en la estricta medida en que condiciona la aparición de ésta.⁵⁹

¿Qué busca Sartre al asimilar el problema de la nada con el de la libertad? Principalmente darle al ser humano la capacidad de elegir sobre sus situaciones. Todo el proyecto de la filosofía sartreana se enfocará en este punto. ¿Acaso es posible que el hombre, en tanto que ser-en-el-mundo, pueda modificar su entorno? Ya sea en *El ser y la nada* o en la *Crítica de la razón dialéctica*, se apelará a la hipótesis de que los individuos pueden transformar sus circunstancias. Hay una idea de ética-estética, es decir, de creación de valores *ex-nihilo*, a través de los cuales se va construyendo la historia, y con ella, a nosotros mismos.

Si la nada no estuviera presente en la estructura del hombre no podría existir una modificación del mundo. Una libertad que no se constituye como absoluta, esto es, que no se fundamente a partir de la ontología, deja cabos sueltos para la conformación del proyecto humanista. Y en Sartre el proyecto es muy claro; *el existencialismo es un humanismo*, lo que significa que la idea de una libertad fundada en un ser que en su ser lleva su nada de ser, permite hablar de una doctrina en la cual el hombre se elige a sí mismo y tiene la capacidad para decidir en cualquier situación. La libertad se erige sobre una idea de la nada, debido a que esta libertad permite introducir la negación al mundo, un mundo que, aparentemente, sólo puede ser transformado por dichas posibilidades.

Kojève, en su *Introducción a la lectura de Hegel*, empatará el concepto de libertad con el de la negación en tanto que fundamentos de la creación:

[...] si la libertad es ontológicamente Negatividad, se debe a que sólo puede ser y existir en tanto que *negación* [...] La libertad no consiste en una *elección* entre dos datos, es la *negación* de lo dado [...] La libertad que se realiza y se manifiesta en tanto que Acción dialéctica o *negadora* es por eso mismo, esencialmente, una *creación*. Pues negar lo dado sin terminar en la nada, es producir algo que todavía no existía; pero eso es exactamente lo que llamamos “crear”.⁶⁰

A partir de lo anterior, valdría la pena recordar la crítica al presupuesto del humanismo, en la que se pone en duda la idea de la *divinización* humana: el hombre es el

⁵⁹ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, pp. 68-69.

⁶⁰ A. Kojève, *op. cit.*, pp. 549-550.

creador de los valores, es responsable de sí mismo, actúa sobre las circunstancias del mundo y transforma la historia. Esto es posible, debido a que introduce la negación en el ser que es un pleno de positividad. Con base en ello, Descombes establece que la ontología de Sartre es una “ontología dualista”, en este caso, el ser como *identidad* y la nada como *diferencia*: “La humanización de la nada implica que no hay nada negativo en el mundo, excepto la acción humana. La *naturaleza*, pues tal es el nombre de lo que produce sin que el hombre actúe, tiene que ser completamente positiva. El ser natural se definirá por la *identidad*. [...] De ahí, la enseñanza de Kojève: la *historia* es dialéctica, la naturaleza no lo es.”⁶¹

Para Descombes, esta ontología dualista está malograda, pues en su análisis establece que el ser y la nada no son ya como Sartre pensaba, dos regiones incomunicables, ni que tampoco existen dos sentidos del ser tal como Kojève lo estipula, pues la nada que es diferencia necesita del ser para existir, y este ser es plena identidad, por lo que esa nada, al ser parte de la identidad, también debe de ser identidad.⁶²

Esta fue la misma crítica con la que nos encontramos cuando intentamos abordar el problema de la síntesis entre el en-sí y el para-sí; síntesis que, aparentemente parecía imposible, pero que terminamos por resolver mediante el despliegue de la intencionalidad de la conciencia sobre el mundo.

Queda claro que la nada *no-es*. Aun cuando necesite del ser para nihilizarse, el ser es anterior a la nada. El ser es identidad y la nada entra al mundo por el hombre que interroga al ser y, si el ser es positividad, la respuesta negativa surge del no-ser que infesta al ser como

⁶¹ V. Descombes, *op. cit.*, pp. 55- 56.

⁶² Recordemos la imagen que Descombes recoge de Kojève, donde, mediante una metáfora, intenta demostrar que aun cuando la nada se descubre como diferencia, requiere necesariamente de ser para *existir*, o dicho en términos sartreanos, la nada requiere al ser para *nihilizarse*, es decir, para infestarlo, de tal modo que también estaría participando de dicha identidad del ser; por lo que, la nada igualmente deberá *ser* identidad: “Tomemos un anillo de oro. Tiene un agujero, y este agujero es tan esencial al anillo como el oro: sin el oro, el «agujero» (que además no existiría) no sería anillo; pero, sin el agujero, el oro (que sin embargo existiría) tampoco sería anillo. Pero si se han encontrado átomos en el oro, no es en absoluto necesario buscarlos en el agujero. Y nada dice que el oro y el agujero son de una única y misma manera (por supuesto, se trata del agujero en tanto que «agujero», y no del aire que hay «en el agujero»). El agujero es una nada que sólo subsiste (en tanto que presencia de una ausencia) gracias al oro que lo rodea. Igualmente, el Hombre que es acción podría ser una nada que «se anonada» en el ser, por medio del ser que niega” (A. Kojève (*Introducción a la lectura de Hegel*, p. 485), citado en V. Descombes, *op. cit.*, p. 57).

diferencia. Descombes señala un problema en la enunciación de esta ontología dualista; no puede haber ontología dualista si la nada necesita del ser para nihilizarse.

Sin embargo, el problema señalado por Descombes se reduce a una forma de enunciar estas dos regiones del ser, de ahí no necesariamente se infiere que el problema lingüístico nos conduzca a un fracaso de estas hipótesis. Si bien ni Sartre ni Kojève fueron capaces de hacer una descripción conceptual plena que señale satisfactoriamente la identidad del ser (esto es, del mundo) y la diferencia (es decir, la acción del hombre en el mundo), no podemos negar que efectivamente así suceda. El ser es y el hombre existe fuera de sí, como ser-en-el-mundo, que no es en-sí, sino para-sí, por lo tanto, que está en su ser mismo ser conciencia entendida como trascendencia y que, gracias a su condición ontológica de ser libre, puede transformar el mundo, o dicho de otro modo, crear a partir de la nada el mundo humano que le es permitido desde las posibilidades que proyecta su ser.

Concluimos que, si la forma de enunciar esta “ontología dualista” contiene lagunas lingüísticas, de ahí no se sigue que el proyecto de Sartre sea un fracaso. Sin esta libertad que actúa como condición misma de la existencia humana, no podríamos hablar del acto que modifica las estructuras en las cuales se encuentra el hombre. Como veremos más adelante, se es libre en todos los casos. La libertad es la única condena que, ontológicamente, poseemos. Y explicar esta libertad es posible gracias al concepto de la nada que se ha emparentado con el de la conciencia.

Como veremos a continuación, la reflexión, en tanto que interrogación del en-sí que permite introducir la negación dentro de una espera humana, nos permitirá entender al para-sí como proyecto en el mundo.

1.3 El hombre como proyecto

Decir que la constitución ontológica del hombre es la de algo que en su ser lleva *su nada de ser*, implica que éste siempre está realizándose, allende su propio pasado y las determinaciones del en-sí.

Entendemos que el para-sí, al introducir la negación en el en-sí, está nihilizando al ser para intentar modificar sus circunstancias, sin embargo, esto no sería posible si el para-sí, a su vez, no estuviera en constante nihilización de su propio ser, a saber, si la conciencia no estuviera interponiendo esta *nada*, entre su *yo sido* y lo que busca realizar. En palabras de Sartre, “la realidad humana es su propio trascender hacia aquello de que es falta.”⁶³ De ese modo, y gracias a que “no puede dejar de ir hacia adelante, ya que, por definición, el para sí es un ser incompleto que trata de construir su plenitud”⁶⁴, el ser del hombre es indeterminado, puesto que, en la naturaleza misma de la conciencia, se da el proyectarse hacia aquello que *no es* y que le falta como proyecto.

Martínez Contreras lo explica al apuntar lo siguiente: “la libertad *no es nada*, no es un ser, es la posibilidad de escoger en cada situación: *El hombre se define por su proyecto*, nos dice Sartre. El proyecto es entonces la expresión de la libertad.”⁶⁵ ¿Qué nos quiere decir Sartre con esa afirmación? En última instancia, que el ser humano, en tanto que ser indeterminado, es posibilidad.

El estudio de *Ser y tiempo* ha dejado huella en esta parte del análisis sartreano. Heidegger establece lo siguiente:

El *Dasein* es su fundamento existiendo, es decir, de tal manera que él se comprende desde posibilidades y, comprendiéndose de esta manera, él es el ente arrojado [...] El proyecto no sólo está determinado por la nihilidad del ser-fundamento en tanto que aquél siempre está arrojado, sino que, incluso *como proyecto*, es esencialmente *negativo*.⁶⁶

⁶³ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 149.

⁶⁴ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 51.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁶⁶ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, versión de Jorge Eduardo Rivera, p. 305.

El filósofo alemán tiene en cuenta el legado dialéctico de Hegel, para configurar una libertad ontológica que toma al Dasein como un ser que siempre está realizándose a través de sus posibilidades, pero “la libertad sólo *es* en la elección de una de esas posibilidades, y esto quiere decir, asumiendo el no haber elegido y no poder elegir también las otras.”⁶⁷ Observamos que la existencia en Heidegger implica esta *nada* que es estructura misma del Dasein y que posibilita por tanto su proyección a partir de la negación de otras posibilidades, siguiendo la fórmula de Spinoza —*Omnis determinatio est negatio*—, pero sumando la condición de nihilización que le permite tomar distancia del en-sí. A partir de esto, Sartre comentará lo siguiente:

[...] toda determinación, para Heidegger, es un trascender, ya que supone retroceso, toma de perspectiva [...] el hombre está siempre separado de lo que él es por toda la amplitud del ser que él no es, El hombre se anuncia a sí mismo del otro lado del mundo, y retorna a interiorizarse hacia sí mismo, a partir del horizonte: el hombre es un ser de alejamientos.⁶⁸

Ahora, en tanto que proyecto, podemos decir que el Dasein, al estar siempre realizándose, se encuentra en una especie de espera, de incertidumbre frente al porvenir; nos encontramos en el presente, que, a su vez, está dejando de suceder como un tiempo evanescente, prácticamente impalpable y que nos resulta tremendamente complicado asir, por lo que la forma de encontrarnos en el mundo es en este continuo desplazamiento entre la inquietud del futuro y aquello que ha pasado. En palabras de Jean Wahl, “nos sobrepasamos incesantemente hacia nuestro propio porvenir. Estamos siempre por delante de nosotros mismos.”⁶⁹

Tanto Heidegger como Sartre reconocerán la importancia del tiempo para explicar el desplazamiento del Dasein. El filósofo francés retomará la idea de proyecto a partir de su análisis fenomenológico de los tres *éx-tasis* temporales, dándole una preminencia existencial al futuro sin separarlo del pasado y el presente.

Aquello que llamamos temporalidad es el ser del para-sí en tanto que existencia, es decir, nos permite pensar al Dasein como trascendencia; “no puede sino designar el modo de

⁶⁷ *Ibid.*, p. 306.

⁶⁸ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 59.

⁶⁹ Jean Wahl, *Historia del existencialismo*, p. 27.

ser de un ser que es sí-mismo fuera de sí”⁷⁰, apunta Sartre. Por ello, decimos que la temporalidad como tal, no se encuentra en el mundo, sino que se da a través del para-sí que es testigo de los movimientos que puedan ocurrir en el en-sí. Hablamos de una relación interna, que si bien intenta fragmentar la concatenación de acontecimientos por una nada que separa al presente del pasado y el futuro, no puede ser comprendida más que como totalidad.

En cuanto a los tres éx-taxis, del pasado no se dirá que *no es*, como se piensa erradamente, sino que diremos *ha sido*, puesto que el pasado es pasado de algo que es presente, es decir, que pertenece a una consciencia que ahora lo ha trascendido. De esta forma, no le conferimos una inexistencia al pasado ni lo aislamos del presente, tampoco decimos que el en-sí contenga un pasado, sino que el pasado es necesariamente *pasado de alguien o de algo*, pasado de un para-sí, que se aborda desde el presente. En este sentido se debe entender la expresión *soy mi pasado*. Sin embargo, hay que comprender que este pasado ya ha agotado todas sus posibilidades, por lo que se vuelve un en-sí del para-sí; “sólo en tanto que *soy mi pasado* puedo no serlo”⁷¹, o dicho de otra forma: “el pasado es el en-sí que soy en tanto que *preterido-trascendido*”.⁷² Por lo tanto, la posibilidad radica en *no ser ya mi pasado*.

Del presente se dirá que es para-sí en presencia del ser en-sí. El presente se proyecta como presencia del ser y de sí mismo siendo testigo del mundo, a saber, de todo aquello que en sí mismo *no es*, justo dentro de la intencionalidad de la consciencia que se da a través de la negación en el ser. Así se podrá afirmar del presente que *no es*, puesto que está en permanente negación de aquello que está fuera. En palabras de Martínez Contreras, “el presente es, pura y simplemente, el mundo que se le aparece sin intermediarios a la conciencia.”⁷³ Además, a causa de esta negación, se escapa al ser continuamente. Sartre dirá que “el Para-sí es presente en forma de huida”⁷⁴.

Al no poder asir el presente, resulta equívoco que el mismo se aprehenda como instante. Siempre se escapa como una especie de tránsito evanescente que, en el momento que se va a sujetar, ya *ha dejado de ser*, y su acontecer siempre se dirige hacia algo que aún

⁷⁰ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 205.

⁷¹ *Ibid.*, p. 182.

⁷² *Ibid.*, p. 183.

⁷³ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 58.

⁷⁴ J. P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 189.

no es. “Detrás, *era* su pasado, y delante, *será* su futuro. Es huida fuera del ser copresente y del ser que era, hacia el ser que será.”⁷⁵

Queda entonces el *éx-tasis* futuro como aquello donde se juega la existencia del ser del para-sí, precisamente gracias a esta *nada* que separa mi posible *yo* futuro de mi ser pasado y mi ser presente, pues en esto radica la idea de alejamiento que se ha tomado de Heidegger y que permite hablar de una nihilización del para-sí, apartándose del en-sí como lo que *está siendo y ha sido*. Siempre yendo hacia lo que todavía no acontece pero que puede aparecer; siempre proyectándose, *siempre siendo todo aquello que no es*, es decir, la consciencia jugándose como algo distinto a lo que es el en-sí; el hombre proyectándose como algo distinto a lo que es el mundo.

¿Dónde más sino en esta forma de entender la relación temporal del Dasein en el futuro será que hallaremos los principios para acceder a la libertad? Diremos que el pasado no determina al futuro; aunque en el para-sí esté contenido un pasado, éste pasado *es ya no siendo*, ha agotado sus posibilidades, mientras que el presente está huyendo hacia el futuro, de tal forma que el ser del para-sí se juega su existencia como posible. Sartre lo explica de la siguiente forma:

Este Futuro que tengo de ser es simplemente mi *posibilidad* de presencia al ser allende el ser. [...] El futuro que tengo de ser [...] es tal en su ser que solamente *puedo* serlo: pues mi libertad lo roe por debajo de su ser [...] el futuro constituye el sentido de mi Para-sí presente, como el proyecto de su posibilidad, pero que no predetermina en modo alguno mi Para-sí por venir, ya que el Para-sí está siempre ahí arrojado en esa obligación nihilizadora de ser el fundamento de su nada.⁷⁶

Si el para-sí es indeterminación (pues siempre está dándose en el futuro), es necesario considerar la negación de un destino del hombre. Somos *nada*, proyectándonos hacia el porvenir, un porvenir que no controlamos, que no tenemos afianzado, que está fundado en la contingencia, y en tanto que contingencia no hay otra cosa más que la libertad. No hay una idea de causalidad como principio metafísico que ordene el mundo, sólo existe la orfandad.

Por ello, el hombre tratará de negar esta condición. Si aceptamos que somos futuro y que este futuro está dado en forma de posibilidades, también resulta que *aquello hacia lo que*

⁷⁵ *Ibid.*, p. 189.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 59.

me dirijo puede que no se consiga. El futuro que me planteo y hacia el que me proyecto está minado por un sinfín de situaciones intermedias en las cuales también debo elegir, y que posiblemente me acerquen o me alejen en mayor o menor medida hacia ese futuro proyectado, pues el futuro *no es* sino que únicamente *se hace posible*. Soy mis posibilidades, y dentro de esos posibles, el fracaso se hace patente.

Soy mi Futuro en la perspectiva constante de la posibilidad de no serlo. De ahí esa angustia [...] que proviene de no ser yo suficientemente ese futuro que tengo-de-ser y que da su sentido a mi presente [...] el Para-sí no puede ser jamás sino problemáticamente su Futuro, pues está separado de éste por una Nada que él es; en una palabra, es libre, y su libertad es el propio límite de sí misma. Ser libre es estar condenado a ser libre.⁷⁷

Será el temor al fracaso y a la incertidumbre de mis posibilidades una especie de rechazo a la libertad.⁷⁸ Por ello suele decirse que la libertad es una condena, que intenta ser negada por el desasosiego que surge en la angustia; una angustia de sabernos solos frente al mundo, una angustia como revelación de nuestra condición existencial de ser libres, una angustia frente a la contingencia en tanto que revelación de la única certeza que tenemos: la muerte. Sólo será en la muerte donde se agotarán todas las posibilidades. En ese sentido, Martínez Contreras apunta que “el hombre jamás se alcanzará a sí mismo, salvo en el momento de su muerte.”⁷⁹

Será en la huida frente a la angustia que el hombre se refugiará en la mala fe como un intento de olvido de su condición humana, como una falsa negación de su condena a la libertad, como una mentira perpetua que se dice a sí mismo, para justificarse y no tomar las riendas de su propia vida.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 196.

⁷⁸ Hablamos de un rechazo y no de una negación como tal de la libertad, puesto que en estricto sentido para intentar dejar de ser libres tendríamos primero que actuar a partir de la libertad misma.

⁷⁹ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 62.

1.4 La mala fe y la angustia como revelación de la libertad

Designar al hombre como una libertad absoluta nos conduce a un problema que no es fácil de resolver. Si somos libres en todos los casos, en esa condición ontológica también se nos permite intentar negarnos la libertad propia. Al elegir, el individuo está negando las demás posibilidades que se le presentan. En sus elecciones puede inclinarse por no actuar, es decir, tomar la decisión de no decidir sobre la situación. A esta forma negativa de la conciencia, Sartre la llamará mala fe.

La mala fe no proviene del exterior de la conciencia, aun cuando pueda estar en relación *con el otro y con el mundo*. No se constituye como un estado en el que se cae de forma repentina, sino que tiene un desarrollo pre-reflexivo que involucra necesariamente una unidad. Sartre dirá que, “aquel que se afecta de mala fe debe tener conciencia (de) su mala fe, ya que el ser de la conciencia es conciencia de ser”⁸⁰.

La mala fe se asemeja a la mentira, pero no es una mentira común que trascienda al mundo cuando el sujeto que miente sabe la verdad y la oculta a los otros. En la mala fe, uno mismo se enmascara esa verdad, en cierta medida, implica necesariamente mentirse a sí mismo. Me miento a mí mismo respecto a una situación concreta y, por lo tanto, me niego como sujeto libre, aun cuando esta actitud esté precedida por mi propia libertad, de la cual no puedo escapar.

En *El ser y la nada* encontramos como ejemplos, dos casos que demuestran conductas distintivas de la mala fe.⁸¹ El primero, nos habla sobre una mujer que va de cita con un hombre y de antemano conoce las intenciones de este último. Al llegar al restaurante, el hombre coge la mano de la mujer, y ella, para no tomar una decisión que comprometa su ser, simplemente se queda inerte frente a la situación, posada como una cosa del mundo a la cual le acontecen sucesos que ella no puede evitar ni provocar; se muestra no siendo su propio cuerpo. En esta situación, ella tiene el marco de referencia de actuar de dos maneras distintas:

⁸⁰ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 98.

⁸¹ *Cfr. Ibid.*, pp. 105-112.

la primera sería apartar la mano, lo cual va a generar una actitud a la defensiva y rompería con el momento que el hombre intenta presentar. La segunda, seguir el contacto de forma delicada, lo cual conlleva una aceptación por parte de la mujer hacia el hombre. Sin embargo, estas dos actitudes implican hacerse cargo de sí misma y de sus actos. Contrario a ello, la actitud de la mujer es de mala fe, porque no se compromete a nada; al dejar la mano inerte, no rechaza ni acepta, simplemente no elige, deja que las circunstancias del mundo elijan por ella y actúen sobre ella, tal como sucede con la materia del mundo. Entonces, la conciencia intenta ser en-sí, evitando confrontarse con la contingencia que le sobreviene.

En el segundo ejemplo, se hace referencia a un mozo de café que juega a representarse a sí mismo como un buen mozo de café. Esto es, a cumplir con todos los deberes y las actitudes que alguien le ha dicho que un buen trabajador debe tener; levantarse diariamente a las cinco de la mañana, prender la cafetera, servir a los clientes, es decir, desarrollar una vida de autómatas bajo una configuración preestablecida. Podemos decir que está de un modo en el mundo que se asemeja al en-sí y que, por ser mera representación, lo aleja como a un objeto, tal como la planta es planta o la piedra es piedra. Sin embargo, incluso si intenta asimilarse a un prototipo de lo que debe ser, al elegir, está generando una distancia que se inunda de nada y esa nada precisamente es lo que no permite que, en efecto, sólo sea aquello a lo que juega ser. El mozo de café no es únicamente un mozo de café y nada más, tal como lo es la planta o la piedra. Él puede decidir cada mañana sobre levantarse e ir a trabajar o no hacerlo y correr el riesgo a que lo despidan. Elige por voluntad propia obedecer a su jefe y a los clientes. Actúa de este modo porque piensa que eso es lo que debe ser, se confiere deberes y obligaciones como si estas ya estuvieran predeterminadas.

Podemos decir entonces que, en apariencia, la mujer del restaurante y el mozo de café agotan su ser en aquello que les acontece en el instante, ya sea determinado por la contingencia, ya sea determinado por sus propias configuraciones que hacen del mundo, desarrollando así cierta predisposición a intentar negarse la libertad de elegir.

Esto nos da una pauta para pensar que, en la mala fe, los individuos no asumen la condición ontológica a la que están sujetos, a saber, comprender cómo la libertad es inherente a nuestra existencia. Los ejemplos anteriores demuestran cómo, en la mala fe, las personas actúan porque piensan que así deben hacerlo, se implementan a sí mismas una situación de

derecho sobre sus vidas, se regulan bajo la máxima de *aquello que debo ser*, en una situación en la cual se entregan a la creencia de que no tienen otra elección.

Martínez Contreras comenta lo siguiente: “es el fracaso del *ék-stasis* reflexivo en su búsqueda del en-sí-para-sí lo que debe considerarse como responsable de la mala fe”.⁸² Esto explica de qué forma un para-sí se contempla, gracias a la reflexión cómplice, como un objeto más del mundo, como si en su ser llevase previamente una determinación, por lo que ya no necesitaría buscar permanentemente su ser, ni constituirlo según cada situación, sino simplemente ser lo que *ya le ha sido dado*, vivirlo como algo acabado.

Con la mala fe encontramos una disociación entre la libertad y la moral. Alguien que cae en la mala fe, asume que hay cosas que no *puede* trascender, sean condiciones materiales o determinaciones psicológicas. De ahí que se termina juzgando la moral y la ontología como campos distintos, pues deja de importar la condición ontológica que nos condena a la libertad, para pasar a la condena de las determinaciones morales entendidas como un *deber ser*.

El para-sí no solo se reduce a este estado de contemplación inerte dentro de la contingencia del en-sí; de una u otra forma, ejerce algún posicionamiento moral en ciertas situaciones. En el momento en el que yo decido no actuar, estoy tomando una postura que necesariamente se encuentra en el ámbito de lo moral, aunque sea de manera implícita.

Para acercarnos a este problema, pensemos en el discurso de Sartre para la BBC, posterior a la liberación francesa de la ocupación alemana, y que lleva por título *La República del Silencio*. Comienza con la siguiente sentencia: “Jamás fuimos tan libres como bajo la ocupación alemana”⁸³. Desde un inicio nos enfrentamos a la paradoja que implica hablar de libertad dentro de la ocupación nazi que duraría 4 años. La narración del autor nos conduce a una situación concreta: “Habíamos perdido todos nuestros derechos y, ante todo, el de hablar; diariamente nos insultaban en la cara y debíamos callar; nos deportaban en masa, como trabajadores, como judíos, como prisioneros políticos...a causa de todo ello éramos libres. Como el veneno nazi se deslizaba hasta nuestros pensamientos, cada pensamiento

⁸² J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 67.

⁸³ Francis Jeanson, *Sartre por él mismo*, p. 77.

justo era una conquista.”⁸⁴ El autor intenta exponer que, incluso bajo un régimen de ocupación militar, es posible alcanzar la libertad. Pero aquí no se habla de una libertad en tanto que acción directa de los ciudadanos franceses enfrentando a los alemanes, sino a una postura en la cual la conciencia juega un papel fundamental como forma de resistencia. Existen antecedentes en la historia de grandes personajes que, en cautiverio, lograron desarrollar sus ideas y vencieron al miedo que los tenía sometidos; no obstante, en algunas ocasiones, esto no cambia en absoluto el estado real de cosas. Las determinaciones materiales siguen presentes, aunque intentemos evadirlas a través del pensamiento, de hecho, se mantienen, como una espina clavada en nuestra mano que, aun cuando intentamos olvidar que está ahí dentro de nosotros, basta el más mínimo contacto para sentir el dolor que genera y darnos cuenta de que en verdad existe.

¿Acaso no será de mala fe decirme a mí mismo que puedo ser libre, incluso si me encuentro en cautiverio? ¿No habíamos mencionado que la mala fe es mentirnos a nosotros mismos? Por lo tanto, ¿qué habría de real en la afirmación “Jamás fuimos tan libres como bajo la ocupación alemana”? Esta es una crítica que hace Martínez Contreras respecto al intento de fundamentar una ética a partir de la idea de libertad absoluta “y que tiene el defecto de no tomar en cuenta la verdadera fuerza de la situación sobre la libertad.”⁸⁵

Para Martínez Contreras, no observar las determinaciones reales de cada situación nos puede conducir a la mala fe, ya que se dará una desviación del proyecto original que se había trazado a través de la libertad y que no llega a realizarse debido al condicionamiento tanto de factores externos como de otros internos. El individuo terminará claudicando ante la angustia de un destino incierto.

De las observaciones anteriores, podemos aceptar lo siguiente: el predisponer mi conciencia para un estado de imperturbabilidad frente a los acontecimientos de la contingencia no implica que, de hecho, pueda modificar dichos acontecimientos que suceden fuera de mí. No obstante, contrario a lo que piensa Martínez Contreras, debemos decir que una situación donde el individuo se encuentre condicionado también puede ser el inicio de una actitud ética frente al estado de cosas del mundo. Con esto no queremos que se nos

⁸⁴ *Idem.*

⁸⁵ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 211.

interprete de optimistas y derivar de ello que todo individuo que actúa sobre las determinaciones materiales puede transformarlas o superarlas, pero sí debemos entender que el pensamiento de Sartre recae en asumir una postura frente a dichas determinaciones, a tener un compromiso sustentado en una libertad que se proyecta en la acción, ya sea exterior, o en el interior de uno mismo.

Para aclarar el punto anterior, en el mismo discurso el filósofo francés dirá:

Las circunstancias a menudo atroces de nuestro combate nos obligaban, en suma, a vivir sin fingimientos ni velos aquella situación desgarrada, insostenible que se llama la condición humana... Segundo a segundo vivíamos en su plenitud el sentido de esta frase trivial: "Todos los hombres son mortales". Y la elección que cada uno hacía de sí mismo era auténtica, puesto que la realizaba en presencia de la muerte [...] nos preguntábamos con angustia: "¿Aguantaré si me torturan?"⁸⁶

El problema de la mala fe se inserta en los límites de la propia libertad humana. Como veremos en el tercer capítulo, temas como el de la tortura ponen en juego la tesis de la libertad absoluta, pero el filósofo apuesta por creer que, incluso dentro de una situación tan crítica como esta, se puede tomar partido.

La situación en la que nos encontramos es la del temor a la muerte y a la tortura, lo que implica decidir actuar o callarse frente a un acontecimiento de la existencia que nos revela nuestra propia condición finita. Se puede ser de mala fe y decidir no actuar o traicionar a los otros por miedo. Pero también se puede intentar hacerse cargo de la propia finitud, tomar una postura y proceder de forma ética frente a la contingencia. Para Sartre, será en estas circunstancias críticas donde "quedaba planteada la cuestión de la libertad"⁸⁷

¿Cuál es la manera correcta de reaccionar? Ineludiblemente llegamos al siguiente dilema: actuar de mala fe, conservar la vida y negar mi libertad, o actuar en favor de la justicia y la libertad poniendo en juego mi propio ser frente al ser del mundo. El ser de mala fe manifiesta aquí el miedo a la muerte, el miedo incluso a la propia libertad y esto abre el camino a un tema obligado de análisis: el problema de la angustia como revelación de la libertad.

⁸⁶ F. Jeanson, *op. cit.*, p. 78.

⁸⁷ *Idem.*

Empecemos por recordar la distinción que Sartre realiza entre el miedo y la angustia:

En primer lugar, ha de darse razón a Kierkegaard: la angustia se distingue del miedo en que el miedo es miedo de los seres del mundo mientras que la angustia es angustia ante mí mismo [...] Una situación que provoca el miedo en tanto que amenaza modificar desde fuera mi vida y mi ser, provoca la angustia en la medida en que desconfío de mis reacciones apropiadas para la situación.⁸⁸

Observamos que el miedo es otra forma de la mala fe. Me tomo a mí mismo como un objeto del mundo al que le acontecen cierto tipo de situaciones o desgracias que no puedo controlar, es decir, me someto a las contingencias como un ser en-sí. Tengo miedo de aquello que pueda suceder, ya que no controlo mi vida o, mejor dicho, no tengo control sobre mi muerte. El miedo obtura mis posibilidades de actuar, encubre mi libertad y me somete a un destino aparentemente fatídico.

En el caso de la ocupación alemana, el miedo a las detenciones, a la tortura o a la muerte podría llevarme a traicionar a mis camaradas. Tal fue el caso de algunos judíos que, en la segunda guerra mundial, por miedo, señalaron a otros judíos o sirvieron a la policía alemana en los arrestos y campos de concentración, como Hanna Arendt lo demostró con su concepto de «banalidad del mal», que se refería, por ejemplo, a situaciones donde sólo se seguían órdenes dentro de un sistema burocrático sin ningún ejercicio reflexivo, aunque estos actos pudieran conducir a eventos atroces o inmorales. También puedo optar por no actuar, que es lo mismo que actuar de mala fe, es decir, no comprometerme ni con mi situación ni con la de los otros.

El miedo como un estado trascendente es otra cara de la mala fe, quizá la más prepotente respecto a la libertad, ya que no me revela nada, ni siquiera una reflexión acerca de mi finitud, únicamente la vulnerabilidad de mi ser frente a otros objetos. El puro estado de destrucción que percibo en la inmediatez de la experiencia se traduce en el temor frente a mi desaparición, que me lleva a la condición brutal de las bestias que actúan por puro instinto ante la amenaza de la muerte. “En ese momento aparece el miedo, que es captación de mí mismo, a partir de la situación, como trascendente destructible en medio de los trascendentes, como objeto que no tiene en sí el origen de su futura desaparición”.⁸⁹

⁸⁸ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 74.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 75.

En otro sentido, veremos que la angustia surge como algo contrario al miedo; “llamaremos angustia [...] a la conciencia de ser uno su propio porvenir en el modo de no serlo.”⁹⁰ Esto significa que, cuando me encuentro con una situación de peligro, me ubico de manera irreflexiva frente al objeto y frente a mí mismo; yo también soy un trascendente, mis posibilidades no me pertenecen. En otras palabras, mi vida está fuera de mis propias manos. Sin embargo, esto es un estado inmediato, puesto que, si comienzo a observar mi entorno y me interrogo respecto a mis posibilidades (lo que entenderíamos como una actitud reflexiva), doy cuenta de que puedo actuar sobre la situación. Dice Sartre que “Me realizo como apartando con todas mis fuerzas la situación amenazadora y proyecto ante mí cierto número de conductas futuras destinadas a alejar de mí las amenazas del mundo.”⁹¹

Estas conductas están fuera de los trascendentes, no les pertenecen, son mis posibilidades. Están determinadas por mi actuar sobre el mundo, surgen a partir de la *nada* que implica mi conciencia y que me permite actuar como un ser libre al desprenderme de las determinaciones del en-sí. Por ello, para Sartre, “el miedo y la angustia son mutuamente excluyentes, ya que el miedo es aprehensión irreflexiva de lo trascendente y la angustia es aprehensión reflexiva del sí-mismo; la una nace de la destrucción de la otra.”⁹²

Tal como se menciona en *La trascendencia del ego*, la conciencia irrefleja es conciencia no posicional de sí misma; es consciencia-objeto, consciencia-miedo, consciencia de algo que no es la presencia del YO, sino que está inmersa en las cosas. Pero esto no es determinante para ella, pues como señalamos, la angustia es aprehensión reflexiva del sí mismo, o sea, incertidumbre de mis propias posibilidades, aquellas que encontraremos a partir de la conciencia reflexiva en presencia del YO como un trascendente más del mundo.

Pero no basta únicamente con la conciencia reflexiva para escapar del miedo. El individuo cae en la angustia en el momento en el que su conciencia reflexiva da cuenta de los *móviles* de su acción. Estos móviles que le pertenecen hacen posible el acto. Aquel motivo que ya no es únicamente voluntad sino responsabilidad de uno mismo es forma del YO futuro

⁹⁰ *Ibid.*, p. 77.

⁹¹ *Ibid.*, p. 75.

⁹² *Ibid.*, pp. 74-75.

que aún no existe y, como tal, es una mera posibilidad. Y en efecto, lo posible puede o no realizarse.

Por lo tanto, los móviles de mi conducta se muestran como insuficientes. Mi yo futuro se ve rodeado de una nada, una nada entre el yo que soy ahora y el yo que seré, una nada que separa por la temporalidad del presente y el futuro al ser para-sí. Por lo tanto, diremos que la angustia es temor a la propia libertad, a no concretar mis propias posibilidades. Al darme cuenta de que *yo soy quien modifica el mundo*, comprendo que no puedo escapar a esta sensación que me embarga, en la cual recae la posibilidad de salvar mi propia vida. Diremos, entonces, que la angustia es angustia ante el porvenir.

Así pasamos del miedo hacia el horror; el horror de fracasar, el horror de no aguantar si me torturan, el horror de la derrota que genera saberme apto para actuar y aun así fracasar. “Soy llevado hacia el porvenir a través de mi horror”⁹³, porque ese porvenir también es *posible*. No obstante, ya estoy inmerso en la reflexión de mi libertad y, si deseo ejercerla para no quedarme en el estado del miedo, debo jugar con esas posibilidades y esperar que mi actuar en esa situación me muestre un nuevo camino, una nueva escapatoria a partir de confrontar al abismo que emerge de ese mar de dudas.

Sartre camina tras los pasos de Kierkegaard y Heidegger. Ya en el filósofo danés se comprende a la angustia como “la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad.”⁹⁴ Se empieza a dar un atisbo del concepto de la nada que rodea al ser del hombre entendido como inocencia. La inocencia del primer hombre por su ignorancia que acomete como posibilidad de acto. Sin embargo, aquí se siguen encontrando resabios metafísicos que intentan ser superados por Heidegger.

Para el pensador alemán, la angustia es angustia de lo indeterminado. El Dasein no se angustia por los entes que lo rodean (de otro modo, en vez de ser angustia se estaría hablando de temor), sino que se angustia de *nada*, o sea que, no sabe qué es aquello que lo amenaza. La angustia se angustia de *nada*, a saber, de indeterminación, y esto genera que el estado de abierto del Dasein proyecte que el trasfondo de la angustia sea el mundo en cuanto tal. “Lo

⁹³ *Ibid.*, p. 77.

⁹⁴ Sören Kierkegaard, *El concepto de la Angustia*, p. 60.

que 'angustia' no es esto ni aquello, pero tampoco todo 'lo ante los ojos' junto, como una suma, sino la posibilidad de algo 'a la mano' en general, es decir, el mundo mismo.”⁹⁵

Esta posibilidad que abre la angustia es lo que Heidegger renueva en el campo de la ontología; el Dasein como *ser posible* que permite introducir la libertad desde un plano de la estructura misma del hombre. “La angustia revela en el *Dasein* el *estar vuelto hacia* el más propio poder-ser, es decir, revela *su ser libre* para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos.”⁹⁶

El punto culminante de la angustia es la revelación de la muerte como “la posibilidad de la radical imposibilidad de existir.”⁹⁷ Cualquiera puede hablar de la muerte, es un conocimiento que existe en todos, sin embargo, eso genera una ambigüedad. La muerte a la que nos referimos constantemente es la muerte de los otros, incluso si tomamos en cuenta que es algo que nos va a ocurrir a nosotros mismos. No existe una comprensión real de la inherencia que tiene la muerte como lo más peculiar del Dasein. Existe un encubrimiento de nuestra propia muerte a causa de la disposición del 'estado de yecto' como ser-en-el-mundo. El 'estado de yecto' implica que el Dasein se halla sumido en la mundanidad, es decir, en su ser inauténtico que oculta su posibilidad más elemental de existencia. Es por esta razón que, sólo a partir de la angustia, el Dasein comprenderá su ser relativo a la muerte como algo inminente. Dicho de otro modo, la angustia es angustia ante la muerte, no por ser generadora de un miedo a desaparecer, a dejar de ser un ser ante los ojos, sino por llevar al Dasein a la comprensión más pura de su propio ser que ha surgido como posibilidad. En palabras del autor, “en la muerte, el *Dasein* mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí. En esta posibilidad al *Dasein* le va radicalmente su estar-en-el-mundo. Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más.”⁹⁸

La angustia ante la muerte retira los velos de la condición más real en el hombre. Será el estado de angustia el que, según Heidegger, nos descubra como seres auténticos, es decir, como seres que se revelan en tanto que posibilidades engendradas por la libertad. Para

⁹⁵ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, versión de José Gaos, p. 207.

⁹⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, versión de Rivera, p. 212.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 273.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 272-273.

Heidegger, en la angustia se desenmascara el ser auténtico del individuo al enfrentarse a su condición de ser finito, que contiene en sí una comprensión acerca de la muerte en tanto que posibilidad misma de agotar todo su ser posible.

Finalmente, Sartre retomará estos presupuestos ontológicos y los llevará al plano de lo óntico.⁹⁹ La angustia constituirá la revelación de nuestro ser libre como posibilidad de actuar sobre la situación, sabiendo que nuestro proyecto puede o no realizarse, pues la muerte no va dada en nuestra propia precomprensión ontológica de la misma, sino que nos asalta como algo contingente, como algo ajeno, que nos llega desde el exterior.

La angustia, en efecto, es el reconocimiento de una posibilidad como mi posibilidad [...] una nada nihilizadora me quita toda excusa, y que, a la vez, lo que proyecto como mi ser futuro está siempre nihilizado y reducido a la categoría de simple posibilidad porque el futuro que yo soy queda fuera de mi alcance.¹⁰⁰

Es por esta razón que podemos hablar de la mala fe, pues si la angustia revela la existencia como ser posible, dentro de las posibilidades cabe el hecho de ejercer una huida frente a la angustia. Y, en la huida, pensamos en este actuar irreflexivo previamente comentado, que nos es permitido por la nada que rodea a nuestro ser, pero que aún no es plenamente consciente de la situación y por lo tanto de la libertad. Por ello, entendemos cuando Sartre escribe “me es preciso colocarme en el plano de la reflexión”¹⁰¹, puesto que la conciencia irreflexiva permite la posibilidad de actuar sin ser consciente de mi libertad y, por ello, terminar actuando de mala fe.

Con lo anterior, no afirmamos que en la conciencia irrefleja no podamos también hallarnos frente a la angustia y por lo tanto no podamos conseguir la libertad, pues uno nunca cesa de ser libre. Intentamos explicar que hay momentos en los que nos encontramos inmediatamente en una situación donde la conciencia es conciencia *del* objeto que tiene frete a sí, pero todavía no ha reflexionado sobre sus circunstancias y, en consecuencia, se hace

⁹⁹ Sobre *El ser y la nada*, Heidegger escribiría a Sartre en una carta fechada el 28 de octubre de 1945 lo siguiente: “Por primera vez conozco a un pensador independiente que ha experimentado a fondo en el dominio desde el cual pienso. Su libro demuestra una comprensión inmediata de mi filosofía, tal como nunca he conocido hasta ahora” (citada en A. Cohen-Solal, *Jean-Paul Sartre*, p. 64).

¹⁰⁰ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 77.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 84.

posible la huida. Siendo así, se requiere tomar distancia y reflexionar respecto a la situación, lo que nos permitirá tener una comprensión pre-ontológica de la condición de ser libre, que hará patente poder encarar las posibilidades para decidir con base en las mismas. En ese sentido, diremos junto con Sartre que “la angustia es, pues, la captación reflexiva de la libertad por ella misma”.¹⁰²

Pero el hecho de encontrarnos en la conciencia reflexiva tampoco evade la posibilidad de caer en la mala fe, puesto que, incluso siendo consciente de la situación, “tratamos de enmascaramos la angustia: captamos nuestro posible evitando considerar los otros posibles”¹⁰³ y esto nos conduce a hacer del para-sí una cosa más del mundo. En palabras de Sartre: “rehuimos la angustia intentando captarnos *desde fuera como un prójimo* o como *una cosa*. Lo que es costumbre llamar revelación del sentido íntimo o intuición primera de nuestra libertad no tiene nada de originario: es un proceso ya construido, expresamente destinado a enmascaramos la angustia, verdadero 'dato inmediato' de nuestra libertad.”¹⁰⁴

Así, entendemos la huida como un temor a que mis objetivos no se cumplan. Dentro de esta revelación de posibilidades absolutas, existe la posibilidad misma del fracaso. “La angustia es el temor de no encontrarme en esa cita, de ni siquiera querer acudir a ella”.¹⁰⁵

Esta actitud no implica una negación de nuestra condena a la libertad. Podemos enmascararla y mentirnos a nosotros mismos, intentar actuar según las normas morales o según aquello que nuestra *naturaleza* dicta, podemos decir incluso que no somos libres, pero, ninguna de estas acciones se realiza por una determinación ontológica y, a pesar de los condicionamientos materiales que nos rodean, cada quien decide elegir sobre su situación, aun cuando no seamos consciente de ello.

Será en la angustia donde nos enfrentamos a nuestra libertad. Si adoptamos una posición personal, podemos decirnos lo siguiente: ahí me juego mi propia vida. En ese momento no puedo escapar a la condición que constituye mi ser; puedo intentar rehuir a la

¹⁰² *Ibid.*, p. 87.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 91.

¹⁰⁴ *Idem.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 82.

angustia, pero esa huida hacia la mala fe será posible gracias a mi ser libre. Ante lo que me invade y devela la finitud de mi ser, sólo resta tomar postura.

Sartre insistirá en el carácter ético fundado a partir de la libertad, pues cree que es posible hacerse cargo de uno mismo en las situaciones de mayor dificultad, ya sea intentando salir de dicha situación, ya sea soportando con dignidad aquellas cosas que no dependen de nosotros, ya sea fallando, pero jamás absteniéndonos frente al mundo que nos avasalla ni justificando en el exterior la renuncia a nuestra condición humana.

Ahora, si la angustia revela mi libertad y, a partir de esta libertad, yo actúo sobre las situaciones, de ahí no se sigue que sea únicamente yo quien ponga el sentido del mundo. Inventamos un mundo humano, sí, pero un mundo que compartimos con los otros. Según lo dicho, si la angustia revela una libertad subjetiva, será el Otro quien refleje mi condición objetiva. Si hay algo que puede determinar mi libertad, es la presencia de otro para-sí.

II) El Otro

El estudio del hombre como conciencia nos ha permitido entender la relación que el para-sí guarda con el mundo. La apuesta por el sujeto que el filósofo francés hace es alta, de ahí que algunos de sus comentaristas coinciden en que esta ontología fenomenológica se balancea peligrosamente sobre los presupuestos del solipsismo. Por ello, resulta pertinente, entender la preeminencia que Sartre da al estudio del Otro como un marco de referencia necesario para la existencia de la conciencia.

Hemos dicho que el para-sí *inventa* al mundo, pero esta invención no se refiere propiamente a la creación del en-sí (cuestión aclarada en el primer capítulo), sino al sentido humano que le damos a todo aquello que nos rodea. No obstante, esta explicación no resulta suficiente. Si se acepta que es uno, como único ser existente quien da este sentido, estaremos recayendo en el solipsismo. Esto es, que mi Yo resultaría un ser trascendental, con lo cual no habría una superación de las tesis racionalistas. No debemos olvidar el lugar que ocupa el Yo, ya no como un habitante de la conciencia, sino como una cosa más del mundo. En *La trascendencia del ego* se apunta lo siguiente:

[...] si el Yo se convierte en algo trascendente, participa de todas las vicisitudes del mundo. No es un absoluto; en modo alguno ha creado el universo; cae, como las demás existencias [...] Y el solipsismo se hace impensable una vez que el Yo ya no tiene posición de privilegio [...] Mi Yo, efectivamente, *no es más cierto para la conciencia que el Yo de los demás hombres.*¹⁰⁶

El para-sí introduce el sentido al mundo, pero este sentido, a su vez, se construye a partir de otros para-sí. No puede haber un universo humano sin la presencia de otros sujetos que, de igual forma, estén participando del ser. Frente a esta cuestión, la aparición del Otro debe argumentarse, no desde el plano del en-sí, sino desde una constitución pre-ontológica. De acuerdo con Martínez Contreras, “si Sartre se esfuerza por establecer ontológicamente la existencia del otro es porque quiere mostrar que la dimensión social del hombre constituye

¹⁰⁶ J.-P. Sartre, *La trascendencia del ego*, p. 109.

una parte integrante de su ser-en-el-mundo, es decir, del *datum* a partir del cual la conciencia tiene que elegirse necesariamente.”¹⁰⁷

Como señala Sartre, el Otro se presenta a mi conciencia como una “fuga permanente de las cosas hacia un término que capto a la vez como objeto a cierta distancia de mí y que se me escapa en tanto que despliega en torno suyo sus propias distancias”¹⁰⁸. Sabemos que el Otro no es un objeto, sino un sujeto, sin embargo, mi intencionalidad no abarca la intencionalidad de la otra conciencia, pues, en palabras de Martínez Contreras, “están separadas la una de la otra por una inapresable nada de exterioridad.”¹⁰⁹ Resulta inevitable que el prójimo termine aprehendido por mi conciencia como un objeto hacia el cual tiendo mi intencionalidad. Veámoslo a detalle.

En primera instancia, el Otro no surge como un útil más, “su esencia debe referirse a una relación primera de mi conciencia con la del prójimo, en la cual éste debe serme dado directamente como sujeto, aunque en conexión conmigo, y que es la relación fundamental, el tipo mismo de mi ser-para-otro.”¹¹⁰ La relación que tengo con él no se presenta a mi percepción como la que tengo con una banca o un poste; por el contrario, entiendo que su figura repercute en el mundo. Es *probable* que el cuerpo que presencio sea el de un hombre. Por lo tanto, me revela el entorno que yo también percibo.

El problema radica en que el prójimo percibe aquello que lo rodea de una manera distinta a la mía, por ello, al no poder aprehender las cosas del mismo modo, existe una fuga permanente de su ser, lo que da como resultado que no puedo dirigirme hacia él sino como a un prójimo-objeto.

Así, observo a mi alrededor, me encuentro con los fenómenos que se van presentando frente a mi mirada y, de pronto, a la distancia, la figura de un prójimo se impone a mi conciencia; su aparición es contingente, lo observo, entiendo que no es un objeto igual a los otros que van emergiendo, sino que este objeto, que mi conciencia atiende, tiene el privilegio de relacionarse y ponerle un sentido al mundo. Ahí comprendo que este objeto probablemente

¹⁰⁷ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 78.

¹⁰⁸ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 358.

¹⁰⁹ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 80.

¹¹⁰ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, pp. 355- 356.

sea otra persona. “En el cogito ‘hay una relación del para-sí con el en-sí *en presencia del otro*’. Esto autoriza a Sartre a hablar de una ‘comprensión preontológica’ de la existencia del otro”.¹¹¹

Tenemos la prueba de la existencia del Otro. La conciencia reflexiva reconoce que ese prójimo no soy yo y la forma que él tiene de aprehender el mundo resulta inaccesible para mí. En esa distancia que su conciencia impone a la mía no puedo evitar objetivarlo.

Ahora, si aceptamos la relación fenomenológica que existe entre mi conciencia y el Otro en tanto que prójimo-objeto, debemos considerar la relación que el Otro, como sujeto de conocimiento, tiene conmigo. Según el filósofo francés, “mi conexión fundamental con el prójimo-sujeto ha de poder reducirse a mi posibilidad permanente de *ser visto* por el prójimo.”¹¹² Un prójimo-objeto no puede tener a otro objeto como enfoque de referencia. Por ello, cuando el Otro me mira, me doy cuenta de que me vuelvo una cosa frente a un prójimo-sujeto, esto es, frente a una conciencia que me está objetivando a partir de que su intencionalidad se dirige hacia a mí, ya no como a otra intencionalidad, sino como a un útil de su percepción.

En este sentido, hay una reconversión del Otro: pasa de ser un prójimo-objeto a un prójimo-sujeto, una vez que me objetiva con su mirada. No soy un objeto para otro objeto, soy un objeto para una conciencia libre que intenta determinarme y limitar, a su vez, mi propia condición de sujeto.

Toma sentido lo dicho con anterioridad: el Otro se hace necesario para descubrir mi existencia. En *El ser y la nada* se dice lo siguiente: “Si hay Otro [...] tengo un afuera, tengo una naturaleza; mi caída original es la existencia del otro”¹¹³. Habría que aclarar que el prójimo “no me constituye como objeto para mí, sino para él”¹¹⁴, lo cual quiere decir que me descubre dentro de la objetividad, alienando mi ser. Sin embargo, bajo ninguna circunstancia esto implica que yo me tome por objeto a mí mismo desde esta condición fenomenológica, pues de ser así, estaría negando mi ser para-sí, y recordemos que esta forma de la reflexión

¹¹¹ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 83.

¹¹² J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 359.

¹¹³ *Ibid.*, p. 367.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 383.

cómplice termina fracasando. Al respecto, Michael Theunissen lo resume del siguiente modo: “Lo que hace que el otro, que es visto por mí, sea otro, no se sitúa precisamente en el plano sobre el que yo lo veo, sino que, más precisamente, se sitúa en la dimensión más original y profunda en la que yo soy visto por él”.¹¹⁵

Por otra parte, la mirada del prójimo no únicamente me objetiva, también me hace entrar en la dialéctica hegeliana de las conciencias. Si las miradas se cruzan mutuamente, comienza la lucha por doblegar a la otra conciencia, por hacerla mi objeto, por dominar y negar al otro. Martínez Contreras dirá que “las relaciones entre los hombres son necesariamente *conflictivas*”¹¹⁶.

Estos conflictos entre miradas quedan más claros, si se analizan desde conductas humanas como la vergüenza. Sartre pondera la vergüenza como una conducta privilegiada que refleja el poder de la mirada ajena sobre mí. Cuando hago algo de lo que me *avergüenzo*, como espiar a alguien, y ese alguien u otra persona se da cuenta de mis actos, termino *siendo* aquello que la otra persona cree que soy. “La vergüenza es, por naturaleza, *reconocimiento*”¹¹⁷. Me reconozco a partir de la mirada del otro. Si bien ontológicamente mi estructura para-sí no se modifica, diremos que, fácticamente, me siento determinado. “Reconozco que *soy* como el prójimo me ve”¹¹⁸, mi ser se aliena por el Otro y comienza el conflicto. Además, no sé exactamente lo que el Otro piensa de mí, no puedo tener un conocimiento exacto del juicio que esgrime sobre mi persona. Según Martínez Contreras,

Esto explica que la mirada del otro provoque inmediatamente en mí un sentimiento de violencia, de conflicto: siento que mi libertad se convierte en cosa frente a los proyectos de otro hombre: ‘la libertad de otro se me revela a través de la inquietante indeterminación del ser que soy para él’.¹¹⁹

Sartre termina por descubrir cómo las relaciones con los demás tienen una implicación social de la cual difícilmente podemos escapar. Por eso, en el Otro, no sólo descubrimos la objetividad, sino también la libertad. Una libertad que se pone en juego a través de la mirada y el reconocimiento de los demás. Mi libertad enfrentada a otras

¹¹⁵ Michael Theunissen, *El otro*, p. 233.

¹¹⁶ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 81.

¹¹⁷ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 314.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 86.

libertades, donde “existe un límite para esta libertad humana de la que hemos dicho, por definición, que es absoluta, que puede anonadar cualquier cosa; “en efecto, nada me puede limitar salvo el Otro”¹²⁰.

Con esto, el supuesto de que la filosofía sartreana es solipsista comienza a diluirse. No soy el único sujeto que actúa sobre el mundo. La libertad que es mi para-sí tendrá que pensarse junto a la libertad de los demás. El prójimo pondrá en juego las posibilidades de ser para-sí sobre una situación que también puede involucrarme a mí, por lo tanto, me encontraré supeditado a lo que el Otro haga o deje de hacer, Theunissen dirá que “yo ya no soy en presencia *dueño de la situación*.”¹²¹

2.1 El cuerpo y la superación del solipsismo

Nos hemos limitado a explicar la correspondencia que el para-sí mantiene con el Otro, a partir del juego dialéctico de conciencias que se intentan objetivar mutuamente, pero esta objetivación que hago del prójimo y esta posible objetivación que el prójimo hace de mí, las hacemos en tanto que *corporalidades*. El Otro me observa como cuerpo, y yo lo observo a él del mismo modo. Reconozco que es probable que ese cuerpo que se me presenta sea el de un hombre y no el de un útil y aunque, en primera instancia, el reconocimiento que hago del prójimo no es en calidad de pura exterioridad, en estricto sentido, no me mira como *conciencia abstracta* ni yo lo miro a él así, sino que ambos emergemos como algo que ocupa el espacio y que se relaciona con el entorno.

Regresaremos a hablar de la relación con el prójimo. Primero debemos entender cómo se constituye la noción de cuerpo. Resulta conveniente recordar que, para Sartre, no existe una vida interior de la conciencia. Desde la introducción de *El ser y la nada*, el problema de la escisión entre la subjetividad y la objetividad queda superado.¹²² No hay una conciencia aislada del universo. En tanto que existencia, somos seres-en-el-mundo y la forma de vincular

¹²⁰ *Ibid.*, p. 86.

¹²¹ M. Theunissen, *Óp. Cit.*, p. 251.

¹²² *Cfr.* J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 111.

a la conciencia con el en-sí es a partir del cuerpo. “Ser cuerpo es el modo de existencia de la conciencia y constituye una característica *necesaria*.”¹²³

Sartre intenta conciliar los principios de la fenomenología con sus tesis ontológicas; el punto de referencia hacia el cual la conciencia se tiende como intencionalidad se da gracias a la extensión del para-sí, que es correlativa al mundo, en este caso, el cuerpo. El cuerpo nos ayuda a comprender la facticidad del ser-en-el-mundo. A partir del cuerpo percibimos las cosas de manera inmediata, dentro de un espacio y un tiempo determinados, a saber, dentro de una situación y, después, la conciencia ejerce la acción reflexiva de la libertad, que se expresará de nueva cuenta a través de la materialidad. En este sentido, “nuestra pertenencia tangible al mundo, como su centro de referencia, es inherente a nuestra capacidad de percibir el mundo”¹²⁴, por ello, conciencia y cuerpo son inseparables. La idea del cuerpo vivido, esto es, el cuerpo como presencia ante sí, resulta sumamente fecunda para los filósofos franceses de la primera mitad del siglo XX. En Sartre, hablaremos de que “el cuerpo es íntegramente psíquico”¹²⁵, lo que quiere decir que “la conciencia no puede ser sino cuerpo-consciente [...] y el cuerpo sin la conciencia no es más que un en-sí, un cadáver”.¹²⁶

Ahora, el cuerpo no sólo descubre la facticidad, también muestra la contingencia. A través del cuerpo podemos reflexionar sobre nuestra constitución ontológica. Por ejemplo, en *La náusea*, se relata la sensación de angustia que produce existir como cuerpo. La náusea que padece Roquentin (protagonista de la novela) no se reduce a una dolencia física, es decir, a un efecto generado por algún objeto o situación a partir de la cual responde con asco y espasmos estomacales, sino a una reflexión de su propia condición; captación de la conciencia y cuerpo como existencia.

Retomemos el siguiente pasaje de la novela de Sartre:

Bueno, hace un rato estaba yo en el Jardín público. La raíz del castaño se hundía en la tierra exactamente debajo de mi banco. [...] Jamás había presentado, antes de estos últimos días, lo que quería decir ‘existir’ [...] la existencia se descubrió de improviso. Había perdido su apariencia

¹²³ *Ibid.*, p. 94.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 423.

¹²⁶ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 101.

inofensiva de categoría abstracta; era la materia misma de las cosas, aquella raíz estaba amasada en existencia.¹²⁷

El protagonista comienza a experimentar cómo las formas del jardín se desvanecen, las cosas se desnudan, mostrando un carácter de existencia pura. La existencia de las cosas resulta contingente, están ahí, sin más, sin un sentido, al igual que su cuerpo. Él es sus manos, dedos, uñas y la tierra que hay dentro de ellas, la misma tierra que constituye el jardín y que le revela un sentimiento de vacío, de absurdidad. Más adelante, Sartre dirá lo siguiente:

Éramos un montón de existencias incómodas, embarazadas por nosotros mismos; no teníamos la menor razón de estar allí, ni unos ni otros; cada uno de los existentes, confuso, vagamente inquieto, se sentía de más con respecto a los otros. De más: fue la única relación que pude establecer entre los árboles, las verjas, los guijarros [...] también yo estaba de más¹²⁸.

Sentimos náusea al sabernos sometidos al mundo como una cosa que no tiene justificación, para Martínez Contreras, “es precisamente este sentimiento de estar condicionado por lo objetivo lo que expresa la náusea”¹²⁹. El cuerpo expone la contingencia de la existencia; sin embargo, esta reflexión que hacemos se puede catalogar de reflexión cómplice, es decir, de asimilar el cuerpo a una cosa más del mundo, tal como se expresa en este otro pasaje de *La náusea*:

Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es estar ahí, simplemente; [...] Creo que hay quienes han comprendido esto. Sólo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una apariencia que pueda disiparse; es lo absoluto, en consecuencia, la gratuidad perfecta. Todo es gratuito: ese jardín, esta ciudad, yo mismo.¹³⁰

¹²⁷ J. P. Sartre, *La náusea*, p. 209.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 209-210.

¹²⁹ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 111.

¹³⁰ J.-P. Sartre, *La náusea*, p. 216.

Esto lleva a Roquentin a pensar en el suicidio “pero [...] habría estado de más.”¹³¹ Su actitud es de mala fe y, como mencionamos anteriormente, esta reflexión cómplice termina fracasando. El para-sí, aunque intente asumirse como en-sí, no puede serlo.

Resulta un ejercicio interesante pensar la filosofía de la libertad en Sartre a partir de su narrativa y su teatro. *La náusea* proyecta la idea de que la existencia es absurda porque no tiene un fundamento divino y, nosotros, en tanto que cuerpo, nos encontramos sometidos al mismo en-sí contingente. Sin embargo, no somos una cosa más del mundo. Nuestra existencia (conciencia-cuerpo) se distingue ontológicamente por la nada de nuestro ser. El para-sí sigue siendo libertad absoluta.

¿Qué conclusiones podemos sacar de lo anterior? Que, aun cuando el cuerpo devela la condición contingente de la existencia, no *podemos* limitarnos a permanecer en la pasividad del en-sí. Incluso, si decidiéramos no actuar, por el hecho de situar nuestro fundamento en el absurdo, tal como lo hace Roquentin, la apatía frente a la situación estaría dada por la libertad del plano ontológico. De nuevo volvemos tras nuestros pasos: el no actuar también es una forma de decidir, una decisión posibilitada por la libertad.

Dicho esto, Sartre deja claro que, incluso cuando el para-sí surge como contingencia en el seno del en-sí, no se da como una cosa más del mundo, sino como *ser-ahí*. De este modo, la conciencia “se halla *comprometida* en el mundo”¹³². Está comprometida porque el hombre siempre se encuentra en situación y la situación también es contingente, no la elegimos, al igual que no elegimos nuestro surgimiento dentro de la misma. Empero, mi propia nada de ser me permite decidir sobre esa situación específica, a diferencia del en-sí, que siempre permanece inmutable. Por ello, En *El ser y la nada* se comenta que “ser, para la realidad humana, es *ser-ahí*; es decir, ‘ahí en esa silla’, ‘ahí, junto a aquella mesa’, ‘ahí, en la cumbre de esa montaña, con tales dimensiones, tal orientación, etc.’ Es una necesidad ontológica”.¹³³ Y esta necesidad ontológica de *ser-ahí* en el mundo se da a través del cuerpo.

¹³¹ *Ibid.*, p. 212.

¹³² J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 96.

¹³³ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 427.

“ En este sentido, podría definirse el cuerpo como la forma *contingente que la necesidad de mi contingencia toma*.”¹³⁴

El para-sí está comprometido por el en sí en tanto que conciencia-cuerpo que actúa en una situación, la ordena y le da sentido. El siguiente comentario de Martínez Contreras sintetiza hábilmente el argumento de la facticidad del cuerpo que nos permite hablar de la distinción ontológica del hombre y su relación con el en-sí:

El ser-en-el-mundo es la realización del necesario compromiso de la conciencia que, para *existir*, debe *ser* cuerpo, es decir, imponer un determinado orden al mundo, adoptando un punto de vista determinado, por consiguiente comprometido, y actuar sobre él.¹³⁵

Ahora, así como yo me encuentro comprometido con el mundo en tanto que cuerpo, mi prójimo me es “originariamente dado como cuerpo en situación.”¹³⁶ Lo que quiere decir que el Otro también es significativo, pues ontológicamente surge como un ser que está en relación con la totalidad que lo rodea. “No captamos nunca el cuerpo fuera de esa relación.”¹³⁷ De esta forma, nuestro autor intenta tejer una red de subjetividades que brotan en un momento específico, rodeadas de los mismos objetos pero aprehendidos de forma distinta. Y dentro de esta situación, “el choque del encuentro con el prójimo es una relación en vacío, para mí, de la existencia de mi cuerpo, afuera, como un en-sí para el otro”.¹³⁸ De este modo, el cuerpo además de revelar mi facticidad y mi contingencia, se vuelve centro de referencia para el Otro, del mismo modo que el otro como cuerpo resulta una referencia *necesaria* para mí. Aquí, cuando ambos emergemos dentro de la misma situación, comienza la mecánica alienante por parte del prójimo hacia mi persona. La mirada del Otro intenta sustraerme de mi centro de referencia como para-sí, para convertirme en un objeto de su percepción. Es una tentativa por determinarme, por transformar mi ser en lo que él cree que soy; hacer de mi para-sí un en-sí. Al final, esta actividad se vuelve bilateral, afirmaremos entonces que, si estamos en constante y *necesaria* relación de conflicto con el prójimo, entonces el solipsismo resulta imposible.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 428.

¹³⁵ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 96.

¹³⁶ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 474.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*, p. 484.

Hemos dicho que la primera relación que mantengo con el prójimo es a través de un reconocimiento del mismo en tanto que ser para-sí dador de sentido y no un útil más de los que me rodea; pero, posteriormente, la lucha de las miradas nos lleva a intentar objetivarnos el uno al otro, alienando nuestro ser y determinándonos. Empero, no hay posibilidad de solipsismo alguno. Aun cuando yo intentara borrar la imagen de los otros a mi alrededor, ellos seguirán tratando de imponerse sobre mi conciencia y la actitud de indiferencia que yo pueda adoptar únicamente revestiría mi ser de mala fe; pues, si bien mi conciencia resulta inaccesible para el prójimo —así como la conciencia del prójimo resulta inaccesible para mí—, la opinión que el Otro tiene sobre mí da origen al conflicto de las subjetividades que nos afectan en todo momento. “Mientras yo intento liberarme del dominio del prójimo, el prójimo intenta liberarse del mío; mientras procuro someter al prójimo, el prójimo procura someterme.”¹³⁹ En resumen, no nos encontramos solos, por más que intentemos refugiarnos en la conciencia, siempre nos estamos proyectando en el mundo, en relación con los otros, que aparecen de forma contingente pero como necesidad ontológica para afirmar nuestra facticidad.

Sin embargo, el autor de *A puerta cerrada* entiende perfectamente que, si mi relación con el prójimo concluye en el determinismo, estará incurriendo en el fracaso de sus tesis acerca de la libertad absoluta. Efectivamente, “el verdadero límite de mi libertad está pura y simplemente en el hecho mismo de que otro me capte como otro-objeto”¹⁴⁰. Si seguimos todo lo que hemos argumentado en este capítulo, la pura existencia del prójimo produce mi objetividad, es decir, que “existo en una situación que *tiene un afuera* y que, por este mismo hecho, tiene una dimensión de alienación que no puedo quitarle en modo alguno.”¹⁴¹ En palabras de Sartre, “mi trascendencia existe para otra trascendencia”¹⁴². ¿Cómo se da esta determinación? A través de la alienación de la que ya hablamos. En toda situación, yo me encuentro frente al Otro que me asigna una *forma de ser* en dicha situación; para el prójimo, yo puedo ser mexicano o francés, alto o bajo, negro o blanco, guapo o feo, bueno o malo, sin

¹³⁹ *Ibid.*, p. 498.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 710.

¹⁴¹ *Idem.*

¹⁴² *Ibid.*, p. 711.

embargo, esto no implica que “mi ser alienado [no] pueda ser aceptado o rechazado por mí.”¹⁴³

Entonces nos preguntamos ¿el otro me determina o, en efecto, soy libre en cualquier circunstancia? Para Sartre, la respuesta parece muy simple:¹⁴⁴ la alienación que experimento por parte del prójimo únicamente la experimento en tanto que ser-para-el-otro, es decir, a partir de darle un sentido a los fines que el Otro me impone. Yo tengo la facultad de decidir si aprehendo mi ser como el objeto que el prójimo hace de mí. De modo que la alienación no es un estado interno de mi para-sí; la estructura de mi conciencia libre no se modifica, sino que toma la decisión de ajustarse a la determinación del Otro. En este sentido, “los únicos límites que una libertad encuentra, los encuentra en la libertad.”¹⁴⁵

Concluimos junto con Sartre que “mi libertad, al elegirse libremente, elige sus propios límites”¹⁴⁶, siendo el prójimo uno de esos límites al que yo tengo que reconocer como prójimo-sujeto que intenta trascender mi ser a partir de su trascendencia, colocándome como un objeto de su percepción. A pesar de ello, estos límites que se imponen no son absolutos y en mi libre elección radica el ajustarme a ellos o rechazarlos.

Ahora, será menester pensar si no hay una situación en la cual dos subjetividades o más puedan reconocerse como libres al mismo tiempo.

2.2 El ser con los otros

Podríamos preguntar si la conciencia está *obligada* a hacer del prójimo un objeto de su percepción. Aceptar que la mirada del Otro nos determina no reduce el problema únicamente al entrecruzamiento de miradas, sino que es principio de las relaciones primitivas entre las

¹⁴³ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 165.

¹⁴⁴ Sin duda Martínez Contreras acierta al demostrar la fragilidad del argumento mediante el cual, Sartre resuelve, de forma apresurada, el problema de la alienación del Otro.

¹⁴⁵ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 711.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 717.

conciencias. El propio Sartre, hablará de dos actitudes fundamentales que “intentan asimilarse la libertad ajena”¹⁴⁷, pero terminan fracasando en su intento.

Por un lado, tenemos la actitud que intenta sujetar al Otro como libertad. Dicha actitud se ve proyectada mediante el amor, la seducción y el masoquismo. Pero en el amor, a pesar de “afirmar la libertad del Otro, reconozco y acepto el yo-objeto que él capta en mí.”¹⁴⁸ Efectivamente, el amor no rompe la dialéctica de las conciencias de sujeto-objeto, simplemente hace del Otro una libertad a la cual me sujeto dentro de la existencia.¹⁴⁹ En palabras del propio Sartre, “ese es el fondo de la alegría de amar, cuando esa alegría existe: sentirnos justificados de existir.”¹⁵⁰ Además, para convertirme en ese objeto especial al cual el Otro ama, previamente debo seducirlo, y la seducción intenta fascinar al prójimo hasta alienar su libertad. Martínez Contreras dirá lo siguiente:

Quiero que el Otro sea el sujeto absoluto que me capta libremente como objeto fascinante, pero tan pronto como he obtenido lo que deseaba mi victoria se transforma en fracaso: ‘tan pronto como me ama, me experimenta como sujeto y se hunde en su objetividad frente a mi subjetividad’.¹⁵¹

En lo que respecta al masoquismo no es difícil adivinar que me coloco frente al Otro como un objeto-prójimo carente de libertad, pero de igual forma que en el amor, para volverme un objeto del prójimo, antes debo seducirlo y alienar su libertad. Y, por si esto no fuera suficiente, diremos que el hecho de que yo me asuma como objeto para afirmar su ser libre no implica que ontológicamente mi para-sí se agote ahí; en tanto que sujeto, soy proyecto inacabado.

El intento por comprender al prójimo como una conciencia libre a partir de estas actitudes primitivas resulta errado. En todas estas relaciones terminaré objetivándolo.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 498.

¹⁴⁸ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 113.

¹⁴⁹ Históricamente hemos asociado la idea del amor como la captación de la libertad del ser amado. Aunque las relaciones amorosas conduzcan con mayor frecuencia a los celos, la manipulación, la posesión y en algunos casos al odio, tenemos como ideal último del amor la consagración de dos libertades enlazadas. El fin del amor debería ser el reconocimiento del prójimo como una autoconciencia libre y su relación recíproca hacia mi persona. ¿Pero de hecho sucede esto?

¹⁵⁰ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 508.

¹⁵¹ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 115.

La segunda actitud que se menciona terminará transformando a la libertad del Otro en “libertad pasiva”¹⁵², lo que implica poner mis deseos y proyectos sobre el prójimo y hacer de él aquello que yo quiero que sea. Esta actitud originaria, que también resulta fallida, corresponde a la indiferencia, el deseo, el odio y el sadismo.¹⁵³

Lejos de hallar una respuesta, inevitablemente nos seguimos cuestionando si no existe un escenario posible en el cual podamos hablar de una comunión de las subjetividades reconociéndose como libres. A esta comunión Sartre la emparenta con el *nosotros*. “El «nosotros» sujeto no parece concebible a menos que se refiera, por lo menos, al pensamiento de una pluralidad de sujetos que se captan simultánea y mutuamente como subjetividades.”¹⁵⁴ El problema con ello es que, en el *nosotros*, no hay un reconocimiento de la libertad del Otro debido a que la subjetividad personal opera de manera no posicional de sí ante un acontecimiento del mundo compartido por otras subjetividades. Por ejemplo, cuando somos espectadores en una obra teatral, hay un *nosotros* que se agota en la captación del espectáculo imaginario¹⁵⁵. En esa situación, existe un conjunto de personas que atiende algo que está puesto frente a las conciencias; sin embargo, esto no implica necesariamente que cada conciencia sea conciencia de sí y conciencia reflexiva de la libertad de las otras conciencias. Además, “el *nosotros* no es una conciencia intersubjetiva, ni un nuevo ser que trascienda y englobe sus partes como un todo sintético.”¹⁵⁶

Para Sartre, lo que entenderíamos como un *nosotros-sujeto* se reduce a “un puro acaecimiento psicológico y subjetivo en una conciencia singular, que corresponde a una modificación íntima de la estructura de esa conciencia, pero que no aparece sobre el fundamento de una relación ontológica concreta con los otros y no realiza ningún *Mit-sein* (estar-con-otros en sentido ontológico). Se trata solamente de una manera de sentirme en medio de los otros.”¹⁵⁷ Esto se interpreta a partir de que el proyecto que el individuo realiza en presencia de los demás es un proyecto cualquiera, pues “el proyecto que somos es

¹⁵² *Ibid.*, p. 117.

¹⁵³ Aquí no haremos una descripción exhaustiva de estas conductas dado que no aportan algo sustancial a aquello que buscamos. Quien desee conocer más al respecto puede acercarse al Capítulo II de la Tercera parte de *El ser y la nada*.

¹⁵⁴ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 562.

¹⁵⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 563.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 564.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 578-579.

precisamente el proyecto que son los otros.”¹⁵⁸ Soy uno entre los unos y, en ese caso, aunque se pudiera diferenciar la finalidad que persigo y los actos que llevo a cabo, no habría una modificación sustancial de los miles de proyectos similares que están *siendo* en ese momento. Por ejemplo, puedo salir del vagón del metro por miles de causas diferentes a todos los demás que me rodean y que también salen del metro en el mismo instante que yo lo hago; sin embargo, mi proyecto de *salir hacia* no me convierte en un *estar con* los otros. Me transformo en una trascendencia indiferenciada. Mi proyecto es indiferente al de los demás y, en ese sentido, no hay un objetivo trascendente común a todas las conciencias que me rodean. Por ello, la conclusión a la que llega el autor es que el nosotros como un sujeto que capte a todas las conciencias como libres resulta imposible; se reduce a un estatus psicológico en el que mi conciencia cae para percibir a los demás, pero carece de un fundamento ontológico, lo que nos da como resultado que “la esencia de las relaciones entre conciencias no es el *Mitsein*, sino el conflicto.”¹⁵⁹

Martínez Contreras criticará esta postura del autor. Si sólo podemos ser nuestro *proyecto* individual y la comunión con los otros resulta ontológicamente inviable (excepto en los conflictos), ¿cuáles serían las causas que llevarían a la naturaleza humana a pensar, por ejemplo, en una revolución social?¹⁶⁰ Me sumo a esta crítica, en la cual, Sartre piensa, por ejemplo, el proyecto de la liberación del proletariado desde las motivaciones individuales, dejando de lado los factores sociológicos e históricos. Aquí la lucha de clases se reduce a “la relación del amo y el esclavo”¹⁶¹, obligando a que un colectivo, para tomar conciencia de clase, necesariamente tenga que estar frente a la clase dominante.

Sabemos bien que esta visión se modificará en la *Crítica de la razón dialéctica* y entendemos que los motivos por los que Sartre reduce de esta forma el proyecto social, en esta etapa de sus investigaciones, son de índole metodológica; pues van acordes con su proyecto original de acción individual, en busca de una libertad absoluta fundada en la ontología del sujeto.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 577.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 584.

¹⁶⁰ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 138.

¹⁶¹ *Idem.*

Ahora, será importante aclarar que el proyecto individual no socaba el bosquejo ético que Sartre intentará configurar una vez terminado *El ser y la nada*. Justo al final del texto, el autor, siendo congruente con el objetivo de su obra, comenta que “la ontología no puede formular de por sí prescripciones morales. Se ocupa únicamente en lo que es, y no es posible extraer imperativos de sus indicativos. Deja entrever, empero, lo que sería una ética que tomara sus responsabilidades frente a una *realidad humana en situación*.”¹⁶²

La ética en Sartre, tema aún no investigado de manera exhaustiva, merece un estudio independiente al que aquí estamos realizando. No obstante, el análisis de la relación de la conciencia en tanto que *ser con los otros* nos lleva a pensar que, si bien hay un fracaso en el fundamento ontológico de un nosotros, el sujeto no se encuentra solo, sino que su relación con los prójimos es constante e inevitable. El sujeto actuará de manera individual en las situaciones, pero son situaciones que, en su mayoría, comparte con los prójimos. Abordaremos este tema en la tercera parte de nuestro próximo capítulo. Nos queda por averiguar cómo opera la acción del hombre en tanto que conciencia libre que se proyecta dentro de una situación, así como la responsabilidad que adquiere con toda su especie.

¹⁶² J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, pp. 839-840.

III) El hombre es una libertad en situación

Sería una ilusión pensar que el ser humano puede existir con independencia del mundo. La propia palabra «existencia» hace referencia a la proyección que tiene la conciencia fuera de sí, a su condición ex-tática en el en-sí. En virtud de ello, el Dasein es caracterizado por ser un ser-en-el-mundo. Es decir, que el hombre sólo tiene sentido en tanto que se relaciona con un mundo que ha estado ahí desde antes de que nosotros lo habitáramos. Tal como Martínez Contreras lo plantea, “sin conciencia, el mundo no existe (no habría más que el en-sí), mientras que, sin mundo, el problema de la conciencia no se puede ni siquiera plantear.”¹⁶³ Pero aquí no se agota el significado. No sólo diremos que somos seres en el mundo, con mayor exactitud, somos seres en situación. Desde la ontología, el concepto de hombre y el de situación resultan indisolubles. Esto se debe a que no somos pura existencia, sin más (lo que nos asemejaría al en-sí). Decir que somos seres en situación implica que nuestra relación con el mundo es situada y a la vez situante. Nos encontramos en un tiempo y en un espacio determinados, pero estamos tomando decisiones en todo momento. Entonces, tenemos “la posibilidad de escoger en cada situación”¹⁶⁴, lo cual no quiere decir otra cosa más que somos libres.

Así, para Sartre, “el hombre es una libertad en situación.”¹⁶⁵ Sin duda alguna, esta es la piedra angular de todo su pensamiento. La única condena que tenemos es la condena de la libertad, aunque esta libertad únicamente es tal cuando se encuentra en situación. Diremos que “la libertad y la situación son correlativas”¹⁶⁶, no pueden existir de manera independiente.

La libertad del hombre no se da como algo abstracto, sino en relación a un estado de cosas específico. Repasemos lo argumentado en el primer capítulo: la constitución del para-sí es su nada de ser; pues, en la conciencia no hay *nada* y se proyecta hacia el en-sí, esto es, hacia la plenitud de ser. El para-sí, por lo tanto, introduce la negación en el mundo, “supone

¹⁶³ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 21.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 20.

¹⁶⁵ J.-P. Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, p. 83.

¹⁶⁶ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 20.

la nihilización de algo dado”.¹⁶⁷ De este modo, la libertad que somos “se determina por su surgimiento mismo en un ‘hacer’.”¹⁶⁸ En tanto que *somos*, existimos como un acto sobre lo dado. Por esta razón, Sartre acierta cuando define la libertad como “autonomía de la elección”¹⁶⁹, pues la libertad no se trata, como se piensa comúnmente, en ser libre de hacer absolutamente todo lo que uno desea, sino en tener la capacidad de elegir en cualquier circunstancia. Claro que es absurdo pensar que una persona puede respirar debajo del agua sin ningún equipo de buceo, pero el hecho de plantearse dicha posibilidad implica que el ensí revele sus resistencias. A partir de ahí, se podrá actuar de uno u otro modo. Por eso hemos confirmado que la libertad sólo existe en situación y toda situación implica libertad, pues, según el filósofo francés, “sólo en y por el libre surgimiento de una libertad, el mundo desarrolla y revela las resistencias que pueden hacer irrealizable el fin proyectado.”¹⁷⁰

En resumen, tomando el ejemplo anterior, yo sé que no puedo respirar bajo el agua, pero sólo en tanto que me cuestiono esa situación, la pongo entre paréntesis recortándola del fondo del ser y la sitúo como mi posibilidad. Así puedo hallarme con una respuesta negativa, y desde esa relación, yo podré decidir sobre dicha situación. En eso radica mi libertad, en elegir arrojarme al agua o no hacerlo, en conseguir un equipo de buceo o buscar otros *posibles* que se manifiestan ante los obstáculos que encuentra mi libertad en ese momento.

3.1 La acción

La filosofía de la libertad intenta demostrar que cada uno de nosotros es responsable de su propia vida. Las condiciones materiales y las determinaciones psicológicas no son absolutas. Recordemos que la única atadura absoluta que el hombre encuentra es la de su libertad. Para que la libertad se haga palpable debe expresarse mediante una acción. Si bien no podemos controlar las situaciones que nos acaecen, en nuestras manos está la decisión de actuar y transformar las contingencias que nos han tocado. Así, confirmamos junto con Sartre que,

¹⁶⁷ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 660.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 657.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 663.

“el acto es la expresión de la libertad”¹⁷¹, pues en la acción se juega la modificación de la figura del mundo, a partir del proyecto que procuramos realizar. Ahora, el proyecto, como acto reflexivo, no se da por sí mismo como una reacción instintiva frente a lo que acontece, por ello tenemos que encauzarnos hacia dicho problema y comprender cómo se ejerce la acción en el mundo.

Nos preguntamos acerca del proceso de reflexión que un individuo tiene sobre sus circunstancias, ya que, de algún modo, aunque la conciencia es siempre trascendente, eso no implica que sea reflexiva. De hecho, la conciencia dentro de una situación se da de manera inmediata como irrefleja, esto es, siendo conciencia (de) algo.

Recordemos el ejemplo citado del tren. Mientras yo corro detrás del tren, mi conciencia es conciencia tren, es decir, actúo en relación con el objeto que está adueñándose de la situación. No obstante, la conciencia tiene la cualidad de ser refleja, o sea, de mirarse de reojo y saberse *algo* distinto al tren, de saberse *nada*. Este *saberse* será más un reconocimiento que un conocimiento de sí misma. Al reconocerse como una *nada* distinta de los objetos del mundo, podemos hablar de una reflexión. Sartre aludirá a una doble nihilización, pues será a partir de este reconocimiento de *no ser* aquello que está establecido como en-sí que se podrá tomar distancia y dar cuenta de que existen otras posibilidades más allá de lo determinado.

Este proceso de reflexión como nihilización será explicado en *El ser y la Nada* desde la condición del obrero moderno, que está sometido por los medios de producción capitalistas y vive diariamente la explotación y el abuso, a cambio de un salario que apenas lo mantiene con vida. Ahí se apunta que “sufrir y *ser* son para él la misma cosa”¹⁷², pues esta condición de pobreza y explotación no resulta “habitual”, sino más bien “natural”:

En tanto que el hombre está sumido en la situación histórica, ocurre que no llega ni siquiera a concebir las deficiencias y faltas de una organización política o económica determinada; no, como neciamente se dice, porque «está habituado», sino porque la capta en su plenitud de ser y no puede ni siquiera imaginar que pueda ser de otro modo.¹⁷³

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 597.

¹⁷² *Ibid.*, p. 594.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 593.

La conciencia irrefleja no admite que el obrero dé cuenta de su problema como algo que puede ser superado. El caso es que siempre nos encontramos en un estado de cosas y las estructuras materiales que imperan sobre nosotros obturan nuestra libertad, sometiéndonos a la idea de que no hay otra forma de existencia posible. Para quienes padecen, por ejemplo, de una situación política, económica o social que hace precaria la vida cotidiana, no hay una acción reflexiva sobre su situación, no existe una conciencia *de la* estructura, sino sólo *conciencia estructura*. En otros términos, tenemos una especie de hundimiento en la vida material que no permite comprender que hay otra vía, *otras posibilidades*. De hecho, ningún estado, “cualquiera que fuere (estructura política o económica de la sociedad, «estado» psicológico, etc.), es susceptible de motivar por sí mismo ningún acto.”¹⁷⁴

Entonces, ¿cómo puede motivarse un acto que nos lleve hacia la conciencia reflexiva? El sufrimiento no es suficiente, pues aquel que sufre puede justificarse pensando *que las cosas son así*. Solo tendríamos un para-sí que intenta asemejarse al en-sí. Según Sartre, para que la conciencia no se estanque en la mala fe es necesario que, en primera instancia, imagine una vía distinta, “pues un acto es una proyección del para-sí hacia algo que no es, y lo que es no puede por sí mismo determinar lo que no es”¹⁷⁵. El obrero tendrá que saber que hay otras formas de sobrevivir, no únicamente aquella que le han hecho creer como una realidad inalterable. “Sólo desde el día en que puede concebirse otro estado de cosas una nueva luz ilumina nuestras penurias y sufrimientos y *decimos* que son insoportables.”¹⁷⁶

Pero no basta con imaginarlo ni tampoco se trata de hacer una reducción simplista del proceso. En *El ser y la nada* leemos que la importancia de comprender que hay otras posibilidades radica en que el individuo debió “haber tomado distancia con respecto al sufrimiento y operado una doble nihilización: por una parte, en efecto, será menester que ponga un estado de cosas ideal como pura nada *presente* y, por otra, que ponga la situación actual como nada respecto a ese estado de cosas ideal.”¹⁷⁷ Esta acción es posible por la anonadación que permite la conciencia. El para-sí introduce la negación al mundo y abre nuevos caminos.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 594.

¹⁷⁵ *Idem.*

¹⁷⁶ *Ibid.*, 593.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 594.

La introducción de la nada en el ser implica una *toma de distancia* del en-sí y eso es lo que llamamos nihilización. Pero hablamos de una doble nihilización, porque también se debe tomar distancia de uno mismo, desprenderse del pasado para convertirse en proyecto a futuro, para establecer aquello que falta y que el individuo, como autor de sus acciones, puede alcanzar. En suma, Sartre señala que, “sólo por un puro arrancamiento a sí mismo y al mundo puede el obrero poner su sufrimiento como sufrimiento insoportable y, por consiguiente, *hacer de él el móvil* de su acción revolucionaria.”¹⁷⁸

Ahora resulta más claro cuál era el objetivo de realizar un análisis de la conciencia en nuestra investigación. Al aceptar que la conciencia introduce la nada al mundo, podemos comprender que el para-sí se dirige hacia el mundo como si algo *faltara*. Es el hombre, a partir de reflexionar sobre su situación, quien pone su proyecto como un *faltante* sobre la misma, produciendo con esto su móvil para actuar, es decir, ejerciendo su libertad sobre una situación, que aparentemente no puede ser de otra manera, pero que ahora le resulta intolerable. De este modo, la acción debe ser completada mediante el proyecto que se lanza de forma *intencional*.

Martínez Contreras resume lo anterior cuando menciona lo siguiente:

La acción en el hombre, es lo contrario del accidente, remite a la libertad de ser actuante y no al instinto animal, a las vicisitudes de la materia [...] Intencionalidad significa, entonces, *conciencia del faltante por realizar*. [...] Tal es el elemento central del poder anonadador de la conciencia: transformar lo dado en función de una organización imaginaria de elementos que no existen concretamente.¹⁷⁹

Sartre concluye que, “toda acción ha de ser *intencional*; en efecto: debe tener un fin, y el fin, a su vez, se refiere a un motivo.”¹⁸⁰ Con esto se deja claro que nuestra acción sobre las circunstancias es una acción *consciente*, pues ya ha operado todo este proceso de sabernos libres y aceptar dicha libertad.

En esta facultad reflexiva, debe distinguirse entre la acción pasional y la acción voluntaria. Si bien ambas surgen de la intencionalidad, diremos de la primera que es resultado

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 595.

¹⁷⁹ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, pp. 141-142.

¹⁸⁰ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 595.

de la conciencia irrefleja. Por ejemplo, frente a una condición de desastre que me haga temer por mi vida, puedo reaccionar corriendo, ocultándome o quedándome pasmado. Hay diversas posibilidades por las cuales optar y todas ellas tienen de trasfondo la libertad que actúa sobre el miedo a perder la vida. Sin embargo, aunque el miedo es el motivo por el cual actúo, esto no significa, como vimos anteriormente, que mi acto sea reflexivo. Esa acción resulta pasional, es decir, actuamos de manera inmediata intentando conseguir el objetivo concreto, en este caso, salvar la vida; pero, ¿acaso estamos reflexionando sobre la situación, o simplemente actuamos porque *podemos*? Esta acción pasional se asemeja al instinto en tanto que, a primera vista, podría descubrirse como una mera reacción impulsiva ante lo exterior; no obstante, existen algunas diferencias: mientras que el instinto implica una naturaleza, es decir, algo previamente dado, la acción pasional es resultado de una indeterminación. Cuando nos encaramos con el peligro de manera imprevista, solemos actuar de manera pasional como una forma de encender ciertos mecanismos de autoconservación frente al miedo que produce aquello que nos rodea.

Por otro lado, la voluntad aparece como la conciencia refleja, es decir, pone la situación en perspectiva a partir de ese faltante que se llama proyecto y que surge gracias a que la conciencia anonada el mundo mediante el proceso de nihilización. Con ello, el motivo que busca un fin se convierte en un móvil¹⁸¹, en tanto que proyecto subjetivo del acto para resolver la situación que acontece y que resulta intolerable. Esto permite que las posibilidades sean más amplias. El motivo transformado en móvil está dado por el proyecto que se pone

¹⁸¹ En *El ser y la nada*, Sartre hará una distinción formal entre motivo y móvil, para explicar la manera en la que el para-sí construye su proyecto en el mundo. Acerca del motivo dirá que es “la captación objetiva de una situación determinada en cuanto esta situación se revela, a la luz de cierto fin, como apta para servir de medio para alcanzarlo”. Por otro lado, el móvil se define como “un hecho subjetivo. Es el conjunto de deseos, emociones y pasiones que me impulsan a cumplir determinado acto”. Con esto, comprendemos que, mientras el motivo es algo objetivo, es decir, que es la forma en la que el estado de cosas se le presenta a la conciencia, el móvil es una ‘pulsión’ irracional o pasional que ‘descubrirá’ los motivos objetivos por los cuales intentamos alcanzar los fines. En este sentido, el móvil es una especie de ‘detonante’ para que la conciencia proyecte sus fines a partir de los motivos que constituyen la condición objetiva del mundo. Sartre lo dirá de la siguiente forma: “Así como el surgimiento del para-sí hace que haya un mundo, así también aquí su ser mismo, en tanto que este ser es puro proyecto hacia un fin, hace que haya cierta estructura objetiva del mundo merecedora del nombre de motivo a la luz de aquel fin. El para-sí es, pues, conciencia de ese motivo. Pero esta conciencia posicional del motivo es, por principio, conciencia no-tética de sí como proyecto hacia un fin. En este sentido, es móvil, o sea que se experimenta a sí misma no-téticamente como proyecto más o menos áspero, más o menos apasionado, hacia un fin, en el momento mismo en que se constituye como conciencia revelante de la organización del mundo en motivos”. Véase J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, pp. 607-612.

delante. Tomando el ejemplo anterior, ya no sólo actúo por el miedo que me causa el desastre que amenaza mi vida, sino que hago de ese motivo un proyecto que yo mismo he propuesto.

El motivo no es anterior al móvil ni viceversa, sino que son correlativos. Se producen en el momento en que la conciencia se trasciende y actúa sobre el mundo a partir de la libertad, entendida como la conciencia refleja que anonada al en-sí. Así, la libertad no sólo hace posible nuestro actuar, también logra que este actuar sea voluntario y, por ende, que las personas hagan de sus motivos, móviles subjetivos que los lleven a realizar estos proyectos de transformación del mundo con el único objetivo de alcanzar el fin que nosotros mismos creamos.

De nuevo nos encontramos con el concepto de creación. Para Sartre es muy importante identificar al hombre como creador de valores, móviles y fines. El individuo es el sustento de una ética-estética que se da en la trascendencia, en el proyecto mismo de la libertad que tiene en sí mismo el *ser su propia creación*. Por esta razón, se habla de una libertad asociada a la responsabilidad, pues cada hombre es responsable de sus actos en tanto que cada uno se crea sus propios proyectos y acciones.

Ahora, el hecho de distinguir lo voluntario de lo pasional no modifica ni jerarquiza el fundamento ontológico de la libertad. La libertad es el único fundamento, gracias a eso, nosotros podemos proyectar nuestros fines. Diremos que el *fin* también será correlativo a la situación, ya que, aunque pudiésemos desarrollar un plan de acción para modificar el entorno, ese plan se vería a su vez rodeado de innumerables decisiones que tendríamos que tomar, ya sea por la vía voluntaria o por la vía pasional, lo que implica que los fines no se ponen primero para *ser* posteriormente, sino que el proyecto trascendiéndose, esto es, realizándose en el mundo, es lo que va trazando dichos fines según la situación. A su vez, este fin será lo que vaya definiendo nuestra existencia. Nuestro autor pretende demostrar que “la libertad aparece como una totalidad inanalizable: los motivos, móviles y fines, así como también la manera de captar motivos, móviles y fines, son unitariamente organizados en los marcos de esa libertad y deben comprenderse a partir de ella.”¹⁸²

¹⁸² *Ibid.*, p. 616.

En conclusión, observamos cómo funciona la libertad en situación; ya sea por la vía voluntaria o por la vía pasional, los individuos actúan a partir de su condición inalienable de ser libres, de poseer una libertad entendida como fundamento ontológico, esto es, como fundamento de un ser que tiene en su ser su propia nada de ser, y que, al verse inmersos dentro de una situación, pueden nihilizarse gracias a la estructura misma de la conciencia.

Nos confrontamos en la angustia con nuestra propia libertad y ahí nos toca decidir, escapar de la situación, transformarla u optar por la vía de la mala fe y asemejarnos al en-sí. Nuestra acción siempre será intencionada, dirigida hacia un motivo-objetivo que puede, a partir de la conciencia refleja, hacerse un móvil para la acción subjetiva, con lo que tenderemos nuestra existencia proyectándose hacia sus fines. Sólo así, creando nuestros valores, tomando posición en el mundo, y recreándonos en cada situación, diremos que *somos*.

Hasta aquí, hemos acotado el proyecto ontológico sartreano como libertad absoluta que permite la acción del hombre sobre su situación, creando valores y móviles que establecen proyectos para recrearse en tanto que ser en el mundo. Sin embargo, Martínez Contreras concluyó que “la idea de una libertad absoluta, del hombre como único responsable de la totalidad de sus actos y pensamientos, evoluciona hacia una visión más pesimista, en la cual la libertad ante la violencia es cada vez menos capaz de realizar su proyecto moral y no puede desprenderse de las estructuras y los valores sociales.”¹⁸³ ¿Es en verdad el hombre un ser que puede actuar con libertad en cualquier situación y bajo cualquier circunstancia? ¿No hay límites absolutos para la libertad? Esta polémica ya se había esbozado en nuestro capítulo dedicado a la mala fe y prometimos ajustar cuentas al respecto.

Recordemos que hablamos de una situación específica, que pone en duda la hipótesis de la libertad absoluta, a saber, la situación de la tortura. Según Martínez Contreras, Sartre nunca se encontró a sí mismo en un escenario semejante. Si bien, las circunstancias históricas lo colocaron en la ocupación nazi de París, donde estaba en cautiverio y en constante peligro, experimentando en carne propia lo que es la angustia, podría pensarse que, a la postre, no comprendió del todo lo que implica realmente ser torturado. De este modo, la hipótesis de

¹⁸³ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 207.

nuestro autor, como lo dijimos con anterioridad, “tiene el defecto de no tomar en cuenta la verdadera fuerza de la situación sobre la libertad”.¹⁸⁴

¿Acaso alguien deja de ser libre cuando se le tortura? La conciencia no puede desprenderse del cuerpo, esto es algo que hemos aceptado de antemano. Martínez Contreras acierta al mencionar que “con que se descubra un caso en que la conciencia no es libre de ser-cuerpo, la libertad de elegir en cualquier circunstancia dejará de ser el principio universal que define al hombre.”¹⁸⁵ Entonces se dirá que la tortura pone en duda la libertad humana, que, de hecho, “es una ‘violación’ de la libertad de las víctimas. Porque va en contra de la libertad del hombre”¹⁸⁶. Esto se debe a que no hay forma de desprenderse del cuerpo cuando uno sufre dolor, así que la conciencia también se doblega y en esa situación uno ya no puede elegir no sentir nada, solo puede asumirlo e intentar resistir o renunciar y aceptar las condiciones del torturador hasta detener los suplicios. Aquí se cuestionará el exceso de optimismo del “Sartre humanista”, pues en muchas ocasiones, dolores o afecciones mínimas reducen nuestra capacidad de acción, cuanto más, la tortura puede quebrar el espíritu de cualquiera. Debemos considerar entonces que si esta ha puesto al descubierto una debilidad en la tesis de la libertad absoluta, puede que seamos libres solo en algunas ocasiones. Entonces sería pertinente preguntarnos por el grado de libertad que poseen los hombres, en relación con las distintas situaciones en que se encuentran.

Suena contradictorio pensar en grados de libertad. Sartre afirma que “el hombre no puede ser ora libre, ora esclavo: es enteramente y siempre libre, o no lo es.”¹⁸⁷ La cuestión es si la contingencia externa puede doblegar la conciencia del individuo a tal grado que, aunque decidiera no hablar, tendría que hacerlo a causa del dolor o el miedo a la muerte. Según Martínez Contreras, por lo general, las personas terminan interiorizando los determinismos externos y “frente a las técnicas de tortura, ningún hombre resiste, por más grande que sea su voluntad.”¹⁸⁸ Pero Sartre opina lo contrario. En *¿Qué es la literatura?*, comenta que, “por otro lado, golpeados, quemados, cegados y rotos, la mayoría de los

¹⁸⁴ Véase *infra*, p. 36, nota 84.

¹⁸⁵ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 201.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 202.

¹⁸⁷ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 601.

¹⁸⁸ J. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 203.

resistentes no han hablado, han deshecho el círculo del Mal y reafirmado lo humano para ellos, para nosotros, para sus mismos verdugos.”¹⁸⁹ ¿A quién darle razón? Si la crítica de Martínez Contreras parte de la idea de que Sartre jamás experimentó en carne propia la tortura, entonces su argumento no se sostiene por ser una falacia *ad hominem*. Afirmar que un hombre no puede resistir la tortura, queda como simple conjetura. Además, lo primordial no es debatir ese punto, sino comprender que, aunque resulte paradójico, el autor de *Las palabras* sostiene su tesis de libertad absoluta bajo cualquier situación, pues “sean cuales sean los sufrimientos soportados, es la víctima la que decide en última instancia el momento en que son insoportables y en que es necesario hablar.”¹⁹⁰

Con lo anterior, se enfatiza que, a pesar del dolor y las condiciones externas, es la víctima la que decidirá ceder o no hacerlo. Justamente por eso, el tema de la libertad frente a la tortura constituye para nuestro filósofo “el conocimiento más profundo que el hombre puede tener de sí mismo. Pues el secreto de un hombre no es el complejo de Edipo o de inferioridad, sino el propio límite de su libertad, su poder de resistencia ante los suplicios y a la muerte.”¹⁹¹ Frente a la pregunta *¿aguantaré si me torturan?* se revela el verdadero espectro de la existencia humana. *¿Realmente soy dueño de mí mismo?* Si mi mente no resiste y hablo, me niego y me someto a la voluntad del torturador. Si aguanto, afirmo al hombre entero y su libertad.

Finalmente, quien está a punto de ser torturado no puede elegir dejar de estar en ese sitio, sin antes plantearse una postura clara frente a su situación. Por eso, de aquí se desprenden conclusiones importantes de carácter ético; pensemos que una persona no puede hacer mucho ante el cáncer, la ceguera u otras enfermedades que van afectando el cuerpo; sin embargo, sí se puede tomar una postura cuando las calamidades de la vida acontecen. De la misma manera, la tortura es una contingencia que viene dada del exterior, para la cual no existen muchas salidas; una persona, a menos que confiese o cumpla las peticiones de sus captores, dejará de ser torturada; empero, tomar la decisión de hablar es un acto que recae en la libertad de cada quien. Nadie conoce sus límites hasta encontrarse en situaciones

¹⁸⁹ J.-P. Sartre, *¿Qué es la literatura?*, p. 210.

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 208-209.

¹⁹¹ F. Jeanson, *op. cit.*, p. 78.

semejantes, pero siempre se puede ser congruente y dignificarse a sí mismo. ¿Acaso no es esa la ética que Sartre buscaba? Si se puede decidir bajo cualquier situación, también se puede adoptar una actitud ética bajo cualquier circunstancia. Ese es el sentido del *ethos* interior que pertenece únicamente al individuo.

Por otro lado, nos queda el tema de la resistencia a los suplicios. Pensemos en aquellos alpinistas que llegan a la cima de la montaña sufriendo hambre, hipotermia, carencia de fuerza, pero de algún modo continúan. O en los atletas paraolímpicos que sin extremidades corporales hacen lo que alguien con “capacidades normales” no puede alcanzar. ¿Qué pasa con los pueblos oprimidos, que aun en la marginación han hecho de sus sufrimientos y miserias móviles para el acto revolucionario de liberación, poniendo en juego sus propias vidas y la de sus familias? Consideremos a los monjes budistas que se inmolan a manera de protesta política, asumiendo el extremo dolor que eso conlleva. No sólo en la circunstancia de la tortura, sino en diversas situaciones extremas, donde se pone en juego nuestra condición, se abre una posibilidad de superar los límites de lo propiamente humano. Por ello se habla de actos sobrehumanos, de voluntades inquebrantables, puesto que rebasan los linderos de lo que llega a pensarse como racional.

¿Hay límites o grados de libertad? Para el Sartre de esta época no los hay. Por ello, algunos de los comentaristas de su obra suelen referirse al existencialismo como la última filosofía positiva de nuestro tiempo, pues se sigue dando al hombre la capacidad de decidir en las circunstancias más difíciles y de superar los condicionamientos materiales o psicológicos que nos aquejan. “El destino del hombre está en él mismo”¹⁹², dice Sartre en *El existencialismo es un humanismo*. Si bien son mayoría las personas que no sobrepasan esos condicionamientos, ya sea por dolor, por miedo, o por mala fe, eso no implica que se pueda negar la tesis de la libertad como fundamento ontológico, dado que, está empíricamente demostrado que hay gente capaz de imponerse a la situación. Mientras sigan existiendo personas que vayan más allá de las determinaciones del en-sí, la libertad absoluta se configurará como el paradigma de aquello a lo que puede aspirar la humanidad entera. Y decimos *puede*, mas no *debe*, puesto que “el existencialismo no tomará jamás al hombre

¹⁹² J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, p. 49.

como fin, porque siempre está por realizarse”.¹⁹³ No se trata de imponer un modelo de aquello que deberíamos ser, ya que la imposición de una estructura *a priori* supondría un determinismo y, por lo tanto, un acto de mala fe. Tampoco se trata de pensar que la libertad radica en que las personas pueden hacer cualquier cosa, ya sea de forma voluntaria o contingente. Específicamente hablamos, de que, en todos los casos, podemos elegir.

Ahora bien, sabemos que veinte años después, Sartre modificará algunos conceptos que se han venido considerando aquí. Con *Crítica de la razón dialéctica* dará comienzo a un periodo al que sus críticos han denominado “antropológico”. La principal brecha de este con su obra de los años cuarenta radica en replantear la noción de libertad, ya no como absoluta, sino como condicionada.¹⁹⁴ En este momento de sus reflexiones, el pensador francés dará un peso mayor a las determinaciones históricas y, por lo tanto, a las situaciones que se presentan a los individuos. No obstante, debemos decir que esta modificación se encuentra mediada por su inclinación a la filosofía marxista y, sobre todo, a los partidos y sindicatos obreros de los años sesenta. Para el propio Sartre, seguir apelando a una hipótesis subjetiva que reivindica la libertad absoluta bajo cualquier circunstancia sería adscribirse a un modo de pensamiento burgués. No olvidemos que, en la *Crítica*, parte de la premisa del materialismo histórico para confirmar las determinaciones que impone la estructura y la superestructura a los individuos. En las *Cuestiones de método* podemos leer lo siguiente:

[...] nos adherimos sin reservas a esta fórmula de *El capital*, por medio de la cual Marx define su «materialismo»: «El modo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual» [...] la evidencia de Marx me parece una evidencia insuperable en tanto que las transformaciones de las relaciones sociales y los progresos de la técnica no hayan liberado al hombre del yugo de la rareza.¹⁹⁵

¹⁹³ *Ibid.*, p. 66.

¹⁹⁴ Para Sartre, la conciencia de ser libre era la garantía misma de la libertad. Sin embargo, esta noción se modifica, “porque la verdadera libertad no se logra.” Según sus nuevas consideraciones, la libertad sólo se consigue en algunos casos y se da siempre dentro de circunstancias determinadas. De ahí que mencione que “nos hacemos a partir de lo que han hecho de nosotros. Y esto es importante porque, efectivamente, lo que han hecho de nosotros cuenta, y sólo nos hacemos a partir de ahí [...] Entonces el condicionamiento histórico existe en cada instante. Se lo puede cuestionar, pero no es menos real”. (J.-P. Sartre, *Sartre por él mismo*, pp.81-83).

¹⁹⁵ J.-P. Sartre, *Crítica de la Razón Dialéctica*, pp. 38-39.

Tendríamos que preguntarnos si su preferencia por el marxismo genera una ruptura con su época “humanista”, es decir, con su idea de libertad absoluta. Durante este segundo periodo, no dejará de mencionar que “nos hacemos a partir de lo que han hecho de nosotros”¹⁹⁶, lo que significa que el hombre vive bajo el condicionamiento de las circunstancias históricas y sociales, y que a partir de eso va a construirse su propia vida. Esto puede ser cierto, sin embargo, no hay razón para dejar de lado los presupuestos ontológicos que establecen al hombre como una nada surgiendo en el mundo. Incluso en la *Crítica* reivindica las ideas de «existencia» y de «proyecto» que propuso en *El ser y la nada*, asimilando la segunda a la de *praxis*, que será fundamental para comprender esta nueva etapa.¹⁹⁷

El marxismo que Sartre propone se revela como el vehículo para conseguir una auténtica “libertad solidaria”¹⁹⁸ dentro de la historia. La *praxis*, esto es, la acción del hombre sobre sus circunstancias históricas, debe darse como dialéctica, lo que implica una superación del estado actual de cosas. Los hombres, con su libertad condicionada por la historia, pueden modificar las estructuras políticas y económicas, pues son ellos mismos los que hacen la historia. Esta dialéctica abre posibilidades para nuevas formas de pensamiento. Raúl Fornet-Betancourt lo explica del siguiente modo:

Sartre propone una superación que exige haber transitado por el marxismo. O sea que Sartre anuncia el fin del marxismo, pero siendo consciente de que lo que toca a su fin es en realidad una figura epocal de intelección de la historia en la que acaso la visión totalizante ha sido superada, es decir, su pretensión de establecer una síntesis total y absoluta del devenir histórico.¹⁹⁹

Las aparentes contradicciones que minan la suma del pensamiento sartreano se esclarecen si ponderamos la intención total de su filosofía. Las ideas de «proyecto», «intencionalidad», «ética» y «responsabilidad» se sostienen en todos los casos, a partir del pilar fundamental del concepto de libertad (un presupuesto que evoluciona según los intereses del propio autor, pero que en ningún sentido pierde la pertinencia ontológica que lo

¹⁹⁶ F. Jeanson, *op. cit.*, p. 82.

¹⁹⁷ Cfr. J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, pp. 131-140.

¹⁹⁸ Raúl Fornet-Betancourt, “Sartre. Esbozo de una perspectiva para su estudio”, en *Revista de Filosofía*, Año XXIII, Número 69, p. 346.

¹⁹⁹ *Idem.*

respalda). Diremos que el estudio de la libertad del individuo a partir de la estructura de la conciencia pasa a ser el de “la esperanza de poder ir dando razón de la historia a través de acciones éticas liberadoras.”²⁰⁰ De cualquier forma, la pregunta sigue siendo la misma: ¿qué es el hombre? A lo que respondemos lo siguiente: *una libertad en situación*. Y los objetivos seguirán siendo los mismos desde *El ser y la nada* hasta la *Crítica de la razón dialéctica*: demostrar que la humanidad es capaz de modificar sus circunstancias, de forma ética y responsable, para construir su *ser* desde su existencia, es decir, desde su actuar en el mundo. En palabras de Fernet-Betancourt, “hay en Sartre, si se quiere, un permanente desafío, a saber, en nombre de la libertad humana no cerrar el horizonte de la utopía, de la esperanza.”²⁰¹

3.2 La responsabilidad en la elección y el compromiso con el Otro: atisbos de una ética existencial

Si la acción es la expresión de la libertad y la libertad es la condición misma de nuestra existencia, diremos junto con Sartre que el ser humano no es nada más que “el conjunto de sus actos.”²⁰²

Para el existencialismo, el hombre jamás será tomado como un fin, puesto que no posee una naturaleza ni una esencia, sino que comienza por existir y va formando su ser a través de las acciones que realiza y las decisiones que elige a lo largo de la vida. Nuestro ser jamás está acabado sino hasta el día en que morimos. Cuando las posibilidades se agotan en la muerte, decimos entonces que nuestro ser-proyecto se ha consumado.

Regresamos al postulado del cual partimos en la presente investigación: *la existencia precede a la esencia*. Con esto, Sartre no solo establece la estructura ontológica del hombre, sino que delimita algo más; “si verdaderamente la existencia precede a la esencia, el hombre es responsable de lo que es.”²⁰³ Como ya mencionamos, el existencialismo le da la

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 347.

²⁰¹ *Idem.*

²⁰² J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, p. 49.

²⁰³ *Ibid.*, p. 34.

oportunidad al individuo de hacerse cargo de su propia vida, sin excusas ni determinismos autoimpuestos. El hombre es una libertad absoluta y en él y sólo en él recae la responsabilidad de sus acciones.

¿Qué significado tiene el concepto de responsabilidad en Sartre? Que “el hombre, al estar condenado a ser libre, lleva sobre sus hombros el peso íntegro del mundo, es responsable del mundo y de sí mismo en tanto que manera de ser.”²⁰⁴ Y es que no podemos desprendernos del mundo, nos encontramos atados a él, somos *seres-en-el-mundo*. Esa es la única forma de comprendernos como trascendencia: somos subjetividades que existen, que son en el afuera, en la proyección ex-tática del plexo de relaciones que compartimos con los objetos y con los Otros. En ese sentido, somos responsables del mundo que construimos y de las situaciones que nos toca vivir.

Se dirá que el individuo no elige su contexto social ni sus circunstancias históricas, que nace condicionado por una estructura y una superestructura, que no es responsables de aquello que le tocó vivir. Contrariamente, esto solo es una excusa para no tomar decisiones. Actuar es hacernos responsables de la situación y de nuestra vida. Según Sartre, “el para-sí, cualquiera que fuere la situación en la que se encuentre debe, pues, asumirla enteramente con su coeficiente de adversidad propio, así sea insostenible”.²⁰⁵ Porque todas las circunstancias han sido impuestas por los hombres y son los hombres quienes pueden modificarlas. Merecemos aquello que nos toca. Incluso si pensamos en eventos catastróficos, como lo sería la guerra, el autor de *Los caminos de la libertad* dirá que “la merezco, en primer lugar, porque siempre podía haberme sustraído a ella, por la desertión o el suicidio; estos posibles últimos son los que siempre hemos de tener presentes cuando se trata de encarar una situación. Al no haberme sustraído, la he *elegido*”.²⁰⁶ Podrá pensarse que estas últimas posibilidades son radicales, ¿pero acaso nuestra libertad no se nos revela cuando nos encaramos con la angustia? Recordemos que Sócrates fue acusado y condenado a muerte; pudo escapar o retractarse, también pudo exiliarse, pero eligió hacer frente a los jueces y beber la cicuta. Porque sólo tomando esa elección podía ser congruente con su pensamiento hasta el último

²⁰⁴ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 747.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 748.

momento de su vida. La elección de Sócrates fue libre, aun cuando se crea que no era la más favorable. Ahí queda demostrada una de las primeras lecciones del existencialismo.²⁰⁷ Aprendimos cómo la libertad se erige sobre la muerte, cómo “no hay doctrina más optimista, puesto que el destino del hombre está en él mismo.”²⁰⁸

Entonces, la responsabilidad en la elección conlleva ser responsable de nosotros mismos y de nuestra situación. Será bajo estos presupuestos que la responsabilidad tomará un sentido mucho más amplio, en *El existencialismo es un humanismo* leemos lo siguiente: “Cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres.”²⁰⁹ Lo que implica que cada elección que realizo se sustenta sobre una imagen de aquello que debería ser la humanidad entera. Estoy comprometido con los Otros, “no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser.”²¹⁰ ¿Acaso encontramos una referencia al imperativo categórico kantiano? No del todo, pues los valores que ejerzo para mi vida se fundamentan en mi elección personal y estos valores, como ya lo mencionamos, no pretenden ser un paradigma de conducta moral. Lo que busco realmente con la elección es la creación de valores; soy libre porque puedo elegir aquellos que delimitarán mi vida y, a la vez, al elegirme, elijo por todos los demás en un sentido ontológico. Reconozco mi libertad en los otros y los otros reconocen la suya en mí. Así, “el hombre está condenado a cada instante a inventar al hombre.”²¹¹ Si elijo ocultarme mi libertad en la angustia y ser de mala fe, entonces estaré justificando que los otros también sean de mala fe. Por esta razón, “nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que podríamos suponer, porque compromete a la humanidad entera.”²¹²

²⁰⁷ La idea de que los principios existencialistas pueden ser rastreados en Sócrates, también es compartida por E. Mounier en su *Introducción a los existencialismos*.

²⁰⁸ J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, p. 52.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 34.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 35.

²¹¹ *Ibid.*, p. 41.

²¹² *Ibid.*, p. 35.

Queremos la libertad, sobre todas las cosas, sí, pero esta libertad no se da en lo abstracto. Elijo que los otros también sean libres de decidir y crear sus propios valores. De este modo la responsabilidad pasa a ser compromiso, tal como lo señala Sartre:

Al querer la libertad descubrimos que depende enteramente de la libertad de los otros, y que la libertad de los otros depende de la nuestra. Ciertamente la libertad, como definición del hombre, no depende de los demás, pero en cuanto hay compromiso, estoy obligado a querer, al mismo tiempo que mi libertad, la libertad de los otros; no puedo tomar mi libertad como fin si no tomo igualmente la de los otros como fin.²¹³

Con esto complementamos el análisis que hicimos en el segundo capítulo. Recordemos que no hay un nosotros que capte a todas las subjetividades como libres, por ello es importante ser enfáticos en lo siguiente: si bien la libertad se da a partir de la subjetividad, eso no supone que nosotros demos todo el sentido del mundo. Inventamos un mundo humano, pero es un mundo que compartimos con el Otro, un mundo que también tiene un sentido dado por los demás. Si la angustia es lo que revela mi libertad individual en situación, será el Otro quien refleje mi condición de ser libre en un mundo que se ha construido a través de los actos de los demás y dentro del cual yo debo ejercer mis propias posibilidades. “El para-sí surge en un mundo que es mundo para otros para-síes.”²¹⁴ A esto nos referimos, cuando decimos que elegir nuestra libertad es elegir la libertad de los demás. Soy libre en la medida en la que los otros también lo son y podemos elegir en un mundo que constantemente intenta sujetarnos a sus determinaciones.

Si el individuo no se reconociera a partir del Otro, tomaría a las demás conciencias como útiles del mundo. No habría diferencia entre lo que es objeto y lo que es humano y las implicaciones morales que esto traería serían desastrosas. Gracias a que el Otro *determina* (parcialmente) mi libertad, puedo saberme un ser social que corresponde a un mundo con otros para-sí.

Por ello, no será difícil entender que la libertad y la responsabilidad son correlativas. La libertad implica responsabilidad y, a su vez, un compromiso con los Otros que se *debe* asumir. En este sentido, toda acción fundada en la libertad tiene un peso ético de por medio.

²¹³ *Ibid.*, p. 62.

²¹⁴ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 704.

Y es que para Sartre, la moral nunca se distinguió de la metafísica.²¹⁵ Pero, no debemos confundirnos al decir que se *debe asumir*, puesto que no estamos confiriendo una carga categórica del *deber ser*. Por el contrario, nuestro compromiso viene dado de forma ontológica. Como ya vimos, no tenemos un sistema de valores universales ni una naturaleza, sino una *condición* humana, la condición de la libertad, misma que nos permite la creación de valores que van a darle forma al proyecto subjetivo; una ética-estética fundada en la libertad propia dentro de un mundo que compartimos con otras conciencias libres. Así entendemos que “lo que el existencialismo tiene interés en demostrar es el enlace del carácter absoluto del compromiso libre, por el cual cada hombre se realiza al realizar un tipo de humanidad, compromiso siempre comprensible para cualquier época y para cualquier persona”.²¹⁶

Quedan entonces los atisbos del proyecto ético que Sartre esbozó en sus *Cahiers pour une morale* y en *Les Carnets de la drôle de guerre*, las conjeturas sobre el hombre que jamás llegó a desarrollar pero que fueron la desembocadura inevitable de todas sus investigaciones. Acaso esta necesidad de unificar los presupuestos ontológicos con una teoría moral sea resultado de las propias situaciones históricas que le tocó vivir: la ocupación nazi, el fracaso del progreso tras la segunda guerra mundial, el desencanto, la absurdidad de la existencia. Pero también la esperanza de un posible renacimiento, de una época de revoluciones sociales, del despertar de la conciencia de clase, la resistencia y la rebeldía. A pesar de todas las contradicciones que podamos encontrar en el sistema del filósofo francés, persiste hasta nuestros días su ideal de libertad absoluta. Acaso hoy también se haga necesario ese humanismo que proclama la liberación del yugo de las justificaciones. Una liberación que busca cierta salvación del individuo y de la especie, desde la autarquía y el compromiso con los demás, no ya por obligación, sino como medio para elevar la dignidad humana.

En el mundo del capitalismo avasallante, de la alienación de los individuos en busca de sueños quiméricos, de la violencia, de la vulnerabilidad de la salud y del miedo a la muerte, ¿no será la libertad aquello que pueda salvarnos? Si no nos hacemos cargo de nuestras propias vidas, ¿quién lo hará? Bien haríamos en regresar al sistema de Sartre, en recuperarlo y discutir

²¹⁵ Cfr. Celia Amorós, “Sartre”, en Victoria Camps, *Historia de la ética*, p. 328.

²¹⁶ J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, p. 56.

con él, en valorar en su justa medida una doctrina que nos niega toda excusa y nos hace responsables del presente como una forma de afrontar las incertidumbres del futuro.

Conclusión: el carácter ontológico de la libertad en Sartre

A partir de lo expuesto en los capítulos anteriores, podemos señalar los elementos que fundan la idea sartreana de la libertad. En primera instancia, es importante recordar que el filósofo francés parte de una ontología dialéctica para comprender la relación que el individuo tiene con la totalidad. La escisión que realiza del ser en dos regiones, a saber, el en-sí y el para-sí entendidos como el mundo y el hombre, permite establecer la tesis de que la conciencia tiene una estructura distinta a la de los objetos que se encuentran determinados por el en-sí. En la conciencia no hay *nada*, por ello, su existencia se va construyendo a cada instante, es decir, a partir de su relación con el mundo, en tanto que una creación *ex nihilo* de su propio ser.

El origen de la nada se encuentra en la condición ontológica misma de los hombres. Si el en-sí es pura plenitud de ser, diremos que la negación es posible gracias a que nosotros somos *nada*, ¿qué quiere decir esto? Que no somos cosas del mundo, somos una indeterminación trascendida como conciencia. ¿Cómo podemos corroborar esta nada? Cuando el hombre interroga al ser, nos encontramos con una respuesta negativa. Así, la nada acosa al ser y será en la espera a una respuesta que hallamos las posibilidades hacia las que nos dirigimos. El hombre entonces es libre de actuar al saberse *algo* diferente a las cosas del mundo.

Lo anterior, supone un esfuerzo por alejarse de las ideas esencialistas. Sartre toma principios de la ontología y la fenomenología para desarrollar su doctrina existencialista. Este existencialismo trastoca la fórmula cartesiana de la subjetividad. El *yo pienso, yo existo*, se invierte hacia el *existo, luego soy*. En palabras de Sartre, esto implica que “no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla.”²¹⁷ Por consiguiente, se desprende al individuo de esa esencia metafísica con la que ha cargado a lo largo de la historia. La famosa (y apócrifa) frase de Dostoievski *si Dios no existe, todo está permitido*, conlleva una ausencia de destino para el hombre, pero también una carencia de sentido en su existencia. El nacer es una contingencia y no hay una razón divina que justifique nuestro ser. A causa de ello, somos

²¹⁷ *Ibid.*, p. 33.

libres, pues no tenemos *nada* que nos dirija hacia una meta previamente trazada. Decimos entonces que la existencia precede a la esencia, porque estamos arrojados en el mundo, formando nuestro ser a cada momento y hasta el día de nuestra muerte.

El carácter ontológico desde el cual Sartre propone su idea de libertad permite que esta sea absoluta. Si no hay nada que previamente determine nuestro ser, siempre estamos proyectando como posibilidad, lo que significa que jamás cesamos de ser libres.

Ahora, la libertad absoluta no significa que podamos hacer lo que queramos (sin un avión no podemos volar, sin agua no podemos sobrevivir). La libertad implica el poder decidir bajo cualquier circunstancia. Para Sartre, no hay determinaciones materiales ni psicológicas que logren modificar nuestra estructura ontológica de ser libres. Ni siquiera el Otro, que se relaciona como una subjetividad en constante conflicto con mi propia subjetividad. Si bien, la libertad no implica que los condicionamientos del exterior desaparezcan, estos condicionamientos no nos niegan la posibilidad de decidir. La capacidad de elegir es inherente a nuestro proyecto; por ello, aun en una situación tan drástica como la tortura, Sartre ve posible la realización de esta libertad. En el último de los casos, soy yo quien elegirá hablar para dejar de ser torturado o callarme y aguantar, sabiendo de antemano, las consecuencias que eso conlleva. La decisión final recae en cada uno de nosotros.

Hay un espacio dentro de cada persona al que el mundo exterior no puede tocar. Ese espacio, es la morada interior que construimos con cada acción que tomamos, es lo que va recreando nuestro ser a cada instante, y que siempre, nos permite decidir, incluso en las situaciones más complicadas de la vida.

A causa de ello, decimos que la ontología en Sartre implica una moral. La libertad es correlativa a la responsabilidad, porque cada uno es responsable de sus elecciones y, por lo tanto, de su propia vida. Sin excusas, ¿cómo justificamos nuestros actos? Si cada uno de nosotros se crea su propio proyecto y valores. Sartre dirá que “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace.”²¹⁸

No obstante, la responsabilidad no se reduce a una estricta individualidad; pues, con cada decisión que tomamos, estamos eligiendo por toda la humanidad. En cada acto realizado,

²¹⁸ J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, p. 33.

moldeamos la escultura de toda la especie: en primer lugar, porque nuestras elecciones se sostienen sobre una idea de aquello que pensamos *debiera ser la humanidad entera*. En segundo lugar, porque al ejercer nuestra libertad deseamos la libertad de todos los demás. Somos responsables porque guardamos un compromiso ético con los Otros. La libertad implica una ética, una ética-estética: la creación de un proyecto a través de los valores que nos imponemos como la construcción de nuestro ser que, a su vez, se encuentra comprometido con la libertad del prójimo. Buscar la libertad personal es buscar la libertad de todos.

En este sentido, llegamos a la conclusión de que la tesis de la libertad absoluta tiene una pertinencia mayor en el ámbito de la práctica. La ética-estética es una forma de vida. Si rechazamos a las divinidades, si podemos enfrentarnos a las estructuras sociales, si la constitución de nuestro ser implica la negación de la determinación, entonces somos los únicos responsables de nuestro destino. No pecamos de ingenuos, sabemos que los condicionamientos materiales no desaparecen; no obstante, tampoco dejamos de ser libres. Por más que el mundo exterior intente imponerse como la única realidad posible, la estructura ontológica del ser humano no se modifica. Sartre nos ayuda, a través de sus investigaciones, a descubrir que siempre hay otro camino. Si bien, la ontología no pretende dar prescripciones morales, tampoco “es una discusión estéril sobre nociones abstractas que escapan a la experiencia, sino un esfuerzo vivo para abarcar por dentro la condición humana en su totalidad”²¹⁹. Por ello, su filosofía resulta vigente. Es urgente recuperarla y repensar sus ideas desde las crisis contemporáneas. ¿Acaso tenemos que seguir los cánones de conducta capitalista? ¿Estamos destinados a la injusticia y a la miseria? ¿Nuestro lugar en el mundo es el de los dominados y los desposeídos? Una respuesta posible a todas las preguntas anteriores es *no*.

Habría que cuestionar el paradigma social que nos consume a diario hasta el hartazgo y la resignación. Si bien, como Heidegger señaló — y, de cierto modo, profetizó—, la avidez de novedades, la ambigüedad y las habladurías constituyen el ser del Dasein dentro de su cotidianidad, lo que hoy en día significa sentirnos atados a un mundo virtual que parece ser el único modo de realidad, siempre será posible articular otra vía de ser en el mundo, una

²¹⁹ J. P. Sartre, *¿Qué es la literatura?*, p. 212.

forma auténtica, donde la autarquía se imponga como acto emancipador. ¿Tenemos la obligación de callarnos y doblegarnos ante la corrección política? La posverdad es un medio de control, otra cara de la mala fe y, por lo tanto, su aceptación o su rechazo depende del ejercicio de nuestra libertad.

Si nos resistimos a las formas de dominación contemporáneas, también seremos capaces de afrontar las calamidades que han aquejado a toda la historia de la humanidad. Ante el fracaso, la incertidumbre del futuro, el dolor y el miedo a la muerte, siempre nos queda nuestra libertad. La esperanza, no de aquellas ilusiones vanas, sino del acto soberano sobre las cosas que dependen de nosotros mismos. El ejercicio de nuestra libertad es la más alta expresión de rebeldía.

Lo anterior ayuda a ver que, pese a las contradicciones y defectos que podamos hallar en los conceptos empleados por Sartre, su filosofía fundada en la ontología es una apuesta que jamás deja de creer en la capacidad de su realización en el terreno de la praxis: la idea de la libertad como una forma de vida que nos ayuda a comprender mejor nuestras capacidades y, sobre todo, nuestras posibilidades para dirigirnos rectamente en un mundo que muchas veces intenta derrotarnos. Nuestra vida no está determinada, únicamente en la muerte, cuando nuestras posibilidades cesen y hayamos, al fin, consumado nuestro *ser*, se definirá nuestra existencia. Mientras tanto, cada día podemos seguir construyéndonos a nosotros mismos y a la humanidad entera.

Bibliografía

Obras de Jean-Paul Sartre

- *El ser y la nada*, trad. Juan Valmar, 1ª ed., Buenos Aires, Losada, 2006.
- *La imaginación*, trad. Carmen Dragonetti, 1ª ed., Barcelona, SARPE, 1984.
- *La trascendencia del Ego*, trad. Miguel García Baró, 1ª ed., Madrid, Síntesis, 1988.
- *El existencialismo es un humanismo*, trad. Victoria Prati de Fernández, 1ª ed., México, Quinto sol, 2007.
- *¿Qué es la literatura?*, trad. Aurora Bernárdez, 1ª ed., Buenos Aires, Losada, 2008.
- *Crítica de la Razón Dialéctica (Tomo I)*, trad. Manuel Lemana, 1ª ed., Buenos Aires, Losada, 2004.
- *Reflexiones sobre la cuestión judía*, trad. José Bianco, 1ª ed., Buenos Aires, Sur, 1948.
- *Verdad y existencia*, trad. Alicia Puleo, 1ª ed., Barcelona, Paidós, 1996.
- *La náusea*, trad. Aurora Bernárdez, 1ª ed., Buenos Aires, Losada, 2010.
- *Las palabras*, trad. Manuel Lamana, 1ª ed., Buenos Aires, Losada, 2005.

Bibliografía secundaria

- Martínez Contreras, Jorge, *Sartre. La filosofía del hombre*, 1ª ed., México, Siglo XXI, 1980.
- Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro*, trad. Elena Benarroch, 1ª ed., Madrid Cátedra, 1988.
- Jeanson, Francis, *Sartre por él mismo*, trad. Julio Schwartzman, 1ª ed., Buenos Aires, Losada, 1979.

- Fernet-Betancourt, Raúl, “Sartre. Esbozo de una perspectiva para su estudio”, en *Revista de Filosofía*, año XXIII, número 69, México, Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, 1990.
- Amorós, Celia, “Sartre”, en Victoria Camps, *Historia de la ética*, 1ª ed., Barcelona, Crítica, 1989.
- Theunissen, Michael, *El otro*, trad. Guy Georges Voet de Keyser, 1ª ed., México, FCE, 2013.
- De Beauvoir, Simone, *La ceremonia del adiós*, trad. José Carbajosa, 1ª ed., México, Hermes, 1986.
- Cohen-Solal, Annie, *Jean Paul Sartre*, trad. Óscar Luis Molina S., 1ª ed., Barcelona, Anagrama, 2005.
- Deleuze, Gilles, “Él fue mi maestro”, en *La isla desierta y otros textos*, trad. Luis José Pardo, 1ª ed., Valencia, Pre-Textos, 2005.
- Kojève, Alexandre, *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. Andrés Alonso Martos, 1ª ed., Madrid, Trotta, 2013.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, 5ª ed., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2016.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, 2ª ed., México, FCE, 2010.
- Kierkegaard, Sören, *El concepto de la Angustia*, trad. José Gaos, 2ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1982.
- Wahl, Jean, *Historia del existencialismo*, trad. Bernardo Guillén, 1ª ed., Buenos Aires, Pleyade, 1971.