



Sección de Filosofía
Facultad de Humanidades

Universidad de La Laguna

El anhelo no conoce la calma

Estudio de la acción como autorrealización humana en Jean-Paul Sartre

José A. Fernández Expósito
Director: Vicente Hernández Pedrero
Codirector: Antonio Pérez Quintana
2019

A Merche, por sostenerme.

A mi familia y amigos, por seguir creyendo.

A Antonio Pérez, por saber y hacer.

Y George Farr se quedó con la ciudad, con el mundo para sí mismo y su aflicción. La música llegaba tenue como un rumor inquietante bajo la noche de primavera, dulcificada por la distancia: el anhelo no conoce la calma.

WILLIAM FAULKNER. La paga de los soldados

Índice

INTRODUCCIÓN, 11

Capítulo I. UNA TEORÍA DE LA ACCIÓN INDIVIDUAL EN GENERAL,
21

Capítulo II. FUNDAMENTACIÓN DE LA TEORÍA DE LA ACCIÓN.
PRESUPUESTOS ONTOLÓGICOS, 31

2.1. RELACIÓN ENTRE EL EN-SÍ Y EL PARA-SÍ: LA EXTERIORIZACIÓN DE LA
ACCIÓN EN EL MUNDO, 38

2.1.1. *LA INICITIVA ACTIVA DE LA CONCIENCIA ANTE LA ALTERIDAD Y
CONTINGENCIA DE LAS COSAS*, 47

2.1.2. *EL CONOCIMIENTO COMO REALIZACIÓN*, 63

2.2. MATERIALIZACIÓN DE LA ACCIÓN EN LA CONCIENCIA: SER-PARA-SÍ,
71

2.2.1. *CARACTERÍSTICAS DINÁMICAS DE LA CONCIENCIA*, 72

2.2.2. *LA INMANENCIA ABSOLUTA DE LA CONCIENCIA: EL EGO NO ES EL
ORIGEN DE LAS ACCIONES*, 80

2.2.3. *ACCIÓN MÁGICA FRENTE AL MUNDO: LA EMOCIÓN COMO EVASIÓN*,
85

2.2.4. *IMAGINACIÓN Y ACCIÓN SUPERADORA DE LO REAL*, 93

2.2.5. *LA CONCIENCIA COMO PRINCIPIO DE ACCIÓN EN EL SER Y LA NADA*,
107

2.2.5.1. La conciencia es acción, 109

2.2.5.2. El acto ontológico por el que se constituye el para-sí, 113

2.2.6. *NADA Y ACCIÓN DE NEGAR DEL PARA-SÍ: LA NIHILIZACIÓN*, 117

2.2.6.1. Conducta interrogativa y poder nihilizador de la conciencia, 120

2.2.6.2. Conciencia, nada, nihilización y acto originarios, libertad, 123

- 2.2.7. *LO POSIBLE COMO UN ESCAPARSE HACIA EL SER DEL HOMBRE*, 129
- 2.2.8. *EL VALOR COMO LA TOTALIDAD FALLIDA HACIA LA QUE EL PARA-SÍ SE HACE SER*, 134
- 2.2.9. *TEMPORALIZACIÓN DEL PARA-SÍ Y ACCIÓN*, 138
- 2.2.10. *EL ÉK-STASIS DEL SER-PARA-OTRO Y EL ESFUERZO DEL PARA-SÍ POR FUNDARSE*, 144
- 2.2.10.1. La reacción del para-sí ante la mirada del otro que aliena su ser y sus posibilidades, 148
- 2.2.10.2. Ser-para-otro del para-sí y actitudes concretas de este hacia el prójimo, 156
- 2.2.10.2.1. *El amor como proyecto del para-sí de ser el fundamento de sí mismo*, 157
- 2.2.10.2.2. *Segunda actitud del para-sí hacia el otro (la indiferencia, el deseo sexual, el sadismo, el odio) y proyecto de ser del para-sí*, 164
- 2.2.11. *EL CUERPO COMO CENTRO DE ACCIÓN Y COMO TOTALIDAD SINTÉTICA DE LA ACCIÓN*, 172

Capítulo III. LA ACCIÓN, 179

- 3.1. EL DESEO DE SER Y LA ACCIÓN, 185
- 3.2. REALIZACIÓN DE LOS VALORES, 194
- 3.3. EL PROYECTO Y SU EXPRESIÓN MEDIANTE LA ACCIÓN, 201
- 3.4 LA LIBERTAD Y LA ACCIÓN, 207
- 3.4.1. Primera condición de la acción, la libertad, 207
- 3.4.2. El acto existencial de elección, 217
- 3.4.3. Libertad y responsabilidad sobre la acción, 224
- 3.4.4. Libertad en situación, proyección hacia el fin y acción, 229
- 3.4.5. Angustia ante la libertad y acción, 246
- 3.4.6. La angustia, la mala fe y la autorrealización, 253
- 3.5. EL FRACASO DEL PROYECTO DE AUTORREALIZACIÓN DEL HOMBRE, 259

3.6. IMPLICACIONES MORALES DE LA ACCIÓN: DE LA MORAL DE LA LIBERTAD Y DE LA LUCIDEZ REFLEXIVA A UNA MORAL DE LA SOLIDARIDAD, 270

3.7. EL COMPROMISO DE LA ACCIÓN SOLIDARIA EN LA LITERATURA, 292

CONCLUSIÓN, 303

De una teoría de la acción a una filosofía negativa, 303

BIBLIOGRAFÍA, 309

AGRADECIMIENTOS, 315

INTRODUCCIÓN

Jean-Paul Sartre es un pensador que, a nuestro entender, aborda de forma muy precisa la cuestión de la relación entre la acción y la ontología, pues la ontología, según su modo de ver, entre otras cosas, debe permitirnos determinar si el valor supremo de la existencia humana es un hacer o un ser. Sin embargo, la idea de abordar esta cuestión también nos provoca algunas dudas: ¿en qué medida podemos seguir afirmando hoy la vigencia del pensamiento sartreano? ¿Qué interés puede suscitar aún su filosofía si la mayor parte de sus conceptos, temas u obras, ha sido ya tan extensamente estudiada? ¿Hay aún lugares en la obra sartreana no transitados por la investigación filosófica?

Por lo que respecta a la importancia de la figura de Sartre en el panorama filosófico actual, nos remitimos a la exposición que, bajo el título «Sartre y su siglo», organizó la Biblioteca Nacional de Francia con motivo del primer centenario del nacimiento del filósofo. Dicha muestra ofrecía más de 400 piezas relacionadas con el filósofo y escritor parisino: manuscritos, ediciones originales, diarios, cartas, cuadernos, carteles y fotos, una veintena de dibujos y óleos para ilustrar la relación de Sartre con las artes, documentales, programas y debates sobre su legado intelectual y político en la radio y la televisión, suplementos especiales en los principales diarios, la edición de nuevos libros sobre su vida y obra, etc. Este vasto despliegue documental evidencia que –al menos en Francia– la figura y la obra de Sartre despiertan un gran interés. Destacables son también a este respecto los volúmenes que *Sartre Studies International* y *Marianne-Le Magazine Littéraire* han dedicado al pensamiento del filósofo francés.

En lo que respecta a España debe señalarse que el trato de que ha sido objeto Sartre no siempre le fue favorable: muchas de las publicaciones dedicadas a nuestro autor contienen una crítica despiadada que subraya sus contradicciones, desencuentros y adhesiones equivocadas. Sin embargo, también podemos afirmar que han aparecido trabajos que reivindican a Sartre. Algún medio especializado,

como es el caso de la Revista de filosofía *Daimon*, le dedicó un número completo a la filosofía moral de Sartre, y más recientemente Juan Manuel Aragüés publicó un interesante libro, *Sartre en la encrucijada*, en el que analiza con rigor y de forma novedosa posibles vías interpretativas de los póstumos de los años 40. Otro de los filósofos españoles que ha señalado la importancia de la obra de Sartre es Eugenio Trías. En su artículo 'Lo que queda de Sartre', E. Trías exponía que, si bien algunas de sus obras habían envejecido de forma alarmante, no podía decirse lo mismo de la idea central de su pensamiento. Eugenio Trías presentaba a Sartre como un filósofo audaz y como un escritor coyuntural que, en su desmedido afán por destacar en todos los campos, se rodeó de un halo de confusión y descuidó la filosofía, para la que tenía verdadera inspiración. Pero no dudó en considerar *El ser y la nada* como una obra de verdadera filosofía, una obra que, separada de todo lo que significa el universo sartreano, se mantiene como una de las grandes piezas de la historia de la filosofía por su originalidad y por su carácter innovador.

La justificación teórica de nuestra investigación la encontramos en el seguimiento que han tenido los escritos de Jean-Paul Sartre por parte del mundo académico y filosófico contemporáneo. En la actualidad, ciertas líneas hermenéuticas y de investigación en el campo de la ontología, la ética, la política, etc., revelan una fuerte influencia sartreana. Con nuestra investigación nos proponemos demostrar que todavía existen aspectos de la filosofía sartreana que pueden ser relevantes para la filosofía actual y, en concreto, por lo que se refiere a la cuestión de la acción, queremos mostrar que en Sartre hay una teoría de la acción y que la ontología de *El ser y la nada* tiene una incidencia sobre esta teoría de la acción que no ha sido suficientemente considerada. En particular queremos señalar que puede considerarse sorprendente y del mayor interés el esfuerzo de Sartre por fundamentar filosóficamente una concepción de la acción más allá de cualquier interpretación psicológica, una concepción que da cuenta de la intención originaria de la conciencia y que desarrolla la idea de una libertad más profunda que la mera voluntad esgrimida por los psicólogos. Debe destacarse asimismo que el filósofo francés trata el tema de

la acción desde la ontología, alejándose así del tradicional tratamiento que del mismo ha hecho la filosofía analítica: nuestro autor sienta las bases de la teoría de la acción desde un punto de vista ontológico-fenomenológico antes de emprender cualquier reflexión moral, pues está convencido de que toda fundamentación debe buscarse en el tipo de análisis de lo real que lleva a cabo la ontología.

La teoría de la acción, y a pesar de las muchas disciplinas interesadas en ella (sociología, economía, psicología, inteligencia artificial, derecho, filosofía de la mente, etc.), distingue al menos dos ámbitos en los que abordar la cuestión de la acción: por un lado, el de la fundamentación del concepto de acción y, por otro, el de la explicación de la acción. La concepción sartreana de la «acción individual» como autorrealización se adscribe fundamentalmente al primero. La ontología de Sartre se centra en la descripción y fijación de los componentes de la condición humana que determinan el carácter esencial de la acción para el hombre, pero no prescribe la actitud y los comportamientos que el hombre ha de adoptar para realizarse en tanto que hombre. En *El ser y la nada* encontramos una teoría de la acción que señala los obstáculos con los que se encuentra la realidad humana en su actividad y que también ofrece indicaciones positivas sobre la acción, pero solo como sugerencia sobre la dirección orientadora de las acciones alumbrada por el análisis de la constitución del hombre. Así, la fenomenología existencial enseña que para el hombre ser no es otra cosa que actuar y que los modos de ser-hombre no son más que modos de ser-en-el-mundo, de modo que acciones como ver, oír, etcétera, no se entienden sino como un ver algo, un escuchar algo dentro de la perspectiva del mundo. Es, entonces, a un «sujeto» presentado como fuente de acción en el mundo al que pueden asignarse diversos calificativos y comportamientos.

Vamos, pues, a centrarnos en la problematización y clarificación de conceptos cruciales de la fenomenología ontológica de Sartre que tienen incidencia en la explicación de la acción. Y, como nuestro interés está dirigido ante todo a la fundamentación de la acción, vamos a prestar atención principalmente a la descripción de los presupuestos ontológicos que resultan decisivos para la resolución

de problemas centrales en el análisis de la acción y de la realización de la misma. Sartre se ocupó sobre todo de la fundamentación del concepto de acción en tanto esta constituye una dimensión esencialmente vinculada a la constitución misma del existente, lo cual implica que el hombre es acción y que su misma determinación a actuar es también acción. Para Sartre, el hombre es acción, acción y acción, y esta investigación tiene como objetivo general interpretar, sesgar y reordenar, desde el punto de vista de la *teoría de la acción*, algunos de los conceptos fundamentales de su pensamiento tal como aparecen en *El ser y la nada* y en otras obras de su primera época. Nos proponemos mostrar que en la producción del denominado «Primer Sartre» encontramos, junto a la tesis de la prioridad de la acción individual, los presupuestos fundamentales de su concepción de la acción: la prioridad de la existencia sobre la esencia y la tesis de que el hombre tiene que hacerse, la conciencia como referencia ineludible, el poder nihilizante de la conciencia, la idea de una responsabilidad absoluta, la elección original de sí, la libertad, el proyecto de sí, etc. En varios lugares del trabajo, al ocuparnos de los diferentes aspectos del tema de la acción, rastreadremos, tanto en los ensayos de juventud de Sartre como en las obras literarias que los complementan y apoyan, los análisis ontológicos de *El ser y la nada* con el fin de enfatizar el sesgo existencial y concreto de los mismos.

Atendiendo a lo expuesto destacaremos como objetivos concretos de esta investigación los siguientes:

- a) Para dar cuenta de la fundamentación sartreana de la concepción de la acción y del tránsito de una fenomenología de la conciencia a una teoría de la acción, trataremos ante todo de describir la relación que establece Sartre entre el ser-en-sí y el ser-para-sí, pues esta relación pone en evidencia la naturaleza de la acción como exteriorización del para-sí en el mundo e, incluso, permite ver que el mundo y el ser-en-sí resultan fundamentales para la constitución de la conciencia. El entramado resistente que conforman las cosas, el mundo, es lo que permite al hombre realizar la acción. Con el fin de

poner esto de manifiesto, mostraremos las importantes consecuencias que para el tratamiento del tema de la acción tiene la descripción que hace Sartre de las cosas y de su contingencia en la novela filosófica *La náusea*.

- b) Para poner de relieve el carácter activo de la conciencia analizaremos las implicaciones que tiene la tesis sartreana de que el *ego* no es el origen de las acciones. Partiremos para ello del estudio de la obra *La trascendencia del Ego*. Asimismo recurriremos a otras obras de Sartre anteriores a *El ser y la nada* como *Bosquejo de una teoría de las emociones* y *Lo imaginario* para llamar la atención sobre una serie de características de la conciencia como el actuar apoyándose en imágenes, la intencionalidad, la espontaneidad, la vaciedad, etc., que nos revelan el carácter activo y dinámico de la conciencia.
- c) En relación con lo anterior hemos de mostrar que las características de la conciencia puestas de manifiesto en las primeras obras de Sartre cobran consistencia en *El ser y la nada*, obra en la que la conciencia muestra su carácter esencialmente activo y dinámico especialmente en el poder incondicionado de negar lo dado. Prestaremos, por ello, una particular atención al análisis de las conductas negativas de la conciencia.
- d) Será asimismo objetivo importante de la tesis el análisis de la facticidad, los posibles, el valor y el ser-para-otro en tanto aspectos estructurales de la conciencia o para-sí que hacen aparecer a este en su ser como esencialmente constituido para la acción. En relación con la cuestión del para-otro nos proponemos mostrar que las distintas actitudes concretas del para-sí hacia el prójimo, como el amor, el masoquismo, el sadismo, la indiferencia, el deseo o el odio suponen el carácter constitutivamente activo de la conciencia.

Cerraremos esta parte de la tesis con el análisis del papel que juega el cuerpo como centro de acción.

- e) Una vez descritas las estructuras que hacen del para-sí un ser para la acción, será necesario abordar la tarea de mostrar que el hombre es el ser que se define por sus actos y de exponer en qué consisten el actuar y la realización de la acción. En este contexto el deseo de ser y el proyecto de ser serán objeto de un estudio orientado a evidenciar el carácter eminentemente activo de la realidad humana en tanto está constitutivamente determinada como autorrealización.
- f) Al realizar el análisis de la acción y de la autorrealización se hará un tratamiento especial del concepto sartreano de libertad entendida como condición primera de la acción. Será uno de los objetivos principales de nuestra tesis poner de relieve las implicaciones que para la teoría de la acción tiene la peculiar concepción que de la libertad, la elección de sí, la responsabilidad y la situación en la que el hombre ejerce la libertad encontramos en *El ser y la nada*. En relación con la cuestión de la libertad se hará ver además cómo inciden la angustia y la mala fe en el comportamiento activo de la realidad humana.
- g) Se comprenderá fácilmente que en un estudio sobre la acción y la autorrealización en Sartre no se puede dejar de afrontar la tarea de dar una explicación de la conocida tesis sartreana del fracaso ineludible de toda acción autorrealizante. Si el fin perseguido por la acción (llegar a coincidir plenamente consigo mismo o lograr la síntesis en-sí-para-sí, esto es, ser Dios) es irrealizable, ¿tiene algún sentido el compromiso de la acción? Uno de los objetivos que perseguimos en la tesis en relación con este asunto es mostrar que, para Sartre, el fracaso no impide la acción, pues la acción es posible aunque su fin no lo sea, y que la conciencia de fracaso no debe ser

un impedimento para la acción. En el pensamiento de Sartre van siempre unidas las dos cosas: fracaso y acción. A pesar de la defensa de la tesis de la ineludibilidad del fracaso, Sartre es un filósofo del compromiso de la acción y afirma la necesidad de asumir los fracasos y trascenderse constantemente hacia nuevas metas. En la Conclusión del trabajo, cerraremos el tratamiento de este tema señalando el paso a una filosofía negativa de la acción en la que conceptos como imposibilidad, negación, fracaso, adquieran un sentido desde el punto de vista de una posición de compromiso con la transformación de la realidad y contraria a la idea de éxito imperante en el mundo actual. Último objetivo, pues: presentar lo negativo como motor de cambio.

- h) En la teoría de la acción de Sartre ocupan un lugar muy importante sus ideas sobre el comportamiento moral. Será un objetivo de nuestra investigación, al que prestaremos una particular atención, poner de manifiesto las implicaciones morales que tiene la teoría sartreana de la acción. Defenderemos que solo puede ser considerada compatible con la ontología de *El ser y la nada* una moral de la libertad, de la libertad que se elige a sí misma como fin, una moral de la responsabilidad, una moral de la autenticidad que libera al hombre de la mala fe y del espíritu de seriedad mediante la lucidez reflexiva. Abordaremos asimismo, en el apartado sobre la ética, la cuestión de la evolución que experimenta el pensamiento de Sartre a partir de las posiciones abiertamente individualistas de *El ser y la nada* en la dirección de una moral de la solidaridad y de la afirmación de la libertad de los otros. En el tratamiento que hace Sartre de este asunto hay un aspecto que ofrece un interés especial: el del compromiso de la acción solidaria en la literatura. Le dedicaremos el último apartado de la tesis.

En síntesis, nos proponemos mostrar que los escritos sartreanos de los años treinta y cuarenta contienen una teoría de la acción individual entendida como autorrealización, una teoría que deriva de la concepción de la realidad humana como una existencia que no posee esencia y que tiene, por consiguiente, que procurársela, esto es, que ha de hacerse. Por ello, desempeñará un papel decisivo en nuestra indagación el análisis del complejo de categorías concordantes 'existencia-conciencia-libertad-acción', que ocupan un lugar central en *El ser y la nada*. Para alcanzar del modo más seguro y eficaz nuestro objetivo hemos dividido el trabajo en dos partes principales, una dedicada a la fundamentación de la teoría de la acción y la otra a la explicación de lo que significan actuar y de la realización de la acción. En la primera parte, nos ocuparemos de los presupuestos fundamentales que dan cuenta de la constitución de la conciencia como base estructural de la acción. Sartre desarrolla una filosofía de la acción apoyada en una fenomenología de la conciencia según la cual la relación entre el en-sí y el para-sí se establece necesariamente por medio de la acción de la conciencia o para-sí. En la segunda parte de la investigación nos ocuparemos de lo que significa actuar y de la realización de la acción tal y como son presentados en la Cuarta Parte de *El ser y la nada* y en algunas de las obras de Sartre inmediatamente posteriores a esta. Para hacerse cargo, por tanto, del sentido de la relación que el filósofo francés establece entre conciencia (para-sí) y acto será necesario distinguir dos niveles de acción: un primer nivel originario que se corresponde con las distintas estructuras fundamentales del para-sí (posibles, valores, proyecto, etc.) y que es previo a las acciones propiamente realizantes, y un segundo nivel que comprende las acciones efectuadas para realizar los posibles, los valores, el proyecto, etc.

Lo indicado nos llevará a conceder una relevancia particular a la interpretación del para-sí en tanto está constituido como un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser y, en consecuencia, como un ser que ha de realizarse a sí mismo y hacerse ser lo que es. Avanzando en esta dirección intentaremos sacar el máximo partido al análisis del para-sí en tanto constituido en su ser por su proyectarse hacia

delante en el mundo con el fin de escapar de su gratuidad, la de existir sin fundamento. Para proporcionar una base sólida a nuestra lectura de los textos de Sartre sobre la acción autorrealizante hemos de hacer una interpretación rigurosa del significado que tiene el acto ontológico por el que se constituye el para-sí y del que habla Sartre al referirse al para-sí como fundamento de sí. Esto nos ha de permitir dar cuenta del alcance que tiene en el contexto de *El ser y la nada* la afirmación sartreana de que el para-sí se funda y se produce a sí mismo. Y también por la razón que acaba de apuntarse adquirirá un protagonismo particular en nuestra exposición el tema de la nihilización, entendida como el acto originario por el que la conciencia se funda a sí misma y se proporciona su ser-consciente. La nihilización nos sitúa ante un primer nivel de acción estructural y originaria que constituye el ser del para-sí y que ha de ser entendida como acción autorrealizante.

Según hemos apuntado más arriba, en una investigación como esta, centrada en la tarea de ponderar el papel y la importancia de la acción, hemos de afrontar también el problema que plantea la tesis sartreana sobre el fracaso de la acción del hombre orientada a lograr la realización de sí mismo. En relación con este asunto defenderemos que el hombre ha de trascender siempre sus fracasos y comprometerse con nuevas empresas. Si, según ha expuesto insistentemente Sartre en sus escritos, el ser del hombre es acción y solo puede ser sustentado por la acción, cabe pensar incluso que el mismo fracaso y la imposibilidad puedan ser un motor y un estímulo del hacer humano. Lo que hacemos al afirmar esto no debe ser entendido como la proclamación de las excelencias de un pesimismo fatuo o como la desmesurada absolutización del valor del fracaso. Solo pretendemos mostrar que en el fracaso también hay belleza, seducción, sublimación compensatoria, apuesta por la inadaptación frente a lo que hay.

Capítulo I

UNA TEORÍA DE LA ACCIÓN INDIVIDUAL EN GENERAL

En su *Enquiry concerning the human understanding*, David Hume señaló que la filosofía moral, o ciencia de la naturaleza humana, podía ser abordada de dos formas distintas. Mientras que una presenta al hombre como nacido para la acción, la otra lo considera como un ser racional, dejando a un lado su parte activa y centrándose en formar su entendimiento más que en modelar su conducta. Para Hume, ambas formas de abordar la cuestión del hombre tienen su interés y contribuyen por igual a la ilustración de la humanidad, aunque la primera repercute más en la vida cotidiana y alcanza directamente a los principios que mueven al hombre. Algo parecido a esto último cabría decir de la ontología de Jean-Paul Sartre, en la que el análisis de la acción y de la libertad del hombre en su proyecto de autofundación prima por encima de cualquier otra consideración. Desde sus primeras obras, pero sobre todo a partir de la redacción de *El ser y la nada*, Sartre centra la atención en una serie de estructuras del ser del hombre cuya convergencia permite dar cuenta de la realidad humana y sentar las bases de una *ontología de la acción* que tiene como referencia los actos humanos y el ser mismo del hombre. Por ello, cabe afirmar que, para Sartre, el hombre se define por su acción: «el para-sí, dice, es el ser que se define por su acción»¹. E, incluso no tan lejos de su muerte, en 1974, Sartre sostiene con rotundidad que lo que define a un hombre y constituye el motivo de su orgullo «es el hecho de ser un hombre, un ser nacido y condenado a morir, pero que entre ambos puntos actúa y se distingue del resto del mundo por su acción y por su pensamiento, que también es acción, y por sus sentimientos, que son una apertura hacia el mundo de la acción»². Si atendemos a los fundamentos del pensamiento de Sartre, comprobamos que propician el desarrollo de una teoría de la acción centrada en la consideración de una serie de atributos conformadores del ser del hombre que hacen

¹ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, trad. castellana de Juan Valmar, Alianza/Losada, Madrid, 1984, p. 458.

² Beauvoir, S. de, *La ceremonia del adiós. Seguido de Conversaciones con Jean-Paul Sartre*, trad. castellana de José Carbajosa, Edhasa, Barcelona, 2001, p. 327.

de este un existente esencialmente activo. Por esta razón decimos que es la acción lo que ante todo caracteriza al hombre y que, para Sartre, al igual que para Hume, cualquier «ciencia» que trate del hombre debe priorizar el tratamiento de los problemas que conciernen a la acción y a las conductas humanas.

Dar cuenta de la Teoría de la acción a la que abre paso la ontología fenomenológica de Sartre supone el análisis de los presupuestos ontológicos expuestos en *El ser y la nada*: no es suficiente decir que el hombre es un ser que actúa, sino que es preciso mostrar que el ser del hombre es constitutivamente acción. Esto lo hace Sartre al ocuparse de la idea de intencionalidad, la cual comporta atribuir a la conciencia un poder negativo, el cual opera como un principio de acción que permite a la realidad humana arrancarse de sí misma y del mundo para proyectarse hacia un fin a partir de la carencia que forma parte de la constitución del hombre y que está detrás de la acción intencional. La necesidad del hombre de ser fuera y más allá de sí determina que sus acciones estén constituidas intencionalmente: como un trascender lo dado hacia un resultado que se quiere obtener. Debe precisarse a este respecto que la intención de la conciencia no puede ser concebida como algo dado ni ser referida a un fin que le fuera propuesto desde el exterior. Si la intención y la acción son interpretadas a partir de un fin, es necesario que aquellas se constituyan como posición de su fin fuera de sí, la cual tiene su principio en la capacidad de la conciencia de ser conciencia *de* algo y de trascenderse hacia un fin.

Desempeña también un papel importante en el discurso sartreano la explicación de la relación entre el ser dado y la acción mediante la *nadificación*. Sin esta no habría acción intencional ni agente de la acción, sino que todo sería producto de causas anteriores, un supuesto que entraría en contradicción con la concepción de Sartre según la cual el hombre es un existente que no tiene una esencia dada, sino que ha de dársela él mismo a sí mismo. La idea sartreana de nihilización invalida la tesis determinista, que debe ser considerada incompatible con la idea de acto. La nihilización es una acción originaria que constituye al ser del hombre, no una

propiedad asignable a una sustancia humana ya dada; no hablamos de un ente que es algo y que además actúa, sino de un ente que, en virtud de su misma estructura ontológica, es acción, un hacer³. Cuando Sartre define el ser del hombre por la preeminencia de la existencia sobre la esencia nos está diciendo que existir, «estar fuera de sí», significa actuar y que mediante la acción el hombre se hace ser tal o cual ser. En *El existencialismo es un humanismo*, precisa Sartre que, frente a la idea tradicional de que el hombre en su forma de actuar es expresión de una esencia previamente dada, el existencialismo ateo afirma que el hombre es un ser que existe antes de poder ser cualificado. El hombre surge en el mundo y es posteriormente cuando se define a través de su proyecto y de su acción. No hay, pues, un conjunto de propiedades esenciales previas que prefijen el modo de ser del hombre, ni hay una finalidad objetiva previamente establecida que determine el comportamiento humano. El hombre es una invención de sí mismo, es el resultado de su propia proyección y persigue su realización de sí a través de un sinfín de conductas de carácter intencional. Será por medio de su libertad como el hombre se hace acción, proyectándose hacia sus fines y apoyándose en el complejo de motivos y móviles que la misma libertad organiza en función de los fines. La libertad es la condición de toda acción. Hemos de analizar estos y otros presupuestos de la concepción sartreana del hombre para sentar las bases de una teoría de la acción individual en general.

El concepto ontológico de «acción» es expuesto de forma explícita y detallada en la Cuarta Parte de *El ser y la nada*, en el capítulo que lleva por título ‘Tener, hacer y ser’, después de que ha sido presentado lo que el autor denomina la «teoría del ser»: Sartre dice aquí que hacer es «modificar la *figura* del mundo, disponer medios con vistas a un fin, producir un complejo instrumental y organizado»⁴, etc., señalando, ante todo, que la acción debe ser por principio *intencional*, es decir, que el ejecutor del acto ha de tender a un fin libremente proyectado. Sartre muestra en esta última parte de *El ser y la nada* que todas las relaciones, analizadas con anterioridad en esa obra y que establece la realidad humana (relaciones consigo mismo, con el prójimo,

³ Riu, F., *Ensayos sobre Sartre*, Monte Ávila, Venezuela, 1968, p. 55.

⁴ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, *op. cit.*, p. 459.

con las cosas), han de ser entendidas como relaciones de orden «práctico». Por ello podemos decir, como señala F. Jeanson, que estamos ante «una teoría de la acción en general»⁵. Sartre trata la acción como el tema fundamental en el cual convergen todos los temas tratados anteriormente en *El ser y la nada*, sin que pueda reducirse a un tema más entre otros.

Sartre sostiene que a la acción humana no le precede nada dado en el ser del hombre y que el carácter, las pasiones, etc., no son elementos adquiridos o innatos que el hombre encuentre en su ser y que existan como cosas. Por esa razón los movimientos humanos no pueden ser interpretados como la expresión de un instinto, sino como conductas que adopta el comportamiento consciente bajo una unidad organizada de sentido. Y es de esto de lo que depende que el hombre trate de dar a su vida un sentido proyectándose hacia un fin libremente elegido gracias a la capacidad que posee la conciencia de negar lo dado para trascenderse hacia un ideal que el hombre ha de realizar para llegar a ser el que es. Si tomamos como ejemplo el proyecto de un hombre de ser un determinado tipo de persona (responsable, solidario, ateo), veremos que es necesario, para materializarlo, llevar a cabo unas determinadas acciones. Ahora bien, si Sartre dice que la realidad humana es acción, con ello no se está refiriendo solamente a las mencionadas acciones, sino que está afirmando que también el proyecto del hombre y su misma determinación a la acción son acción. No aceptar esto supone considerar la acción como determinada por un estado anterior del ser del hombre, lo que equivaldría a presuponer una especie de esencialidad en el origen de la serie, cosa que Sartre no admite. Para Sartre, la acción solo puede partir de una indeterminación, dado que «la existencia del acto implica su autonomía»⁶. Esta es la única manera en que el hombre puede constituirse en el marco de la libertad y de una acción que no sea mero movimiento.

Son las acciones de carácter intencional las que permiten al hombre intentar la realización de su proyecto original, el cual apunta a la «autorrealización» o

⁵ Jeanson, F., *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, trad. castellana de Alfredo Llanos, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1968, p. 231.

⁶ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, *op. cit.*, p. 502.

realización de la esencia del hombre, pues la intención de las acciones arranca de la constitución de un ser que es una existencia que no posee esencia y que, por tanto, ha de procurársela. Por esto piensa Sartre que de la existencia humana solo cabe decir lo mismo que del *Dasein* heideggeriano: «en ella la existencia precede y determina a la esencia»⁷. Con esta conocida sentencia el filósofo francés da expresión a la concepción de que el hombre es un elegirse y un hacerse, acción a la que nada determina de antemano. A esta absoluta indeterminación de la acción corresponde la determinación del ser del para-sí como «proyecto de ser» y como «deseo de ser», lo que pone de manifiesto la esencial caracterización de la existencia del hombre como un tener que hacer. El deseo supone carencia y el para-sí es el ser que es para sí mismo su propia carencia de ser⁸: tiene que actuar para llenar su vacío de ser.

La tendencia a «ser» opera a través de las cosas mundanas y mediante la *intencionalidad* constitutiva de la conciencia. Todas las posibilidades de acción remiten a estructuras de la conciencia como principios constitutivos que hacen del para-sí un ser para la acción, e incluso la voluntad remite, según Sartre, a una libertad originaria que constituye el ser de la conciencia. Es mediante la «descalificación del acto voluntario», dice Jeanson, como Sartre evita caer en una «antinomía irreductible» en la que la actitud voluntaria fuera equiparada a la libertad absoluta del existente. Todo esfuerzo reflexivo remite, según Sartre, a una vida irreflexiva sin la cual la voluntad no se comprendería y toda acción es orientada y determinada por la conciencia a un nivel de libre espontaneidad originaria. Desde este punto de vista, la «voluntad» solo cobra sentido dentro del proyecto de una libertad fundamental y se distingue de la espontaneidad originaria, que corresponde a una conciencia puramente irreflexiva.

Los análisis realizados en las tres primeras partes de *El ser y la nada*, dice Sartre, podrían servir de base para una teoría general del ser, pero no son del todo suficientes de cara a lograr este objetivo, ya que no basta describir al para-sí como simplemente proyectando sus posibilidades allende el ser-en-sí. La proyección de

⁷ *Ibidem*, p. 464.

⁸ *Ibidem*, p. 588.

estas posibilidades, en efecto, cambia al mundo a cada instante y la posibilidad permanente de «actuar», de modificar el en-sí en su materialidad óptica, es una característica esencial y exclusiva del para-sí⁹. Es este actuar constitutivamente humano lo que pretende analizar Sartre en la Cuarta Parte de *El ser y la nada* después de haberse ocupado de una serie de elementos constitutivos del para-sí que ponen de manifiesto la vocación radicalmente activa del hombre así como la importancia de la acción en tanto referencia capital de los grandes temas que aborda Sartre en la obra. Según señala F. Riu en sus «Notas críticas» sobre *El ser y la nada*, «el análisis de la acción se realiza sobre el fundamento de la estructura del ser del hombre»¹⁰, pues todos los aspectos ontológicos presentados por Sartre en las tres primeras partes de la obra se convierten en punto de vista metodológico para la formulación de la teoría de la acción.

La característica esencial del para-sí que es la capacidad de modificar el mundo tiene su fundamento en una relación originaria entre el para-sí y el en-sí, y esta relación es explicada mediante la noción de *Nada (néant)*, presentada en la Primera Parte de *El ser y la nada* y determinada desde un punto de vista práctico en la Cuarta Parte. La explicación de la mediación entre las dos regiones del ser como base de la fundamentación de la acción hará aparecer como intercambiables los términos *nada, conciencia y libertad*. Según expondremos en su momento, el para-sí no es nada sin el en-sí: no podría existir sin el en-sí, quedaría reducido a pura abstracción. La relación que los liga, dice Sartre, es una relación *interna*¹¹. Joaquín Maristany, que hace una lectura regresiva de *El ser y la nada* a partir de la parte cuarta de la obra, poniendo de manifiesto con ello que esta es una fenomenología y una ontología de la acción, que la intencionalidad tiene un sentido práctico y que la mediación entre para-sí y en-sí es la noción de nada y tiene un sentido teórico-práctico, considera insuficiente la fundamentación sartreana de la nada y piensa que en *El ser y la nada* no se justifica la afirmación de la equivalencia de nada y

⁹ *Ibidem*, p. 453.

¹⁰ Riu, F., *Ensayos sobre Sartre, op. cit.*, p.52.

¹¹ Sartre, J. P., *El ser y la nada, op. cit.*, p. 642.

libertad¹². Por nuestra parte destacaremos que la explicación sartreana de la relación entre el en-sí y el para-sí supone la equivalencia de elementos como conciencia, para-sí, elección de sí, proyecto de ser, nada, carencia, posibilidad, existencia en busca de esencia, aglutinados bajo el término *libertad*, y que todos implican la constitución de la realidad humana como un ser para la acción. Se trata de una convergencia ontológica de estructuras, las cuales suponen una carencia en el para-sí, una negatidad que es principio de una acción de carácter intencional orientada hacia un fin libremente proyectado por el para-sí.

Nada existe, en consecuencia, antes del para-sí (*El ser y la nada*) y la conciencia es condición y fuente absoluta de existencia (*La trascendencia del Ego*). Tal autodeterminación absoluta a la existencia, como dice Eduardo Bello, solo puede expresarse en términos de *acción*. El hombre es en la acción y no se distingue de lo que hace (*El existencialismo es un humanismo*): él es el que niega, el que toma distancia, el que duda y el que pregunta, el que se emociona y el que imagina, el que proyecta y el que realiza¹³. Es necesario señalar aquí que la «falta de ser» o carencia que es la realidad humana no es pasiva o inerte; es real y activa, y origen del deslinde entre la dos regiones del ser (ser-en-sí y ser-para-sí). Contemplados desde esta perspectiva abierta por la realidad humana, los objetos no poseen el *anhelo* de la ausencia, el ser humano sí. El hombre es deseo de ser y proyecto; tiene que hacerse realizando su propia posibilidad y, por ser carencia, se trasciende hacia aquello que le falta buscando la coincidencia consigo mismo. En el proyecto de ser del hombre está comprendida la referencia a la acción en el mundo. Siguiendo el comentario de J. Hyppolite, podemos decir que no nos presentamos primero ante nosotros mismos para luego proyectarnos en el mundo y que tampoco hay una realidad humana

¹² Maristany, J., *Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*, Anthropos, Barcelona, 1987, pp. 62-63.

¹³ Bello, E., *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*, Universidad de Murcia, Murcia, 1979, p. 65.

interior poblada de intenciones que precede a la acción y a la operación mundana, sino que solo nos encontramos en el «hacer», en la exterioridad del mundo¹⁴.

Lo expuesto hasta ahora será suficiente para mostrar que la ontología fenomenológica de Jean-Paul Sartre contiene los fundamentos que permiten diseñar una teoría de la acción individual. La necesidad humana de actuar tiene su origen en la constitución del ser del hombre, en la capacidad de nihilización de la conciencia, no en la existencia de un estado de hecho. Solo por la capacidad de la conciencia de arrancarse de sí misma y del mundo para proyectarse hacia un fin puede el ser humano hacer de una situación dada el *motivo* de su acción. Según expone Sartre, no es el sufrimiento que le producen sus condiciones de vida al obrero de 1830 lo que lo impulsa a rebelarse, sino que será su proyectarse hacia la posibilidad de mejorar su condición sufriente lo que lo llevará a experimentar su sufrimiento como inaguantable, como digno de ser eliminado, y a movilizarse activamente contra la situación en la que se encuentra. Para Sartre, los motivos y los móviles solo pueden constituirse al amparo de la proyección de un fin por parte del hombre. Por esto rechaza Sartre la idea muy extendida de que la acción es el resultado de unos motivos y unos móviles previos. Sartre sostiene que la situación considerada en y por sí misma es neutra y que su sentido depende del fin hacia el que se proyecta el hombre, esto es, de la estructura acto-motivo-móvil-proyecto-fin, en la que cada elemento presupone al resto. No hay motivo ni móvil sin la posición de un proyecto orientado a un fin y no hay acción si esta no está inserta entre los motivos y los fines, que solo pueden organizarse a partir del impulso representado por la proyección. En la medida en que todos los elementos son dependientes ninguno puede actuar de fundamento del resto. Es el fundamento el que organiza el conjunto de los elementos de la estructura, y este fundamento soldante no es otro que la *conciencia* bajo el nombre de *libertad*, la cual, como condición primera de la acción, permite a la conciencia retirarse a la vez del mundo pleno del cual ella es conciencia y de su propio pasado para considerarlos a la luz del no-ser y de lo que puede ser.

¹⁴ Hyppolite, J., *La libertad en Sartre*, trad. castellana de Fernando Crespo, Almagesto, Buenos Aires, 1992, p. 16.

La capacidad de trascendimiento de sí mismo del hombre solo es posible porque la conciencia es libre gracias a que no es «sí», sino «presencia ante sí». La libertad es precisamente la «Nada» en el corazón de la realidad humana, que constriñe a esta a *hacerse* en lugar de *ser*. Por ello es preciso evitar el error de querer alcanzar la conciencia como si fuera un sujeto trascendental que existe en y por sí mismo. Para Sartre, la conciencia es esencialmente intencional: es conciencia de algo y supone una ineludible relación con el ser. El «hombre en el mundo» es la única realidad concreta y no podemos concebir la conciencia sin el en-sí. De ahí que R. Lafarge pueda afirmar que si el hombre habrá de revelarnos su misterio no será por medio de la introspección, sino a través de sus relaciones con el ser, en sus actitudes, en sus conductas¹⁵.

El punto de partida de la teoría sartreana de la acción es el análisis ontológico del ser del hombre como carencia y deseo de ser, como un ente que ha de trascenderse hacia lo que le falta impulsado por un principio que está en lo que lo constituye como conciencia, como «conciencia infeliz». Y, como el hombre anhela siempre superar esta condición suya sin poder lograrlo, resulta lógico concluir que el hombre es una pasión inútil y que su lucha por alcanzar la plenitud está condenada al fracaso. Sin embargo, el reconocimiento de la ineludibilidad del fracaso no supone para el hombre ni que le resulte imposible actuar ni que deba renunciar a la acción. La afirmación del papel de la acción, al igual que el reconocimiento de que el esfuerzo del hombre por lograr la plenitud de su ser está condenado al fracaso, se siguen de la descripción de la condición fundamental de la conciencia humana según la pone de manifiesto el análisis de las estructuras ontológicas constitutivas del ser del para-sí de las que vamos a ocuparnos en el capítulo siguiente.

¹⁵ Lafarge, R., *La filosofía de Jean-Paul Sartre*, trad. castellana de M^a Del Rosario Zurro Rodríguez, G. del Toro, Madrid, 1970, p. 48.

Capítulo II

FUNDAMENTACIÓN DE LA TEORÍA DE LA ACCIÓN.

PRESUPUESTOS ONTOLÓGICOS

Como sucediera en otras ocasiones, Raymond Aron puso a Sartre tras la pista de Husserl, esbozándole los atractivos de la fenomenología como una filosofía que hablaba de las cosas con rigor y de un modo descriptivo. Esto fue acicate suficiente para que Sartre comprara de inmediato el libro de Emmanuel Lévinas, publicado tres años antes, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, que le permitió descubrir cómo la fenomenología aborda de manera directa el tema de la «existencia» y considera la conciencia o los problemas del «yo» desde una perspectiva «existencial».

A partir de este hallazgo el joven Sartre será confesionalmente «husserliano», ya que creyó encontrar en la fenomenología de Husserl el método y las herramientas necesarias para completar su estudio-novela sobre la contingencia, aunque, antes de la irrupción de *La náusea* en el panorama literario del momento, escribe, entre 1935 y 1937, *La imaginación*, *Lo imaginario*, *La trascendencia del Ego*, y, con la idea de redactar un gran libro sobre la *psyche*, alumbró el pequeño ensayo *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Lo destacable de estas obras, que se encuentran bajo la influencia de Husserl, es que eliminan de la teoría de la conciencia toda connotación egocéntrica y que afirman la *pura actividad* de la conciencia frente a la pasividad del Ego o, lo que es lo mismo, que afirman el carácter dinámico de la conciencia frente al poder fagotizador del en-sí. A nuestro entender, estas obras de juventud presentan diversas maneras de negar el mundo y de promover un tipo de 'acción' en el intento de superar lo real o de huir de la contingencia revelada por la náusea: como relación intencional que establece la conciencia respecto a lo que ella no es (*Bosquejo de una teoría de las emociones*), mediante un tipo de acción «mágica» e ineficaz, como relación de la conciencia con lo irreal (*Lo imaginario*) motivando un tipo de acción

apoyada en imágenes y como relación intencional de la conciencia con lo real (*El ser y la nada*) a través de la modalidad de acto libre. Cabe advertir aquí la influencia de Heidegger, del que ha aprendido Sartre que la traducción existencial de la intencionalidad es el «ser-en-el-mundo», pero ponderando que el autor francés pone el acento en la pura actividad del para-sí frente a la tentación de dejarse asimilar por el en-sí.

La influencia tanto de Husserl como de Heidegger sobre Sartre en la construcción por este de una fenomenología «propia» será patente en lo que concierne a las estructuras de la conciencia por parte del primero, y en relación con la comprensión existencial de la realidad humana por parte del segundo. Tales influencias adquirirán un sentido particular dentro del pensamiento propio de Sartre, el cual hace de la realidad humana en situación el objeto de estudio, y del análisis de la conciencia en situación, su método. Podemos decir entonces que Sartre en estas obras ajusta sus ideas sobre la capacidad dinámica de la conciencia y sobre la posibilidad de promover la acción del hombre, antes del despliegue definitivo de las mismas en 1943. Nos hallamos ante un período de generación, experimentación y maduración de instrumentos intelectuales que con el tiempo el filósofo hará suyos, como señala Cohen-Solal en su biografía de este.

En apretada síntesis diremos que, si *La náusea* le proporciona fenomenológicamente un acceso inmediato al ser o la revelación de un fenómeno y su ser, el en-sí, en el cual la conciencia corre el peligro de perderse, en obras como *Bosquejo de una teoría de las emociones* o *Lo imaginario*, Sartre muestra la génesis de su idea de conciencia o para-sí, al mismo tiempo que localiza el punto cero o «centro dinámico» promotor de las acciones. En *El ser y la nada* pondrá de manifiesto Sartre, dice Jeanson, que la ontología no puede quedar reducida a la simple descripción de un fenómeno del ser en su carácter contingente y absurdo, sino que debe ser una descripción de ese fenómeno del ser en tanto tal fenómeno revela a un ser opuesto a la conciencia, la cual se defiende de la influencia de este ser que amenaza con invadirla y aprisionarla. La ontología enseña que el fenómeno de ser

revela al ser como aquello que se opone al para-sí, el cual aparece como una fuga hacia sí y como un poder de negación que rechaza al en-sí¹⁶. Expuesto esto, poco importa que el para-sí proceda o no del en-sí, dice Jeanson. A lo más que llega la descripción ontológica, dice Sartre, es a afirmar que «todo ocurre como si el en-sí, en su proyecto de fundarse a sí mismo, se diera la modificación del para-sí», una modificación que, según comenta Agustín González, está justificada por el esfuerzo del en-sí para fundarse¹⁷. Ir más allá de esto es asunto de la metafísica. La ontología no se detiene mucho en el examen del en-sí, ya que este es lo que *es* y el análisis del mismo no permite dar cuenta de ninguna acción y de ninguna relación. Sartre, según sostiene Fernández Liria, excluye la *efabilidad física* que encontramos en Aristóteles, lo cual lo obliga a desplazar hacia el para-sí toda responsabilidad, todo sentido y toda acción¹⁸. La tesis de la opacidad del en-sí tiene importantes consecuencias para la posición de Sartre respecto de la acción, el humanismo y la ética.

Según hemos indicado, es en la relación entre el en-sí y el para-sí donde la conciencia ejerce su poder de negación y donde se insertan las acciones humanas, «maneras de *hacerme* existir, de hundirme en la existencia»¹⁹. La ontología nos muestra que la revelación que es el fenómeno de ser, al que se accede por la náusea, no sería posible si ese fenómeno no estuviera condicionado por el poder de la conciencia de negar al ser. El estudio de las relaciones entre el para-sí y el en-sí proporciona el contexto del análisis de las relaciones que mantiene el hombre con el mundo y, ante todo, de las relaciones que comprende la conducta humana, pues, como dice Sartre, la «conducta del hombre en el mundo puede entregarnos a la vez el hombre, el mundo y la relación que los une, a condición de que encaremos esas conductas como realidades objetivas captables y no como afecciones subjetivas que solo a la mirada de la reflexión podrían descubrirse»²⁰. Y cualquier alusión al en-sí

¹⁶ Jeanson, F., *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, op. cit., p. 148.

¹⁷ González Gallego, A., «Comprensión ontológica de la antropología», en *Sartre. Antropología y compromiso*, PPU, Barcelona, 1988, p.78.

¹⁸ Fernández Liria, C., *Una ontología positiva. Ensayo a partir de «El ser y la nada» de Sartre*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1988, pp. 423 y ss.

¹⁹ Sartre, J. P., *La náusea*, trad. castellana de Aurora Bernárdez, Unidad editorial, Madrid, 1999, p. 112.

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

únicamente señala el contrapunto necesario para el desenvolvimiento activo de la realidad humana frente al estatismo de las cosas, para una actividad que no solo comporta el esfuerzo de luchar contra los obstáculos, sino también la ilusión ante lo que no prevemos (la aventura).

A través de sus acciones cualquier forma de conciencia muestra una iniciativa que fluye hacia nuevas manifestaciones de sí misma y que mantiene la tensión proyectiva hacia sus objetos. Tal iniciativa conlleva un dinamismo que arrastra a la conciencia y lleva el nombre de «circuito de ipseidad», en cuyo interior existe el mundo como aquello que la realidad humana trasciende hacia sí y donde los objetos dependen en definitiva de la actividad con que se identifica la conciencia. El conocimiento que puede aportar una fenomenología de la existencia no tendría ningún interés si no alcanzara a la acción del hombre sobre sí mismo, sobre el mundo y sobre el prójimo. Una vez suprimido el concepto de «naturaleza humana», Sartre establece el incondicional *principio* de preexistencia de la existencia a la esencia para conferirle al hombre una libertad que solo reposa en sí misma y que caracteriza al hombre como un ser destinado a la acción. Nada más lejos, dice Jeanson, de lo que pretendía Husserl al conferir a la subjetividad trascendental el valor de un Ser Absoluto y al pensar que podía describir las estructuras de la conciencia al margen de toda referencia a las actitudes del sujeto en el mundo, elaborando así la ontología de un ser cuyo comportamiento sitúa en un plano en el que no es motivado, una ontología que no puede transitar hacia el aspecto efectivo de ese comportamiento al que ha resuelto no considerar. Para Sartre, el Ser Absoluto no puede ser más que la absoluta relatividad: «escándalo de una presencia que no es *sí*, en frente de un *sí* que no se define contra ella sino a partir de ella y de ese escándalo que ella *es*»²¹.

Se hace indispensable, por tanto, según recomienda Montero Moliner, explorar la estructura fenoménica de la realidad en la que tienen lugar las «iniciativas» tanto actuacionales como representacionales del hombre. Desde este

²¹ Jeanson, F., *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, op. cit., p. 118.

punto de vista, lo importante es aclarar fenomenológicamente cómo y en qué condiciones objetivas tiene lugar una conducta libre, ya que es en esas condiciones donde se efectúan nuestros «quehaceres». Si, para Montero Moliner, «las posibilidades, las incitaciones o las resistencias que nos ofrecen los hechos en su manifestación fenoménica son las condiciones primordiales de nuestra actividad»²², para Sartre, en cambio, las posibilidades objetivas en nada traban ni condicionan la libertad del hombre que actúa. Montero Moliner, desde la perspectiva de una fenomenología psicológica, aboga por una libertad que se encuentra condicionada por situaciones objetivas, Sartre, en cambio, se decanta por una libertad absoluta en situación que tiene en la capacidad de nihilización de la conciencia su referencia decisiva. Volveremos sobre esto más adelante. Por ahora hemos de advertir que, al atribuir un papel tan grande al poder nihilizador de la conciencia, Sartre no esté negando todo tipo de relación de la libertad con lo «objetivo», si bien es cierto que su preocupación central es destacar el carácter radical de la acción en su capacidad de sustraerse a todo condicionamiento que lo objetivo pudiera imponerle y de modificar el mundo en su materialidad misma. Ateniéndonos al comentario de Jeanson diríamos que «actuar es para la realidad humana mantener con el mundo la relación fundamental, aquella por la cual supera la simple determinación estática de la configuración del mundo»²³. Esto plantea, según señala Montero Moliner, el problema de dilucidar hasta qué punto el hombre puede negarlo todo, aislándose de modo absoluto de lo objetivo, en la realización de sus actividades²⁴.

La negación constante por parte de la conciencia acarrea la *sustancialización* negadora del para-sí, ya que, si el en-sí es plena positividad, el para-sí tendrá que ser el polo opuesto, la negación, el no-ser, la nada, como afirma Sartre. Pero ¿es posible encontrar negaciones por todas partes como asegura el autor francés? Gorri Goñi cree que, para que el no-ser pueda poner en marcha la acción negadora, debe

²² Montero Moliner, F., *La presencia humana*, G. del Toro, Madrid, 1971, p. 398.

²³ Jeanson, F., *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, *op. cit.*, p. 231.

²⁴ Montero Moliner, F., *La presencia humana*, *op. cit.*, p. 380.

disponer de cierta objetividad o positividad²⁵, algo así como de una potencia que asediara al ser, pero Sartre, al excluir la potencia como nada relativa en el seno del ser y al afirmar que todo está en acto, cierra el camino a toda posible clarificación del origen de la nada. La carencia del concepto de potencia lleva al autor francés a establecer el origen de la nada no en el objeto sino en el sujeto. Pero la deducción del para-sí como pura aniquilación no es, según Goñi, más que una «pseudodedución», ya que la nada, para llevar a cabo cualquier acción, tendría que ser algo, y la nada, según Sartre, no es. Si la nada no es, resulta imposible identificarla con la conciencia. Gorri Goñi cuestiona que la conciencia como conciencia de algo pueda ser reducida a sus aspectos negativos, dado que de ser así no podríamos asegurar que, cuando tenemos conciencia de algo, afirmamos ese algo. En opinión de este intérprete, Sartre ha cosificado al para-sí convirtiéndolo en una especie de sustancia que deja huella de sus negaciones en todo lo que toca.

Algunos intérpretes piensan que es la experiencia de la náusea la que ha propiciado el tránsito de la fenomenología a la ontología o, dicho de otro modo, que se haya privilegiado la contingencia sobre la racionalidad, esto es, lo ontológico sobre lo epistemológico, y todo ello en virtud de una racionalidad que no es capaz de explicar el hecho contingente de haber nacido o estar vivo. Viendo las cosas desde esta perspectiva, estos intérpretes dicen que, si mi contingencia es gratuita, la aparición de la racionalidad también lo es. Lo que cabe destacar al respecto es que tal interpretación pone de relieve que Sartre, a partir de la revelación de la existencia, va a poner el acento por encima de todo en la presentación del existir como conciencia y actividad. El paso de la epistemología a la ontología existencial se corresponde, señala E. Bello, con la idea, en primer lugar, de privilegiar y absolutizar la actividad del para-sí y, en segundo lugar, de fundamentar una libertad creadora sustentada en la nihilización. Así, si el para-sí en su surgimiento es fundamento de su ser-conciencia o existencia, en ningún caso puede fundar el hecho de su presencia. Y, aunque el axioma cartesiano *cogito-sum* sea fundamento de la certeza del *sum*, no

²⁵ Gorri Goñi, A., *Jean-Paul Sartre. Un compromiso histórico*, Anthropos, Barcelona, 1986, p. 234.

puede serlo de la contingencia de ser. Pero, si la existencia es lo *primero*, debe ser comienzo absoluto y no estar determinada por la esencia. De ahí que, como dice Eduardo Bello, Sartre no limite la negatividad al no-ser, sino que la extiende al ser de lo dado y concibe esta negatividad como productividad absoluta. Que el hombre es libre significa que crea la verdad, inventa el valor y el bien y es el fundamento del ser²⁶.

Podríamos retrotraernos aquí al pensamiento de Kierkegaard para mostrar que la acción supone una decisión interna y una exigencia individual unida a una elección, y la posible interpretación «subjetivada» del *Dasein* heideggeriano por parte de Sartre no hace sino cargar las tintas en el acceso al ser por medio de la pregunta por el ser del *Dasein*, es decir, en el análisis del *Dasein* como vía que permite al hombre preguntarse por su ser y por el ser. Como sabemos, no es que en *Ser y tiempo* haya pasajes subjetivistas, sino que el punto de partida de la obra es el *Dasein* en su ir hacia delante, en su búsqueda de sentido, en su dependencia respecto de aquello que busca. Y algo de eso hay en la tesis del carácter original y constitutivo de la acción que Sartre defiende, la acción de un ser que está condenado a ponerla en juego, de un agente que es libertad y no tiene esencia y que, por tanto, tiene que hacerse. Podríamos decir que el pensamiento de Sartre se aproxima al de Heidegger al no buscar como resultado una definición última del hombre, sino una clarificación de su ser, aunque Sartre lleve a cabo esta tarea retrotrayéndose al *cogito* prerreflexivo, a una conciencia anterior a toda acción concreta, a una conciencia entendida como referencia absoluta, como principio y como fin.

Para llevar a cabo la fundamentación de la acción se hace indispensable referirnos a ambos polos de la relación (conciencia, mundo), pues todas las acciones, todo lo que hay de *intención* en la conciencia, están orientados hacia el *exterior*, hacia los objetos del mundo (incluido el prójimo). La acción, según la concibe Sartre, encuentra su fundamento en el *acto ontológico* en tanto vínculo original del para-sí con el en-sí, donde ambos términos están reunidos por una relación sintética que no

²⁶ Bello, E., *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*, op. cit., p. 159.

es sino el propio para-sí. Si el ser en-sí solo puede ser existencia desnuda y contingente, hemos de dirigir nuestro análisis hacia la alteridad absoluta: ser otro que el ser, esto es, hacia el ser de la conciencia en su relación con el mundo, la cual es un absoluto por ser el otro absoluto del ser.

2.1. RELACIÓN DEL EN-SÍ Y EL PARA-SÍ: LA EXTERIORIZACIÓN DE LA ACCIÓN EN EL MUNDO

Lo primero que debe ser analizado para entender el paso de una fenomenología de la conciencia a una teoría de la acción es la relación que se establece entre el ser-en-sí y el ser-para-sí, pues a través de esta relación se pone en evidencia la exteriorización de la acción en el mundo, donde el mundo y el ser-en-sí resultan fundamentales en la constitución de la conciencia.

Para el tratamiento de esta relación entre ser-en-sí y ser-para-sí tomaremos como punto de partida la tesis sartreana de la opacidad del en-sí entendido como el «ser que es lo que es» y al que, por tanto, no se le pueden atribuir ni la potencia ni el movimiento. Esta tesis tendrá importantes consecuencias tanto para la ontología fenomenológica sartreana en general como para la fundamentación de la teoría de la acción individual que Sartre desarrolla a lo largo de la década de los años cuarenta. La opacidad del en-sí obliga al filósofo francés, en primer lugar, a distanciarse de Aristóteles a través de la crítica de los conceptos de potencia y de ser en movimiento y, en segundo lugar, a renunciar a la concepción griega de acción. Al negar la potencia al en-sí, Sartre desplaza al para-sí el fundamento de toda posibilidad y de todo sentido así como la responsabilidad respecto de toda acción y compromiso. Es del para-sí, dice Sartre, de quien depende que haya posibilidad y cualquier suerte de movimiento en el mundo. Incluso que haya mundo depende del para-sí. Podemos adelantar, por ello, que el dualismo ontológico del en-sí y el para-sí, dominante en *El ser y la nada*, determina que todo lo decisivo en lo que se refiere a posibilidad, sentido, fines quede del lado de la conciencia, la libertad, la responsabilidad y la acción del hombre.

Si la puesta en cuestión de Aristóteles en los términos en que lo hace Sartre exige trasladar todo el protagonismo al hombre y dar una enorme importancia a la acción humana y a la libertad, no resultará extraño que encontremos en Sartre una intención ética que enfatiza el papel de la responsabilidad del hombre respecto de su ser y del mundo. Y es este objetivo ético lo que lleva a Sartre a preservar la opacidad del en-sí, evitando la efabilidad física defendida por Aristóteles, para fundar la efabilidad por entero en el para-sí. Fernández Liria sostiene que *El ser y la nada* es un sustituto moderno de la función ontológica de la *Física* aristotélica a la hora de dar cuenta de la efabilidad general del ser. «De alguna forma, dice Fernández Liria, el renacimiento sartreano de la ontología repite el nacimiento de la ontología en Grecia»²⁷.

La tesis de la opacidad del en-sí determina el desarrollo de la ontología que expone Sartre en la obra de 1943 desde su introducción misma. Al hacer en esta algunas precisiones fundamentales acerca del ser del fenómeno, señala Sartre que el ser-en-sí es inexplicable e increado y no puede ser *causa sui* a la manera de la conciencia. Según el filósofo francés, este ser es su propio soporte y no conserva ningún vestigio de creación divina. El ser-en-sí es *sí*, lo que supone que no es ni activo ni pasivo, pues actividad y pasividad son nociones humanas y designan conductas humanas. Lo mismo cabría decir respecto de la negación y la afirmación. Tampoco podría llamárselo inmanencia al ser-en-sí, dado que la inmanencia es relación a sí y el ser-en-sí no es relación a sí, es simplemente sí. En cierto sentido, por ser macizo y opaco, por no tener ni un adentro ni un afuera como la conciencia de sí, se lo puede designar como una síntesis, la síntesis de sí consigo mismo. En definitiva, «*el ser es lo que es*», es plena positividad, y es imposible que sea lo que no es. En cambio, el ser del para-sí se define como el ser que es lo que no es y que no es lo que es. Por eso, mientras el ser en sí *es* lo que es, el ser de la conciencia *ha-de-ser* lo que es²⁸, ha de hacerse y a él ha de ser referida toda actividad.

²⁷ Fernández Liria, C., *Una ontología positiva. Ensayo a partir de «El ser y la nada» de Sartre, op. cit.*, en la Introducción.

²⁸ Sartre, J. P., *El ser y la nada, op. cit.*, pp. 34-35.

Por último, del ser-en-sí debe decirse que no puede tener posibles, que no es nunca posible ni imposible y que no puede ser derivado de lo posible ni ser reducido a lo necesario. Esto es lo que Sartre denomina «la *contingencia* del ser-en-sí», la contingencia esencial de la que ya había dejado constancia el personaje principal de *La náusea* al afirmar: «existir es *estar ahí*, simplemente; los existentes aparecen, se dejan *encontrar*, pero nunca es posible *deducirlos*»²⁹. También el para-sí es contingente en su ser mismo. Es la «facticidad del para-sí» lo que permite decir que el para-sí existe, aunque nunca pueda realizarla. Pero existe un claro antagonismo entre las dos regiones del ser, y Sartre mantendrá de modo inquebrantable desde sus inicios el reconocimiento de este antagonismo, ya que su propósito es no quedarse en la simple descripción del fenómeno de ser y mostrar, a partir de la revelación de la existencia, que existir es conciencia y actividad. Entender el ser en-sí como opaco y macizo tiene su contrapartida en la operación de dotar de conciencia, potencia y actividad al para-sí. De este depende que haya toda suerte de movimiento e, incluso, que haya un mundo, un sentido del mundo. La contingencia permite mostrar que el para-sí es fundamento de su manera de ser conciencia a través de la nihilización del en-sí y que posee una posibilidad que le es «propia» como estructura ontológica de su ser, pero que, en cambio, no depende del para-sí justificar su propia aparición en el mundo como contingencia (facticidad).

Es el entramado resistente que representan las cosas, el mundo, lo que permite al hombre realizar su acción. De ahí que, como afirmó Sartre en *La ceremonia del adiós*, el tema central de *La náusea* no pudiera ser sino el «mundo»³⁰ o, por lo menos, cierta aprehensión subjetiva del mundo tal como se revela por medio de la náusea. A través de esta aprehensión subjetiva, el coeficiente de adversidad de las cosas se devela como condición necesaria de toda acción, aunque es el para-sí el que pone en práctica la tentativa de eliminar la contingencia de su ser. Según expone Sartre en el apartado dedicado en *El ser y la nada* a la ‘Facticidad del para-sí’, el para-

²⁹ Sartre, J. P., *La náusea*, op. cit., p. 144.

³⁰ Beauvoir, S. de, *La ceremonia del adiós. Seguido de Conversaciones con Jean-Paul Sartre*, op. cit., p. 267.

sí es en tanto que está arrojado al mundo, en tanto es pura contingencia, en tanto que como presencia al mundo no es su propio fundamento. Existe una estrecha relación entre la contingencia del para-sí y la del en-sí. La contingencia del en-sí que infesta al para-sí y lo liga al ser-en-sí es la facticidad del para-sí. El ser-en-sí es contingente, se reasume a sí mismo degradándose en para-sí, lo cual supone que el para-sí es el en-sí que se pierde como en-sí para fundarse como conciencia y que permanece en el seno del para-sí como su contingencia original. Pero el en-sí no puede fundar nada; se funda, dice Sartre, a sí mismo al darse la modificación del para-sí. Lo que acaece, en realidad, es que el en-sí contingente se aniquila en conciencia sin que pueda ser considerado fundamento de la conciencia³¹. Tampoco puede hallarse en la exterioridad de un ser necesario el fundamento del ser del para-sí en tanto que es tal ser; el fundamento solo puede venir al mundo por el para-sí, que, como en-sí nihilizado, se funda a sí mismo.

Es necesario precisar aquí que el para-sí, en tanto que es, no es el fundamento de su ser, pero que, en tanto que es para-sí, es fundamento de su propia nada. Es el fundamento de su ser conciencia, pero no puede fundar su presencia. De ahí que pueda decirse que la conciencia es su propio fundamento, pero que es contingente el que haya una conciencia. A esto se debe que el para-sí se capte como responsable de su ser en tanto que es su fundamento y, a la vez, como injustificable. La conciencia no puede impedirse a sí misma ser, pero es totalmente responsable de su ser. Este punto de vista permite valorar en todo su alcance la afirmación de que el para-sí es acción y ha de realizarse a sí mismo. La facticidad, dice Sartre, puede ser entendida como la indicación que el para-sí se da a sí mismo sobre el ser que debe alcanzar para ser lo que es o como ese estar de más junto a los objetos, que decía Roquentin, entendido como el *sustrato material contingente* sobre el cual el para-sí llega a producirse a sí mismo, un estar ahí, de más, que asimilado por la conciencia es lo que opera como motivación para la acción: el para-sí está ahí para hacer, es acción autorrealizante. La facticidad está contenida en la conciencia del para-sí de ser ahí

³¹ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., pp. 115-116.

como su contingencia, como en-sí nihilizado sobre fondo del cual el para-sí «se produce a sí mismo» como conciencia de ser ahí³². La aparición del para-sí o «acaecimiento absoluto», como la denomina Sartre poniendo de manifiesto con ello su carácter dinámico, remite al esfuerzo del en-sí para fundarse, pero la tentativa del en-sí termina en la nihilización de este, ya que el en-sí no puede fundarse sin introducir la remisión reflexiva o nihilizadora en la identidad de su ser, esto es, sin degradarse en para-sí. El en-sí se anihila en un para-sí que «se hace», en tanto que para-sí, su propio fundamento. Debido a la relevancia que tiene la tesis de la contingencia y gratuidad de todo ser para la fundamentación de la teoría de la acción, compartimos con Lafarge la opinión de que Sartre dijo su primera y última palabra en *La náusea* al colocar esa tesis en el centro de esta obra.

De lo que no cabe duda, desde luego, es de que la facticidad es condición de la acción si, como señala Laurent Husson, viene indicada por el mundo, esto es, si el en-sí de la facticidad que yo soy a distancia y que es puesto contra mí manifiesta su contingencia a partir del mundo, sea en función de la percepción o de la acción³³. Para Sartre la acción verdaderamente real del hombre supone la realidad de un mundo que le opone resistencia. En relación con esto, en la evolución del pensamiento de Sartre cabe constatar el paso de la idea de una conciencia impersonal y separada del mundo expuesta en *La trascendencia del ego* a la idea de una conciencia personal en relación con el mundo. En *El ser y la nada* habla de ipseidad de la conciencia y de su correlato, el para-sí en situación. Amparo Ariño señala cómo ya en los *Cuadernos de guerra* esboza Sartre su teoría de la voluntad exponiendo que un coeficiente de adversidad del mundo es condición necesaria para la voluntad libre, pues la voluntad es trascendencia y esta supone algo que trascender. Sartre dirá que la actitud de refugiarse en una conciencia de índole impersonal y separada del mundo tal como es presentada en *La trascendencia del ego* corresponde a una conducta de huida, a una elección que él había hecho ante la amenaza de la guerra.

³² *Ibidem*, p. 117.

³³ Husson, L., «De la contingence à la situation: dimensions et configurations de la facticité dans *L'Être et le Néant*», en Movillie, J. M., *Sartre et la phénoménologie*, ENS Éditions, París, 2001, p.149.

Posteriormente, en 1939-1940, influido por la guerra y por Heidegger, corrige su posición y pasa a hablar de una conciencia personal en situación que es un ser-en-el-mundo³⁴. Fernández Liria afirma que se percibe claramente en el discurso sartreano el tránsito de la idea de una conciencia impersonal tal como aparece en *La trascendencia del Ego* a la defensa de una libertad personal y del carácter personal de la acción en *El ser y la nada*³⁵. Está en relación con esto, y de ello también se hace eco este autor, lo que apunta Sartre al final de *La trascendencia del Ego* cuando dice que, una vez que la conciencia ha sido purificada del yo, ya puede fundarse «filosóficamente una moral y una política absolutamente positivas». En todo caso, tanto la conciencia impersonal que aparece en *La trascendencia del Ego* como la ipseidad o conciencia personal, que no es un yo y que se encuentra situada en el mundo en *El ser y la nada*, no son más que la traducción de un conglomerado de ideas fenomenológicas que, reabsorbidas por Sartre, le permitirán describir a la realidad humana en situación y definir qué es la conciencia como centro de intenciones y de iniciativas.

En *El ser y la nada* Sartre avanza a partir de una teoría del ser, desarrollada en las tres primeras partes de la obra, hacia una cuarta parte, la última y la más extensa de la misma, que contiene su teoría de la acción³⁶ y en la que muestra que la conciencia revela para actuar y para ser y que no hay realidad humana más que en la acción. En *El existencialismo es un humanismo* dirá que «el hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza»³⁷. Existir no significa entonces ser-en-el-mundo pasivamente, sino ante todo ser-activamente-en-el-mundo. El hombre se comporta activamente frente a un ser que es «sí» y que, por tanto, propiamente no es ni actividad ni pasividad, tal y como afirma Sartre tras su análisis del «fenómeno de ser» en la 'Introducción' de *El ser y la nada*. Solo hay

³⁴ Ariño Verdú, A., «La ruptura epistemológica y el problema del solipsismo en *Les carnets de la drôle de guerre*», en *Anthropos*, nº 165, Febrero-Abril, Barcelona, 1995, p. 66.

³⁵ Fernández Liria, C., *Una ontología positiva. Ensayo a partir de «El ser y la nada» de Sartre, op. cit.*, p. 463.

³⁶ Kremer Marietti, A., *Jean-Paul Sartre et le désir d'être*, L'Harmattan, París, 2005, p. 53.

³⁷ Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, trad. castellana de Victoria Praci de Fernández, Edhasa, Barcelona, 1992, p. 37.

actividad cuando un ser consciente dispone medios con vistas a un fin, mientras que habría que llamar pasivos a los objetos sobre los cuales ejercemos nuestra actividad³⁸.

Luypen dice que Sartre no siempre es fiel a los supuestos de la fenomenología, ya que en ocasiones no toma en consideración todo lo que implica el principio de la intencionalidad de la conciencia y acaba en conclusiones que son abstracciones, esto es, productos del pensamiento que no son fieles a la realidad del enlace entre conciencia y mundo tal y como es revelada por la «experiencia vivida». Esto es lo que sucede, dice Luypen, cuando Sartre describe al ser-en-sí como una realidad «cruda», como si no tuviera nada que ver con la conciencia y la intencionalidad, olvidando que el ser del que habla es un fenómeno y cayendo así en una extraña suerte de dualismo³⁹. Ante objeciones como esta nos importa destacar que la caracterización que hace Sartre del en-sí está en estrecha relación con su afirmación de la transfenomenalidad del ser del fenómeno. Para salir al paso de la posible interpretación idealista, a la que estaba expuesta la ontología fenomenológica, de la reducción del ser a fenómeno, Sartre sostiene en *El ser y la nada* que el ser del fenómeno es transfenoménico, es en-sí⁴⁰, y lo describe en términos que recuerdan claramente a la descripción de la existencia bruta de *La náusea*: es sin sentido, sin relaciones, sin devenir, sin potencia... Todo esto ha derivado en una fenomenología de la relación del para-sí con el en-sí que enfatiza en los términos más radicales el papel activo del para-sí. Creemos que Sartre no deja de tomar en consideración la teoría de la intencionalidad y, en consecuencia, del enlace entre para-sí y en-sí del que ha de dar cuenta un pensamiento atento a lo concreto. Lo que sí es cierto, en nuestra opinión, es que Sartre, al describir la contraposición entre el para-sí y el en-sí, carga decisivamente las tintas en poner de manifiesto el esencial carácter activo del para-sí como ser que da sentido al mundo y que ha de hacerse a sí mismo.

Lo que dice Sartre del ser-en-sí representa una total ruptura con los planteamientos hegelianos y, ante todo, con la afirmación central de Hegel según la

³⁸ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 34.

³⁹ Luypen, W., *Fenomenología existencial*, trad. castellana de Pedro Martín y de la Cámara, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1967, pp. 104 y ss.

⁴⁰ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 34.

cual la nada se esconde en lo recóndito del ser. Sartre excluye del en-sí toda negatividad y, en consecuencia, todo devenir y actividad. El punto de partida de su ontología fenomenológica, como dice R. Bernstein, no es el ser-en-sí, sino la intencionalidad de la conciencia, nuestra conciencia del ser-en-sí, y la conciencia se caracteriza por ser su propia nada, esto es, por ser a la manera de un «ser que no es lo que es y es lo que no es», un ser que es esencialmente carencia, un ser (el para-sí) al que le falta la plenitud del en-sí, y esta falla ontológica proporciona el contexto más adecuado para hacerse cargo de cual es la naturaleza y el significado de la acción humana⁴¹. Por todo ello, puede decirse que las nociones de actividad o pasividad no tendrían ningún sentido si las consideramos al margen del hombre y de sus conductas. El hombre es el único ser del que puede decirse que es activo, ya que solo él se vale de medios para lograr el fin que se ha propuesto. Tampoco la pasividad es una propiedad del en-sí, pues, como señala Lafarge, no es sino algo que corresponde a nuestra interpretación de la resistencia de las cosas, la cual no existiría sin nuestro proyecto⁴².

En todo caso, cabría decir que las cosas nos rodean sin exigirnos nada. Así es como surge la idea de lo absurdo, clave de la existencia y razón de que todo esté «de más», incluidos los hombres, pues la existencia se da sin explicación ni razón. Eso que Roquentin denomina lo absurdo es la contingencia misma, lo gratuito, lo injustificable: tanto las cosas como la realidad humana. ¿Fantasía de novelista o grave afirmación de filósofo?, se pregunta Lafarge. Veremos. La náusea que experimenta Roquentin es una experiencia del ser en su contingencia y gratuidad, y, con ella, queda establecido el punto de partida del pensamiento de Sartre, que tratará de desarrollar la conceptualización del para-sí y del en-sí, del hombre en su relación con el ser, en su comportamiento ante el mundo⁴³. Estas indicaciones permiten comprender que, como sugiere Lafarge, si nos atenemos a lo que ofrece el conjunto de la obra de Sartre, cabe acceder a la filosofía recorriendo el camino abierto por la

⁴¹ Bernstein, R. J., *Praxis y acción*, trad. castellana de G. Bello, Alianza Universidad, Madrid, 1979, pp. 142-144.

⁴² Lafarge, R., *La filosofía de Jean-Paul Sartre, op. cit.*, p. 42.

⁴³ *Ibidem*, pp. 35-36.

novela. Thody señala que la similitud de las imágenes y el vocabulario que encontramos en *La náusea* y en *El ser y la nada* refuta la idea de que la primera novela de Sartre es simplemente una hábil ilustración de varios de los temas que van a aparecer en toda su obra, y no «el indicio de una inspiración extremadamente personal del autor»⁴⁴.

Lo expuesto habrá permitido ver que el mundo solo puede ser comprendido y cambiado mediante el proyecto y la acción del hombre. Y es en el fenómeno donde encontramos la realidad del mundo para el hombre. La cosa es aquello que aparece y fuera de eso nada. Es, por ello, que, una vez expulsadas las cosas de la conciencia, tal y como Sartre aprendió de Husserl, es necesario sobre todo afrontar el análisis de la relación «fundamental» del hombre con el mundo, que es la acción que aquel ejerce sobre el mundo-fenómeno. La fenomenología de la acción ha de contar con la aparición de la contingencia en el ámbito de las acciones humanas y con la realidad de la oposición que existe entre hombre y mundo, como hizo Sartre en su vida y al elaborar su obra, siendo consciente de que lo esencial en la vida del hombre es la relación entre términos que se oponen entre sí: el ser y la nada, la libertad y el mundo exterior, la libertad y la situación. Sartre confiesa que a lo largo de su vida fue adquiriendo conciencia de que su libertad se oponía a la presión del mundo y de la historia, de que la libertad para ser efectiva tenía que actuar sobre el mundo y sobre la historia, imponiéndose y venciendo a fuerzas exteriores, por ejemplo, oponiendo la fuerza de la libertad de individuos opuestos a ella a la fuerza de una sociedad tiránica⁴⁵.

Podemos concluir por el momento afirmando que la experiencia de la náusea supone un momento decisivo de la acción individual ejercida sobre el ser revelado como contingente en el proceso de realización del proyecto. La revelación propiciada por la náusea convierte a la conciencia en centro dinámico de iniciativas en virtud de la misma manera de ser de esta. Pero los objetos no dejarán de atormentar al

⁴⁴ Thody, PH., *J. P. Sartre*, trad. Castellana de Juan Carlos Pellegrini, Seix Barral, Barcelona, 1966, p. 18.

⁴⁵ Beauvoir, S. de, *La ceremonia del adiós. Seguido de Conversaciones con Jean-Paul Sartre*, op. cit., pp. 450-451.

existente, y de ellos podremos extraer aún importantes indicaciones sobre lo que es la acción humana.

2.1.1. *LA INICIATIVA ACTIVA DE LA CONCIENCIA ANTE LA ALTERIDAD Y CONTINGENCIA DE LAS COSAS*

Novalis decía que cuando buscamos lo incondicionado solo encontramos cosas. Roquentin, por su parte, dice: «ahora por todas partes hay cosas como este vaso de cerveza, aquí, sobre la mesa»⁴⁶. En un primer momento, Sartre se vale del personaje Antoine Roquentin para descubrir el sentido secreto de las cosas, ya que estas emiten señales y requieren su desciframiento. En los *Cuadernos de guerra* dice Sartre que la mayoría de los secretos son humanos, que las cosas son humanas y que la viscosidad es un «medio utilizado por la realidad humana para darse de nuevo alcance»⁴⁷.

En 1938, Sartre se pregunta al amparo de la idea de intencionalidad de Husserl: «¿Qué es una mesa, una roca, una casa?»⁴⁸. Nada que tenga que ver con «contenidos de conciencia», contesta. Según el filósofo francés, las cosas no pueden disolverse en la conciencia, dado que no tienen su misma naturaleza. Y el conocimiento que podemos extraer de ellas es una de las formas de mi conciencia «del» objeto, que, junto a otro tipo de reacciones subjetivas como el temor o el amor, también es una manera de descubrir el mundo. Lo que puede extraerse de lo que hace Sartre en *La náusea* es una fenomenología basada en la descripción de los objetos, ligada a las primeras escenificaciones dentro de la obra de Sartre de la relación entre la conciencia y el mundo. Podría decirse que el objetivo fenomenológico en *La náusea* no es otro que inducir a estar-en-el-mundo, entendido el mundo como ese complejo de significaciones donde la realidad humana se hace

⁴⁶ Sartre, J. P., *La náusea*, op. cit., p. 23.

⁴⁷ Sartre, J. P., *Cuadernos de guerra*, trad. castellana de Joaquín Sempere, Edhasa, Barcelona, 1987, p. 181.

⁴⁸ Sartre, J. P., *El hombre y las cosas. Situations I*, trad. castellana de Luis Echávarri, Losada, Buenos Aires, 1965, p. 25.

anunciar lo que es mediante sus actos y cuyo sentido depende de los fines, de los ideales hacia los que el hombre se proyecta. Nos servimos de las cosas, las palabras, los significados para llegar al meollo del Ser. «Basta con existir, dice Sartre, con arrojar al mundo una vez, por un boquete de nada, y con arrojar al horizonte de lo existente nuestra realidad humana como un ideal por fundar, para que cada cosa nos devuelva, nos anuncie esta realidad humana»⁴⁹.

Disponemos entonces de una nueva manera de conocernos y realizarnos: mediante los objetos. Y es, según Sartre, la imagen de la «viscosidad» lo que permite mostrar la preeminencia de las cosas sobre cualquier sensación o sentimiento de aprehensión. Entra así con fuerza en el discurso sartreano lo «viscoso» y «pegajoso» como característica de la contingencia, que a través del cuerpo y los sentidos produce en nosotros una impresión subjetiva conocida como náusea. Este es un tipo de experiencia que, hasta su irrupción como develación subjetiva, solo había permitido utilizar los objetos a nuestro antojo: eran útiles y poco más. Ahora, por medio de la náusea sabemos que los objetos son «amenazas», y, una vez que han mostrado su verdadera condición, únicamente podemos decir de ellos que están ahí, de más, sin razón; decir que son viscosos es lo mismo que decir *contingencia*. Las descripciones realizadas por Sartre de la viscosidad nos sitúan en presencia del ser.

La única manera que tenemos de librarnos de la contingencia es la actividad. Para Sartre, la actividad es la «manera humana». El hombre es un ser activo y, por consiguiente, siempre tiende hacia el futuro. A lo viscoso y a lo pegajoso, que son la contingencia, opone Sartre lo que se eleva, que va al futuro y que depende de la actividad⁵⁰. Ahora bien, incluso el conocer es un actuar, según Sartre. El sujeto que conoce no es una máquina deglutidora de cosas, sino una conciencia que se arranca de sí para dirigirse al objeto. El hombre puede representarse los objetos y también puede mostrar determinadas actitudes hacia ellos. En ambos casos, como dice

⁴⁹ Sartre, J. P., *Cuadernos de guerra*, op. cit., p. 181.

⁵⁰ Beauvoir, S. de, *La ceremonia del adiós. Seguido de Conversaciones con Jean-Paul Sartre*, op. cit., pp. 398-399.

Lafarge, existe «superación» e «intencionalidad»⁵¹. Tiene sentido, entonces, identificar a la náusea como un instrumento para la revelación de la contingencia del mundo, como elemento catalizador de la acción y que pone de manifiesto la necesidad de esta. En tanto contingente y no cerrada al futuro y a lo posible, la realidad humana es principio de una acción que incide en el mundo contingente. Esto aleja al existencialismo de ser «una filosofía contemplativa»⁵². Y presentar a las cosas como viscosas, pegajosas, sórdidas, no es una objeción que invalide este punto de vista

En el mundo en el que vivimos la realidad viscosa de las cosas nos revela una «viscosidad-para-el-hombre»: tiene un sentido humano. Sartre se ocupa de esta realidad en la parte final de *El ser y la nada*, al hablar de un «psicoanálisis de las cosas» que explicita los sentidos que muestran las cosas, unos sentidos que no pertenecen al en-sí y que se revelan en el marco de un proyecto humano. En un primer momento, lo viscoso se nos presenta asociado a esa categoría de objetos (como el guijarro en la playa) que provocan repugnancia y asco al Roquentin de *La náusea*. Sin previo aviso, la transformación que experimenta el protagonista de *La náusea* llega como una «enfermedad» a través de la cual se le revela la naturaleza gratuita de la existencia. Ataca por igual a lo interior y a lo exterior. También los objetos muestran una nueva personalidad: el picaporte de la puerta está frío, la mano del Autodidacto es como un gusano blanco repugnante, etc. A partir de estas impresiones, a partir de la sensación de extrañeza o repugnancia que provocan las cosas, Sartre cree descubrir el sentido secreto que las mismas esconden. Más adelante Roquentin se preguntará: este vaso ¿no es como los demás?, para descubrir que hay algo que no puede explicar, a saber, cierto «miedo» como primer síntoma de la náusea. Lo mismo le sucede con la hoja rayada junto a la bota del oficial o con el guijarro en la orilla del mar. Sucede como si hubiera una especie de barniz que recubre a cada objeto. En otro momento Sartre escribe: «otra vez la suciedad, la

⁵¹ Lafarge, R., *La filosofía de Jean-Paul Sartre*, op. cit., p. 40.

⁵² Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, op. cit., p. 9.

Náusea»⁵³, que asoma en el café Mably: mareo, girar de colores, ganas de vomitar [...] La camisa azul de Adolphe, esto también «es la Náusea»⁵⁴.

En *El ser y la nada* advierte Sartre que lo viscoso no puede ser entendido como el resultado de proyectar sobre ciertos objetos la experiencia que tenemos de determinadas bajezas relativas a conductas y actividades humanas. Estamos en un mundo en el que conductas y actividades están cargadas de materialidad y son viscosas, bajas, etc., pero, a su vez, las sustancias materiales tienen una significación psíquica que las hace aparecer como repugnantes, blandas, chatas, etc. El proyecto del para-sí hace que lo viscoso se revele como dotado de una significación y que se deje captar como aquello de que el para-sí está falto. Esta significación nos entrega el ser-en-sí en tanto que lo viscoso es aquello por lo que se nos manifiesta el mundo, y nos entrega el esbozo del para-sí por cuanto la apropiación bosqueja el acto fundante de lo viscoso. En definitiva, lo viscoso se nos muestra como la expresión ontológica del mundo en su totalidad a la luz del proyecto de apropiación.

En *La náusea* el análisis de lo viscoso o pegajoso nos proporciona una nueva imagen del ser-en-sí con el que se topa Roquentin. Ahora, lo pegajoso se revela como algo esencialmente ambiguo y turbio, como tendencia a absorber al para-sí que debería fundarlo. Y cada una de las características que Sartre le asigna: lo blando, lo dócil, lo azucarado, devuelve la doble imagen de posesión y hundimiento, o de fascinación y terror. Si el objeto es sólido, decimos que el para-sí recoge en su seno al en-sí, lo eleva a categoría de En-sí mediante su poder de posesión, pero lo viscoso invierte los términos, y el para-sí, dice Sartre, se encuentra pronto en un «*aprieto*». Roquentin no puede evitar sentir un fuerte rechazo hacia el guijarro que tiene entre las manos. Lo viscoso es dócil, pero, en el momento en que creo poseerlo, se produce un viraje y entonces es lo viscoso lo que me posee. Quiero soltarlo, pero me atrae hacia él y me aspira. Se produce aquí una fascinación táctil de lo pegajoso, una trampa de lo viscoso que Sartre llama «el desquite del En-sí», y que simboliza la muerte del para-sí en esa amalgama azucarada y melosa que lo envuelve. Pero no

⁵³ Sartre, J. P., *La náusea*, *op. cit.*, p. 33.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 34.

debe olvidarse que lo viscoso también forma parte de lo que soy (Roquentin: la Náusea son las cosas y la Náusea soy yo) por el simple hecho de llevar a cabo una apropiación de lo viscoso que esboza una especie de *continuidad* entre lo viscoso y yo, igual que sucede al introducir una mano en miel y retirarla.

La posible disolución en lo viscoso a la que estamos expuestos se vuelve aterradora para el Para-sí porque supone su absorción por parte del En-sí. Pero el terror del para-sí no proviene de la posibilidad de convertirse en una cosa, sino de la posibilidad de convertirse *en* una cosa viscosa y repugnante. Esta conciencia metamorfoseada en viscosidad supone la imagen contraria a la licuefacción, pues el agua es símbolo de la conciencia en su constante movimiento y fluidez. Es horrible para una conciencia volverse viscosa, y de ahí la sensación de rechazo y la turbación que experimenta Roquentin ante lo nauseabundo. Una conciencia, advierte Sartre, que se volviera de esta índole quedaría transformada por el empastamiento de sus ideas. En el proyecto de intentar apropiarse de lo viscoso este se revela de pronto como símbolo de un «antivalor», es decir, de un tipo de ser no realizado pero amenazante que persigue incansablemente a la conciencia, la cual pasa por ello de un proyecto de apropiación a un proyecto de huida.

En relación con la experiencia de lo viscoso se ocupa Sartre de la experiencia de los agujeros, entendidos como una nada que hay que llenar. El lleno aparece como un ideal que está en relación con el proyecto y que hace que el hombre se pase gran parte de su vida tapando agujeros, llenando vacíos, intentando mediante su acción realizar y fundar simbólicamente lo pleno. La tendencia a llenar lo vacío, dice Sartre, es fundamental como base de multitud de actos. Resulta, por ello, que la mejor imagen que representa la acción autorrealizativa del hombre es la tendencia a llenar agujeros.

Esta tendencia a llenar agujeros no puede ser confundida con el instinto sexual freudiano, pues representa un momento anterior que corresponde al presentimiento ontológico de la sexualidad. Sartre, a través de la descripción de lo que significa un agujero, está aludiendo metafóricamente al rechazo, a la Nada, a la

negación, al *vía crucis* de la pasión del Para-sí. Sobre todo, al considerar el agujero como lo que *no es*. Según la descripción que hace Sartre, la nada del agujero es nada de hombre. Y el vértigo que produce este agujero surge de que propone la aniquilación, hurta a uno de la facticidad: «el abismo es agujero, propone el *engullimiento*. Y el engullimiento atrae siempre como nadificación que sería su propio fundamento»⁵⁵. El agujero se encuentra relacionado con la noche, con lo negro, y la nocturnidad es lo que le confiere su carácter turbio, misterioso y sagrado que lo emparenta con la viscosidad. Si nos introducimos en el agujero para alcanzar «*alguna cosa*», entramos en «contacto con lo que no se ve». Y ello comporta una especie de forzamiento violento como acto de penetración.

En colmar un agujero se esconde, en definitiva, la preocupación humana de realizar la plenitud, la respuesta a un llamamiento a transformar el vacío en lleno, el triunfo de la existencia sobre la nada. El objetivo principal del psicoanálisis existencial es la captación del proyecto libre que realiza la persona a partir de la relación individual que lo une con los diferentes símbolos del ser. Sin que esto suponga por parte del hombre un gusto por lo viscoso o el rechazo de los agujeros, sino que supone que es la significación ontológica de estos la causa que lo determina de una u otra manera a actuar con respecto a las cosas. Así, si se sabe interrogar a los gustos por los objetos podemos revelar, piensa Sartre, los proyectos fundamentales de cada persona. Las preferencias alimentarias, por ejemplo, están en relación con el «*rellenarse*» con cierto ser para apropiarse de sus cualidades mediante el acto de masticar y tragar el bolo alimenticio, para después rechazarlo o asimilarlo según nuestro proyecto original. Y, como el gusto, «el orificio, el órgano hembra y nocturno de la naturaleza, tragaluz abierto sobre la Nada, símbolo de los rechazos púdicos y violados, boca de sombra que engulle y asimila, devuelve al hombre la imagen humana de sus propias posibilidades, igual que la viscosidad»⁵⁶. Y ha sido la ontología la que nos ha permitido «determinar los fines últimos de la realidad

⁵⁵ Sartre, J. P., *Cuadernos de guerra*, *op. cit.*, p. 184.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 185-186.

humana, sus posibilidades fundamentales y el valor que la infestan»⁵⁷. Como señala Jeanson, la ontología sartreana surge de una descripción psicológica concreta y orientada hacia la práctica.

Con la interpretación de lo viscoso, de los orificios y de lo lleno Sartre ha señalado el origen humano de las cosas, entendiendo con ello no que el hombre es anterior al sentido de las cosas, sino que el mundo es humano y que es en un mundo humano donde el hombre puede realizarse. Y la relación de lo viscoso con lo humano se produce por un único movimiento, que procede del poder nadificante de la conciencia, sin el cual no habría ni viscosidad ni agujeros, pues proyectando su nada sobre la plenitud es como el hombre, mediante la negación, hace que haya mundo, objetos, cosas, y que estos se revelen a partir de nuestros actos como pastosos, fofos, retorcidos, nudosos, inertes, etc., logrando así romper la densidad del en-sí y que surja en él la potencialidad. Es la presencia del ser al para-sí, la cual no puede ser realizada sino por el para-sí en tanto este es su propia posibilidad, lo que abre paso a la perspectiva de la potencialidad y de la utensilidad como dimensiones del mundo.

Pues hay una potencialidad del en-sí y del mundo. Sartre no niega en términos absolutos la potencialidad al en-sí, al mundo, a las cosas. Lo que sostiene Sartre es que el en-sí por sí mismo no tiene potencialidad, sino que esta viene al en-sí, al mundo y a las cosas por el para-sí, por un ser que es su propia posibilidad. El ser-en-sí se devela a un para-sí que surge como porvenir para sí mismo y, en tanto el para-sí es porvenir de sí mismo, el esto al cual le es presente le aparece como algo que el para-sí trasciende hacia sí mismo, de modo que, en la medida en que el para-sí ha de ser su ser en el futuro, es develamiento de un más allá del ser: en la medida en que el para-sí es más allá del capullo junto a un ser-más-allá-del-ser que es la flor, la flor es potencialidad del capullo. La realidad humana, dice Sartre, «al trascenderse hacia su propia posibilidad de negación, se hace ser aquello por lo cual la negación por trascendencia viene al mundo; por la realidad humana viene la *carencia* a las

⁵⁷ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, *op. cit.*, p. 637.

cosas en forma de potencia, inconclusión, [...] potencialidad». Por ello el ser trascendente de la falta es del todo diferente del ser de la falta ek-stática en la inmanencia y no puede afirmarse que el en-sí haya-de-ser su propia potencialidad, o lo que le falta, en el modo del aún-no en que el para-sí ha-de-ser su posibilidad. El en-sí es lo que es y excluye la dispersión ek-stática de su ser. El dato decisivo es que el para-sí es su futuro y su posibilidad y de ello depende que sea el surgimiento del para-sí en el mundo el que hace surgir las potencialidades en el mundo como el correlato trascendente de las posibilidades del para-sí.

El mundo y su potencialidad no se develan al para-sí en una intuición contemplativa, sino en un orden práctico de utensilidad. El mundo aparece en el interior del circuito de la ipseidad, esto es, del proyecto práctico del para-sí hacia sí, hacia el sí que el para-sí ha de ser. En este contexto el mundo aparece como falta, como infestado por ausencias a realizar, ausencias que vienen a coincidir con las potencialidades y que son exigencias que aparecen como «vacíos a llenar» por el para-sí dentro del circuito de la ipseidad. Nos hallamos ante un mundo de tareas, ante el mundo de la utensilidad, en el que el orden de las cosas-utensilio es la imagen proyectada en el en-sí de las posibilidades del para-sí. A esa imagen se adapta el para-sí en y por la acción⁵⁸.

Lo que está claro en todo caso es que toda realidad humana como proyecto de apropiación del mundo es una pasión por cuanto proyecta perderse para fundar el Ser. Y, como irrealizable, el hombre no puede ser más que una «pasión inútil», como señala Sartre al final de *El ser y la nada*. Según interpreta Jeanson, Sartre en ningún momento tuvo como objetivo resolver los problemas humanos, sino lograr que el hombre fuera consciente de que no es más que una «tentación desgraciada», «una obstinación siempre engañosa en su objetivo fundamental»⁵⁹.

Se desprende de este diagnóstico que en numerosas ocasiones el cumplimiento de lo lleno se escapa sin lograrse. Esta es la razón de que algunos objetos resulten «irrealizables», fuera de alcance. Objetos que existen y pueden ser

⁵⁸ *Ibidem*, p. 230.

⁵⁹ Jeanson, F., *El problema moral y el pensamiento de Sartre, op. cit.*, p. 142.

pensados pero nunca vistos, vividos o «gozados»⁶⁰, dice el filósofo francés. Sartre es de la opinión de que la mitad de las acciones que llevan a cabo los hombres tienen por finalidad realizar lo irrealizable. Tal es el propósito que persigue Roquentin escribiendo el libro sobre el Marqués de Robellon con el objeto de librarse de su propia existencia injustificada.

Por otra parte, *La náusea* nos muestra que, por mucho que Roquentin se empeñe en nombrar las cosas, estas han perdido toda significación. El conjunto de ellas aparece indiferenciado, como una amalgama innominada. Simplemente, «están ahí». El poder de las palabras se revela limitado, solo evoca la aparición de las imágenes de los objetos invocados y no ayuda a la conciencia a superar lo real. Si olvido qué es lo que nombran, las palabras pierden su poder de sobrepasamiento. Entonces, una vez que las palabras no sirven para nombrar los objetos, las cosas se develan grotescas, monstruosas, blandas, en desorden, alumbrando la verdadera cara fantasmagórica de la existencia.

Roquentin tuvo conocimiento de esta experiencia nauseosa desde el día en que quiso arrojar el guijarro al mar. Ahí empezó todo: el guijarro existía. Lo mismo que sintió al apoyar la mano en el asiento del tranvía: «eso existe». Esa cosa sobre la que descansa su mano se llama «banqueta» y está compuesta de cuero, resortes y estopa. La palabra que le da nombre actúa a modo de exorcismo: «es una banqueta»⁶¹, pero aun saliendo de sus labios se niega a posarse en el objeto. La cosa sigue como es y desembarazada de su soporte nominal está ahí y resulta estúpido llamarla por su nombre. Y de nada le han servido a Roquentin las categorizaciones: contar los objetos, situarlos, compararlos; ellos escapan a las relaciones que trataba de aplicarles. Aquella raíz que entreviera en el jardín público es la existencia misma, el Ser. En realidad, la diversidad de las cosas solo muestra la apariencia de la existencia, el barniz. De existir, dice Roquentin, hay que existir hasta eso, «hasta el verdín, el abotargamiento, la obscenidad»⁶².

⁶⁰ Sartre, J. P., *Cuadernos de guerra*, op. cit., pp. 239-241.

⁶¹ Sartre, J. P., *La náusea*, op. cit., p. 138.

⁶² *Ibidem*, p. 140.

Esto es lo que nos muestran las «cosas». Tenemos aquí una imagen más de lo que se ha señalado como punto de partida: la revelación primera de la *existencia*. Lo esencial de este momento alumbrador es la «contingencia», lo contrario a la necesidad. Y cuando uno comprende esta gran «verdad» es imposible que no se le revuelva el estómago, que no refluya dentro de uno la náusea hasta lo más profundo. Una náusea que, como dice Jeanson en *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, es la conciencia de existir no ya como conciencia sino a la manera de las cosas, es decir, ser conciencia de la existencia de las cosas, una conciencia inquieta y que no obstante se deja llevar con todo su peso, sin apoyo, sobre ese trozo de madera inerte que es la cosa. Cuando Roquentin dice: «la conciencia existe como un árbol, como una brizna de hierba»⁶³, está dando a entender que, cuando él se separa de las cosas, ello es debido a que carece de poder para negarlas y a que está absurdamente empeñado en afirmarlas. Así se devela la gratuidad en la que los existentes aparecen, y el ‘mundo’ así develado no tiene razón de ser ni sentido. Es absurdo.

Y una vez que asoma la pérdida de sentido y ninguna explicación sirve para dar cuenta de la existencia, la acción de Roquentin deriva hacia una moral estética en la que lo absoluto queda transferido a la obra de arte. Como dice Sartre, lo que prima aquí no es el conocimiento, sino el conocimiento del existente como absoluto. Si en un primer momento la clave era la revelación de la existencia como absurda e injustificada, la cuestión crucial ahora es la «*justificación*», aquello que el hombre hace para lograrla. Lo que intenta el protagonista de *La náusea* aprovechando el correlato noemático de lo imaginario es cierto tipo de curación. Cuando el hombre descubre que se siente grotesco e incompleto, tal vez su justificación pueda provenir de la obra de arte; la obra de arte también es un absoluto metafísico, el artista busca lo absoluto como cree atisbar Sartre en las figuras lánguidas y desconcertantes de

⁶³ *Ibidem*, p. 182.

Giacometti⁶⁴. De modo que lo absoluto queda restablecido pero fuera del hombre: «el hombre no vale nada»⁶⁵.

Sin adelantarnos al análisis de lo imaginario, podemos decir que Sartre considera que la obra de arte desafía a la contingencia: ella da expresión perfectamente a la negación de lo real que nos permite confrontarnos con el mundo ante una necesidad que solo emana de nuestra libertad. Jeanson advierte que lo imaginario debe ser concebido como una razón de actuar: no como invitación a la evasión, sino como el objeto de una acción que se realiza en lo real. «No es la acción, dice, lo que debe penetrarse de lo imaginario y finalmente renunciar a ella: lo imaginario debe tornarse el objeto de una acción en el mundo»⁶⁶. Ahora bien, pretender lograr una salida estética a lo injustificado de la existencia e introducir lo bello como valor tiene sentido en relación con lo imaginario, nunca en relación con lo real. Aunque, como veremos más adelante, este valor creado en lo imaginario nos permitirá valorizar ciertos aspectos de lo real y separar lo real de la existencia bruta, y, a partir de ahí, motivar un tipo de acción.

La obra de arte hacia la que se evade Roquentin se erige como un irreal, y como tal no puede darse a una conciencia realizante. Aquella aparecerá cuando la conciencia, al producir la conversión radical que supone el hundimiento del mundo, se constituya a sí misma como imaginante. Así, esa melodía que sale de una voz grave y ronca, en la medida que es aprehendida por Roquentin, no está ahí, en el *Bar de la Marine*, está totalmente fuera de lo real. Se da a través del *pick-up*, pero como ausente, fuera de alcance. Resulta entonces imposible actuar sobre ella, transformarla. En cambio, su aparición sí depende de lo real, por ejemplo de que el *pick-up* siga funcionando o de que deje de girar el disco. Roquentin, al extasiarse con la melodía, no ha hecho de la contemplación más que un sueño inducido, y el consiguiente paso a lo real es el auténtico despertar nauseoso. Y, aunque al éxtasis horrible de la náusea puede seguir un momento de liberación, ha de tenerse presente

⁶⁴ Sartre, J. P., *La república del silencio. Situations III*, trad. castellana de Alberto L. Bixio, Losada, Buenos Aires, 1968, pp. 185-195.

⁶⁵ Sartre, J. P., *La náusea*, *op. cit.*, p. 111.

⁶⁶ Jeanson, F., *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, *op. cit.*, p. 95.

que esta liberación es ficticia. En ella la conciencia opera bajo la categoría mágica de lo «*equivoco*» y el retorno de un mundo más confortable es del todo provisional. Es natural que Roquentin necesite de algo claro que oponer a lo opaco, le es necesario oponer el hombre a la naturaleza. La música, en este caso, se convierte en su tabla de salvación. La música como poder ante el que la náusea se desvanece. La melodía, las notas, que con su orden pueden reconstituir lo amorfo y suavizar la existencia revelada por la náusea; dicho de otro modo, el rigor del arte contra la absurdidad de los objetos.

Entonces Roquentin piensa cuánto no cambiaría su vida si fuera como una melodía. O también si pudiera lograr los «momentos perfectos» de los que hablaba Anny. Pero todo intento de ser a la manera de la música está abocado al fracaso, y solo muestra el deseo de la realidad humana de «expulsar la existencia fuera de sí»⁶⁷. Un tipo de evasión que no puede lograrse y que no puede hacernos olvidar la realidad en la que estamos. También Anny, resignada, reconoce que no puede ser un hombre de acción, un aventurero. Roquentin está solo, libre, injustificado. De poco le ha valido intentar justificar la existencia de otro existente como pretendía al escribir el libro sobre el Marqués de Rollebon. Pero se resiste a dejar al anhelo campar a sus anchas. Piensa que podría encontrar su justificación en otro género, en «un libro», pero no un libro de historia como el del Marqués sino, «por ejemplo, una historia que no pueda suceder, una aventura»⁶⁸. Esto podría llegar algún día a justificarlo ante los otros, aunque solo en el pasado.

Pero, como señala Jeanson, lo que puede ser extraído de *La náusea* es la idea de un presente injustificable y la experiencia de que es en la unidad de un proyecto cuyo principal sustento es el poder negador y la voluntad de compromiso de la conciencia donde esta puede constituirse en cuanto sujeto, constituir el mundo otorgando significaciones y superando así el doble escollo que suponen «una impersonalidad de negación absoluta» y «una responsabilidad de afirmación

⁶⁷ Sartre, J. P., *La náusea*, op. cit., p. 187.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 190.

contingente, abandonada al nivel mismo de las cosas»⁶⁹. A nuestro entender, algunos aspectos de *La náusea* parecen orientarla hacia una salida imaginante o irrealizante en la superación de lo real, pero *El ser y la nada*, en cambio, no deja lugar a la duda sobre el auténtico objetivo: la acción, una acción que apela a lo real, donde este recargo o prueba ontológica coincide con la intencionalidad entendida como libertad. Es decir, la intención, en un primer momento, solo muestra una de sus posibilidades: la actitud «mágica» o «irreal» mediante la evasión del mundo gracias a la emoción o la imaginación. Todavía falta poner en práctica la «intención técnica» para afrontar el compromiso con el mundo, pero este paso será dado con el tiempo, y poner el acento práctico será el resultado de una fenomenología ontológica de la acción que se concreta en la Cuarta Parte de *El ser y la nada*. Creemos que fueron los avatares sufridos durante la guerra lo que llevó a Sartre a dar respuesta a la exigencia de compromiso y responsabilidad. Así, lo que en un principio suponía un tinte desesperado durante la redacción de *La náusea*, una especie de moda «existencialista», se convierte en urgencia teórica y se asocia a obligatoriedad después, hasta traducirse, como señala Fernández Liria, en una postura marxista o pretendidamente marxista.

La apuesta de Sartre por lo imaginante lleva a J. Maristany a considerar el presupuesto imaginativo como elemento catalizador en el grueso de la obra sartreana. Según Maristany, el desarrollo lógico de *El ser y la nada* se sustenta sobre una «mítica» imaginativa y la náusea, imagen primitiva del «fenómeno de ser», es prueba más que evidente y clave en el proyecto imaginativo sartreano. Aunque «la alternancia entre percepción-imagen, poco problematizada en *Lo imaginario*, se ladea en *El ser y la nada* a la distinción entre actitud práctica y actitud imaginativa»⁷⁰. Es, por tanto, la obra de juventud la que anticipa a pequeña escala la concepción de un creador que, a través de la creación literaria, alumbró, como advirtió Merleau-Ponty, las condiciones de posibilidad noéticas y noemáticas de una ontología de la acción en la conclusión de la obra mencionada.

⁶⁹ Jeanson, F., *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, op. cit., p. 96.

⁷⁰ Maristany, J., *Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*, op. cit., p. 77.

Podemos sostener entonces que Sartre, manteniendo la validez de una fenomenología de la acción, no duda que exista algo que pueda cuestionar mediante la generación de irrealidad la realidad, la seriedad de la acción. Haciendo con Maristany una lectura progresiva de *El ser y la nada* vemos cómo el principal interés de Sartre se concreta en una ontología de la acción en la que se pondera decididamente la percepción como acción, mientras que, si hacemos la lectura regresiva, vemos que la primera mediación del para-sí y el en-sí es reinterpretada a la luz del mediador irrealizante que es el otro. Es, no obstante, en la percepción que inaugura la reflexión donde se pone de manifiesto la capacidad de negar la existencia, que no es más que la negación de la realidad, es decir, una especie de real irrealidad (como en *Lo imaginario*).

Una vez presentada la revelación del ser-en-sí por la náusea como aquello a lo que podemos oponer nuestros actos, Sartre no solo sienta las bases fundacionales de la acción y socava los lazos del determinismo y de todas las morales impuestas, sino que además introduce la referencia a la *aventura* como vital en ese intento desesperado de poner en práctica una «acción irrealizable» que permita la justificación plena. Es importante que reparemos en el significado que esconde para Sartre la aventura como categoría esencial y como aquello que mejor representa una vida de acción y «desarraigo», en la que el hombre se halla separado de la masa del ser. Y, para poner de manifiesto la importancia que tuvo para Sartre la idea de aventura, conviene recordar el pasaje suprimido de *La náusea* en el que Roquentin dice: «de repente, se me apareció la idea del viaje, o más exactamente de la aventura, y se instaló apoderándose de mí»⁷¹. El mayor beneficio, piensa Sartre, que puede obtenerse de los grandes viajes, las empresas descabelladas, es la ruptura con las raíces, con el pasado, la familia, la provincia, el pensar anterior. Por contra, apoyarse en valores como «causa de sí» o Dios supone una autocontradicción flagrante, y eliminando tales prejuicios tiene que poder entrar en juego una nueva manera de actuar a partir de la negación, de la Nada. Cuando alguien reconoce la necesidad de

⁷¹ Cohen-Solal, A., *Sartre. 1905-1980*, trad. Castellana de Agustín López Tobajas y Christine Monot, Emecé, Buenos Aires, 1990, p. 133.

determinados afectos es lógico que le sobrevenga el mareo. El verdadero aventurero es aquel que se pone verde y gris de náusea, de fastidio, de compasión melancólica, de aislamiento: cada uno de los síntomas de Roquentin.

Sartre, mejor que nadie, encarnó la imagen del *aventurero* que abandona el barco seguro en pos de un nadar sin saber si llegará a la playa o, lo que es peor, de un nadar hacia una playa que tal vez ni exista, del aventurero que, si por un casual llega a tierra firme, exhausto se verá obligado nuevamente al esfuerzo de seguir nadando porque la playa ha desaparecido bajo sus pies. Y, cuando ya se ha recuperado de sus fatigas, como la noche misma, unos sombríos pensamientos lo atenazarán de nuevo... Roquentin debió sentir algo similar cuando se apeó del tren en Bouville para continuar su investigación histórica sobre el Marqués de Rollebon. Un pequeño revuelo y cierto malestar se despertaron entre las gentes del lugar. ¿Quién era ese desconocido? ¿Por qué nueva causa venía a combatir en su humilde pueblo? Roquentin es el aventurero que en la búsqueda de su destino debe profundizar más en la revelación de sí mismo, en la consistencia de su rechazo de la existencia, y poco importa que pronto descubra que en su comportamiento domina la negación y que él no ha tenido aventuras, pues, en realidad, no hay aventuras. Es decir, Roquentin acaba descubriendo que no hay aventuras, ni momentos perfectos, ni hombres de acción. Lo que importa es comprender para mantenerse en la negación como reacción contra la ceguera, aunque este transitar por «zonas-fronteras» suponga un perderse, un descubrirse en el horizonte del fracaso. Gracias a ello el aventurero se ha podido liberar de la cómoda hipocresía, de ese aire viciado donde pensar no era más que un medio para no ver. Ha comprendido que era necesario mirar el mundo con otros ojos, aunque el mundo visto a través de unas nuevas lentes fuera otro mundo, más desdichado, menos jocoso. ¿Aceptaré entonces confirmar con su acción el sentido de su tentativa? O, por el contrario, ¿permanecerá como el inocuo opositor de una libertad que no es más que un indefinido rechazo?

Cuando Sartre emprendió su *aventura* sin saber que tropezaría con la imposibilidad y que esta sería el punto de partida para el resurgimiento ético,

también descubrió el permanente esfuerzo del hombre en asumir su condición en pos de la auténtica «aventura de ser»⁷². En el prefacio al libro de R. Stéphane, *Retrato de un aventurero*, Sartre dejó constancia de este sino. En este texto oponía a la figura del militante la del aventurero. Mientras que el primero permanecía fiel como una roca a los dictámenes del Partido, el aventurero, exitoso en la derrota, había sabido vivir su condición imposible. Sartre no dudó en decantarse por el aventurero, pese a haber esperado el éxito del militante:

«El aventurero se había equivocado; tenía todo los vicios de la clase burguesa, egoísmo, orgullo, mala fe. Sin embargo, luego de haber aplaudido la victoria del militante, es al aventurero al que seguiría en su soledad. Ha vivido hasta el final una condición imposible: huyendo y buscando la soledad, viviendo para morir y muriendo para vivir, convencido de la vanidad de la acción y de su necesidad, intentando justificar su empresa asignándole un fin en el que no creía, buscando la total objetividad del resultado para diluirla en una absoluta subjetividad, queriendo el fracaso que rechazaba, rechazando la victoria que deseaba, queriendo construir su vida como un destino y no bromeando más que con los momentos infinitesimales que separan la vida de la muerte. No hay ninguna solución para estas antinomias, ninguna síntesis para estos contradictorios. Abandonado a sí mismo, cada uno de los pares se desharía, cayendo hacia un lado cada uno de los términos, o se aniquilaría, anulándose los dos términos mutuamente. Sin embargo, a costa de una tensión insoportable, este hombre los ha mantenido juntos y todos a la vez en su misma incompatibilidad; ha sido la conciencia permanente de esta incompatibilidad; lo veo alejarse vencido y vencedor, olvidado ya en esta ciudad, en la que no tiene sitio, y pienso que testimonia a la vez la existencia del absoluto del hombre y su imposibilidad de absoluto. Más aún, prueba que es esta imposibilidad de ser la condición de su existencia y que el hombre existe porque es imposible»⁷³.

⁷² Hyppolite, J., *La libertad en Sartre, op. cit.*, p. 30.

⁷³ Citado por Hyppolite, J., *Ibidem*, pp. 31-32.

Reconocemos en el aventurero que invoca Sartre en este pasaje a un ser que está desfasado, fuera de lugar en una sociedad decantada en una dirección determinada, pero que se adelanta a esta y a su tiempo. Vive en el filo de la antinomia en una comunidad en la que no cabe la «imposibilidad». La negación como motor de la acción se convierte en su exilio. Es lógico que bajo la incompreensión el aventurero solo pueda sobrevivir en alta mar, en un cuestionamiento sin descanso, como un proscrito de ideas, acciones y situaciones, frente a un mundo que está determinado y solidificado por el consumismo materialista. Desde esta orilla, Sartre hará suya la necesidad de una «ontología del fracaso», por utilizar la expresión de Jeanson. Y la revelación de la existencia a Roquentin supone el inicio de un cambio de rumbo, de una verdadera ruptura a partir de la cual se ponen las bases filosóficas para una teoría de la acción humana entendida como filosofía «negativa».

2.1.2. *EL CONOCIMIENTO COMO REALIZACIÓN*

Dos grandes temas se entrelazan en la redacción de la novela *La náusea*: el conocimiento y la aventura. Para Sartre, ambos son intentos privilegiados de apropiación del mundo, así como aspectos cruciales de la promoción de las acciones a través de la convergencia entre el conocer y el hacer, en la que aquello que puedo realizar mediante mis actos supone un conocer que tiene su origen en mí mismo. No puede haber empresa aventurera sin previo paso por el conocimiento, un conocimiento que parte de nuestro interior para dirigirse hacia el exterior y darnos una imagen del ser que no soy. En terminología sartreana: el para-sí ha de ser en su ser conocimiento del en-sí.

El análisis del conocimiento como acción y realización llevado a cabo por Sartre en *El ser y la nada* no es sino otro paso más en el esclarecimiento de la relación original de la realidad humana con el ser-en-sí, aunque es preciso dejar constancia aquí de la distinción que establece Sartre entre *conocer* y *actuar*, en la

que la conciencia y el fenómeno son solo «articulaciones» y el para-sí es el único responsable en su ser de su relación con el en-sí. Porque una cosa es el conocimiento, como un tipo de relación entre el para-sí y el en-sí a través del carácter ek-stático del para-sí como «presencia a», y otra muy distinta la acción en sentido estricto. El conocimiento es, en este caso, un «modo de ser» del para-sí en tanto este se pone como no siendo el ser que él no es; es el ser del para-sí en tanto ha de ser su ser haciéndose no ser el ser al cual es presente⁷⁴, dice Sartre. El conocimiento puede ser entendido como acción siempre y cuando ésta no sea presentada como una actividad derivada que presupone un ser, sino como develación del ser (al cual se hace presente el para-sí convirtiéndolo en fenómeno), ya que el para-sí puede determinarse a no ser ese objeto que quiere mover o tocar previo paso por el conocimiento. Es, en todo caso, de esta negación interna o «nexo esencial» presente al para-sí del que parte el impulso para promover la acción. Por este motivo, podemos decir que el en-sí es el término-origen de la negación interna. El ser-en-sí se vuelve indispensable para el para-sí, sin que con ello queramos afirmar que el en-sí produce la conciencia, sino que la conciencia «solo se hace conciencia *por* la revelación del en-sí». Toda acción implica una revelación, y la conciencia «no puede hacerse ser sin hacerse frente al Ser, es decir, sin revelar»⁷⁵.

Es en el capítulo dedicado a 'La trascendencia' en *El ser y la nada* donde Sartre presenta al conocimiento como un tipo de relación entre el para-sí y el en-sí, una relación interna entre conocer y ser que puede recibir la denominación de «realización», pues conocer es realizar: hacer que haya ser habiendo-de-ser la negación de este ser. A esta negación interna y realizante que, «determinando al para-sí en su ser, devela al en-sí», la denomina Sartre trascendencia⁷⁶. La negación irrefleja del para-sí (conciencia) implica el primer contacto con el en-sí (mundo) mediante un conocimiento intuitivo que supone un tipo de ser que es descrito como *presencia a*. En resumidas cuentas, supone la presencia del para-sí al ser. Ahora bien,

⁷⁴ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, *op. cit.*, p. 204.

⁷⁵ Sartre, J. P., *Verdad y existencia*, trad. castellana de Alicia Puleo, Paidós, Barcelona, 1996, p. 119.

⁷⁶ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, *op. cit.*, pp. 209-210.

esta presencia del para-sí al ser únicamente cobra sentido por la relación negativa en la que aparece el objeto como lo que no es la conciencia. Por consiguiente, la revelación originaria en el plano del conocimiento solo puede ser negativa, y arranca exclusivamente del para-sí por el hecho de *no ser* la cosa; es precisamente lo que se denomina ser conciencia *de* algo.

El conocimiento, tal y como aparece expuesto en *El ser y la nada*, se erige entonces en un modo de ser del para-sí y es presentado como negación interna, relación original, vínculo ontológico, etc. Lo que significa, según Sartre, «que el para-sí no puede ser sino en el modo de un reflejo que se hace reflejar como no siendo determinado ser»⁷⁷. En esto consiste la negación interna, a la que, advierte Sartre, es preciso no confundir con la negación externa. Esta es un mero nexo de exterioridad entre dos seres establecido por un tercero, mientras que la negación interna es el tipo de nihilización que pertenece por esencia al para-sí en virtud de la negación original que lo relaciona con el en-sí. Así, en el conocimiento el para-sí es el ser que se aparece como no siendo aquello que él conoce. Con esta descripción de la relación interna nos indica Sartre donde se encuentra la base ontológico-fenomenológica de todo conocer. Entendido así el conocimiento, resulta claro que no se puede tener experiencia del objeto antes de constituirlo como tal en forma de fenómeno, aunque, como señala Gorri Goñi, de esto no se sigue que lo manifestado sea la totalidad del ser⁷⁸. Es el cognoscente el que, en el conocimiento, hace que *haya* una presencia, un *ser-ahí* de lo conocido. El nexo de ser que es el conocimiento no es *ausencia* sino *presencia*. El conocimiento no es sino el hecho de «*que haya ser*», de que el ser en sí se de y se destaque en relieve sobre el fondo de esa nada que es el para-sí. Porque el conocimiento, tal y como lo concibe Sartre, nada agrega al ser, no crea, simplemente establece a través de la conciencia el nexo ontológico con el objeto. Por ello caracteriza Sartre al conocimiento como «develamiento», lo cual supone que al develamiento de un carácter del ser corresponde una determinación del para-sí como

⁷⁷ *Ibidem*, p. 204.

⁷⁸ Gorri Goñi, A., *Jean-Paul Sartre. Un compromiso histórico*, op. cit., pp. 231-232.

negatividad. Por eso afirma Sartre que «lo *real* es *realización*»⁷⁹ y que conocer es realizar: hacer que haya ser habiendo-de-ser la negación de este ser, esto es, dar realidad al fenómeno mediante la negación interna y realizante que devela al en-sí⁸⁰. El conocimiento, en definitiva, «no es nada más que la presencia del ser al para-sí y el para-sí no es sino la *nada* que realiza esa presencia»⁸¹. El conocimiento es ser ek-stático, el ser ek-stático que es el para-sí, el cual no es primero para conocer después, ya que el conocimiento es, para Sartre, lo mismo que el acaecimiento constituido por el surgimiento del para-sí. Al igual que el para-sí, el conocimiento es un hacer, un realizar.

Ahora bien, si el conocimiento es una forma de trascendencia del para-sí, que se hace presente al ser revelándolo sobre el fondo del no-ser, la acción (en sentido estricto), en cambio, según expone Álvarez González, es una proyección del para-sí hacia algo que no *es*. Dicho de otra forma, ningún hecho en-sí puede promover una acción, salvo el para-sí que se trasciende hacia lo que no es. En la acción, la conciencia proyecta su no-ser sobre lo que hay arrancándose de esa presencia hacia lo que no es. Y es en relación con la acción como hemos de concebir el valor, ya que «el sentido del valor es ser aquello hacia lo cual un ser trasciende su ser: todo acto valorizado es arrancamiento del propio ser hacia [...]»⁸². Este arrancamiento del ser hacia lo que no es también lo encontramos en *El existencialismo es un humanismo*, donde Sartre afirma que el hombre está constantemente fuera de sí mismo; es proyectándose y perdiéndose fuera de sí como se hace existir, siendo él mismo este «rebasamiento» y captación de los objetos con respecto a este rebasamiento. Por ello la trascendencia de la que nos habla Sartre nada tiene que ver con la deidad. El hombre no tiene otro legislador que él mismo, y es en el continuo buscar, saliendo de sí en pos de un fin, como el hombre se realiza en cuanto humano⁸³. La

⁷⁹ *Ibidem.*, p. 209.

⁸⁰ Álvarez González, E., «La cuestión del sujeto en la fenomenología existencial de Jean Paul Sartre», en *Estudios filosóficos*, Universidad de Antioquia, nº 23, Agosto 2008, Colombia, p. 25.

⁸¹ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, *op. cit.*, p. 246.

⁸² *Ibidem.*, p. 126.

⁸³ Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, *op. cit.*, pp. 59-60.

trascendencia nos devela la no-identidad del para-sí consigo mismo, la cual, en cuanto tal, es conocimiento, proyecto, posibilidad. Jeanson señala que es en lo irreflejo donde reside la conciencia (de) sí, una nada que no puede ser concebida al margen de la intencionalidad, la temporalidad y la presencia al mundo. La trascendencia hacia sí mismo (hacia lo que el para-sí aún no es) y hacia el mundo habita en el seno de la inmanencia de la conciencia. Así entendida, la trascendencia nos permite entender, a partir de la nada que es la conciencia, todas las conductas positivas del para-sí⁸⁴.

Encontramos claramente expuesta la convergencia de teoría del conocimiento y teoría de la acción en *Verdad y existencia*, donde a la realidad humana le es asignada la misión de buscar la verdad e iluminar al ser. En este texto póstumo, según Philippe Cabestan, Sartre muestra que la verdad se revela en la acción y en el libre proyecto que ella anima⁸⁵. Ahora aparece el proyecto como proyecto verificador que supone un «gusto» por el ser⁸⁶ y aparece la verdad como cierta dimensión, la dimensión de la luminosidad, que viene al ser por la conciencia⁸⁷, por la acción de desvelar realizada por la conciencia, que hace aparecer al ser tal cual es. El desvelamiento del ser se realiza merced a la libertad y al proyecto. Solo en la medida en que el para-sí es proyecto abierto al futuro, el ser se desvela ante él en el conocimiento a la luz de un fin y de una acción⁸⁸. Por ello el conocimiento del ser implica la conciencia de sí del para-sí como ser libre, que se anticipa al en-sí y lo supera hacia una finalidad que es la finalidad del para-sí, aunque esa finalidad es en el mundo y tiene una realidad objetiva.

En *Verdad y existencia* distingue Sartre dos tipos de actitudes frente a la verdad: la «*Verdad=pasividad*», la pura contemplación del Ser sin poderlo alterar, y la «*Verdad=actividad*»⁸⁹, en la que es necesario actuar para comprender, pues la verdad

⁸⁴ Jeanson, F., *El problema moral y el pensamiento de Sartre, op. cit.*, pp. 181-182.

⁸⁵ Cabestan, PH., «Une liberté infinie?», en *Sartre. Désir et liberté*, P. U. P., París, 2005, p. 36.

⁸⁶ Sartre, J. P., *Verdad y existencia, op. cit.*, p. 93.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 53.

⁸⁸ *Ibidem*, P. 121.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 54.

coincide con el surgimiento del para-sí, que es ya una acción con respecto al mundo (acción de existir) y da primacía al no-ser sobre el ser: la verdad como «un momento de la acción»⁹⁰. «La verdad es acto, mi acto libre»⁹¹. Según expone Sartre en esta obra, la conciencia es proyecto, es el ser por el cual el «para» viene al mundo (finalidad), y su proyecto supone la revelación verificadora del ser. La conciencia revela para existir y, dado que la acción implica revelación, revela para poner sus fines. La conciencia no puede elegir un fin sin pretender al mismo tiempo la verdad, «no puede hacerse ser sin hacerse ser frente al ser»⁹². En definitiva, sin revelar. Dicho de otra manera, la verdad que revela todo conocimiento presenta a mi libertad una exigencia que me plantea el mundo a través de un fondo de anticipación ligado al proyecto.

En cambio, la ignorancia, piensa Sartre, no es más que negación de la negación, rechazo de las responsabilidades que la aparición del ser nos obliga a asumir, aunque hay ocasiones en las que la ignorancia en un primer momento está aparejada a la acción y puede ser condición de la libertad. Es lo que sucede cuando el ser, que es iluminado como medio a la luz de un fin por la acción, es en un primer momento desconocido. En tal situación el fin ha de ser considerado como solo posible y entonces, debido a que ignoro al ser, no sé si realizaré el fin. Así, al exigir la acción la iluminación, por un fin, de una realidad que ya es, ésta puede aparecer como obstáculo, dificultad, etc. Y lo que exige la libertad es que la realidad pueda siempre revelarse como contraria a mis designios, ya que si se revelara como siempre propicia o como siempre adversa, ya no habría más que sueños. Por ello, esta posibilidad no sabida de que lo real sea adverso es, en términos de acción, el «riesgo». La libertad supone la ignorancia del destino que el mundo reserva a la acción humana⁹³.

Diferente de esta ignorancia necesaria es aquella que corresponde a una voluntad de ignorar que representa un obstáculo para la misión verificadora,

⁹⁰ *Ibidem*, p. 80.

⁹¹ *Ibidem*, p. 99.

⁹² *Ibidem*, p. 119.

⁹³ *Ibidem*, pp. 151-152.

desveladora del ser, de la que ha de hacerse cargo el hombre, ya que esta ignorancia afecta negativamente a la relación que ha de establecerse entre las posibilidades, los fines, las exigencias y el mundo, donde el proyecto supone la revelación verificadora del ser y la proyección de fines sobre el fundamento de esta revelación. A esta ignorancia la asocia Sartre a la mala fe y, a propósito de ella, dice que tener miedo a la verdad supone menoscabar la libertad y que querer la ignorancia es querer el olvido, negar toda anticipación, rechazar la trascendencia, la realización y revelarse contra nuestra condición contingente, dando lugar a que la conciencia se rebele contra sí misma y se condene al silencio. Ahora bien, debemos precisar que esta develación del ser solo puede darse a la luz de una acción y de su fin, puesto que se realiza en y por el proyecto, que revela un mundo de exigencias mundanas y objetivas, tal y como sucede al levantarnos, vestirnos, ir al trabajo, etc.; es decir, conozco el en-sí con aspecto de exigencias a las que hace cognoscibles la libertad del para-sí. Lo que no excluye que el mundo así desvelado sea iluminado por mis fines, aunque no es menos cierto también que el mundo sostiene mis fines para devolvérmelos como «ser-objetivo». Cuanto más rutinarios se vuelven los actos en la realización de las tareas, tanto más espontáneamente se realiza el agrupamiento de los medios, pues, en ningún caso, estos se plantean por sí mismos. Así, en el ejemplo de encender un cigarrillo al que alude Sartre tengo que realizar ciertos actos conocidos como buscar el paquete, coger la cerilla, etc., pero lo que aparece es el fin, y aparece como algo que hay que realizar, no como imperativo hipotético, sino como recuperación del en-sí por el para-sí. Lo que hago, según Sartre, es que «me busco en el mundo en forma de objeto del mundo»⁹⁴.

Al hablar del ser-en-sí como exigencia, Sartre está afirmando el papel del proyecto, la anticipación, la libertad como desveladora del ser, pero también está señalando el papel del ser en la acción, ya que «el en-sí se revela a un ser que se lanza hacia el porvenir y que decide sobre su manera de ser; en una palabra, la verdad se revela a la acción. Toda acción es conocimiento [...], y todo conocimiento, incluso el

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 123-124.

intelectual, es acción»⁹⁵. Y es la multiplicidad de proyectos establecidos por el para-sí o el grado de realización de la finalidad proyectada lo que mide la cantidad de ser que le es dado revelar, ya que «el ser revelado es correlativo a la finalidad proyectada»⁹⁶. Esto es lo que se sigue de la tesis que dice que todo comportamiento libre implica una finalidad y que esta tiene una dimensión mundana y objetiva.

Puede inferirse de lo expuesto que la relación ek-stática entre el para-sí y el en-sí no produce ningún cambio en el en-sí. El conocimiento, según hemos visto, es pura negatividad y no añade nada al ser. Por el conocimiento el ser no es enriquecido. El conocimiento solo hace que haya ser, y este hecho no es una determinación interna del ser, sino de la negatividad. Conocer es realizar: hace que haya ser y lo devela habiendo de ser la negación de este ser. Sin embargo, lo expuesto sobre el conocimiento nos ha permitido explicitar el carácter recurrentemente activo del para-sí como negación original de sí y del mundo. El hombre, en efecto, es el ser que está intencional, irrefleja o espontáneamente orientado hacia la acción. En cambio, el en-sí solo actúa como catalizador mudo o estático del para-sí en su constante proyección. El para-sí necesita imperiosamente del en-sí como objeto hacia el cual tiende su intención, mientras que el en-sí únicamente permite dentro de este éxtasis corroborar lo esencial: la contingencia. Es hacia el para-sí hacia donde habrá que dirigir la mirada a la hora de dar cuenta del origen de la acción. Se entiende así que Sartre dejara para *El ser y la nada* la respuesta sobre el sentido de la revelación que había proporcionado la novela *La náusea*, pues, como dice Fernández Liria, la 'Introducción' de *El ser y la nada* recoge de manera resumida lo dicho en *La náusea* y deja para el resto de la obra responder a la pregunta por el origen de ese ser que es su propia nada⁹⁷. De lo que se trata entonces no es fundamentalmente de conocer el mundo, sino de conocernos a nosotros mismos dentro de una relación con un mundo que nos ha sido impuesto de antemano (facticidad). Por esto ve Sartre en la fenomenología la indicación sobre la estrategia más adecuada para obtener un

⁹⁵ *Ibidem*, p. 73.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 78.

⁹⁷ Fernández Liria, C., *Una ontología positiva. Ensayo a partir de «El ser y la nada» de Sartre, op. cit.*, p. 163.

conocimiento derivado de los objetos, un conocimiento que es percepción, la cual supone una relación efectiva con los objetos y supone una acción. Esto explica que la fenomenología sartreana pueda ser presentada como una filosofía del descubrir, que deriva hacia una ontología del actuar.

Resulta claro que el ser que nos ha revelado la Náusea (ser-en-sí) no cubre la totalidad del ser. Es necesario ahora explorar la constitución del otro extremo, el cual reclama la máxima atención en una teoría de la acción. Frente al en-sí está el para-sí, frente al mundo está el hombre. Y este, según se ha mostrado, no es de la misma pasta que las cosas; es una *conciencia*. Así que para dar cuenta de lo que es el ser humano en toda su amplitud hemos de analizar qué es la conciencia, principio originario de la acción. Podemos adelantar, siguiendo a Bernard-Henri Lévy, que el «duelo» mantenido, según Sartre, entre las cosas y la conciencia lo ha ganado esta última. A juicio de Sartre, la acción solo puede tener su origen en la conciencia, no en las cosas del mundo.

2.2. MATERIALIZACIÓN DE LA ACCIÓN EN LA CONCIENCIA: SER-PARA-SÍ

No podemos continuar presentando los fundamentos de una teoría de la «acción individual» sin ocuparnos de las características de la conciencia que Sartre explica en sus primeros escritos y en *El ser y la nada*, pues la idea de «acción intencional», en relación con la capacidad de negación humana y su proyección posterior, solo cobra sentido en una «filosofía de la conciencia», que hace de ésta un absoluto no derivable, y que debe mucho a la filosofía del *cogito* de Descartes y a la fenomenología de Husserl. Para ello hemos de referirnos a una serie de características que, a modo de antecedentes «preontológicos» (intencionalidad, espontaneidad, emergencia, absoluto, vaciedad), permiten desarrollar la teoría anunciada. Esto nos lleva a examinar, no la *conciencia de ser*, sino el *ser de la conciencia*, el cual escapa también a la dimensión fenoménica.

Sartre anticipa distintos aspectos de la conciencia en todas las obras anteriores a *El ser y la nada*: en *La trascendencia del Ego*, *La imaginación*, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, *Cuadernos de guerra*. En estas obras aparecen de alguna forma principios de la conciencia como remisión a sí, intencionalidad voluntaria trascendente, traslucidez como condición existencial, simultaneidad con el mundo y la resistencia de las cosas, relación con sus propios posibles, proyección en el futuro o en el porvenir, etc. Pero, sobre todo, expone Sartre en estas obras el carácter trascendente de la conciencia y sostiene que un ser dotado de voluntad proyecta sus fines más allá de un mundo que imposibilita la realización inmediata de los mismos (la realización de los fines lleva tiempo). Por este, y por otros motivos, resulta imprescindible indagar en sus obras de juventud con vistas a describir el nexo que existe entre *conciencia* y *acción* hasta su concreción definitiva en *El ser y la nada*.

2.2.1. CARACTERÍSTICAS DINÁMICAS DE LA CONCIENCIA

La principal característica que determina a la conciencia a proyectarse fuera de sí y abre el campo de la promoción de las acciones se halla en su carácter *intencional*, en la *intencionalidad* expuesta por Husserl, aunque Sartre dejará constancia muy pronto de las diferencias que separan a su concepción de la intencionalidad de la de Husserl. Es del conocido artículo de 1939 sobre la intencionalidad en Husserl de donde obtiene Sartre los argumentos para oponerse a lo que llama las «filosofías digestivas», que solo pretenden la asimilación por la conciencia de las cosas asociadas a las ideas. Gracias a Husserl sabemos que las cosas no acaban disueltas en la conciencia, sino que ocupan su lugar en el mundo y no pueden entrar en nuestra conciencia porque no son de su misma naturaleza. Como quedó indicado cuando nos ocupamos de la contingencia, las cosas son independientes de la conciencia que tenemos de su existencia.

Para el fenomenólogo el conocimiento que tenemos de las cosas puede ser entendido como un «estallar hacia», un arrancarse de uno mismo hacia lo que no es

uno mismo. Primera prueba del carácter dinámico de la conciencia sartreana. Sartre sostiene que en ningún caso puede el conocimiento ser asimilado a una posesión de la cosa o a una identificación con la cosa. Esta concepción del conocimiento representa un paso decisivo hacia la purificación de la conciencia. El carácter intencional de la conciencia lleva a Sartre a considerar que no hay nada dentro de la conciencia, «salvo un movimiento para huir»⁹⁸ que la obliga a deslizarse fuera de sí. Es lo que comporta la conocida frase de Husserl: «*Toda conciencia es conciencia de algo*».

La teoría de la intencionalidad nos introduce de lleno en la «filosofía de la trascendencia», pues la trascendencia es una estructura constitutiva de la conciencia que hace aparecer a esta como determinada a apuntar hacia un ser que ella misma no es. Sartre escribe: «para la conciencia no hay ser, fuera de esa obligación precisa de ser intuición revelante de algo»⁹⁹. A la constante necesidad que muestra la conciencia de existir como conciencia de otra cosa es a lo que Husserl denomina «intencionalidad».

Como sabemos por la experiencia de Roquentin, la conciencia no se vuelve hacia las cosas solo mediante el conocimiento que tengamos de ellas, sino que también puede hacerlo a través de otro tipo de «acciones»: amándolas, odiándolas, temiéndolas, etc. Estas conductas, en efecto, pueden ser consideradas como formas que tiene la conciencia de enfrentarse a las cosas según las cualidades de lo aborrecible o lo deseable. Se trata de re-acciones «subjetivas» que constituyen otra manera de descubrir el mundo. Por ello, Sartre no duda en agradecer a Husserl el haber reinstalado el horror y el encanto en las cosas, el habernos restituido un mundo que es espantoso, hostil, peligroso, y también gracioso y amable, así como el habernos liberado de Proust y de la «vida interior». Con la asimilación del planteamiento husserliano por parte de Sartre, por fin se han abierto las ventanas. Todo está fuera, en el mundo, entre los demás. Atrás queda el oscurantismo de la

⁹⁸ Sartre, J. P., *El hombre y las cosas. Situations I*, op. cit., p. 26.

⁹⁹ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 31.

interioridad. Nuestro destino no es apartarnos de las cosas sino descubrirnos entre ellas mediante el conocimiento y la acción.

El problema que plantea Husserl, según Sartre, es que no fue capaz de superar su idealismo asumiendo una concepción más realista de la intencionalidad. Para el filósofo francés es indispensable suponer que el fenómeno de ser dispone de un ser «transfenomenal». Es decir, debe haber algo frente a la conciencia que sea distinto de ella y que no puede reducirse al fenómeno de ser: el ser del fenómeno. El fenómeno de ser exige, en tanto que fenómeno, un fundamento transfenoménico, lo cual implica que el ser del fenómeno debe escapar a la condición fenoménica y posee una existencia más allá de su condición de ser revelado, independiente de la percepción e irreducible al conocimiento que de él se tiene, aunque debe precisarse que, para Sartre, este ser transfenoménico que escapa a toda revelación no se comporta de ningún modo a la manera del noumenon kantiano oculto tras los fenómenos.

Es necesario precisar aquí que la conciencia del hombre *en acción* es presentada por Sartre como una conciencia irrefleja o no posicional de sí y posicional del objeto. Es conciencia de algo y en su trascender descubre la mundanidad en la que se ponen en juego las relaciones de utensilidad¹⁰⁰. La conciencia aparece, en contraposición al objeto, como teniendo necesidad de ser conciencia de algo, de modo que, solo por el objeto del que es conciencia, puede ser conciencia (de) sí. El objeto que conoce la conciencia está fuera de ella por definición. De ahí el constante trascender de esta hacia el objeto. La conciencia irrefleja es la conciencia primigenia, una esfera de existencia absoluta y de espontaneidad pura, que es intencional.

En *La trascendencia del Ego* habla Sartre de una espontaneidad en sentido pleno como característica que solo puede ser atribuida a la conciencia en tanto esta «es lo que produce, y no puede ser ninguna otra cosa»¹⁰¹. Aquello que llamamos yo es constituido por la conciencia como una falsa representación de sí misma y no influye sobre ella, aunque ambos lleguen a reunirse en cierto momento sintético del proceso mental. La conciencia se da ante todo como espontaneidad «individuada e

¹⁰⁰ Sartre, J. P., *El hombre y las cosas. Situations I, op. cit.*, p. 72.

¹⁰¹ Sartre, J. P., *La trascendencia del Ego*, Trad. castellana de M. García-Baró, Síntesis, Madrid, p. 82.

impersonal»¹⁰², y, por ello, es necesario no confundir la espontaneidad de la conciencia con la del Ego, el cual puede ser considerado una pseudoespontaneidad que corresponde a un objeto constituido por la conciencia. La verdadera espontaneidad es la de la conciencia, la cual no es nunca objeto, se determina ella misma a existir y es absolutamente activa. Nuestra vida consciente nos revela en cada instante una creación *ex nihilo*¹⁰³.

La conciencia es, pues, para Sartre, un absoluto de espontaneidad en tanto que síntesis permanentemente inacabada de la actividad intencional. Atrás queda el oscurantismo de cierta psicología empeñada en encontrar una existencia anterior de las conciencias espontáneas en las zonas preconscientes, confiriéndoles así a aquellas un carácter *pasivo*. Sartre considera vano el intento freudiano de atribuir un origen en el inconsciente a la conciencia espontánea. Al concebir la conciencia como conciencia de algo, entiende que no hay estado alguno de la conciencia anterior al *acto* mismo intencional, porque, si este fuera el caso, teniendo que ser la conciencia siempre conciencia, sería conciencia (de) sí como conciencia de nada y no de algo, lo que sería absurdo. Ahora bien, una vez rechazados los intentos de derivar la conciencia a partir del inconsciente, así como desmantelada la tesis del Yo trascendental, las posibilidades se reducen. Según señala Agustín Rodríguez, Sartre se encuentra en la tesitura de elegir entre dos posibles explicaciones de la espontaneidad de la conciencia: o mediante la autoconstitución de la conciencia por la corriente de sus actos o volviendo a Descartes, opción que Sartre abandona rápidamente.

Igual de claro es el rechazo por parte del filósofo francés del recurso a la noción de sustancia para dar cuenta de la constitución de la conciencia. Tanto para él como para Husserl la conciencia no es otra cosa que una «*Leistung*», «pura actividad pero nunca sustancia»¹⁰⁴, aunque un tipo de actividad que no debe ser entendida en términos de una reducción de la conciencia a la serie de sus actos o a un conjunto de

¹⁰² *Ibidem*, p. 103.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 104.

¹⁰⁴ Rodríguez Sánchez, A., «La fundamentación de la noción de conciencia en Sartre», en *Anales del seminario de metafísica*, XV, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1980, p. 71.

operaciones. Desde el punto de vista fenomenológico, la conciencia aparece como sucesión seriada de operaciones y se constituye a sí misma en su propio proceso secuencial. Cualquier intento de ir más allá de la explicación fenomenológica de la conciencia resulta ilegítima para Sartre en el marco de la ontología. En todo caso, el problema del origen de la conciencia podría tener una respuesta hipotética en el campo de la metafísica, según se establece al final de *El ser y la nada*, pero queda fuera de discusión que el para-sí no es una sustancia autónoma y no tiene otra realidad que la de ser nihilización del en-sí, esto es, que la conciencia no tiene la suficiencia de ser de una subjetividad absoluta y que no hay ser de la conciencia fuera de su función de ser intuición revelante de algo¹⁰⁵.

Otra determinación «preontológica» importante de la estructura de la conciencia es la *emergencia*, es decir, su carácter permanentemente emergente ligado a su condición de ser *proyección trascendente*. Aunque rechaza cualquier posible discontinuidad en la conciencia, Sartre afirma, según lo exige su definición de la conciencia por la intencionalidad, la continua emergencia de los actos de conciencia, en virtud de la cual la conciencia se trasciende constantemente a sí misma. Evidentemente es necesario suponer en el continuo flujo de las conciencias un principio unificante que, para Sartre, no es el Yo, sino la conciencia fijándose a sí misma por «un juego de intencionalidades transversales que son retenciones concretas y reales de las conciencias pasadas»¹⁰⁶.

Si la conciencia dejase de ser conciencia de algo dejaría de existir, ya que no puede existir sin lo dado. De ahí que la conciencia para Sartre, como para Husserl, discorra como un flujo constante, como una corriente de actos significativos que la constituye como conciencia. Esa corriente de actos nada tiene que ver con una serie de comienzos de vidas conscientes que aparecerían como intentos frustrados de desarrollarse, sino que más bien ha de ser concebida como un cúmulo de experiencias conectadas con otras experiencias anteriores, aunque originada cada una de ellas a partir de la más absoluta espontaneidad. Por ello no es posible hablar

¹⁰⁵ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 639.

¹⁰⁶ Sartre, J. P., *La trascendencia del Ego*, op. cit., p. 39.

de la secuencia de dos conciencias unidas por medio de la relación de causa y efecto. Una conciencia es síntesis por entero de sí misma y es en esa interioridad sintética donde puede unirse por un acto de retención o de protensidad a una conciencia anterior o a una posterior. No cabe para Sartre la afirmación de que una conciencia pueda ser provocada desde fuera por otra conciencia. La conciencia se constituye a sí misma ella sola, se unifica mediante su intencionalidad, y la conexión que pudiera poseer con otra conciencia depende de un lazo de motivación que procede de ella misma. La intencionalidad de la conciencia hace que sea innecesario el Yo, el cual no es anterior a la conciencia sino que es trascendente a ella (un objeto que no aparece sino con la reflexión), como principio unificante de las conciencias.

En relación con las dos anteriores se halla la caracterización de la conciencia como un *absoluto*, como algo que existe por sí. La conciencia no es un conjunto de condiciones lógicas ni una recolección de representaciones, «es un hecho absoluto»¹⁰⁷, dice Sartre. No puede ser limitada más que por ella misma y es la condición primera y fuente absoluta de la existencia. La existencia de la conciencia es un absoluto porque la conciencia es conciencia de sí misma. Y tiene conciencia de sí en tanto es conciencia de un objeto trascendente. De ahí que todo sea claro y lúcido en la conciencia: «el objeto está ante ella con su opacidad característica; pero ella es pura y simplemente conciencia de ser conciencia de ese objeto. Tal es la ley de su existencia»¹⁰⁸. La conciencia de conciencia no es posicional. El objeto hacia el que se trasciende está fuera de ella y en un mismo acto lo pone y lo capta; la conciencia es consciente de sí como «interioridad absoluta». Este tipo de conciencia no puede ser otra que la conciencia de primer grado o «*irrefleja*» que tan importante papel desempeñará en *El ser y la nada*. En el apartado que dedica Sartre en esta obra al *cogito* prerreflexivo y al ser del *percipire* nos dice que es necesario renunciar a la primacía del conocimiento y asegurar el ser del cognoscente en tanto es, y no en tanto es conocido, asegurar el ser de la conciencia como lo absoluto, un absoluto de existencia y no de conocimiento que escapa a la famosa objeción según la cual un

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 35.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 40.

absoluto conocido ya no es un absoluto puesto que se vuelve relativo al conocimiento que de él se tiene. De hecho, dice Sartre, «el absoluto es aquí no ya el resultado de una construcción lógica en el terreno del conocimiento, sino el sujeto de la más concreta de las experiencias. Y no es *relativo* a esta experiencia, porque él es esta experiencia misma»¹⁰⁹.

Casi no es necesario precisar, después de lo expuesto, que nos hallamos ante un absoluto no-sustancial, el cual en nada se parece a la sustancia aristotélica. Sartre denuncia el error ontológico del racionalismo cartesiano, que no vio que, si lo absoluto se define por la primacía de la existencia sobre la esencia, no puede concebírsele como sustancia. La conciencia, por ser pura apariencia, no tiene nada de sustancial, dice Sartre. Al ser equiparada la existencia con apariencia, la conciencia queda identificada con lo absoluto. Este carácter absoluto de la conciencia exige que se la conciba como un puro dinamismo constituyente de sí. La conciencia no es una existencia pasiva que se perpetúe sin tener la fuerza de producirse y de conservarse, sino que crea y sostiene su esencia. Sartre habla de una determinación de sí de la conciencia por sí misma, esto es, de una creación de sí que permite afirmar que la conciencia «existe por sí»¹¹⁰.

Por último, la interioridad de la conciencia de conciencia supone su *vaciedad* de todo contenido. Según Sartre, el primer paso que debe dar la filosofía consiste en expulsar las cosas de la conciencia y restablecer la auténtica relación entre esta y el mundo, la cual no es otra que la que establece la conciencia con los objetos como conciencia posicional del mundo. Esto fue puesto de relieve por Husserl al mostrar que no hay conciencia que no sea posicional de un objeto trascendente, y, por tanto, que la conciencia no tiene contenido. En su conocido artículo sobre la intencionalidad Sartre apuntaba: la conciencia se ha purificado, es clara como un gran viento y nada queda en ella, salvo un movimiento de huida, un deslizamiento fuera de sí. Es lógico que la conciencia, tras el desmantelamiento producido en su interior, aparezca como fuga de sí y continua negación de todo aquello que puede

¹⁰⁹ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p.26.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 25.

afectarle en su ser conciencia. Se entiende por eso, según sostiene E. Álvarez González, que la concepción sartreana del sujeto pueda ser considerada como un desarrollo de la fenomenología de Husserl reelaborada en términos de la filosofía de la existencia, lo que lleva a una filosofía de la conciencia de corte ontológico-fenomenológico donde el sujeto se equipara a la conciencia y no al Yo.

Un paso importante en el «vaciado» de la conciencia de todo contenido se hace efectivo con la expulsión del «Yo» o «Ego» del campo trascendental. En *La trascendencia del Ego* Sartre se enfrenta a todas aquellas filosofías que se refieren al Ego como a un habitante de la conciencia. El Ego, dice Sartre, no está ni formal ni materialmente en la conciencia, está fuera, en el mundo, como si fuera el Ego de otro, como si se tratase de otro objeto más para la conciencia.

El ser y la nada retoma estas conclusiones en torno al Ego y lo sitúa al lado del en-sí. La razón de la trascendencia del Ego radica en que, como «polo unificador de las vivencias, el Ego es en-sí, no para-sí»¹¹¹. El Ego aparece a la conciencia bajo la forma de en-sí trascendente, como un existente del mundo humano y no como *de la* conciencia. Y una vez que la conciencia queda purificada del Yo, como hemos visto, resulta claro que solo puede ser determinada como sujeto en un sentido muy preciso, diferente del dominante en la moderna filosofía del sujeto entendido como un Yo. Según expone E. Álvarez González, Sartre se opone a la filosofía moderna del sujeto que tradicionalmente había identificado la conciencia con el Yo activo¹¹². En Sartre se produce una radicalización de la reducción husserliana, una radicalización que elimina de la conciencia al Ego y reafirma el papel de la actividad de la conciencia. El hecho de que la conciencia esté vacía comporta que es una nada. La conciencia (de) sí es «presencia a sí», lo cual implica la ruptura de su identidad por la introducción en ella de una escisión. La conciencia no coincide consigo misma, está constituida por una no-identidad: es lo que no es y no es lo que es. Su ser es, pues, solo actividad, su trascenderse hacia el mundo, los objetos, el Yo. Es sujeto en un sentido que, en

¹¹¹ *Ibidem*, p. 136.

¹¹² Álvarez González, E., «La cuestión del sujeto en la fenomenología existencial de Jean Paul Sartre», *op. cit.*, p.14.

contra de lo que pensó Descartes, nada tiene que ver con sustancia o cosa. Según expondrá Sartre en *El ser y la nada*, en el para-sí la existencia precede a la esencia. El para-sí es lo que él se hace. No tiene ningún sentido, por tanto, suponer la realidad de una naturaleza o de un Yo previos que fueran el principio de la acción.

Lo que acabamos de exponer nos permite ver la conveniencia de dirigir nuestra mirada hacia las obras de la primera época de Sartre con el fin de entender más claramente esta fenomenología de la conciencia que convierte en inútil el papel del Yo, profundizando en ella hasta dar con el lugar donde se fragua el trinomio ser-aparecer-acción. La puesta en claro del carácter dinámico de la conciencia permite sentar las bases fundacionales de una teoría de la acción y permite entender por qué dice Sartre que el hombre es «conciencia *para ser*»¹¹³.

2.2.2. LA INMANECIA ABSOLUTA DE LA CONCIENCIA: EL EGO NO ES EL ORIGEN DE LAS ACCIONES

El primer paso en la dirección de indicar el verdadero origen de las acciones, piensa Sartre, se lograría expulsando las cosas de la conciencia para restablecer la verdadera relación de esta con el mundo, sentando las bases ontológicas del carácter posicional de toda conciencia. Uno de los resultados que consigue Sartre con la expulsión de las cosas fuera de la conciencia es oponerse a la idea de Husserl de un «Mí mismo» o *yo trascendental* que estuviera «por detrás de cada conciencia»¹¹⁴ y de su actividad. En *La trascendencia del Ego* da cuenta Sartre de la purificación del campo trascendental a la vez que muestra que, si nos atenemos a lo que ve la mirada fenomenológica, se impone aceptar que el Ego no es el lugar en el que se ponen en juego las acciones, sino que es la conciencia la que se encarga de promover las acciones. Puede observarse así cómo en el pensamiento de la primera época de Sartre se produce una revisión de la filosofía moderna del sujeto, una revisión que traslada a la conciencia en su actitud intencional el origen del sentido de la acción. Sartre

¹¹³ La cursiva es nuestra.

¹¹⁴ Sartre, J. P., *La trascendencia del Ego*, op. cit., p. 37.

desarrolla la fenomenología de Husserl hasta desembocar en la década de los 40 en una «fenomenología existencialista» que, con su «absolutización» de la conciencia, es fiel en parte al legado de la filosofía moderna, aunque se separa de esta al proponer una concepción no egológica de la conciencia. Ya en *La trascendencia del Ego* habla Sartre de una síntesis entre conciencia de objeto y conciencia (de) sí (conciencia irrefleja) que es diferente de la reflexión. Esta conciencia irrefleja, no posicional de sí, es un tipo de conciencia de sí que toma conciencia de sí en tanto es conciencia de un objeto trascendente¹¹⁵. Nos hallamos ante una concepción de la conciencia que desempeña un papel fundamental en la filosofía de Sartre.

La conciencia es concebida por Sartre, ya en *La trascendencia del Ego*, como una corriente de vivencias que no tiene nada que ver con un Yo, como una actividad intencional que se trasciende hacia las cosas y hacia el mundo. El Yo aparece después, cuando la conciencia se vuelve reflexivamente sobre sus acciones pasadas. Es de la reflexión impura o inadecuada de la que depende que el Yo aparezca como si fuese el «sujeto» del que proceden las acciones y las vivencias que constituyen nuestra conciencia. Depende asimismo de la reflexión impura que se confunda a la conciencia activa con acciones como tocar el piano o escribir, o con acciones puramente psíquicas como dudar, que deben ser concebidas todas como trascendencias. En este sentido, para Sartre, la duda espontánea que siento cuando entreveo un objeto en la penumbra es una *conciencia*, pero la duda metódica de Descartes es una acción, o sea un objeto trascendente de la conciencia reflexiva¹¹⁶. El Yo, dice Sartre, es unidad trascendente de estados, cualidades y acciones. Es trascendente él mismo y unidad de unidades trascendentes. Para la reflexión impura, las cualidades y estados serían la causa de nuestros actos, una causa anclada en una «*psyché*» o «yo substancial». En cambio, para una «reflexión pura», no falseadora, como la que defiende Sartre en estas páginas, el Yo, lo psíquico, «lejos de aparecer como el sujeto activo, es decir, como la *causa* de las acciones, estados o cualidades, o

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 40.

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 71-72.

como el *origen* de la conciencia»¹¹⁷, es el producto del fluir de la conciencia. Y esto es lo que importa poner de manifiesto: que la conciencia no emana del Yo, sino que es la actividad de la conciencia la que va produciendo aquello que llamamos «yo», el cual solo aparece ante la reflexión. En el plano de los estados de conciencia irreflejos no hay Yo, que solo aparece como objeto ante la reflexión. Tampoco es el Yo una estructura de la conciencia. La conciencia *en* acción es conciencia posicional del mundo y conciencia no posicional de sí misma y nada más.

Tal concepción sartreana de la conciencia excluye que esta pueda ser puesta como objeto de conocimiento. Ella es radicalmente distinta de todo objeto, aunque se dirige intencionalmente hacia este. La tesis expuesta en *La trascendencia del Ego*, según la cual el yo no es un dato inmediato de la conciencia, se hace eco de ideas procedentes de las lecturas de Husserl referidas al acto original por el cual la conciencia es un surtidor que mana hacia lo que le es trascendente. Ahora bien, en la interpretación sartreana, esta capacidad de trascendencia recae sobre una conciencia que no se halla definida por un Yo unificador e individualizador. Algunos filósofos han defendido la existencia del Yo porque han creído que sin él no era posible dar cuenta de la unidad de la conciencia. Sartre, en cambio, piensa que la fenomenología no tiene necesidad de recurrir a un Yo unificador y sostiene que es la conciencia la que hace posible su propia unidad y la del Yo. La conciencia es un puro dinamismo intencional. Y es por la intencionalidad como la conciencia se trasciende a sí misma, se unifica a sí misma, dice Sartre, escapándose de sí.

La tesis central de *La trascendencia del Ego* afirma, pues, que el Yo personal no es un dato inmediato de la conciencia. No la «habita» de manera originaria y no es de ningún modo su dueño o gestor, sino simplemente su objeto. El Ego está fuera de la conciencia, en el mundo. Por ello resulta imposible que sea el «origen» de las acciones humanas. El Ego aparece ante la reflexión como un objeto trascendente que realiza la síntesis de lo psíquico. En realidad no es nada fuera de la unificación trascendente o totalidad de los estados y acciones que unifica. No puede ser

¹¹⁷ Ariño Verdú, A., «Sartre: del yo trascendental a la conciencia sin yo», en *Agora*, nº 10, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1991, p. 122.

concebido, en consecuencia, como un sujeto que soportara a los fenómenos psíquicos. La relación del Ego con las cualidades, los estados y las acciones es una relación de creación. El Yo aparece como fuente de los estados y acciones. Ahora bien, no captamos al Yo como siendo una fuente creadora por detrás de sus estados y acciones. El Ego es objeto y, por tanto, es pasivo. Su espontaneidad es diferente de la de la conciencia. Es una pseudoespontaneidad. Lo realmente primero, dice Sartre, «son las conciencias, a través de las cuales se constituyen los estados, y luego, a través de estos, el Ego». Es la conciencia la que «proyecta su propia espontaneidad en el objeto Ego para conferirle el poder creador»¹¹⁸.

Esta concepción de la relación entre conciencia, Yo y acciones tiene una aplicación significativa en la explicación de la voluntad, de la que dice Sartre que es un objeto que se constituye para y por la espontaneidad originaria de la conciencia. La voluntad se dirige hacia los estados y las acciones, pero la espontaneidad de la conciencia excluye la posibilidad de la denominada autonomía de la voluntad. En realidad, en el ámbito del yo y la voluntad la actividad emana de una pasividad, de modo que lo que aparece como sujeto es a la vez objeto. Ante la reflexión pura la conciencia aparece como independiente del Yo, como dominando al Yo y manteniéndolo fuera de ella mediante una creación continua¹¹⁹.

Sartre consuma la purificación del Campo trascendental expulsando de él toda estructura egológica y pone con ello las bases para la concepción del mismo como una nada. La conciencia es *nada*, ya que todos los objetos físicos, psicofísicos y psíquicos, todas las verdades, todos los valores, incluso el Yo, están fuera de ella... Pero esta «nada es *todo*, ya que es *conciencia de todos estos objetos*»¹²⁰. Podemos ver aquí una clara expresión de la inspiración realista que anima a la fenomenología. La concepción del Yo como objeto es valorada por Sartre como la única refutación válida del solipsismo. En efecto, si el Yo es un objeto entre otros objetos del mundo, no es un absoluto, no es el creador del mundo. Por esto declara Sartre injusta la

¹¹⁸ Sartre, J. P., *La trascendencia del Ego*, op. cit., pp. 83-84.

¹¹⁹ *Ibidem*, pp. 106, 108.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 99.

acusación que algunos hacen a la fenomenología de ser un idealismo. Si el Yo fuera una estructura de la conciencia, entonces sí tendría sentido reprochar a la fenomenología ser una «doctrina-refugio» que saca fuera del mundo a una parte del hombre apartando así a la atención de los problemas reales. Pero la realidad, en opinión de Sartre, es que los fenomenólogos han devuelto al hombre al mundo y han devuelto su peso a los sufrimientos y a las rebeldías del hombre real. En la Conclusión de *La trascendencia del Ego* señala Sartre que la tesis de la trascendencia del Ego permite a la fenomenología apartarse de los pseudovalores espirituales, proporcionar a la moral una base asentada en la realidad, «fundar una moral y una política positivas»¹²¹. Esto pone claramente de manifiesto la importancia que tiene la tesis de la trascendencia del yo para la teoría de la acción.

Sartre sitúa, pues, el lugar de promoción de las acciones en una conciencia trascendental de la que nunca tengo una intuición directa de su espontaneidad, en una espontaneidad impersonal, que se determina a la existencia a cada instante sin que pueda concebirse nada antes de ella. En cada acto se revela como una creación «*ex nihilo*». En *El ser y la nada* precisará Sartre que el Ego no es el polo personalizante de una conciencia que, sin él, sería algo impersonal, sino que es más bien la conciencia la que por su ipseidad permite la aparición del Ego, que solo es el signo de lo personal. La conciencia, desde que surge, por el hecho de existir para sí como presencia a sí, es, se hace personal¹²². Ahora bien, en el pensamiento sartreano va a adquirir una gran relevancia el hecho de que nos resulta angustioso captar en acto la incansable creación de existencia cuyos creadores no somos nosotros mismos en nuestra condición de «Yoes». En este nivel el hombre tiene la impresión de «escapar sin tregua de sí mismo, de sobrepasarse, de sorprenderse ante una riqueza siempre inesperada»¹²³. Cuando la conciencia se apercibe de su espontaneidad cae en la angustia. Por ello puede decirse que todo sucede como si la conciencia constituyera el Ego como una falsa representación de sí misma, como si la conciencia

¹²¹ *Ibidem*, p. 111.

¹²² Sartre, J. P., *El ser y la nada*, *op. cit.*, p. 136.

¹²³ Sartre, J. P., *La trascendencia del Ego*, *op. cit.*, p. 104.

se hipnotizara con este objeto que ella ha constituido y que le oculta su espontaneidad. En relación con esto debe ser considerado el hecho de que la conciencia promueva conductas de evasión como la emoción o la imaginación.

2.2.3. ACCIÓN MÁGICA FRENTE AL MUNDO: LA EMOCIÓN COMO EVASIÓN

En la obra de 1939, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, al igual que en *Lo imaginario*, desarrolla Sartre más explícitamente la concepción de la acción que tiene su origen en una conciencia espontánea irrefleja. La emoción y la imagen se comportan como conciencias que intentan transformar el mundo en determinadas situaciones: cuando éste se vuelve difícil, apremiante, deficiente.

Al desarrollar su proyecto de hacer una fenomenología de la conciencia, Sartre va a tomar un estado, la *emoción*, como fenómeno-tipo, cuya descripción le permita superar la controversia mantenida entre el determinismo psicológico y los defensores del papel de la iniciativa y la libertad humanas. La psicología, a juicio de Sartre, trata a la conciencia como una cosa, privándola así de toda capacidad activa frente al mundo, a la vez que la reduce a simple «epifenómeno». En *Bosquejo de una teoría de las emociones* Sartre intenta devolver a la conciencia su auténtica condición buscando una explicación más precisa de la misma no en sus estructuras generales, sino en los procesos de la emoción misma como un «tipo organizado de conciencia». La nueva perspectiva permite afirmar que todo estado afectivo es una aparición que muestra a la conciencia su situación y actitud frente al mundo. En ningún caso, el fenómeno remite a otro ser (el noumeno kantiano), sino que se refiere a su propio ser y actuar, y significa la totalidad de la conciencia arrojada en una actitud propia y particular. Ahora, gracias al fenómeno (la emoción), la conciencia descubre no la causa de la emoción, sino su «*motivación*» que la impulsa a expresar su forma original de actuar en el mundo. En tal sentido, el análisis sartreano de la emoción va a mostrar que con ella se pone en juego una estrategia de evasión que no conoce la victoria. Lo que podemos hallar en la emoción, es, como diría

Heidegger, el todo de la realidad humana. La emoción, dice Sartre, significa *a su manera* el todo de la conciencia. Ella es la misma realidad humana realizándose bajo la forma de «emoción». Con este punto de vista *Bosquejo de una teoría de las emociones* hace una aportación clave a la fundamentación filosófico-fenomenológica de la teoría sartreana de la conciencia.

La emoción tiene una estructura funcional. Sartre habla de «carácter finalista de la emoción». La emoción, en efecto, tiene un significado y una finalidad. Y todo esto tiene que ver con acción. Aquello a lo que no llega la psicología científica, y que es aportación propia de la fenomenología, será dar cuenta del significado de la emoción poniéndola en relación con el todo de la conciencia, de la realidad humana. La emoción, dice Sartre, significa a la realidad humana. «Es esa realidad humana misma realizándose bajo la forma de emoción»¹²⁴. Y, en la medida en que la conciencia «se hace» ha de contener en sí misma su significación. Todo lo que ocurre en la conciencia solo puede ser explicado a partir de la propia conciencia. De ahí que la significación de los hechos emotivos solo pueda ser buscada en la conciencia. Lo que sucede, en definitiva, es que «es la conciencia la que *se hace a sí misma* conciencia emocionada con vistas a las necesidades de una significación interna»¹²⁵. La comprensión de la emoción hace referencia a la acción de la conciencia, de la realidad humana, en su autorrealización. Para la fenomenología la emoción es una realización de la realidad humana en tanto es afección.

La vinculación de la emoción a una conciencia activa excluye que la emoción pueda hacerse depender de una causa, como, por ejemplo, unas tendencias inconscientes. Detrás de la conciencia emocionada, dice Sartre, no hay nada. Su significación depende solo de ella. Ahora bien, aunque no debemos caer en el error de entender la actitud emotiva como conducta inconsciente, no por ello debe ser vista como conciencia reflexiva, sino como la expresión de una conciencia de sí no-tética, en la que su modo de ser consciente de sí es su manera de trascenderse y

¹²⁴ Sartre, J. P., *Bosquejo de una teoría de las emociones*, trad. castellana de Mónica Acheroff, Alianza, Madrid, 1971, p. 29.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 73.

aprehender las cualidades de las cosas sobre fondo de mundo. Para Sartre la conciencia emocional es una conciencia irrefleja. Es conciencia de sí en el modo no posicional y es a la vez conciencia *del* mundo que no deja de nutrirse en todo momento del objeto como *aquello ante lo cual se trasciende*. Con ella aprehendemos el mundo a cada instante de una determinada manera. Si intento alcanzar el autobús y se me escapa en el último momento, la frustración me irrita (emoción), y a este malestar le corresponde una manera de aparecérseme el mundo a través de mi emoción. En ningún caso es necesario que entre mi acción fracasada y el malestar que me provoca medie una conciencia reflexiva, asegura Sartre. Lo que hay es un *continuo* que va de la conciencia irreflexiva de mundo-actuado (acción) a la conciencia irreflexiva de mundo-odioso (malestar, ira). Así, el dinamismo de la acción no supone un continuo vaivén de lo irreflexivo a lo reflexivo mediante la aprehensión del problema y luego la aprehensión de nosotros mismos como teniendo que solucionar el problema y a partir de esa reflexión concebir una acción como teniendo que ser realizada por nosotros, para posteriormente realizar la acción irreflexivamente considerando solo el objeto actuado.

La emoción es un intento, por parte de la conciencia irreflexiva, de cambiar mágicamente un mundo que se nos aparece como demasiado difícil. Como conciencia espontánea irreflexiva la acción constituye en el mundo una capa de objetos que son potencialidades del mundo. Tales potencialidades aparecen como exigencias objetivas: han de ser realizadas. La comprensión de estas potencialidades y exigencias del mundo va acompañada de la comprensión de los medios que permiten realizarlas. El mundo que nos rodea (*Umwelt*), el mundo de nuestros deseos, necesidades y actos supone medios determinados sin los que no es posible la realización del fin. En el *Umwelt* los medios mismos aparecen como potencialidades que han de ser realizadas y, por ello, puede afirmarse del mundo que es difícil (con una dificultad que tiene la cualidad de objetiva)¹²⁶. Cuando la dificultad que nos opondrá el mundo resulta excesiva, como sucede cuando la realización de los medios o

¹²⁶ *Ibidem*, p. 84.

recorrer los caminos que llevan al fin nos exigen demasiado, entonces tratamos de cambiar mágicamente el mundo, esto es, «de vivirlo como si la relación entre las cosas y sus potencialidades no estuvieran regidas por unos procesos deterministas sino mágicamente»¹²⁷. En esto, dice Sartre, consiste la emoción.

La emoción es una transformación mágica del mundo. Pero no es de un juego de lo que hablamos, sino que se trata de que nos vemos obligados a adoptar esa nueva actitud. La conciencia tiene que organizar la emoción como respuesta adaptada a una situación exterior que le plantea problemas. Cuando un objeto provoca una tensión insoportable, la conciencia trata de aprehenderlo de otra forma y adopta una conducta diferente, sin necesidad, por otra parte, de situarse en el plano reflexivo. Con la emoción se produce un cambio en la percepción y en la actividad, en la intención y en la conducta. La conciencia se transforma ella misma para transformar al objeto constituyendo un mundo mágico.

Cualquier ejemplo de emoción que tomemos devela esta especie de «evasión» respecto de la situación real. Y esta conducta nada tiene que ver con un desorden mental, ni nada por el estilo, sino que habría que entenderla como una reacción intencional de la conciencia, que, al toparse con la imposibilidad de poder transformar una situación, la niega y se evade de ella. La conducta que corresponde a la conciencia emotiva es un tipo de conciencia especial: «no es efectiva. No se propone como objetivo actuar realmente sobre el objeto [...] a través de unos medios especiales. Trata de conferir por sí misma al objeto, y sin modificarlo como estructura real, otra cualidad»¹²⁸. Cuando las potencialidades no pueden ser realizadas, la conciencia emotiva intenta conferir mágicamente al objeto la cualidad deseada. La conducta mágica suscitada por la emoción es, pues, una conducta de evasión, como la que tiene lugar cuando, presa de la emoción, al no poder hacer frente a una situación de peligro por los medios normales, una persona se desmaya negando así la situación. Con la emoción huimos a un mundo irreal, que no nos

¹²⁷ *Ibidem*, p. 85.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 88.

exige lo que nos exige el mundo real y del que hacemos un refugio en el que nos escondemos.

Este tipo de situaciones emocionales jalonan el mundo de la literatura, y mentado hasta la saciedad es el conocido «síndrome de Stendhal», que le sobrevino al escritor tras salir de la iglesia de la Santa Croce en Florencia, y que nos sirve de ejemplo de cómo una conciencia emocionada motiva un tipo de reacción evasiva. Este célebre síndrome, al que induce cierto estado emocionado, es relatado por Stendhal en los siguientes términos:

«Absorto en la contemplación de la belleza sublime, la veía de cerca, la tocaba, por así decir. Había alcanzado ese punto de emoción en el que se encuentran las sensaciones celestes inspiradas por las bellas artes y los sentimientos apasionados. Saliendo de la Santa Croce, me latía con fuerza el corazón; sentí aquello que en Berlín denominan nervios; la vida se había agotado en mí y caminaba temeroso de caerme»¹²⁹.

La evasión es una conducta. Corresponde al comportamiento de una conciencia activa. La conciencia emotiva niega al mundo real y constituye un mundo diferente. Sartre dice que la conciencia emotiva por finalidad espontánea «realiza» un aspecto mágico del mundo y que la emoción es una de las formas en que la conciencia comprende su ser-en-el-mundo, más aún, que la emoción comporta «una modificación total del ser-en-el-mundo según las leyes de la magia»¹³⁰. La emoción dice su significado al mundo y, por ello, puede decirse que el mundo mágico es el correlato del comportamiento mágico de la conciencia emotiva ante el mundo. Hay un mundo de la emoción en el que cada cosa aparece con una determinada cualidad en consonancia con la emoción de la que es correlato. La conciencia proyecta significaciones afectivas sobre el mundo y a cada emoción corresponde una peculiar manifestación del mundo. Aunque Sartre habla también de una modalidad de

¹²⁹ Stendhal, *El síndrome del viajero. Diario de Florencia*, trad. castellana de Elisabeth Falomir Archambault, Gadir, Madrid, 2011, p. 20.

¹³⁰ Sartre, J. P., *Bosquejo de una teoría de las emociones*, op. cit., pp. 119, 125, 131.

emoción vinculada a que el mundo mismo se muestra como mágico, una emoción cuyo significado proviene del mundo y no de nosotros, su análisis se centra sobre todo en la emoción que constituye al mundo bajo forma mágica. La reflexión purificadora puede aprehender a la emoción en tanto que esta constituye al mundo de esta forma. Los términos en los que damos cuenta de esta aprehensión de la conciencia emotiva (de la cólera, por ejemplo) son los de expresiones como: él «me parece odioso *porque* estoy furioso», a la que es necesario oponer la expresión que corresponde a la aprehensión de esa conciencia emotiva, por la reflexión cómplice, como conciencia motivada por el objeto. Lo que decimos en este caso es: «estoy furioso *porque* es odioso»¹³¹.

Pero la evasión constituida por la emoción no supone solo la negación de una situación ni es solo la acción que constituye mágicamente un mundo, sino que implica también un cambio de la conciencia. El emocionado necesita vivir la evasión como una pérdida de sí mismo. En realidad, al no poder modificar las condiciones del mundo, lo que transforma es su propia manera de estar presente en él. La conciencia emocionada es una conciencia degradada, que en su derrotismo renuncia a transformar su situación real y solo transforma su propia actitud¹³². La conducta emotiva no produce un efecto real en el mundo porque solo aspira a conferirle mágicamente una determinada cualidad, pero sí puede producir un efecto real en la conciencia. Con la emoción la conciencia se transforma para transformar el mundo. La emoción comporta un cambio de intención y de conducta, merced al cual aprehendemos el mundo de un modo diferente. Cuando faltan los medios para la realización o no hay caminos que lleven al fin, la conciencia se arroja al mundo mágico de la emoción al que constituye. Con esto la conciencia se degrada ante el mundo. La conciencia que se conmueve, dice Sartre, se asemeja a una conciencia que se adormila. Lo que la conciencia no puede soportar del mundo real trata de aprehenderlo de otro modo: adormeciéndose, acercándose a la conciencia del sueño,

¹³¹ *Ibidem*, p. 125.

¹³² Jeanson, F., *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, op. cit., pp. 42, 47.

de la histeria, etc.¹³³. Para librarse de la presión del mundo la conciencia se degrada. Al vivir el nuevo aspecto del mundo creyendo en él, se ve atrapada en su propia creencia como en el sueño o en la histeria. Por eso dice Sartre que la conciencia emocionada es una conciencia cautiva, aunque cautiva solo de sí misma, pues nada exterior a ella la encadena. En la emoción la conciencia vive activamente su creencia, es espontánea y se trasciende a sí misma. Si se degrada y deviene pasiva, debe decirse que ello es el efecto de su acción: es pasivizada por ella misma.

Cuando estamos tristes caemos en un estado de inactividad al no poder realizar nuestro proyecto. Se produce entonces una caída de brazos en un universo falto de exigencias. En la emoción de tristeza pasiva, ante la dificultad que me presenta el mundo para realizar mi fin, intento que el mundo ya no exija nada de mí y, para ello, actúo sobre mí mismo limitando mi actividad¹³⁴. Pero, aunque la emoción tenga como resultado que la conciencia acabe encadenada o en un estado de pasividad, en la conmoción emocional interviene activamente la conciencia. La transformación de sí que es la emoción se sostiene en un comportamiento activo y espontáneo de la conciencia. La emoción, dice Sartre, no es un fatalismo. Por eso cabe distinguir al temperamento, que no es un acto, de la emoción, que sí lo es. La cobardía y la emoción pueden ser consideradas como actos porque el cobarde o el emocionado se construyen como hombres por su acción de renuncia o emoción. Sartre apostilla: «el cobarde se hace cobarde, el héroe se hace héroe»¹³⁵. No hay, pues, temperamentos emocionados, como no hay tampoco temperamentos cobardes. Actos emocionados o cobardes, sí.

De lo expuesto podemos concluir que el análisis de la emoción nos proporciona una comprensión más adecuada de la capacidad de negación y de la estructura de la conciencia, aunque es cierto que esto se ha logrado a partir de la interpretación primigenia de una «protocategoría» del para-sí: *la acción mágica*. Hemos obtenido la descripción de la emoción como un modo de existencia de la

¹³³ Sartre, J. P., *Bosquejo de una teoría de las emociones*, op. cit., p. 108.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 94.

¹³⁵ Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, op. cit., p. 41.

conciencia, como una forma de comprender (*Verstehen* en sentido heideggeriano) su Ser-en-el-mundo¹³⁶. A partir de esta comprensión podemos vislumbrar algunos aspectos de la relación entre «falta», «emoción» e «imagen», aunque sin alcanzar todavía la categoría ontológica de «Para-sí». Como acertadamente advierte Maristany, existen diferencias entre la reacción infantilmente mágica que es la emoción y la determinación de una estructura más consolidada de la «falta» en *El ser y la nada*. Solo con el desarrollo ontológico posterior cobrará sentido una distinción más precisa entre «acción mágica» y «acción técnica»¹³⁷. Ahora bien, como señala Bernstein, Sartre, en *El ser y la nada*, refiriéndose a *Bosquejo de una teoría de las emociones*, va a describir la emoción como una respuesta dada a una situación, como un tipo de conducta cuyo sentido es el objeto de una intención de la conciencia que tiende a un fin particular con medios particulares. El significado de la emoción viene configurado por los propios proyectos del emocionado, ya que la respuesta emotiva no está determinada por nada de lo que es o ha sido. Resulta, entonces, que los actos que el emocionado realiza son actos de conciencia espontáneos y libres. Toda reacción emotiva ante una situación se halla determinada por la elección del fin que el emocionado ha hecho. Reaccione de manera histérica o se enfrente a esa situación de un modo decididamente frío, se incline por el aspecto mágico o por el aspecto técnico del mundo, recaerá sobre el emocionado la responsabilidad de dicha elección. El hombre, dice Sartre, es el fundamento libre de sus emociones. En él reside la libertad de manifestar sus diferentes «maneras de ser».

Bosquejo de una teoría de las emociones nos ha mostrado sobre todo que la emoción no es algo accidental, sino antes bien un modo de existencia de la conciencia, un comportamiento merced al cual esta provoca una transformación mágica del mundo, lo cual lleva a pensar que la emoción imagina un mundo paralelo al mundo real. Resulta oportuno, pues, enlazar el análisis de la emoción con el de la imagen. En *Bosquejo* se adelantan presupuestos que también aparecerán en la explicación de la «vida imaginaria», como, por ejemplo, que «toda percepción va

¹³⁶ Sartre, J. P., *Bosquejo de una teoría de las emociones*, op. cit., pp. 124-125.

¹³⁷ Maristany, J., *Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*, op. cit., p. 191.

acompañada por una reacción afectiva» o que «todo sentimiento trata de alcanzar a su objeto de una manera determinada y proyecta sobre él una cualidad determinada»¹³⁸.

2.2.4. *IMAGINACIÓN Y ACCIÓN SUPERADORA DE LO REAL*

Otro ejemplo del carácter diaspórico de la conciencia lo encontramos en el análisis sartreano de la imagen. Según expone Sartre en la 'Introducción' de *La imaginación*, en relación con cualquier objeto, podemos considerar, al menos, dos modos de su *existencia*. Por un lado tenemos la posibilidad de advertir su color, su forma, posición, etc., como objeto de percepción que es para mí aunque sin ser yo, que es objeto de observación, que existe en sí, está presente y en su ser no depende de mi capricho. Pero, por otro lado, ¿qué ocurre cuando ya no vemos ese objeto? El objeto, en este caso, no ha perdido su identidad de existente, pero puede pasar a existir en imagen. Ahora es un irreal, algo imaginado, que no es objeto de observación, no existe en sí, no se da como presencia y no se impone como un límite a mi espontaneidad. Es el objeto de la conciencia imaginante.

Ya en la época de la publicación de *Lo imaginario* desarrolla Sartre de manera embrionaria la idea de una capacidad nihilizante de la conciencia, de una capacidad encarnada en la conciencia imaginante en su condición de conciencia irrealizante que, liberando a la imagen de su precedente perceptivo, promueve un actuar apoyado en imágenes. La relación de exterioridad de la imagen con lo real de lo que es imagen será la que nos permita mostrar la posibilidad de superar las carencias de lo real mediante un tipo de acción que realiza el sentido de lo existente. En su condición de imaginante la conciencia no puede «encontrar» nada sin haberlo puesto de antemano y, por ello, orientarse hacia lo irreal y aprehender una imagen implica un acto de imaginación distinto del acto de percibir.

¹³⁸ Sartre, J. P., *Lo imaginario*, trad. castellana de Manuel Lamana, Losada, Buenos Aires, 1976, p. 49.

La concepción de la imagen expuesta por Sartre en *Lo imaginario* anticipa elementos de las posteriores tesis sobre la espontaneidad de la conciencia y sobre la relación del para-sí con el en-sí, aunque, al igual que con la emoción, con la imagen, se produzca una «caída» de la conciencia. Ya en los escritos anteriores a *El ser y la nada* que comentamos, además de hacerse eco del fenómeno de degradación de la conciencia, pone de relieve Sartre el poder creador y trascendente de la conciencia, analizando para ello la «esencia» de la imagen en tanto no es una cosa, sino una relación que mantiene la actitud imaginante con un objeto que le es trascendente. En obras como *La imaginación*, pero sobre todo en *Lo imaginario*, vemos cómo los análisis de Sartre nos dan las claves para entender lo imaginario, en tanto correlato noemático del acto imaginante, como propiciador de una actividad realizante superadora de lo real.

La influencia del Husserl de *Ideas* resulta crucial en relación con la formulación de la fenomenología de la imagen de Sartre. Una vez efectuada la reducción fenomenológica, y puesto el mundo entre paréntesis, la división conciencia-mundo pierde su sentido. Ahora la realidad psíquica concreta será denominada «*nóesis*» y el sentido que viene a habitarla «*nóema*», y lo noemático, incluso en la percepción, es concebido como algo que pertenece a la conciencia y que no es en sí mismo nada real; es un irreal cuyo ser consiste únicamente en su «*percipi*». De ahí que el nóema, dice Sartre, pueda ser concebido como una «nada» que solo posee una existencia ideal. También el árbol conocido como nóema de la percepción es un irreal al igual que el centauro conocido como nóema de la conciencia que imagina. En todo caso es necesario advertir que Sartre piensa que Husserl no puede dar una respuesta totalmente satisfactoria al problema que plantea el distinguir el árbol que percibo del centauro que imagino si se acepta que en el plano de los nóemas no hay diferencia entre árbol percibido y árbol imaginado. Sartre reconoce a Husserl el mérito de haber hecho aportaciones importantes a la solución del problema de dar cuenta de la diferencia entre percepciones e imágenes cuando este sostiene que esa diferencia proviene de que difieran las intenciones que

animan a la conciencia percipiente y a la conciencia imaginante o, expresado con mayor precisión, cuando sostiene que tal diferencia depende de la índole de las síntesis intencionales, esto es, de que sean pasivas o activas respectivamente. Sartre, no obstante, piensa que esto no es suficiente y sostiene que es necesario que difieran también las materias a las que las intenciones informan en percepción o en imagen¹³⁹.

En todo caso Sartre utiliza el carácter «ficcional» que Husserl imprime a la fenomenología (poco importa que el soporte de las esencias buscadas sea real o imaginario) para determinar las condiciones que un estado psíquico debe necesariamente cumplir para ser una imagen. El proceso imaginativo será presentado como una ficción, en términos que podrían ser entendidos como la teorización de lo que, según señala Jeanson, hace Roquentín en *La náusea* cuando intenta superar su existencia hacia algo imaginario que pudiera darle un sentido¹⁴⁰. Sartre aprovecha la dirección proyectiva de la intencionalidad husserliana para aplicarla a la imagen, ya que es la intención la que hace que la imagen de un objeto sea conciencia de ese objeto. La intención, según Husserl, siempre es intención hacia algo y los objetos pueden ser mencionados mediante la percepción o mediante la imaginación, pero en ambos casos la conciencia permanece a «distancia» del objeto, aunque no de sus percepciones o de sus imágenes, lo que pone de manifiesto que los objetos son siempre los mismos y que es, en cambio, la «tematización» de la conciencia la que hace que aparezcan bien en imagen bien como percibidos. Será la intención imaginante entonces la que hace posible la imagen, porque en ella solo se representa lo que se sabe de una manera cualquiera como aquello que quiero representarme.

Vista desde esta perspectiva, la imagen ya no es una huella o una copia respecto de la percepción, sino que es un tipo de conciencia organizada que se refiere a una nueva forma de apuntar al ser del objeto, no por medio de un simulacro (la imagen no es algo *cósico*), sino proyectivamente, de forma similar al «cogito

¹³⁹ Sartre, J. P., *La imaginación*, trad. castellana de Carmen Dragonetti, Edhasa, Barcelona, 2016, pp. 122-126.

¹⁴⁰ Jeanson, F., *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, op. cit., pp. 82-83, 87 y ss.

irreflexivo» tal y como aparece en *El ser y la nada*. A partir de *Lo imaginario* el significado de la percepción irá adscrito a su pasividad y riqueza, mientras que el carácter de espontáneo y pobre caerá del lado de la imaginación.

Cabe, por todo ello, señalar, como lo hace Joaquín Maristany, la importancia decisiva de estas obras para el desarrollo del pensamiento sartreano, que es, según sostiene el mismo Maristany y según destaca Eugenio Trías en su Presentación del libro de Maristany, una praxeología, una teoría de la acción. Aunque, la primera de ellas, *La imaginación*, es ante todo una reelaboración de la parte histórica del antiguo *Diploma* de 1927 bajo la dirección del psicólogo H. Delacroix, en ella ocupa un lugar central el doble problema suscitado por la dupla imagen-percepción e imagen-pensamiento. La experiencia distingue, dice Sartre en esta obra, entre una presencia (percepción) y una ausencia (imagen), entre la pasividad que comporta una impresión sensorial y el carácter activo del acto de imaginar¹⁴¹.

En *La imaginación* nos confrontamos por primera vez con la afirmación sartreana de que la imagen no es una cosa, en contra de lo que pensaba la llamada «ontología ingenua de la imagen», que equiparaba la imagen a la cosa de la que es imagen, asignándole las mismas cualidades que a las cosas. Sartre se encargará de incorporar la imagen a la conciencia, dándole así un carácter activo como «conciencia-imagen», mientras que a la sensación la asocia a la pasividad ante la cosa. A partir de ahora la imagen no es algo cósmico, sino que aparece como espontánea y muestra un carácter activo. Sartre lo afirma con rotundidad: «la imagen es un cierto tipo de conciencia. La imagen es un acto y no una cosa. La imagen es conciencia *de* algo»¹⁴². Disponemos así de una de las primeras pruebas de cómo una *ontología de la acción* encuentra en la conciencia su despliegue primitivo. Ahora bien, será en la obra de 1940, *Lo imaginario*, donde aparece claramente desarrollada la doble vertiente de la relación de la imagen con la acción: la función «irrealizante» de la conciencia (la imaginación) y su correlato en el pensamiento (lo imaginario) que favorece la acción superadora de lo real.

¹⁴¹ Maristany, J., *Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen, op. cit.*, p. 122.

¹⁴² Sartre, J. P., *La imaginación, op. cit.*, p. 219.

En *Lo imaginario* expone Sartre una serie de características fundamentales distintivas de la imagen, desarrollando con ello una «fenomenología de la imagen» que adelanta aspectos de su posterior fenomenología de la conciencia. La imagen, en primer lugar, es presentada de manera recurrente como una «conciencia», esto es, como «organización sintética directamente relacionada» de un determinado modo con el objeto; una imagen es «una determinada manera que tiene la conciencia de darse un objeto». Con esta concepción rebate Sartre la denominada «ilusión de inmanencia», según la cual la imagen está *en* la conciencia y el objeto de la imagen está *en* la imagen. Para Sartre la imagen es una *relación* en la que la atención de la conciencia no está dirigida a una imagen sino a un objeto exterior a la conciencia¹⁴³.

En segundo lugar, a la imagen le corresponde el fenómeno que Sartre denomina de «casi-observación»: mientras en la percepción el objeto se muestra en una serie de perfiles que son aprehendidos sucesivamente, para lo que es necesario, por así decirlo, observar el objeto dándole la vuelta, en la imagen el objeto se da por perfiles, pero se da por entero de una vez sin que sea necesario darle la vuelta para observarlo. Los objetos percibidos tienen una infinidad de determinaciones que desborda a la conciencia. A la imagen, por el contrario, la caracteriza su pobreza en determinaciones, que son entregadas de una vez a la conciencia. Por eso en la imagen el saber es inmediato. La «casi-observación» del objeto imaginado no enseña nada.

Otra característica de la conciencia imaginante es que propone su objeto como una «*nada*». Según expone la fenomenología sartreana, la conciencia irrefleja siempre trata de alcanzar objetos heterogéneos a ella misma. Por ejemplo, la conciencia imaginante de mesa tratará de alcanzar una mesa, un objeto que por naturaleza es exterior a ella: la conciencia sale de sí misma trascendiéndose. Es preciso decir a este respecto que dependiendo del tipo de conciencia que sea propondrá el objeto de una u otra manera. La percepción lo hace proponiendo un objeto como existiendo, mientras que la imagen encierra un acto de creencia o acto

¹⁴³ *Ibidem*, p. 18.

posicional que puede tomar cuatro formas: puede proponer el objeto como «inexistente», como «ausente», como «existente en otro lugar» y puede «no proponer el objeto como existente»¹⁴⁴. Lo que distingue del concepto y de la percepción a la imagen es el acto posicional (es posición de ausencia o de inexistencia) que es constitutivo de la conciencia de imagen. Ese acto posicional tiene un carácter negativo: la imagen da su objeto como no siendo, como una nada, lo que no impide que podamos reaccionar ante esa imagen como si su objeto estuviese presente frente a nosotros.

La cuarta característica de la conciencia imaginante es la «*espontaneidad*»: una espontaneidad que produce activamente al objeto en imagen y lo conserva¹⁴⁵. La conciencia de imagen aparece como creadora, aunque no propone como objeto a ese carácter creador. Merced a esta cualidad no se aparece como un trozo de madera flotando en el mar, sino como el activo batir de una ola entre las olas.

El establecimiento de estas características de la imagen le permite a Sartre presentarla no como un residuo opaco o un estado, sino como una conciencia, como una conciencia *sui generis* que no puede «*formar parte*» de una conciencia más vasta. Si en la percepción el elemento representativo conlleva la pasividad de la conciencia, en la imagen es el producto de una actividad consciente y creadora que la atraviesa de punta a punta. Por ello, «el objeto en imagen siempre es la conciencia que se tiene de él»¹⁴⁶. Esto es lo que pone de manifiesto lo que Sartre denomina la «*estática de la imagen*». Es necesario ahora pasar a describir la imagen como actitud funcional con el fin de esclarecer la relación entre ella y su objeto, lo que permitirá dar cuenta de la relación que hay entre imagen y acción, poniendo de manifiesto en qué sentido puede ser considerado lo imaginado como promotor de la acción. Aunque el imaginar es un acto de conciencia que materializa un grado especialmente intenso de actividad, no deja de ser un nivel abstracto de acción, de modo que la acción en el sentido «fuerte» del término no es la imaginante, sino la que sigue a ésta, esto es, la

¹⁴⁴ Sartre, J. P., *Lo imaginario*, op. cit., p. 26.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 149.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 30.

acción promovida por lo imaginario. La actitud imaginante hace comparecer el objeto ante el pensamiento para verlo, o mejor aún, para poseerlo y después actuar sobre él. Pero es necesario tener presente que esta estrategia está abocada al fracaso, ya que los objetos están afectados por el carácter de irrealidad y nuestra actitud ante la imagen será distinta de nuestra actitud ante las cosas. Por eso, al igual que, a propósito del objeto irreal hablábamos de «casi-observación», al referimos a la actitud ante las imágenes, resultará que el amor, el odio, etc., serán casi-amor, casi-odio, etc. A la conducta frente a lo irreal la denomina Sartre «vida imaginaria»¹⁴⁷.

De la vida imaginaria conviene destacar que la acción promovida por lo imaginado es preparada por el acto imaginante, que es presentado como un «acto mágico», un encantamiento destinado a hacer que aparezca el objeto en el cual se piensa. Este acto mágico representa algo de infantil y pretencioso, pues no tiene en cuenta las distancias y las dificultades que obstaculizan la aparición del objeto. Es similar al gesto caprichoso de un niño que actúa sobre el mundo haciendo «aparecer» los objetos con sus órdenes. Ahora bien, tales objetos, en su condición de objetos en imagen, son irreales y son «*inactuantes*»¹⁴⁸. Dependen de nuestra espontaneidad para cobrar vida. Por eso Sartre no le atribuye acción y causalidad a lo imaginario, a lo irreal. Es importante, por ello, señalar que lo imaginario tiene que ver con una acción superadora de lo real, pero sin suponer que esa acción la realiza lo imaginario. Sartre habla de acción de la imaginación, pero no de acción de lo imaginario. Del objeto en imagen dice que es un irreal, que, como tal, no posee fuerza y no actúa, no es causa, sino solo efecto, es pasivo, y como hemos señalado, inactuante; el objeto irreal no reclama de mí una acción real, de modo que no provoca conductas reales como las que provocan los objetos reales. No hay relación causal que vaya del objeto a la conciencia. La causa cae del lado de la conciencia imaginante, no del lado del objeto en imagen.

En el capítulo que en *Lo imaginario* dedica a «las conductas frente a lo irreal» comienza Sartre estableciendo la necesidad de distinguir entre la conciencia

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 183.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 188.

imaginante real y el objeto irreal, lo cual excluye la posibilidad de admitir una relación causal que vaya del objeto a la conciencia. Sin embargo en toda imagen existen una capa, que sí tiene que ver con existencias reales y que corresponde a la «conciencia imaginante», y una capa secundaria que corresponde a la reacción frente a la imagen. En ambas, aclara Sartre, se producen intenciones, movimientos, saberes y sentimientos, y, aunque solo ante el objeto real puede darse una conducta en sentido estricto, puede tener lugar ante el objeto irreal una reacción con un nuevo sentimiento (amor, odio, etc.). Pero, como el objeto irreal no ejerce acción causal alguna, no puede producir el sentimiento que yo quiero experimentar. Es la conciencia la que ha de determinarse a sí misma a experimentar este o aquel sentimiento ante un objeto irreal. Podría afirmar que el objeto irreal actúa sobre mí, pero tengo conciencia de que no puede haber acción real alguna por parte de ese objeto¹⁴⁹. El objeto irreal no me afecta y entonces el sentimiento es activo, no es una pasión. El objeto irreal no le comunica al sentimiento la fuerza que le comunica un objeto real. Es el sentimiento el que produce al objeto irreal, y es, por ello, un sentimiento pobre, abstracto, un sentimiento imaginario que Sartre opone al «sentimiento verdadero». Una diferencia esencial separa a los sentimientos y conductas imaginarias de los sentimientos y conductas reales, como separa a las personas que prefieren llevar una vida imaginaria (ficticia, pobre, abstracta) de las personas que optan por llevar una vida real. Lo imaginario contiene riesgos, entre otros, el de la evasión fuera del mundo real. Hay patologías de la imaginación.

Pero la función imaginante no puede ser descrita solo como un escapar de la realidad para refugiarse en lo irreal. Para imaginar, dice Sartre, es necesario que la conciencia esté en el mundo. Lo irreal es producido por la imaginación sobre fondo de mundo. Si no se tiene esto presente no podrá entenderse el alcance de lo que dice Sartre sobre la superación de lo real hacia lo imaginario, hacia su sentido. Lo imaginario tiene que ver con una acción superadora de lo real, aunque esto no implique que lo imaginario mismo sea la causa de la acción. Para hacerse cargo de lo

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 214.

que implica la tesis de la superación de lo real hacia lo imaginario es necesario recordar que la imagen propone el objeto en tanto aún no está, es decir, como ausente, como una nada, y que lo aísla del todo de la realidad. Para ser imaginante, la conciencia tiene que poder formar y proponer objetos afectados de este carácter de *nada* en relación con la totalidad de lo real, esto es, para producir un objeto en imagen es necesario que la conciencia pueda negar la realidad del objeto, y solo podrá hacerlo separándose de la realidad aprehendida en su «totalidad». «Proponer una imagen es constituir un objeto al margen de la totalidad de lo real; es, pues, tener a lo real a distancia, liberarse de ello; en una palabra, dice Sartre, negarlo»¹⁵⁰. Imaginar supone, pues, una doble negación por parte de la conciencia: la negación del objeto imaginado y la del todo de la realidad. Por ello, la naturaleza de la conciencia imaginante no puede ser un «estar-en-medio-del-mundo», ya que quedaría determinada por la acción de las cosas reales. La conciencia solo puede imaginar porque puede separarse del mundo, escaparse de lo real. De este modo, la tesis de irrealidad únicamente es posible merced a la negación que supera a lo real. Sartre habla de un «futuro irreal» (al que distingue claramente del «futuro real»), que es propuesto como «lo que aún no es», como ausente, como una nada, como algo a lo que se separa del presente.

La negación de la realidad que efectúa la conciencia imaginante comporta libertad. Imaginar es escapar a la realidad, liberarse de ella, superarla, proponerse como libre en relación con la realidad. Si la conciencia no fuera libre, no podría hacerse efectivo el trascendimiento de lo real implicado en la función imaginante. Sartre llega a afirmar que el hombre imagina porque es libre. Pero la libertad de la conciencia no es arbitrariedad y la superación del mundo a la que hace referencia el imaginar no puede ser efectuada de cualquier modo. Una imagen supone la negación del mundo según un determinado punto de vista, el cual permite proponer la ausencia del objeto que se hace presente en imagen, pues, para que surja un objeto como irreal es necesario que se aprehenda el mundo como mundo-donde-no-está-

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 271.

ese-objeto. Con esto se está indicando que estar-en-el-mundo o estar-en-situación-en-el-mundo es condición necesaria para que una conciencia imagine. La situación-en-el-mundo aprehendida como «realidad concreta e individual de la conciencia» es la «motivación para la constitución de un objeto irreal» determinado¹⁵¹. Que la conciencia imaginante no sea un ser-que-está-en-medio-del-mundo no está, por tanto, en contradicción con la presentación del «estar-en-el-mundo» como condición necesaria de la imaginación. Es esto lo que permite a Sartre hablar aquí de «unión de lo irreal con lo real», ya que toda aprehensión de lo real como mundo «tiende por sí misma a terminarse por la producción de objetos irreales» (el correlato noemático de la libertad de la conciencia es un mundo que lleva en sí su posibilidad de negación, según un punto de vista, por una imagen), del mismo modo que toda imagen, siendo negación del mundo según un punto de vista particular, solo puede aparecer «sobre un fondo de mundo y en unión con el mundo»¹⁵². Imaginar es propio de la libertad de una conciencia que está en el mundo, y lo irreal es producido fuera del mundo, pero sobre el fondo del mundo, por una conciencia que está en el mundo. Solo estando en el mundo puede la conciencia imaginante superar al mundo.

En la 'Conclusión' de la obra *Lo imaginario* (texto en el que, según señala Merleau-Ponty, funda Sartre las condiciones de posibilidad de una ontología de la acción¹⁵³) ocupa un lugar central la afirmación de la superación de lo real, con la precisión de que lo imaginario es el algo hacia lo que se supera lo realmente existente¹⁵⁴. De esto y de lo expuesto anteriormente se sigue que la conciencia realizante envuelve siempre el superarse hacia una conciencia imaginante «que es como el envés de la situación y en relación con el cual se define la situación». Lo imaginario en dirección a lo cual supera la conciencia imaginante al mundo real es aquello «en relación con lo cual ese mundo real es una carencia, un vacío»¹⁵⁵. Por eso añade Sartre aquí otra precisión importante: lo imaginario representa en todo

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 273.

¹⁵² *Ibidem*, p. 274.

¹⁵³ Véase Maristany, J., *Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*, op. cit., p. 119.

¹⁵⁴ Sartre, J. P., *Lo imaginario*, op. cit., p. 276.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 276.

instante el sentido implícito de lo real, un sentido al que explicita el acto imaginante que propone a lo imaginario. Toda conciencia imaginante tiene al mundo real como fondo de lo imaginario y, a su vez, toda conciencia del mundo envuelve una superación hacia lo imaginario en tanto «motiva» a una conciencia imaginante «como aprehensión del sentido particular de la situación»¹⁵⁶.

La descripción de lo imaginario como futuro irreal en la obra *Lo imaginario* anticipa aspectos importantes de la concepción de la posibilidad que vamos a encontrar en *El ser y la nada*. También la idea de posibilidad es asociada en esta obra a las ideas de carencia, falta y sentido. Lo imaginario se nos manifiesta como aquello hacia lo que se supera lo real, como algo que lo real no es pero puede serlo, y lo posible se nos presenta en *El ser y la nada* como una propiedad de las realidades existentes en virtud de la cual estas quedan constituidas como trascendencia hacia algo que ellas no son. Por otra parte, la idea de posibilidad no puede ser pensada si no es referida al hombre y a la conciencia. El posible, dice Sartre, viene al mundo por medio de la realidad humana. Merced a los análisis efectuados en *El ser y la nada* se pondrá de manifiesto que la conciencia por definición remite a la nada de lo que aún no es, esto es, a lo posible. Y la idea de posibilidad va asociada a la de acción. El posible, dice Sartre, es una ausencia constitutiva de la conciencia en tanto esta se hace a sí misma¹⁵⁷.

Lo que acaba de indicarse sobre el papel de la función imaginante nos permite hacernos cargo, dice Sartre, del sentido y el valor de lo imaginario. Sartre concede una enorme importancia a la imaginación y a lo imaginario. Por lo pronto, lo que se ha apuntado sobre la relación de la imaginación con la libertad, con la función nihilizante de la conciencia, con la capacidad de la conciencia de escapar a la realidad y de trascenderla hacia lo imaginario, anticipa elementos fundamentales de la concepción de la conciencia que ofrece *El ser y la nada*. La función imaginante, dice Sartre en *Lo imaginario*, es esencial a la conciencia, es una estructura constitutiva de la conciencia. En realidad, la imaginación es «toda la conciencia en

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 277.

¹⁵⁷ Sartre, J. P., *El ser y la nada, op. cit.*, p. 134.

tanto que realiza su libertad»¹⁵⁸. Hasta tal punto es la imaginación, a juicio de Sartre, una condición esencial de la conciencia que llega a afirmar que no puede haber conciencia realizante sin conciencia imaginante, del mismo modo que no puede haber conciencia imaginante sin conciencia realizante. Una conciencia que no imaginara sería, dice Sartre, una conciencia totalmente pegada a lo real, una conciencia incapaz de levantar el vuelo sobre lo existente trascendiéndolo en dirección hacia lo futuro irreal. Si el hombre careciera de imaginación se hundiría en lo dado en la realidad y quedaría atrapado en los condicionamientos y determinismos de lo realmente existente.

La función imaginante tiene, pues, un lado negativo y tiene también un lado y un valor positivos. Sartre habla de ambigüedad de la imaginación. Y en *Lo imaginario* dedica abundantes páginas al análisis de los aspectos negativos de la imaginación. Por ello no puede extrañar que haya autores que critican desde este punto de vista la concepción sartreana de la función imaginante. Tal es el caso de Iris Murdoch. Dice esta escritora que la imaginación de la que habla Sartre es a la vez «liberación y esclavitud». Por un lado tiene el poder de poner las cosas a distancia, por otro, también muestra una tendencia hacia el «autoencantamiento» como inercia de la conciencia. Esta forma de concebir la imaginación no permite dar cuenta ni de la contemplación ni de la acción, piensa Murdoch. Para Sartre, «cualquier movimiento de la imaginación que no sea el esparcimiento de un complejo dado es un autoengaño, un acto de autoprotección de la conciencia»¹⁵⁹. La crítica de la autora británica está dirigida a una imaginación que no es más que un *ensimismamiento* de la conciencia, un sueño inducido, degradación y fascinación de la conciencia. En última instancia, es un obstáculo a la libertad, una «*comédie*», una huida de la realidad.

Según vimos en su momento, la estrategia de la conciencia basada en el recurso a la imaginación puede llevar al fracaso. La función imaginante hace

¹⁵⁸ Sartre, J. P., *Lo imaginario*, op. cit., p. 275.

¹⁵⁹ Murdoch, I., *Sartre. Un racionalista romántico*, trad. castellana de Ernesto Botín Rodríguez y Nicola Laffay Ricard, Debolsillo, Barcelona, 2007, p. 156.

aparecer un objeto en imagen para verlo o para poseerlo, lo que, debido al carácter de irrealidad del objeto, provoca una reacción de decepción. Sartre dice que los sentimientos que experimentamos ante los objetos irreales, ante las imágenes, son pobres y abstractos, son casi-sentimientos. Solo ante objetos reales, piensa Sartre, pueden darse sentimientos y conductas reales. El pequeño Luciano, en 'La infancia de un jefe', representa un ejemplo claro de la predisposición a hacer aparecer determinadas imágenes que nos lleven a sentir algo que no sentimos realmente. El pequeño Luciano necesita convencerse de que ama a su mamá. Para ello pronuncia las palabras «Oh, cuánto amo a mi mamá», lo cual da lugar al encantamiento que hace aparecer ante él la imagen del rostro de la mamá, imagen a la que sigue el sentimiento de amor correspondiente, que no puede ser un sentimiento real¹⁶⁰. Según comenta Jeanson, el pequeño Luciano efectúa una conducta de carácter ficticio y lo hace porque pretende realizarse, esto es, para adentrarse mejor en el mundo real sobre el cual pretende actuar y en el que se siente inadaptado¹⁶¹. Tenemos aquí una expresión muy elocuente de la aludida ambigüedad de la función imaginante.

La imagen comporta, según Sartre, una degradación de la conciencia. El acto de imaginación es, según vimos, un acto mágico en el que hay encantamiento y algo de infantil. Uno de los riesgos a los que está expuesta la imaginación es la evasión, que constituye un problema para los hombres que tienden a vivir en lo imaginario instalándose en un comportamiento de permanente ensoñación. Sartre recomienda al pensamiento desconfiar de las imágenes, mantenerse alerta ante ellas no dejándose fascinar por los objetos irreales, en definitiva, hacer un uso adecuado de la imaginación. El pensamiento ha de pasar del plano irreflexivo al reflexivo evitando dejarse absorber por las imágenes. Es necesario que el sujeto sea consciente de la insuficiencia del pensamiento en imagen y del riesgo de degradación a que está

¹⁶⁰ Sartre, J. P., *El muro*, trad. castellana de Miguel Salabert, Alianza, Madrid, 1988, p. 127.

¹⁶¹ Jeanson, F., *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, *op. cit.*, p. 73.

expuesto el pensamiento si se deja absorber por las imágenes cuando estas se presentan como siendo ellas mismas la esencia a la que representan¹⁶².

Sin embargo, y pese a lo que acaba de indicarse sobre lo que puede haber de degradación en la función imaginante, es necesario reivindicar el papel y la importancia de la imaginación, que es una estructura constitutiva de la conciencia y que pone a disposición del sujeto una decisiva contrapartida positiva frente a los riesgos a los que la misma imaginación expone a ese sujeto. Por lo pronto la imaginación puede promover acciones que contribuyen a superar al mundo real hacia su sentido y hacia aquello de lo que carece. Aunque no sea la causa de la acción, lo imaginario tiene que ver con una acción superadora de lo real y que puede contribuir a la autorrealización del sujeto; aunque lo irreal no produce las conductas reales que son provocadas por los objetos reales, es necesario admitir que hay sentimientos y conductas que corresponden a la reacción que se produce ante lo irreal. Lo imaginario no es un simple epifenómeno y, por ello, puede ser asociado a la idea de una superación de lo real. Muy especialmente habría que tomar en consideración aquí, para ver qué tipo de relación tiene la presencia de la idea de una superación de lo real en la teoría de lo imaginario con la teoría de la acción, la acepción de lo imaginario como futuro imaginado: lo que es propuesto «en tanto que aún no está» o como «lo que aún no es»¹⁶³. Sartre dice que la imaginación propone la ausencia o la inexistencia de un objeto que se hace presente en imagen. Esta, pues, puede ser referida también a un irreal que no es solo ausente sino también inexistente.

Resulta particularmente ilustrativo a este respecto lo que dice Jeanson, que cierra su comentario del libro *Lo imaginario* con un apartado que lleva el siguiente título: «Hacia una significación práctica de la evasión». En este apartado habla Jeanson de lo imaginario como una «reconstrucción ideal del mundo» y dice que el valor del acto imaginante reside en su resistencia a la existencia y que su valor positivo reside en retornar a la existencia para valorizarla. La libertad a la que está

¹⁶² Sartre, J. P., *Lo imaginario, op. cit.*, pp. 178-179.

¹⁶³ *Ibidem*, pp. 269-270.

vinculada la imaginación, dice Jeanson, no es una huida de la realidad, sino que es inseparable del estar en situación, y el acto imaginante no es un fin en sí mismo, sino que ha tener reacciones. Jeanson pone en relación a la conciencia imaginante con lo que en *El ser y la nada* va a aparecer como tarea de autorrealización de la conciencia. En tal sentido llega a afirmar que lo imaginario debe ser concebido como una razón de actuar: no como la indicación de una huida, sino como el tema de una acción. Es así, dice, como lo imaginario contribuye a dar sentido a la vida¹⁶⁴.

2.2.5. LA CONCIENCIA COMO PRINCIPIO DE ACCIÓN EN EL SER Y LA NADA

Las características de la conciencia mencionadas con anterioridad cobrarán consistencia en *El ser y la nada*, tanto en la 'Introducción' como en el Capítulo I de la Segunda Parte, 'Las estructuras inmediatas del para-sí'. En esta obra, una vez purificado el Campo Trascendental en los términos en que quedó apuntado en *La trascendencia del Ego*, nos presenta Sartre la conciencia como «conciencia de sí», una conciencia de sí que no puede ser confundida con el autoconocimiento ni con la reflexión. Sartre dice que «toda conciencia posicional de objeto es al mismo tiempo conciencia no posicional de sí misma». La conciencia de sí, por tanto, no puede ser concebida en los términos en que lo hace la filosofía reflexiva: como conciencia de otra conciencia anterior y diferente de ella. Según comenta Jeanson, si la conciencia de sí solo pudiera hacerse efectiva desdoblándose, distinguiéndose de sí misma, sería necesario admitir una dualidad en el seno de la conciencia que tendría consecuencias prácticas enormes. De un lado tendríamos el sujeto irreflexivo que actúa, que vive y que tiene fuerza, y, de otro, tendríamos el sujeto que reflexiona, y que es pura actividad de juicio y de dirección, un sujeto que carece de motivos y que solo puede referirse de una forma teórica y vana a una expresión idealista de su deber, un sujeto, en fin, que exige pero que es impotente a la hora de enfrentarse a las exigencias. Una tal división del ser del sujeto impide ver de dónde puede este obtener los motivos y

¹⁶⁴ Jeanson, F., *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, op. cit., pp. 94-95, 98-99.

la energía necesarios para hacer efectiva la acción¹⁶⁵. Solo si se acepta que la conciencia de sí es relación inmediata y no cognitiva de sí a sí misma, esto es, que la conciencia de objeto es por sí misma conciencia de sí sin necesidad de recurrir a la reflexión, cabe contar con la realidad de un sujeto dotado de la capacidad de actuar.

A la conciencia, por otra parte, la caracteriza una interna capacidad de negación que la convierte en el principio de un dinamismo totalmente autónomo. Sartre recibe la influencia del ensayo de «antropología negativa» de Günther Anders, ‘La Pathologie de la liberté’, publicado en *Recherches philosophiques* en 1936. De esta obra asume Sartre la tesis de que el hombre no es un ser que esté ahí con un fin determinado. Y tanto de Anders como de Hegel encontramos las huellas, en *El ser y la nada*, en concepciones como la del papel de la negatividad de la conciencia y de la capacidad de la conciencia de arrancarse de sí y del mundo¹⁶⁶, aunque Sartre piensa que Hegel no sacó partido a su atribución de un poder negativo a la conciencia ante sí misma y ante el mundo de cara a su concepción de la acción¹⁶⁷.

Lo apuntado sobre la unidad de conciencia de objeto y conciencia (de) sí no es óbice para que Sartre hable de la constitución diaspórica de la conciencia. El ser-para-sí, la conciencia, es, según Sartre, un ser «que no es lo que es y que es lo que no es», un ser que no coincide consigo mismo, un ser, por tanto, que es una «falta de ser» y que, en consecuencia, ha de esforzarse en lograr ser aquello que le falta. Por estar constituido como falta, la conciencia es un ser para el que la acción tiene un significado esencial. En el para-sí la falta de ser no tiene sentido pasivo, sino que comprende el deseo activo de aquello que le falta. Al igual que la autoconciencia en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, la conciencia en *El ser y la nada* es deseo que busca realización¹⁶⁸. A. Kremer Marietti ha llamado con acierto la atención en su libro *J. P. Sartre et le désir d’être* sobre el papel que, en *El ser y la nada*, tiene el deseo de ser como principio de la acción del hombre.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 151.

¹⁶⁶ Kremer Marietti, A., *Jean-Paul Sartre et le désir d’être*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁶⁷ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, *op. cit.*, p. 462.

¹⁶⁸ Bernstein, R. J., *Praxis y acción*, *op. cit.*, pp. 144-145.

2.2.5.1. La conciencia es acción

El camino que recorre Sartre en *El ser y la nada* para sentar las bases de una fenomenología de la conciencia poniendo de manifiesto su carácter activo es el análisis del fenómeno de ser, entendiendo por fenómeno aquello que se manifiesta por sí mismo y cuya realidad es lo que aparece. Ya en las primeras páginas de esta obra expone Sartre que la ontología del fenómeno dominante en la filosofía moderna comporta la reducción de lo existente a la serie de las apariciones que lo manifiestan y que una aparición remite a la serie de otras apariciones y en ningún caso a algo que estuviera por detrás de ellas a la manera del noúmeno kantiano. Con esto se dice que la esencia del fenómeno es un *aparecer* que en nada se opone al ser. Nos hallamos ante una concepción que supera, dice Sartre, un sin fin de dualismos, una concepción que conecta explícitamente con Nietzsche y su tesis de la desaparición de los «trasmundos». En la ontología fenomenológica sartreana el aparecer es la medida del ser, pues el ser de un existente es lo que aparece. Del mismo modo que Nietzsche, Sartre valoriza la apariencia a partir del ser que se justifica únicamente en la apariencia (y no a la inversa)¹⁶⁹.

Será, más concretamente, la idea de fenómeno como lo «relativo-absoluto», entendido en términos próximos a los que encontramos en la fenomenología de Husserl y de Heidegger, el punto de partida para la descripción de la conciencia. El fenómeno es relativo porque supone por esencia alguien a quien aparecérselo y es absoluto porque no remite a un ser verdadero que estaría detrás de él. El fenómeno se revela como realmente *es*: es «*absolutamente indicativo de sí mismo*»¹⁷⁰. Estamos ante lo que describe la ontología: el fenómeno de ser tal y como se manifiesta. Pero esta ontología, para disipar todo rastro de idealismo, defiende la realidad de un fundamento transfenómico que permite que el ser del fenómeno escape a la condición fenoménica, «que consiste en que algo no existe sino en cuanto se

¹⁶⁹ Kremer Marietti, A., *Jean-Paul Sartre et le désir d'être*, op. cit., p. 18.

¹⁷⁰ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 16.

revela»¹⁷¹ (sin que esto suponga que ese ser se encuentre tras los fenómenos). Ahora bien, además del ser transfenoménico del fenómeno, que es el ser en sí, hay un ser transfenoménico de la conciencia, que es el ser para sí. La conciencia es, en consecuencia, la dimensión de ser transfenoménica del sujeto, esto es, es el ser que conoce en tanto que es y no en tanto que es conocido. Ciertamente la conciencia conoce cosas y puede conocerse a sí misma, pero no puede ser identificada con el conocimiento, y «en sí misma» es algo diferente del conocimiento de sí. Tener conocimiento de la conciencia supone la aparición de la reflexión. Pero la reflexión no es la ley de la conciencia (de) sí, ya que en esta no cabe la dualidad sujeto/objeto que se da en la conciencia reflexiva. En la conciencia (de) sí solo son posibles el desdoblamiento y la relación inmediata, no cognitiva, implicados en la «presencia ante sí», según expondremos en el siguiente apartado.

Como señala Sartre, «toda conciencia posicional de objeto es a la vez conciencia no posicional de sí misma»¹⁷². Este juego de matriuscas rusas de la conciencia es el que tiene lugar cuando ando por la calle bajo la lluvia. En ese momento no me conozco en cuanto caminante, sino que simplemente camino, pero camino rápido para no empaparme, pues soy consciente no téticamente del contacto de mi suela con el suelo mojado. Y si me preguntaran en ese momento por mi acto, diría que intento no mojarme, y con ello me estoy refiriendo a la conciencia a la que puedo llegar por reflexión, pero también a las conciencias irreflejas que corresponden a los momentos pasados de mi andar a paso rápido bajo la lluvia. Esta conciencia no-tética de actuar es la condición misma de mi actividad de andar. La conciencia (de) sí, de la que Sartre, para evitar que se la confunda con la conciencia reflexiva o con el conocimiento de sí, coloca el «de» entre paréntesis, pone en juego la «presencia ante sí», la cual caracteriza de manera absoluta a la conciencia y resulta fundamental para nuestro estudio por cuanto permite ver a la conciencia como lugar primigenio de promoción de todo actuar. Sartre dice que se trata de la forma más fundamental de conciencia, puesto que esa presencia a sí se halla siempre en

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 20.

¹⁷² *Ibidem*, p. 22.

cualquier acto que el sujeto realice¹⁷³. La conciencia (de) sí es «*el único modo de existencia posible para una conciencia de algo*»¹⁷⁴, y no puede ser considerada como una representación, sino como un acontecimiento concreto, pleno y absoluto.

La conciencia (de) sí es condición de acción y es acción originaria ella misma. Cuando realizo la operación de contar, necesariamente he de tener la conciencia no tética de contar. Esta es condición de mi actividad aditiva. La intención de la conciencia hacia un objeto solo puede darse como conciencia (de) sí. Por eso dice Sartre que la conciencia espontánea de la percepción es constitutiva de la conciencia perceptiva. La conciencia de percepción es a la vez percepción. De ahí que la conciencia (de) sí no pueda serle atribuida a la conciencia tética ni a ningún acontecimiento psíquico como una cualidad. Esto equivaldría a convertir ese acontecimiento o a la conciencia tética en una cosa de la que se predicaría la cualidad de consciente. La unidad que hay entre conciencia posicional de objeto y conciencia no posicional de sí es más profunda. Ambas constituyen una sola conciencia. La conciencia de algo, en efecto, solo puede existir como conciencia (de) sí y esta a su vez no puede darse sin ser conciencia de algo, esto es, sin ser percepción de algo. Y la percepción, el conocimiento, son una actividad. La conciencia hace su entrada en la 'Introducción' de *El ser y la nada* en su condición de principio constituyente del ser del *percipiens*. El sujeto que percibe es un agente, es el absoluto al que todas las demás apariciones aparecen. Por ello la fenomenología de la conciencia (de) sí muestra a esta como esencialmente espontánea y activa. En la medida en que es consciente de ser no puede ser entendida como pasividad. Para Sartre resulta impensable que la conciencia sea una existencia pasiva, una existencia que se perpetuara sin tener la fuerza de producirse y de conservarse. La conciencia, según la presenta Sartre en la 'Introducción' de *El ser y la nada*, no puede provenir de otra cosa, no puede ser limitada sino por sí misma. A la conciencia no puede serle asignada otra motivación que ella misma. La conciencia, en definitiva, es un ser

¹⁷³ Álvarez González, E., «La cuestión del sujeto en la fenomenología existencial de Jean Paul Sartre», *op. cit.*, p. 12.

¹⁷⁴ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, *op. cit.*, p. 23.

«cuya existencia pone su esencia». Surgiendo en el seno del ser, la conciencia «crea y sostiene su esencia». Sartre habla de «determinación de la conciencia por sí misma», de «creación de sí» por la conciencia. La conciencia, dice, «existe por sí»¹⁷⁵.

Según se afirmaba en *La trascendencia del Ego*, podemos localizar el origen de la predisposición a actuar en la espontaneidad de la conciencia, que es develada como actividad y está ahí antes de ser conocida. La fenomenología desarrollada en *El ser y la nada* muestra al para-sí como ser activo en contraposición al en-sí, que está más allá de toda actividad y pasividad. Para Sartre, el ser en sí no puede ser *causa sui* como la conciencia, es simplemente *sí*. Activo y pasivo son, a juicio de Sartre, nociones humanas y designan conductas humanas. Solo puede hablarse de actividad cuando un ser consciente dispone de medios con vistas a un fin¹⁷⁶. Solamente el hombre es un ser activo. La fórmula que da Sartre para el ser en sí en la 'Introducción' a *El ser y la nada* dice: «es lo que es». A esta fórmula es preciso oponer la fórmula de la conciencia (ser para sí), que dice: «ha-de-ser lo que es», y que, según se expondrá en el desarrollo posterior de la obra, significa: el hombre ha de realizarse mediante la acción.

Sin embargo, aunque el ser del *percipiens*, la conciencia, es el ser primero al que todas las apariencias aparecen, esto es, el absoluto en relación al cual todo fenómeno es relativo, no puede ser considerado como suficiente para fundar el ser de las apariencias. Lo conocido tiene un ser que no puede ser reducido a la actividad y al ser del conocimiento. El *percipi* es pasivo y relativo al ser del *percipiens*, pero pasividad y relatividad solo pueden ser referidas a maneras de ser, no al ser mismo. Se establece con esto que el ser del fenómeno no es su *percipi* y que el ser transfenoménico de la conciencia no puede fundar el ser transfenoménico del fenómeno¹⁷⁷. Ahora bien, aunque la transfenomenalidad del ser de la conciencia no funde la transfenomenalidad del fenómeno, es necesario añadir que la exige. Que la conciencia es conciencia de algo no significa que la conciencia sea constitutiva del

¹⁷⁵ *Ibidem*, pp. 24-25, 31.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 34.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 29.

ser de su objeto, sino que ella es relación a un ser trascendente: ser consciente de algo es estar frente a una presencia plena que no es la conciencia. Expresándose en términos condicionales, señala Sartre que, si se quiere «que el ser del fenómeno dependa de la conciencia, será menester que el objeto se distinga de la conciencia, no por su presencia, sino por su ausencia; no por su plenitud, sino por su nada»¹⁷⁸. Pero la concepción del objeto como ausencia, nada, no-ser, corresponde a una interpretación idealista (como la de Husserl) de la «conciencia de algo», una interpretación que Sartre rechaza. Lo que sostiene Sartre es que cada aparición es una presencia y una plenitud de ser, no una ausencia ni una falta, y que nunca el ser sale del no-ser. Es cierto que Husserl entiende la conciencia como trascendencia, y en esto tiene razón, pero Husserl, sostiene Sartre, es infiel a esta concepción cuando asocia la idea de objeto a la de ausencia y hace del noema un irreal. Podemos decir, en consecuencia, que la conciencia sartreana se viste con el manto del *Dasein* heideggeriano, un ser para el cual en su ser está en cuestión su ser en tanto que este ser implica un ser diferente de sí mismo.

2.2.5.2. El acto ontológico por el que se constituye el para-sí

Sartre quiere evitar ciertos errores de corte fenomenista como el de Husserl o sustancialista como el de Descartes, así como el error de abordar el análisis existencial sin previo paso por el *cogito* como es el caso de Heidegger, y sostiene que el carácter *extático* de la realidad humana no debe recaer en un en-sí cosista, sino que ha de surgir de la conciencia de éxtasis. Hay que partir, dice Sartre, de la conciencia (de) sí y de lo que significa para esta el estar constituida como un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser, como un ser que no coincide consigo mismo de forma plena y, por tanto, como un ser que es un principio de acción.

Es la noción de «sí» la que de un modo muy especial debe ser ponderada para nuestra investigación, pues define el ser de la conciencia. En el discurso sartreano,

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 30.

este *sí* nada tiene que ver con el en-sí. «Sí» es un término que indica *reflexividad* y que remite exclusivamente al *sujeto*. Indica una relación del sujeto consigo mismo, supone una cierta dualidad y representa una distancia ideal en la inmanencia del sujeto respecto de sí mismo, «una manera de *no ser su propia coincidencia*»¹⁷⁹, dice Sartre, o «distancia cero», según Luypen. Esto es lo que Sartre denomina «presencia a sí». El para-sí, la conciencia, existe en la forma de presencia a sí. Sartre define la *presencia a sí* como la forma que adopta la conciencia cuando se presenta ante sí misma. La presencia a sí implica un distanciamiento, una «dualidad», una separación del ser de la conciencia respecto a *sí*, mientras que en la absoluta coincidencia consigo mismo que es propia del en-sí no hay espacio para la negatividad, siendo el principio de identidad, que es el principio del en-sí, la negación de cualquier tipo de relación en ese ser¹⁸⁰.

La presencia a sí supone una separación en el seno del para-sí, una separación que está ligada a cierta fisura que se produce en el ser por degradación de la coincidencia consigo mismo. Y lo que separa al sujeto de sí mismo no puede ser otra cosa que la nada. La fisura que surge en el meollo de la conciencia, y que es la presencia a sí, es nada de ser a la vez que un poder nihilizador. El para-sí es, por ello, el ser que se determina a sí mismo a existir a distancia de sí como presencia a sí, como descomprensión de ser, como nada, una nada que no es, sino que «*es sida*»¹⁸¹. El para-sí solo puede existir en la forma de un «*en-otra-parte*»¹⁸² respecto de sí mismo, lo cual puede tener su correlato gráfico en la experiencia que narra Heinrich Böll en relación con el desarraigo colectivo que sufrió el pueblo alemán tras el bombardeo y aniquilación de sus ciudades: un errar permanente al no estar en ningún sitio y tener que hallarse siempre en otra parte con respecto a sí. Esto implica que el para-sí se afecta de una constitutiva inconsistencia de ser, que no es sino la perpetua remisión de sí a sí, del reflejo al reflejante, del reflejante al reflejo, y que se da en la unidad de un mismo acto.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 110.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 111.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 112.

¹⁸² *Ibidem*, p. 112.

Este acto es el acaecimiento absoluto por el cual se constituye el para-sí. La nada es la caída del en-sí hacia el sí merced a la cual se constituye el para-sí: tiene una existencia prestada, la cual solo puede ser en correlación a un acto nihilizador del ser. Y este acto nihilizador por el cual el en-sí se degrada en presencia a sí es lo que Sartre denomina «acto ontológico». Sartre presenta la nada, que es el acto ontológico por el que se produce la puesta en cuestión del ser por el ser, como el «acaecimiento absoluto»¹⁸³ que es el para-sí. Solamente la nada puede llegar al ser por el ser, una nada que es la posibilidad propia del ser y que únicamente aparece en el acto absoluto que la realiza. Y solo a la realidad humana corresponde traer la nada al ser. La realidad humana se constituye como tal en tanto que no es sino el proyecto de su propia nada. Es el único ser que puede ser fundamento de la nada en el seno del ser, y, por tanto, fuente de su realización.

Sartre prolonga la explicación del significado de este acto ontológico por el que se constituye el para-sí, al ocuparse del para-sí como fundamento de sí en el apartado ‘La facticidad del para-sí’ de *El ser y la nada*. En este texto dice Sartre que, si el ser en sí es contingente, «se reasume a sí mismo degradándose en para-sí [...] Pero la posibilidad propia del ser –la que se revela en el acto nihilizador– es ser fundamento de sí como conciencia por el acto sacrificial que lo nihiliza; el para-sí es el en-sí que se pierde como en-sí para fundarse como conciencia»¹⁸⁴. La conciencia, en tanto que es su propia nihilización, solo se refiere a sí misma y obtiene de ella misma su ser-consciente. Puede afirmarse, en consecuencia, que «el para-sí, como en-sí nihilizado, se funda a sí mismo» y que es del para-sí del que depende que un fundamento se de en el mundo. Dado que el en-sí no puede fundar nada, solo cabe afirmar que se funda a sí en tanto se da a sí mismo la modificación del para-sí y, por tanto, «en tanto que no es ya en-sí». Es el surgimiento del para-sí el acontecimiento absoluto con el que aparece el fundamento y que permite decir que la conciencia es su propio fundamento. La nihilización es el acto originario por el que la conciencia se funda a sí misma y se proporciona su ser-consciente. Valiéndonos del ejemplo que

¹⁸³ *Ibidem*, p. 113.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 115.

pone el mismo Sartre al referirse al para-sí como fundamento de sí podemos decir que, si tengo esta cólera es porque «me produzco» como conciencia de cólera. Si elimino esta «causación de sí que constituye el ser del para-sí», ya no queda nada¹⁸⁵.

Sartre sostiene que, en tanto soy fundamento de mi ser, me capto como «totalmente responsable» de ese ser y que la misma facticidad, dado que soy yo quien le da un sentido, viene a ser, en realidad, «una indicación que me doy a mí mismo del ser que debo alcanzar para ser lo que soy»¹⁸⁶. El acaecimiento de la aparición del para-sí remite al esfuerzo de un en-sí para fundarse, un esfuerzo que acaba en nihilización del en-sí, ya que el en-sí no puede fundarse sin introducir en la identidad de su ser el sí y la reflexión nihilizadora, esto es, sin degradarse en para-sí. Ahora bien, el en-sí nihilizado en el surgimiento del para-sí permanece en el seno del para-sí como contingencia, y esta contingencia del en-sí «que infesta al para-sí» es la facticidad del para-sí. Según lo explica Sartre, el en-sí se nihiliza en un para-sí «que se hace, en tanto que para-sí, su propio fundamento», pero su contingencia de en-sí permanece en el para-sí como facticidad, y de ello depende que al para-sí le corresponda solo una necesidad de hecho: es el fundamento de su ser-conciencia, pero no de su presencia. La conciencia, por tanto, no puede evitar ser, pero es, no obstante, «totalmente responsable de su ser». El para-sí, en su condición de para-sí, se funda y se produce a sí mismo.

Para poner punto y final a este apartado hemos de destacar que nuestra primera aproximación a la relación ontológica entre en-sí y para-sí nos ha permitido descubrir en ella la condición que posibilita a Sartre introducir el elemento mediador Nada como *nadificación* del ser. Se establece de este modo un impulso nihilizante que, para traspasar las fronteras del *cogito*, nos remite al origen del poder negador de la conciencia como principio que posibilita la exteriorización de esta frente al ser mediante la acción. Esto nos obliga a indagar el sentido de la capacidad nihilizante de la conciencia como momento clave en la fundamentación de una teoría de la acción. Hemos insistido con lo anteriormente expuesto en presentar la acción como

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 116.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 117.

una consecuencia de la forma de ser de la conciencia. Ahora hemos de hacer lo mismo partiendo del análisis de las conductas negativas. Para Sartre, la conciencia, cuando niega, no hace otra cosa que dar expresión a su capacidad de actuar desde y por sí misma.

2.2.6. *NADA Y ACCIÓN DE NEGAR DEL PARA-SÍ: LA NIHILIZACIÓN*

La verdadera concreción de una teoría de la acción en Sartre se halla localizada en la Cuarta Parte de *El ser y la nada*. Sin embargo, dicha teoría encuentra, regresivamente, las bases de su exégesis en las tres partes anteriores. Por ello debemos retrotraernos incluso al inicio de la exposición de la obra, concretamente a la Primera Parte, 'El problema de la nada'. El tratamiento de esta cuestión permite a Sartre introducir un nuevo término: la nada, que es la mediación entre el para-sí y el en-sí, una mediación de la que *El ser y la nada*, a lo largo de su recorrido, va a mostrar su carácter teórico-práctico, del mismo modo que lo hace con la «prueba ontológica» y con la intencionalidad, según sugiere Maristany¹⁸⁷. Para nosotros se trata de la representación externa de una relación interna que permite llegar a la interioridad tras el paso por la exterioridad a través de la pregunta por el ser. Lo que conlleva que la falta o carencia que caracteriza al para-sí solo pueda venir dada a través de la capacidad del existente para preguntarse por su ser y que la interrogación se convierta en el primer momento de ese «despegue» que realiza la conciencia respecto de todo lo que ella no es, ya que entre los actos que puede llevar a cabo la realidad humana, «vías de la libertad» como las denomina C. Audry, tenemos, por un lado, la acción de negar (nihilización), y por el otro, la acción de crear (proyecto), una capacidad negadora y proyectiva que, según hemos señalado, estaba presente en la función irrealizante de lo imaginario y que requería para su aparición tomar distancia frente a lo real, esto es, negarlo. No será, sin embargo, hasta la Primera Parte, Capítulo I de *El ser y la nada*, que nihilización y proyecto

¹⁸⁷ Maristany, J., *Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*, op. cit., pp. 62 y ss.

sean mostrados como dos caras de la libertad¹⁸⁸. Centraremos ahora nuestra atención en la primera de estas perspectivas, al amparo de la oposición entre el para-sí y el en-sí, en la que la nihilización deja ver su poder. Destacaremos, pues, que la capacidad de nihilizar el ser, que deja ver sus efectos en realidades trascendentes bajo el nombre de «negatidades», cuyo origen se encuentra en un acto humano, es lo que hace posible que la Nada se dé en el meollo del ser. En otras palabras, que la *nada frecuente el ser* supone la capacidad que tiene la realidad humana de arrancarse al ser «para poder extraer de sí la posibilidad de un no-ser»¹⁸⁹.

Conviene recordar aquí que la capacidad de nihilizar el mundo que Sartre señalaba al hacer la fenomenología del imaginar permitía al hombre cuestionarse a sí mismo y superar lo real en la medida en que él mismo era su propia nada. Esta tesis de irrealidad aparece en *El ser y la nada* como una «salida de sí» que muestra lo incondicionado de la realidad humana. Ahora bien, la posibilidad que tiene el existente de segregarse la *nada* no aniquila al ser, según se expone en el capítulo titulado 'La trascendencia'. Sin embargo, es gracias a que la conciencia puede negar al ser rechazándolo como el ser cobra significación. Esta no tendría un lugar en el mundo si no hubiera otro ser que hiciera aparecer la nada en él de alguna manera. Tal es el papel del acto de negación por medio de la conciencia que realiza el hombre contra el mundo que lo envuelve y muchas veces lo sofoca hasta la angustia en la consecución de su proyecto. Pero la libertad supone la presencia y la independencia de lo dado y del en-sí. En efecto, ¿qué seríamos si no fuéramos esta negación interna del en-sí? Según indica la «prueba ontológica», la conciencia requiere la existencia del en-sí. Esta prueba exige asimismo afirmar que, si el existente puede llegar a hacer algo, es preciso que ejerza su acción sobre seres cuya existencia sea independiente de la existencia de ese existente. Nos referimos a una acción que permite la revelación de aquella existencia, pero no la condiciona. Para Sartre, ser libre es ser libre para

¹⁸⁸ Bello, E., *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*, op. cit., p. 70.

¹⁸⁹ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 59.

hacer, «ser-libre-para-cambiar», e implica un mundo sobre el que actuar y al que cambiar¹⁹⁰.

Según expone E. Bello, la noción de «presencia a», a la que nos hemos referido con anterioridad, es la que permite encontrar el origen de la nada, el fundamento de toda negación¹⁹¹, en el acto original de la conciencia (nihilización) por el que el hombre es para sí mismo su propia nada y que exige describir el surgimiento del para-sí como «acaecimiento absoluto» (porque en él aparece por primera vez el fundamento). Este «acto nihilizador» revela la posibilidad del existente de autorrealizarse, de *comenzar a* hacerse como no siendo un en-sí. Por ello decimos que la negatividad de la conciencia determina a la conducta humana y es el principio fundamental de la acción. Es a lo que aludíamos anteriormente al referirnos a que ningún hecho puede promover una acción, sino que es solo el para-sí el que, como arrancamiento de sí y como trascendencia hacia lo que él aún no es y hacia el ser que él no es, el que puede convertir esta proyección en una acción. Esta capacidad de trascenderse del para-sí como «conducta nihilizadora» de sí y del ser únicamente encuentra su origen en la Nada. Veremos cómo en un primer momento la realidad humana, en tanto para-sí, solo existe como su nihilización, y cómo su relación con el ser solamente puede ser definida, en clave negativa, por lo que ella misma no es.

Esto nos lleva, en primer lugar, a rescatar la primacía de la pregunta por el sentido del ser a través de la única conducta que nos revelaría su sentido: la interrogación. La pregunta será posible gracias a la negación y ésta a su vez nos traerá la *nada*, la cual nos permitirá establecer una relación retroactiva con el ser. Como expone R. Lafarge, la única manera que tiene el hombre de revelar su misterio es en su relación con el ser, en sus actitudes y en sus conductas¹⁹². Sartre sostiene que lo realmente concreto es, según lo indica la conocida expresión heideggeriana «ser-en-el-mundo», el hombre en el mundo. Por ello habla de una relación hombre-mundo que desde su surgimiento primitivo forma parte de la estructura misma de

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 531.

¹⁹¹ Bello, E., *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*, op. cit., p. 72.

¹⁹² Lafarge, R., *La filosofía de Jean-Paul-Sartre*, op. cit., p. 48.

esos seres y que permite dar respuesta a la pregunta dirigida a este hombre-en-el-mundo sobre la relación que une a hombre y mundo, aunque es necesario precisar que la interrogación, del mismo modo que otras conductas humanas, nos revela al hombre, al mundo y a la relación entre ellos, si las consideramos como realidades objetivas, captables y no como simples afecciones subjetivas.

2.2.6.1. Conducta interrogativa y poder nihilizador de la conciencia

La conducta primera que puede servirnos de guía en la tarea de descubrir el sentido de la relación hombre/mundo es, según Sartre, la interrogación. Martin Heidegger presenta en *Ser y tiempo* la pregunta por el ser como un comportamiento, como un *acto de existencia*, algo que hay que *hacer*, una búsqueda, donde la pregunta implica, además de lo que es puesto en cuestión (el ser del ente), un algo al que preguntar (un ente)¹⁹³. Cuando preguntamos, preguntamos a un determinado ente (el *Dasein*) sobre sus maneras de ser o sobre su ser, dado que ya cuando hacemos la pregunta nos movemos en una comprensión del ser. Es el mismo proceso que realiza la conciencia de primer grado o *irrefleja* que Sartre describe en *La trascendencia del ego* y en *El ser y la nada*. La elaboración de la pregunta por el ser exige explicar el modo de dirigir la mirada hacia el ser, de comprender y captar conceptualmente su sentido, etc., que son comportamientos constitutivos del preguntar y, por tanto, modos de ser del ente (*Dasein*) que somos nosotros mismos, los que preguntamos. El preguntar sartreano es una interpretación *sui generis* del comportamiento del *Dasein* heideggeriano como el ente que somos nosotros mismos y que tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar por el ser, por el ser que se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-así, en la realidad, en el estar-ahí (*Vorhandenheit*), en el existir (*Dasein*)¹⁹⁴. No obstante, debemos señalar que, para Sartre, la posibilidad de interrogar solo debe explicarse por el poder nihilizador de la

¹⁹³ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, trad. castellana de Jorge Eduardo Riveras C., Trotta, Madrid, 2003, p. 28.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 30.

conciencia, algo que Heidegger, en su lucha contra la metafísica de la subjetividad, no reconoce, optando por recurrir al hombre considerado no como conciencia, sino como el «ser que en su ser se interesa por su ser». Sartre señala que, cuando interrogamos al ser sobre algo, la respuesta que podemos recibir es un sí o un no y que ambas posibilidades son igualmente objetivas. Que interroguemos al ser supone la posibilidad objetiva del no-ser en el ser trascendente. La pregunta nos confronta de manera inmediata con el ser trascendente de la no-existencia de aquello por lo que preguntamos. Es, en este sentido, que se afirma que es el ser mismo el que nos devela la negación como respuesta a nuestra pregunta. Lo que sucede, pues, es que la interrogación nos revela que nos hallamos rodeados de nada y que el no-ser va a circunscribir la respuesta en el sentido de que lo que el ser *será* se recortará sobre el fondo de lo que el ser *no es*. De ahí que cualquiera que sea la respuesta, Sartre la formula del siguiente modo: «El ser es *eso* y, fuera de eso, *nada*»¹⁹⁵.

Podemos encontrar el rastro de este componente de lo real que es el no-ser en los *Cuaderno de guerra*, en los que ya advertía Sartre que el no-ser no puede ser confundido con el juicio que hace comparecer dos objetos para afirmar su alteridad. Es lo que sucede cuando digo: el papel no es poroso. Esta negación nada tiene que ver con el objeto sino que es solo algo de mi mente, y por tanto, una abstracción. El problema cambia cuando decimos de la conciencia que somos nosotros que no es extensa, pues entonces es ella misma la que «es» su propia nada de extensión. Entonces el no-ser de la inextensión pertenece a la estructura de la conciencia, que es ella misma la negación de la extensión y supone la síntesis de ella con la extensión, una síntesis diferente a la síntesis que corresponde al tipo de negación que es una abstracción y que deja a los objetos intactos. Aquella negación *es sida*, comporta la unidad sintética *real* de dos seres e implica la «*investidura*» de la conciencia por la extensión: la conciencia es nihilización de la extensión bajo la forma de conciencia de extensión. Con esta idea de negación da expresión Sartre a la exigencia de que, para que la conciencia pueda realmente *no ser*, por ejemplo, la extensión, es

¹⁹⁵ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 42.

necesario que oculte en su ser una relación unitaria con esa extensión que ella no es. Es preciso, dice Sartre, que «el vínculo sea lo más íntimo posible para que sea *esto* lo que la conciencia no es»¹⁹⁶. En la entrada de los *Cuadernos de guerra* del 1 de febrero de 1940 continua diciendo: «La aparición de la Nada no puede tener lugar más que sobre el fondo de ser que *no es*»¹⁹⁷. La inextensión aparece sobre fondo de extensión y como negación de esta inextensión. Dicho en términos generales, el para-sí no puede surgir más que unido a la totalidad del en-sí que lo envuelve, esto es, reteniendo en torno suyo al en-sí como aquello que él no es. Y esta vinculación del para-sí al en-sí como a lo que no es, es lo que anteriormente fue denominado lo concreto, el estar-en-el-mundo. Ser conciencia, en efecto, es hacerse no-mundo en presencia del mundo. Por ello afirma Sartre que «estar en el mundo y estar transido por la Nada son una y la misma cosa»¹⁹⁸.

La Nada viene a comportarse como la condición primera de la conducta interrogativa, pues para que pueda llevarse a cabo la interrogación es necesario que sea posible la negación y, para que esta se dé, la nada debe darse de alguna manera en el meollo del ser, lo cual posibilita que sean captadas ciertas realidades que Sartre denomina «negatidades» (*négatifés*). Pero la Nada no puede concebirse a partir del ser, que es plena positividad, ni a partir de sí misma, ya que no dispone de la fuerza necesaria para nihilizarse. Es necesario, pues, que haya un ser (que no puede ser el ser-en-sí) por el cual la Nada viene a las cosas.

De lo expuesto podemos inferir que la Nada *no es*; de lo contrario se confundiría con el ser. No obstante, la Nada implica, según hemos señalado, la posibilidad de cuestionar al ser, una especie de «despegue» con respecto al ser como no siendo dicho ser, en la que se establece una «distancia cero», «distancia sin distancia» o «adherencia inmediata del mundo al para-sí», que no es otra cosa que la *intencionalidad*. Esa posibilidad supone un acto absoluto que permite todo cuestionamiento. El ser, que es macizo y denso, no puede disponer de dicha

¹⁹⁶ Sartre, J. P., *Cuadernos de guerra*, *op. cit.*, p. 215.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 216.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 217.

posibilidad. Por ello el arrancamiento solo puede provenir de un ser que tiene esta posibilidad y que él mismo es su propia nada. Y a la pregunta que hace Sartre ¿cuál es ese ser por el cual la nada irrumpe en el mundo? no puede darse otra respuesta que esta: el hombre, que se afecta a sí mismo de no-ser para hacer surgir la nada en el mundo mediante su libertad, provocando dentro de sí una ruptura con el ser. La ruptura del hombre con el ser, la cual a modo de «medio» permite promover la acción, es la Nada.

2.2.6.2. Conciencia, nada, nihilización y acto originarios, libertad

Hemos de detenernos en el análisis de la actitud nihilizante del para-sí, a la que nos ha llevado la conducta interrogativa. Y, ante todo, debemos dejar claro que la interrogación ha de ser entendida como una conducta prejudicativa, según sostiene Sartre ya en los *Cuadernos de guerra*. La interrogación es anterior a la emisión de cualquier juicio, ya que también es posible interrogar con un simple gesto sin necesidad de emitir un juicio. La interrogación es una relación de ser con el ser, de la que el juicio es solo una expresión, de modo que lo que espero cuando lanzo la pregunta por el ser no es un juicio sino un develamiento de ser sobre el cual se puede emitir un juicio. Y si espero un develamiento de ser tras mi pregunta, también tengo que estar preparado para el develamiento de un no-ser.

Para mostrar que no es el juicio negativo el que hace aparecer al no-ser en el ser, sino que simplemente fija un descubrimiento anterior, somete Sartre a análisis el ejemplo de la ausencia de Pedro del café. Este análisis pone de manifiesto que el ausente queda remarcado como una nada sobre el fondo de nihilización que es el recinto al que accedo en su busca. En principio es normal que el café me parezca una plenitud de ser. Pero, cuando entro en el café para buscar a Pedro, se produce una nihilización de todos los objetos que no son el requerido Pedro y que hacen aparecer al café como el fondo sobre el que debe aparecer la forma que es Pedro. Ahora bien, Pedro no está y aparece como nada sobre el fondo de nihilización del café. Es la

intuición de esta doble nihilización la que sirve de base al juicio «Pedro no está». Esto nos permite concluir que el no-ser no viene a las cosas por un juicio de negación, sino que es el no-ser el que sustenta al juicio: lo que me permite decir *no* es que el no-ser es una presencia perpetua tanto en mí como en mi entorno, sencillamente, algo que *infesta* al ser¹⁹⁹.

Que la nada infeste al ser implica que la *nada* es lógicamente posterior al ser: supone a éste para negarlo; ella *no es*, no puede tener sino una existencia prestada, toma su ser del ser. En cambio, el ser no la necesita a ella para ser concebido. A pesar de la influencia que recibe de la concepción dialéctica de la nada que Hegel expone en su *Lógica*, en la que tanto el ser como la nada son la unidad de ambos y el paso del uno al otro, Sartre no comparte la tesis hegeliana de la complementariedad y contemporaneidad del ser y la nada, como tampoco comparte la defensa de la síntesis del ser y la nada en el ser determinado (*Dasein*) ni la tesis de la posibilidad de la reconciliación superadora de la escisión que desgarró a la conciencia en la *Fenomenología del Espíritu*. Según expone R. Bernstein, las tres fórmulas (el ser es, el ser es en sí y el ser es lo que es) mediante las que Sartre describe al ser-en-sí refutan la afirmación hegeliana de que la nada se encuentra escondida en el ser²⁰⁰. Esta afirmación permite a Hegel sostener que la oposición entre ser y nada, entre ser-en-sí y ser-para-sí, se va mediando progresivamente en el proceso de devenir de la Idea o del Espíritu; por el contrario, la afirmación de que el ser-en-sí excluye toda negatividad, devenir y actividad lleva a Sartre a pensar que entre ser y nada, entre en-sí y para-sí, hay una brecha que no puede ser mediada. A diferencia de Hegel, Sartre no parte del puro ser y la pura nada abstractos, sino de la conciencia y su intencionalidad, esto es, de un modo de ser que es el para-sí, el cual se distingue del ser-en-sí por ser su propia nada, un modo de ser, por tanto, al que le falta la positividad y plenitud del ser-en-sí. Esto exige a Sartre trasladar al para-sí el principio de la acción y excluir la posibilidad de que esta pueda lograr la síntesis de ser-para-sí y ser-en-sí.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 48.

²⁰⁰ Bernstein, R. J., *Praxis y acción*, *op. cit.*, pp. 139 y ss.

La concepción del para-sí como el ser que es su propia nada da su verdadero y radical sentido a la acción originaria y estructural que constituye el ser del para-sí, un primer nivel de «acción» que es la nihilización originaria del para-sí en tanto constitutiva de su ser. Sartre considera necesario, para dar acabada cuenta de la nihilización, retrotraerse a un ser por el que la nada es nihilizada, un ser que no es pasivo en relación con la nada, esto es, un ser que nihiliza la nada en su ser, un ser para el cual en su ser es cuestión de la nada de su ser, un ser que es su propia nada. La libertad empírica, dice Sartre, en tanto constituye trascendencias en la inmanencia que condicionan las trascendencias negativas, no es la nihilización primera, sino que supone un fundamento de toda nihilización. Las «nihilizaciones secundarias» suponen la existencia de una «nada original», ya que «no son sino un estadio de regresión analítica que nos lleva desde las trascendencias llamadas ‘negatidades’ hasta el ser que es él mismo su propia nada»²⁰¹. El fundamento de toda negación es una nihilización que «se ejerce» en el seno de la inmanencia, en la subjetividad del *cogito*, en la que descubrimos el «acto original» por el que el hombre es para sí mismo su propia nada; en la conciencia, en la que, y a partir de la que, «surge» el hombre como el ser que es su propia nada.

Hay otra forma de concebir la complementariedad del ser y la nada que nos lleva hasta Heidegger. Su concepción, dice Sartre, representa un avance respecto de la de Hegel. Heidegger no se ocupa del ser y la nada abstractos, sino que habla de una comprensión del ser y del no-ser que está implicada en conductas y actitudes de la realidad humana. Para Heidegger, la nada está sostenida por el movimiento de trascendencia que es el ser-en-el-mundo. La realidad humana solo puede hacer aparecer al ser como mundo trascendiéndolo hacia sí misma. Pero esta aparición de la realidad humana más allá del mundo es una emergencia de la misma en la nada. La angustia está vinculada al descubrimiento de una doble nihilización: la del mundo suspendido en la nada y la de la realidad humana instalada en la nada. Sostiene también Heidegger, según advierte Sartre, que es la nada la que funda a la negación.

²⁰¹ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 80.

Heidegger, dice Sartre, describe al *Dasein* mediante términos y expresiones positivos (el *Dasein* está fuera de sí, en el mundo, etc.) a las que en realidad corresponden negaciones que están implícitas (el *Dasein* se pone como *no siendo* en sí y como *no siendo* el mundo, etc.). Pero la nada funda estas negaciones y está en el origen del juicio negativo, dice Sartre, porque ella misma es negación: funda la negación como *acto* porque ella es la negación como *ser*²⁰². Y la nada no puede ser nada si no se nihiliza como nada de mundo constituyéndose como denegación del mundo. La trascendencia, pues, no funda a la nada, sino que esta se halla en el seno de la trascendencia y la condiciona. Contra Heidegger expone Sartre que la actividad negadora ha de ser fundada en un ser cuya estructura está constituida como negatividad. Si trascender el mundo por parte de la realidad humana en el sentido en que lo entiende Heidegger implica negación, será necesario aceptar que la realidad humana misma es una nada o nihilización originaria en su ser. Cuando Heidegger presenta a la nada como correlato intencional de la trascendencia no cae en la cuenta de que la está presuponiendo como estructura constitutiva de la trascendencia. Una nada extramundana, sostiene Sartre, no puede fundar las «negatidades», esas realidades, como la distancia, la ausencia, la alteridad, que implican negaciones que están en el ser y son condiciones de la realidad. Solo una nada que se nihiliza sobre fondo de ser puede dar cuenta de las negatidades.

Vimos que plantear la pregunta por el ser es una conducta esencialmente humana que supone la posibilidad de una respuesta negativa, de la negación y, en definitiva, del no-ser. El examen de la interrogación nos muestra que la posibilidad del no-ser condiciona la interrogación, que estamos rodeados de nada y que es por la nada que constituye a la conciencia por lo que la negación viene al mundo. Con esto queda claramente indicado el carácter esencialmente activo del para-sí. La nada se sostiene en la conciencia porque esta es el poder que nihiliza al ser. El comportamiento negativo del para-sí ha de ser remitido al poder nihilizador de la conciencia. Hay negación y no-ser porque hay nada, porque existe la conciencia que

²⁰² *Ibidem*, p. 54.

realiza la actividad de negar y que es ella misma poder de nihilizar. Al referirse a la nada que es la conciencia utiliza Sartre el término *néant* (en vez de *rien*), que indica la actividad negadora que constituye a esa nada. Es en el *cogito* donde se encuentra la nada de la que procede la negación; es el *cogito* el acto originario por el que el hombre se constituye como su propia nada²⁰³. A diferencia de Heidegger, que pone el acento en la caracterización del hombre como *Dasein* y de este como el ente que está abierto al ser, Sartre pone el acento en que el hombre es conciencia, la cual pone la negación en el ser. Heidegger cuestiona la moderna filosofía de la conciencia y sustituye el *cogito* por el *Dasein*, lo cual, como dice Álvarez González, supone la pérdida de la noción de la actividad del sujeto; Sartre, en cambio, no renuncia a la idea moderna de la actividad del sujeto reinterpretada como negatividad de la conciencia. Es el poder nihilizador, activo, de la conciencia el que hace posible la pregunta por el ser y la división ontológica entre las dos regiones del ser: una caracterizada por la plenitud y la autoidentidad, la otra por la unidad de ser y nada y mostrándose esencialmente como carencia o falta de ser.

Son estas consideraciones las que nos proporcionan el contexto adecuado para dar cuenta del decisivo significado de la acción humana, que tiene su origen en el poder nihilizador de la conciencia. A este respecto es necesario precisar que la nada no puede tener la propiedad de nihilizarse. La nihilización de la nada ha de ser referida a un ser que es capaz de nihilizarla, y que no es el ser-en-sí. Este ser no puede ser pasivo con respecto a la nada, ni tampoco producirla permaneciendo indiferente a ella. Únicamente puede nihilizarla en su ser y a partir de su ser. Como dice Sartre, «*el ser por el cual la Nada adviene al mundo debe ser su propia Nada*»²⁰⁴. El hombre es el ser por el que la nada viene al mundo en tanto que se afecta a sí mismo de no-ser, y el ser del hombre en tanto que condiciona la aparición de la nada se nos aparece como libertad.

²⁰³ Álvarez González, E., «La cuestión del sujeto en la fenomenología de Jean-Paul-Sartre», *op. cit.*, p. 20.

²⁰⁴ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, *op. cit.*, p. 58.

En el capítulo dedicado en *El ser y la nada* a la cuestión del origen de la negación Sartre se ocupa de la libertad en tanto esta condiciona la aparición de la nada. Y, en tanto condición requerida para la nihilización de la nada, la libertad no es una propiedad de la esencia del ser del hombre, sino que es el ser del hombre, el cual precede a la esencia del hombre y la hace posible²⁰⁵, lo cual implica que el hombre tiene que realizarse, realizar su esencia mediante la acción. La libertad manifestada por la angustia se encuentra en la obligación permanente de «rehacer» el Yo que designa al ser libre. Por eso el ser humano debe reinventar constantemente al yo, que es su esencia²⁰⁶. La tarea de realizar la propia esencia, de rehacer y reinventar el yo, implica que el para-sí merced a la libertad ha de arrancarse constantemente a lo que es para proyectarse hacia posibilidades de su ser. En la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, la conciencia escéptica, encarnación prototípica de la negatividad del espíritu, realiza la negación de las determinaciones de la vida concreta, y esto lo hace aspirando a un valor absoluto. Esta aspiración, dice E. Bello, es lo que encontramos en Sartre cuando afirma que la nihilización se define como «proyecto hacia» la síntesis de en-sí y para-sí. Señala E. Bello que, comentando la figura de la conciencia escéptica en Hegel, dice Kojève que, para Hegel, el hombre «no es solamente lo que es, sino lo que puede ser, negando lo que es» y que es así como la idea de libertad entra en la filosofía. En Sartre encontramos que pone en relación su definición del hombre como el ser que «es lo que no es y no es lo que es» con la nihilización del en-sí contingente. Sartre, dice E. Bello, ha comprendido bien a Hegel, o a Kojève cuando en su comentario de la hegeliana conciencia escéptica establece la ecuación acción=libertad=negación. Para Sartre, la negación no es sino un tipo de acción²⁰⁷.

El acercamiento a este poder negativo, fundamento de la manera de ser de la realidad humana y de la nihilización que se ejerce en el seno mismo de la inmanencia, nos ha mostrado el lugar que posibilita toda realización, a la vez que nos

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 60.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 70.

²⁰⁷ Bello, E., *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*, op. cit., pp. 78-79.

ha permitido descubrir en la subjetividad del *cogito* instantáneo el lugar de desvelamiento del acto original por el cual el hombre es para sí mismo su propia nada. Sin embargo, la nihilización que es el para-sí posee varias dimensiones que están en la base de la teoría de la acción. Hasta ahora hemos tratado la ‘presencia a sí’ y la ‘trascendencia’. Hemos de ocuparnos también de los posibles, el valor, la temporalidad, el ser-para-otro, como otras dimensiones importantes de la nihilización, que forman parte del conjunto de presupuestos ontológicos de la teoría de la acción. Se trata de aspectos fundamentales de la estructura o modo de ser del para-sí, y encuentran su tratamiento en los Capítulos I (‘Las estructuras inmediatas del para-sí’) y II (‘La temporalidad’) de la Segunda Parte y en el Capítulo III (‘Las relaciones concretas con el prójimo’) de la Tercera Parte de *El ser y la nada*.

2.2.7. LO POSIBLE COMO UN ESCAPARSE HACIA EL SER DEL HOMBRE

En su tratamiento de la cuestión de lo posible establece Sartre como tesis fundamental que la posibilidad es algo constitutivo del ser de la conciencia o para-sí. El autor francés se refiere a la posibilidad del ser humano como algo que solo existe porque la conciencia huye de sí misma hacia aquello que ella aún no es. Ser su propia posibilidad, expone Sartre, significa para el para-sí arrancarse de sí y proyectarse hacia lo que él puede ser. Por ello puede decirse que el hombre no tiene posibilidad, sino que «es» posibilidad; es un ser que es su propia posibilidad y se define por esa posibilidad. Con esto queda indicado que la relación entre el para-sí y los posibles es un presupuesto ontológico que forma parte de la teoría de la acción: el hombre, porque es posibilidad, tiene que hacerse, tiene que actuar. Sartre lo expresa explícitamente en el siguiente texto: «El posible es una ausencia constitutiva de la conciencia en tanto que esta *se hace* a sí misma»²⁰⁸. En tanto proyecto que trata de subsanar su carencia de ser, el ser humano tiene que autorrealizarse según la posibilidad que le es propia. Está «obligado», por ser carencia, a trascenderse hacia

²⁰⁸ Sartre, J. P., *El ser y la nada, op. cit.*, p. 134. La cursiva es nuestra.

aquello de que carece buscando coincidir consigo mismo. Puede afirmarse, por ello, que al ser del hombre solo puede convenirle un sentido que vaya asociado a la idea de *posible*. Y la posibilidad no podría existir como tal a menos que la conciencia escape de sí misma hacia aquella (nueva versión del ék-stasis nihilizante, del que surge el posible sobre el fondo de nihilización del para-sí). El para-sí ausente en trance de realizarse, y del que carece el para-sí presente que lo anhela, es lo que puede considerarse como su posible.

Esta es la concepción de lo posible que corresponde a la caracterización del para-sí como carencia, como un ser al que le falta algo cuya asimilación lo convertiría en *sí*: lo absoluto. Si tomamos la luna como ejemplo, diríamos que lo faltante es la parte que necesita la luna para completarse y convertirse en luna llena. Lo que le falta al para-sí surge en el proceso de trascendencia del para-sí y tiene la misma naturaleza que este: es complementaria respecto del ser del para-sí. Puede decirse que lo que le falta al para-sí es un para-sí que él es, pero no en el modo de la identidad, sino en el modo de «tener que ser» lo que él no es. Lo que se da como lo faltante de cada para-sí es «el posible» propio de ese para-sí. El proceso de autotrascendimiento del para-sí esboza, pues, «un proyecto de identificación del para-sí con un para-sí ausente que él *es* y que le *falta*»²⁰⁹. En realidad, lo que le falta al para-sí, lo posible, es coetáneo al surgimiento del para-sí como nihilización del en-sí; aparece sobre fondo de la propia nihilización del para-sí como una manera de ser a distancia de sí lo que se es, determinando que nuestra realidad se muestre como infestada por el valor y proyectada hacia sus posibles. En tanto nos remite a sus posibles la conciencia nos expulsa del instante presente hacia el futuro que ella es en el modo de no serlo²¹⁰. Debe afirmarse, en consecuencia, que los posibles, al igual que los valores, surgen merced a la acción originaria por la que se constituye el para-sí.

Lo que acaba de indicarse exige salir al paso de un posible malentendido en la explicación del estatuto ontológico de los posibles. La vinculación de lo posible al proyectarse y trascenderse hacia el futuro por parte de la conciencia pudiera inducir

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 129.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 129.

a concebir la posibilidad como algo meramente subjetivo: algo relativo al conocimiento, una representación. Nada más alejado de la verdad. El posible, según lo concibe Sartre, es una propiedad de realidades ya existentes, de las que es un poder, y no puede ser reducido a una realidad subjetiva. Existe, no como una representación, sino como una «real falta de ser» del para-sí. Ahora bien, también es necesario, advierte Sartre, evitar el extremo contrario: recaer en la noción aristotélica de potencia. Con su ontología de la posibilidad Sartre propone reclamar para lo posible el carácter de real posibilidad propia de seres ya existentes, no reducible, por tanto, a un elemento del conocimiento, pero sin venir a parar por ello en una concepción mágica de la potencia de las cosas como la de Aristóteles.

En la ontología sartreana ocupa un lugar central la tesis de la opacidad del en-sí entendido como el «ser que es lo que es» y al que, por tanto, no se le puede atribuir posibilidad alguna. Al ser-en-sí, que no es nunca posible, ni puede ser derivado de lo posible, ni puede tener posibles, opone Sartre el ser del para-sí, que «ha de ser» lo que es y que, por tanto, tiene posibles y es posibilidad. El en-sí es lo que es en la plenitud de su identidad. Es en acto y no puede estar en potencia ni ser potencia. Por eso califica Sartre de mágica a la concepción aristotélica de la potencia, que atribuye una potencia propia a la naturaleza y a las cosas. Pero a un ser que «es lo que es» nada puede faltarle. El ser-en-sí no puede estar en potencia para nada. Fernández Liria da una gran importancia a la crítica que hace Sartre de la teoría aristotélica de la potencia en su relación con la explicación del movimiento. Esta crítica y la tesis que niega la potencia al en-sí obliga a Sartre, dice Fernández Liria, a desplazar al para-sí el fundamento de toda posibilidad, de todo sentido, así como la responsabilidad respecto de toda acción. Es del para-sí de quien depende, según Sartre, que haya posibilidad y movimiento en el mundo. El radical dualismo del en-sí y el para-sí, dominante en *El ser y la nada*, determina que todo lo decisivo en lo que se refiere a posibilidad, sentido y fines quede del lado del para-sí, esto es, de la conciencia, la libertad y la acción del hombre. Cuestionar la ontología de Aristóteles en los términos en que lo hace Sartre supone trasladar todo el protagonismo al hombre, a la

libertad, a la acción humana. De ahí el papel que tiene el humanismo en el pensamiento de Sartre²¹¹. Porque el en-sí no tiene potencia por sí mismo con independencia del para-sí, de modo que puede afirmarse que todo posible viene al mundo por el para-sí, adquieren la conciencia, la libertad, el proyecto y la acción una tan decisiva relevancia en *El ser y la nada*.

Con lo que acaba de apuntarse queda establecido que Sartre no priva en términos absolutos de toda potencialidad al en-sí, al mundo, a las cosas. Lo que sostiene Sartre es que la potencialidad viene al mundo por el para-sí, por un ser que es su propia posibilidad: la realidad humana. Si atendemos al ejemplo de la flor propuesto por Sartre, vemos que puede afirmarse que la flor está en potencia en el capullo porque el para-sí es allende el capullo, junto a la flor. Es el surgimiento del para-sí en el mundo el que hace aparecer las potencialidades en este. Esta es la razón por la que no puede asimilarse esta potencialidad aceptada por Sartre a la potencia aristotélica concebida como un principio del movimiento que opera, por ejemplo, en las cosas naturales con independencia del hombre. Esta es una tesis que Sartre formula en términos muy claros: «Si el posible, dice, no puede venir al mundo sino por un ser que es su propia posibilidad, ello resulta de que el en-sí, siendo por naturaleza lo que es, no puede ‘tener posibles’. Su relación con una posibilidad no puede establecerse sino desde el exterior, por un ser que esté frente a las posibilidades mismas»²¹². Para Sartre, que lo posible pueda ser atribuido al mundo depende de un ser, el hombre, que no solo funda posibilidad y tiene posibilidad, sino que está constituido en su ser como posibilidad.

Sostener que el hombre queda definido por su posibilidad, por esa parte de sí mismo que no es, supone que el ser de la realidad humana puede ser identificado con la acción originaria consistente en un escaparse de sí hacia fuera, hacia un mundo de posibilidad. Tal acción es constitutiva del ser del para-sí. Este, en virtud de su mismo surgimiento como nihilización del en-sí y descomprensión de ser, se ve expulsado

²¹¹ Fernández Liria, C., *Una ontología positiva. Ensayo a partir de «El ser y la nada» de Sartre, op. cit.*, véase la Introducción y también pp. 99 y ss.

²¹² Sartre, J. P., *El ser y la nada, op. cit.*, p. 133.

fuera de sí hacia un «sentido» que ha de ser concebido como posibilidad, la cual le permite al para-sí ser a distancia de sí lo que es. El posible, dice Sartre, es un «nuevo aspecto de la nihilización del en-sí en para-sí». Por ello los posibles implican una opción del para-sí sobre el ser: ser su propia posibilidad «es una sola cosa y misma necesidad para el ser en quien, en su ser, es cuestión de su ser»²¹³.

Que el para-sí es posibilidad, fundamento de posibilidad y responsable de que la posibilidad venga al mundo encuentra una muy precisa expresión en la concepción sartreana del circuito de la ipseidad, en el que el mundo se inserta como el ser allende el cual el para-sí proyecta la coincidencia consigo mismo reuniéndose con su posible. El para-sí se encuentra separado de lo faltante que es su posible por una Nada y por el mundo, y Sartre denomina circuito de la ipseidad a la relación entre el para-sí y su posible, y mundo a la totalidad del ser en tanto que atravesada por el circuito de la ipseidad. «En la ipseidad, mi posible se refleja sobre mi conciencia y la determina como lo que ella es»²¹⁴. Es la libre necesidad de que el para-sí sea sí mismo en la lejanía de sus posibilidades lo que constituye la ipseidad, y el mundo, la totalidad de los seres en tanto existen dentro del circuito de la ipseidad, es aquello que la realidad humana trasciende hacia sí. De ahí que, si puede afirmarse que el mundo es mío, es porque está infestado por posibles que le dan su unidad y su sentido, y de los que son conciencias las conciencias posibles (de) sí que yo soy.

Antes de poner punto final al tratamiento de la cuestión de lo posible en relación con la acción es necesario dejar constancia de que lo posible no es más que otra de las presentaciones que Sartre ofrece del para-sí como intento fracasado de ser un todo sintético sin que por ello deje de promover su acción autorrealizativa. Los posibles, según se ha apuntado, son constitutivos del ser del para-sí en tanto este se hace a sí mismo. Ahora bien, la realización de lo posible, de lo que le falta al para-sí, de aquello con lo que este debería coincidir para ser sí mismo, equivaldría a la realización del para-sí como un ser completo, lo que lo convertiría en en-sí. Pero ningún proyecto busca simplemente superarse o suprimir el vacío que es el deseo;

²¹³ *Ibidem*, p. 133.

²¹⁴ *Ibidem*, pp. 136-137.

ningún deseo, ninguna conciencia tiende a su supresión. El deseo colmado, realizado, no se suprime. Este es un punto de vista que Sartre defiende con rotunda claridad: « [...] la coincidencia del sí es imposible, pues el para-sí alcanzado por la realización del posible se hará ser como para-sí, es decir, como horizonte de posibles. De ahí la decepción constante que acompaña a la repleción [...]»²¹⁵.

2.2.8. *EL VALOR COMO LA TOTALIDAD FALLIDA HACIA LA QUE EL PARA-SÍ SE HACE SER*

Comenzaremos llamando la atención sobre la estrecha relación que, según Sartre, existe entre posibles y valores. A este respecto dice Sartre lo siguiente:

«el para-sí es un ser cuyo ser está en cuestión en su ser en forma de proyecto de ser. Ser para-sí es hacerse anunciar lo que se es por un posible, bajo el signo de un valor. Lo posible y el valor pertenecen al ser del para-sí. Pues el para-sí se describe ontológicamente como falta de ser, y el posible pertenece al para-sí como aquello que le falta, así como el valor infesta al para-sí como la totalidad de ser fallida»²¹⁶.

Al igual que el posible, pues, el valor es una estructura del para-sí. Sartre explica lo que es el valor a partir de la explicación del surgimiento del para-sí como falta y poniéndolo en relación con la nihilización. El valor, en efecto, no es algo puesto por el para-sí una vez que se ha producido el surgimiento de este, sino que su aparición acaece con el mismo surgimiento del para-sí. Y si el posible pertenece al para-sí como aquello que le falta a este para convertirse en la totalidad del en-sí-para-sí, el valor, en cambio, ha de ser referido a «lo fallido», que es la totalidad constituida por la síntesis del para-sí afectado por la falta y de aquello que a este para-sí le falta. El valor, dice Sartre, «infesta» al para-sí en la forma de totalidad de ser fallida, de ideal constituido por la síntesis de en-sí y para-sí.

²¹⁵ *Ibidem*, pp. 134-135.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 588.

Que la realidad humana es falta y carencia lo pone de manifiesto, dice Sartre, la existencia del deseo, un deseo que ha de ser entendido como trascendencia, como un escapar de sí hacia el objeto deseado. Sartre habla de un deseo que es «falta de ser», un deseo que está infestado por el ser del cual es deseo²¹⁷. La falta que constituye al para-sí es una «falta de ser», y esta falta no es una falta estática, sino que impulsa hacia la plenitud y el cumplimiento. Según señala Bernstein, el pensamiento de Sartre recupera aquí elementos de la concepción de Hegel cuando en la *Fenomenología del Espíritu* presenta a la conciencia como una falta que busca plenificarse, como un deseo que intenta darse satisfacción²¹⁸. También el para-sí sartreano está constituido como una falta o deseo que busca realizarse. Sartre dice que la realidad humana es su propio trascender hacia aquello de que es falta. En virtud de su mismo surgimiento el para-sí se capta como incompleto «en presencia de la totalidad singular de la que es falta, que ella es en la forma de no serlo»²¹⁹, aunque del para-sí debe decirse, precisa Sartre, que es desgraciado, pues está infestado por una totalidad (lo fallido) que él es sin poder serla, ya que no podría alcanzar el en-sí sin dejar de ser para-sí. En este punto Sartre se separa totalmente de Hegel. Para Sartre la síntesis de en-sí y para-sí es imposible. Esto no significa, como explica Bernstein, que el para-sí haya de fracasar siempre en la consecución de sus proyectos específicos. Lo que sostiene Sartre es que el para-sí, incluso cuando logra dar satisfacción a sus deseos, fracasa en su intento de identificarse con la posibilidad realizada. También cuando tiene éxito, el para-sí está más allá de sí mismo, se *autosupera*, aniquilando lo que ha llegado a ser²²⁰. En el mismo momento de realizar una posibilidad está condenado como para-sí a estar más allá de ella. En opinión de Bernstein, para Sartre, jamás podré ser algo, pues me encuentro separado por una distancia insalvable de cualquier cosa que llegue a ser. El valor supremo hacia el cual se trasciende la conciencia es el ser absoluto del sí en tanto que es fundamento de

²¹⁷ *Ibidem*, p. 121.

²¹⁸ Bernstein, R. J., *Praxis y acción*, *op. cit.*, p. 144.

²¹⁹ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, *op. cit.*, p. 123.

²²⁰ Bernstein, R. J., *Praxis y acción*, *op. cit.*, p. 149. La cursiva es nuestra.

sí²²¹, y este ser no puede ser realizado. En los *Cuadernos de guerra* dice Sartre que la realidad humana está constituida «bajo la forma de valor que debe ser realizado por la libertad» y que el valor es lo que espera a la realidad humana en el futuro para ser realizado por la libertad. El valor primero, que, a título de proyecto, es constitutivo de la estructura de la realidad humana, es para esta ser su propio fundamento, pero la búsqueda de lo absoluto (ser su propio fundamento) es ineludiblemente una huida de sí mismo. La realidad humana «se pierde tratando de fundarse» y sigue estando siempre presa de su facticidad²²². En todo caso el valor es el término insuperable hacia el que el hombre dirige constantemente su acción. La imposibilidad de que el valor sea alcanzado no implica que el hombre deje de actuar y de esforzarse por convertirlo en realidad. Celia Amorós dice que, para Sartre, el valor es «el ser imposible, hacia cuya realización le resulta, a su vez, imposible a la conciencia el no tender»²²³.

Ahora bien, el ser hacia el que se trasciende la conciencia es real, existe. Ese ser es, en el meollo de la conciencia misma, fuera de alcance. Es «como una ausencia y un irrealizable», pero no es algo meramente subjetivo. Sartre se aleja tanto de los posicionamientos idealistas como de los ingenuamente realistas que consideran la carencia y el valor como algo meramente subjetivo o como realidades existentes con independencia del ser humano. Este ser, siempre perseguido y nunca alcanzado, solo puede ser el *valor* como «lo fallido» de todas las faltas, como el «sí» que infesta al para-sí, como la totalidad hacia la que el para-sí se hace ser, como algo que no es puesto por este, sino que le es «consustancial» y alcanza a toda conciencia. Por eso afirma Sartre que la realidad humana incluye tanto al para-sí como al valor, los cuales surgen en la «unidad consustancial» de una pareja. Como dice C. Audry, el valor «se halla ya en la conciencia irreflexiva como su propia presencia»²²⁴. Sartre piensa que el valor originariamente no es puesto como objeto y no es conocido ya

²²¹ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 127.

²²² Sartre, J. P., *Cuadernos de guerra*, op. cit., pp. 135, 138-139.

²²³ Amorós, C., «Sartre», en Camps, V. (Ed.), *Historia de la ética. 3. La ética contemporánea*, Crítica, Barcelona, 1989, p. 337.

²²⁴ Audry, C., *Sartre*, trad. castellana de Germán Luis Bueno Brasero, EDAF, Madrid, 1975, p. 76.

que el conocimiento pone al objeto frente a la conciencia. El valor es dado con la traslucidez no-tética del para-sí. Para que el valor, que infesta al para-sí y lo constituye realmente en su ser, llegue a ser puesto como objeto frente a la conciencia es necesario que intervenga la reflexión. Es la conciencia reflexiva, que opera como conciencia moral, la que descubre como valor el sentido inalcanzable de lo fallido y libremente dirige la atención a los valores o los ignora²²⁵.

De lo expuesto se desprende que el valor tiene el doble carácter de ser y de no ser. En su condición de «existente normativo», del valor ha de decirse que, a la vez, es y no es. «Su ser es ser valor, es decir, no ser ser»²²⁶. Es cierto que de los valores puede tenerse una intuición a partir de ejemplos como los que proporcionan ciertas conductas, pero los valores así intuitos no están situados, en lo que a ser se refiere, en el mismo nivel que los ejemplos. El valor se mantiene en un espacio de idealidad que trasciende el ámbito de las conductas; el valor es aquello hacia lo que se trascienden las conductas y los actos valorizados. Aunque posee el ser de alguna manera, el valor está más allá del ser y solo puede darse en relación con una realidad que originariamente trasciende su ser hacia un ideal y por la que el trascender viene al mundo: la realidad humana. Por eso sostiene Sartre que el valor llega al mundo por la realidad humana. El valor, en tanto es la totalidad fallida hacia la cual el para-sí se hace ser, surge porque el para-sí es fundamento de su propia nihilización. El valor es lo que el para-sí ha de ser en tanto que funda su propia nada de ser. Y si el para-sí ha de ser el ser que es el valor, ello sucede «porque se hace ser en su ser como habiendo de ser este ser»²²⁷. Con esto queda establecido que el fundamento que hace existir el valor es la libertad, la misma libertad que hace existir al para-sí, aunque para-sí y valor se mantienen a la vez en los límites de la facticidad (el para-sí es fundamento de su nada, no de su ser), lo que le confiere al «ser-para-el-valor» una contingencia que alcanza a toda la moral.

²²⁵ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 127.

²²⁶ *Ibidem*, p. 126.

²²⁷ *Ibidem*, p. 127.

Lo expuesto permite comprobar que existe una esencial conexión entre valor y acción y que solo el para-sí, en tanto se trasciende y se proyecta hacia lo que no es (hacia el valor), puede ser considerado un principio promotor de la acción, la cual es proyección del para-sí hacia algo que no es²²⁸. Sartre dice que «el sentido del valor es ser aquello hacia lo cual un ser trasciende su ser: todo acto valorizado es arrancamiento del propio ser hacia [...]»²²⁹. Diremos más sobre este asunto en la segunda parte de la tesis. G. Wormser dice que, para Sartre, el valor es el correlato noemático de la situación fundamental del para-sí comprendido a partir de sus faltas. Con esta concepción, en la que el valor es referido a la situación ontológica del para-sí y toda valorización aparece en relación con el proyecto de totalización del para-sí con el en-sí, Sartre se aparta abiertamente de toda concepción esencialista de los valores y deja constancia de su oposición a las filosofías que no asocian los dinamismos humanos a una fenomenología de la acción²³⁰.

2.2.9. TEMPORALIZACIÓN DEL PARA-SÍ Y ACCIÓN

No podemos elucidar de forma completa el ser del para-sí sin haber descrito la significación de lo temporal, asegura Sartre. El tiempo, según lo concibe nuestro autor, es el modo de ser de un ser que es sí-mismo fuera de sí. La temporalidad solo puede ser como intraestructura del para-sí, esto es, de un ser que «tiene que ser» su ser. Y el para-sí solo puede existir en forma temporal, lo que pone de manifiesto que no es posible hablar del tiempo sin referirse al ser humano. Es por la nihilización que lleva a cabo la realidad humana por lo que aparecen los *ek-stasis* temporales. No es por tanto de una visión del tiempo universal que todo lo contenga de lo que aquí habla Sartre, sino de una auténtica «intra-estructura» del para-sí, ya que la temporalidad «es el ser del para-sí en tanto que este tiene que serlo ek-

²²⁸ Álvarez González, E., «La cuestión del sujeto en la fenomenología existencial de Jean Paul Sartre», *op. cit.*, p. 26.

²²⁹ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, *op. cit.*, p. 126.

²³⁰ Wormser, G., «L' Être et le Néant et la phénoménologie des valeurs», en Movillie, J. M.: *Sartre et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 298.

státicamente»²³¹. Siguiendo de cerca a Heidegger, sostiene Sartre que el para-sí solo puede existir temporalizándose, adelantándose a sí mismo, anticipándose a lo que ya es, aunque Sartre pone el acento en la escisión que separa a la conciencia de sí misma, en la distancia a sí que constituye a los *ék-stasis*, los cuales señalan la nihilización misma²³².

La temporalidad es una estructura organizada que consta de tres momentos entrelazados intrínsecamente -pasado, presente y futuro- que deben ser considerados como momentos estructurados de una síntesis original. La temporalidad, por tanto, solo puede ser abordada como una totalidad a la que pertenecen y en la que adquieren su significado los momentos. Pero el análisis del tiempo como estructura global presupone la descripción fenomenológica de sus tres dimensiones, una descripción que dé cuenta del sentido de las mismas y que permita acceder a la intuición de la temporalidad global.

La primera de las dimensiones del tiempo de la que se ocupa Sartre es el pasado. Mi pasado, dice Sartre, es ante todo mío y existe en función de un ser que *soy yo*, lo que supone una relación ontológica que une al pasado con el presente. El para-sí existe en el presente y a su vez es su pasado. Únicamente podemos hablar del pasado como de algo que está en relación interna con *este* presente, lo que nos permite decir que yo no tengo pasado sino que lo soy. El pasado no puede ser poseído por un ser presente que sea exterior a ese pasado como si este fuera un objeto frente al que estoy sin mantener con él ninguna comunicación real. A juicio de Sartre, no hay pasado sino para seres cuyo presente no puede existir sin ser, detrás de sí, su pasado, para seres «tales que en su ser está en cuestión su ser pasado, que *tienen-que-ser su pasado*»²³³. Volvemos a encontrar en la explicación sartreana de la relación del para-sí con su pasado esa dimensión activa que alcanza al nivel estructural, constitutivo del ser del para-sí. Solo del hombre puede afirmarse con seguridad que para él existe un pasado porque el hombre es un ser que «tiene-que-ser» lo que es;

²³¹ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 167.

²³² Álvarez González, E., «La cuestión del sujeto en la fenomenología existencial de Jean-Paul Sartre», op. cit., p.23.

²³³ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 146.

solo al para-sí puede serle atribuido un pasado porque, para el para-sí, decir «yo soy» significa «yo me soy». Sartre llega a afirmar que el hombre presente es responsable de su pasado, lo sostiene con su ser, es fundamento de su propio pasado; no solo es su pasado (no lo «tiene», lo «es»), sino que «tiene-que-ser» el fundamento de ese pasado. Es lo que sucede, por ejemplo, con mi acto realizado ayer: me toca hasta la médula, me influye y no dejo de mantener una solidaridad activa con él. En el momento de mi muerte no seré ya más que mi pasado, pues, por la muerte el para-sí se trocará para siempre en en-sí en la medida en que se ha deslizado hacia el pasado. Pero en tanto que llega este momento de la muerte somos ese en-sí en el modo de «tener-que-serlo», lo reasumimos a cada instante, lo sostenemos en el ser, somos responsables de él. El hombre vivo, dice Sartre, «es libremente en su ser aquello que era»²³⁴.

Es necesario precisar, sin embargo, que, mi pasado, aunque es lo que tengo-que-ser, difiere por naturaleza de mis posibles; mi pasado es aquello que es sin posibilidad alguna, aquello que ha consumido sus posibilidades y ya no depende de mi poder-ser. Por paradójico que pueda sonar, tengo que ser mi pasado sin que haya posibilidad alguna de que no lo sea. Asumo la responsabilidad sobre mi pasado como si pudiese cambiarlo, pero lo cierto es que ya no puedo quitarle ni agregarle nada a ese pasado. Debe advertirse, sin embargo, que esto no supone cerrar del todo la puerta a la acción, pues, como dice Sartre, continuamente tenemos «la posibilidad de cambiar la *significación* del pasado»²³⁵. De esta posibilidad de cambio se ocupa Sartre en la Cuarta Parte de *El ser y la nada*, en la que habla de acciones destinadas a arrancarme de mi pasado, así como del papel de los proyectos y las elecciones en relación con el significado del pasado. Advertimos que aquí a lo que se refiere el autor es a un «cambio» producido por las elecciones y las conductas. Al proyectarme hacia mis objetivos, dice, decido lo que significa mi pasado por medio de la acción. Habla Sartre incluso de acciones (conductas del para-sí), vinculadas a la elección, que «realizan» el pasado. En este mismo apartado, titulado '*Mi pasado*', señala que nuestra

²³⁴ *Ibidem*, p. 147.

²³⁵ *Ibidem*, p. 148.

elección de nosotros mismos hace aparecer una infinidad de conductas que adoptar. Querer un proyecto supone querer el pasado, «querer realizarlo por mil conductas secundarias»²³⁶. Si quieres tener tal o cual pasado, actúa de tal o cual manera. El pasado se integra en la situación cuando el para-sí, por su elección del futuro, «confiere a su facticidad pasada un valor, un orden jerárquico y un apremio a partir de los cuales ella *motiva* sus actos y sus conductas»²³⁷. Esta es la manera que tenemos de cambiar el significado de nuestro pasado, lo que no supone que podamos cambiar el contenido del pasado.

El Presente, a diferencia del Pasado, que es en-sí, se concibe como para-sí. Así diferenciado del pasado, el presente consiste en estar vinculado a o ser presente al mundo. El presente es presencia del para-sí al en-sí, y la presencia al mundo comporta existir fuera de, junto al mundo, como no siendo el mundo; la presencia a un ser implica una conexión con ese ser, una conexión que es un nexo de negación: niega del ser presente que sea el ser al cual es presente. El presente, pues, está constituido por el no-ser que constituye al para-sí, del que sabemos que es conciencia del mundo que ha de ser entendida como negación del mundo. El para-sí se constituye fuera de sí, a partir del mundo, como negación del mundo. Su misma relación con el mundo es negación. Y también el presente es negación del ser. La negación es, por tanto, constitutiva del para-sí y del presente. Sartre dice que la «presencia a» es una estructura ontológica del para-sí. La acción en que consiste la negación constitutiva de la «presencia a» adquiere aquí una vez más ese significado radical y estructural que alcanza al ser mismo del para-sí.

La tercera dimensión de la temporalidad es el futuro. En relación con este, lo primero que ha de indicarse es que el en-sí no es ni puede tener futuro. El porvenir, dice Sartre, viene al mundo por un ser «que es su propio porvenir [...]; cuyo ser está constituido por un venir a sí de su ser [...] Solo un ser que tiene-que-ser su ser, en lugar de serlo simplemente, puede tener un porvenir»²³⁸. Por eso puede afirmarse que

²³⁶ *Ibidem*, pp. 527-528.

²³⁷ *Ibidem*, p. 528.

²³⁸ *Ibidem*, p. 156.

el futuro tiene un significado especial en relación con la acción. El para-sí, en tanto que «tiene que ser» su ser y es, por tanto, porvenir o tiene un porvenir, es un ser al que le va la acción. El porvenir es una estructura del para-sí, una estructura que está constituida ella misma como acción y que hace posibles las acciones del para-sí.

Para explicar esta idea de futuro recurre Sartre al ejemplo de la posición que adopta un deportista en el campo de juego, la cual no tiene sentido sino en virtud del gesto que va a realizar en el inmediato futuro. En esta situación, el jugador no obedece ni a la representación del gesto futuro ni a la firme voluntad de realizarlo. Representaciones y voliciones no son, para Sartre, más que invenciones de los psicólogos. Es simplemente el gesto futuro a realizar por el jugador el que revierte sobre sus posiciones para iluminarlas, vincularlas o modificarlas. Todas las posiciones adoptadas por el deportista en el campo de juego no son sino medios para acercarse al estado futuro y fundirse con él, y cada una de ellas solo recibe su sentido *por* ese estado futuro. En este punto Sartre comparte la tesis de Heidegger que afirma que el *Dasein* es más que su presente. Sartre lo expresa señalando que ora beba, juegue o escriba, el sentido de mis conciencias estará siempre a distancia, allá, fuera, pues no hay momento de mi conciencia que no esté definido por una relación interna con el futuro en forma de posible, como veremos luego.

El futuro, advierte Sartre, no puede ser entendido como un «ahora» que aún no es. El futuro es lo que tengo-que-ser. El para-sí, afirma una y otra vez Sartre, es falta, y el futuro es aquello de que está falto el para-sí para ser sí mismo. Ante el para-sí el futuro aparece como lo que él no es aún y, por ello, el para-sí es concebido como una huida hacia su ser, hacia el sí-mismo que él será al coincidir con lo que le falta. El para-sí se constituye como un aún-no, como un «proyecto de sí mismo [...] hacia lo que él no es aún»²³⁹. La acción originaria de proyectarse hacia un futuro, hacia un posible, constituye el ser del para-sí.

Queda indicada con esto la realidad de un ser del para-sí que está en cuestión para el mismo para-sí, de un ser que es como posibilidad siempre abierta de un ser

²³⁹ *Ibidem*, p. 158.

que se capta a sí mismo como una *nada*, como un ser cuyo complemento de ser está a distancia de sí, allende el ser. El futuro es el ser mismo del para-sí, es algo que es el para-sí mismo, es aquello hacia lo que se proyecta el para-sí para fundirse en él con lo que le falta y llegar así a ser lo que es²⁴⁰. El futuro es la propia posibilidad del para-sí, es el ser que el para-sí aún no es pero puede ser, el ser que el para-sí tiene que ser, y, en tanto que tal, forma parte de la misma constitución del ser del para-sí.

Lo expuesto pone de manifiesto que un ser constituido como temporalidad, como lo es el ser del para-sí, es un ser al que le va la acción, y, desde luego, la acción originaria que es constitutiva del ser mismo del para-sí. Esto puede ser comprobado de modo particularmente claro en la Cuarta Parte de *El ser y la nada* en textos en los que se establece la conexión entre la elección originaria que de su propio ser hace el para-sí y la temporalización. Al abordar en estos textos la cuestión de la libertad dice Sartre que esta obliga al hombre a elegirse a sí mismo y a hacerse en vez de simplemente ser. Porque es existencia a la búsqueda de una esencia, el hombre es libertad, es un ser que es su ser en el modo de «tener que serlo». De ahí que, para el hombre, ser signifique elegirse. Sartre habla de un «acto fundamental de libertad», constantemente renovado, que es elección de sí por el para-sí y que es constitutivo del ser del para-sí. Y por la elección el hombre se proyecta hacia sus fines y hacia sus posibilidades. Por ello puede afirmarse asimismo que el hombre es proyecto y que define su ser por su fin último y por su posibilidad total. El ser del para-sí es el proyecto libre originario por el que decide sus fines y posibilidades. Merced a su libertad el hombre elige los fines y los posibles hacia los que se proyecta y que luego intentará realizar.

Así entendida la elección originaria de su ser por parte del para-sí comporta la temporalidad. Sartre dice que los fines son la «proyección temporalizadora» de la libertad. Por la elección de sí el para-sí proyecta su propio porvenir anunciándose lo que es por medio de este porvenir. En virtud de su propio surgimiento la elección se

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 159.

temporaliza y hace que un futuro venga a iluminar el presente. Sartre lo expone en estos términos:

«Puesto que lo que se temporaliza es la conciencia, ha de comprenderse que la elección original despliega el tiempo y se identifica con la unidad de los tres ék-stasis. Elegirnos es nihilizarnos, es decir, hacer que un futuro venga a anunciarnos lo que somos confiriendo un sentido a nuestro pasado [...] Elegir es hacer que surja, con mi comprometimiento, cierta extensión finita de duración concreta y continua, que es precisamente lo que me separa de la realización de mis posibles originales. Así, libertad, elección, nihilización, temporalización son una y la misma cosa»²⁴¹.

2.2.10. *EL ÉK-STASIS DEL SER-PARA-OTRO Y EL ESFUERZO DEL PARA-SÍ POR FUNDARSE*

El ser-para-otro es un ék-stasis del para-sí, el tercero, que es tratado como un momento en línea de continuidad con la nihilización y la reflexión, las cuales son estructuras constitutivas del para-sí. Sartre presta una especial atención a la relación que existe entre la reflexión y el ser-para-otro. «El ék-stasis reflexivo, dice, se encuentra en el camino de un ék-stasis más radical: el ser-para-otro»²⁴². El intento de recuperación de sí que lleva a cabo la reflexión no queda sino esbozado como tentativa; es a través del para-otro como la conciencia toma toda su significación en las relaciones con el otro, pues, como señala Hyppolite, «el otro es el único que le confiere su consistencia»²⁴³. Si tomamos como ejemplo la conducta de Baudelaire, encontramos que el poeta encarna a la perfección el fracaso reflexivo cuando elije verse como si fuera otro. La vida de Baudelaire, dice Sartre, no es sino la historia continuada de este fracaso al tratar de gozar de su singularidad como lo hacen los demás, manteniéndose frente a ella como frente a un objeto y sin dejar de hacerse lo que es. Será la existencia del otro la que «casi» realice el ideal de la reflexión, al conferir al para-sí una exterioridad a modo de «reconocimiento». Por ello afirma

²⁴¹ *Ibidem*, p. 491.

²⁴² *Ibidem*, p. 325.

²⁴³ Hyppolite, J., *La libertad en Sartre, op. cit.*, p. 26.

Sartre lo siguiente: necesito del prójimo para captar todas las estructuras de mi ser: «el Para-sí remite al Para-otro»²⁴⁴.

Si analizamos las formas en que aparece la nihilización del para-sí, encontramos que la prerreflexión motiva la reflexión como primera «diáspora» del para-sí y hace posible otras salidas o huidas de la conciencia. Pero en la reflexión la recuperación de sí fracasa debido a que el recuperador es al mismo tiempo lo recuperado. La reflexión es un ser que «ha de ser» su propia nada, es una modificación que el para-sí «realiza» en su propia estructura; es, en definitiva, el mismo para-sí, que «se hace existir» en el modo reflexivo-reflexo. La nihilización del para-sí que es la reflexión no le viene a este de fuera, sino que él «ha de serla». Sobre todo debe destacarse que la reflexión representa una tentativa de recuperación de su ser por parte del para-sí. Según expone Sartre, «por la reflexión, el para-sí que se pierde fuera de sí intenta interiorizarse en su ser; es un segundo esfuerzo para fundarse; se trata, para él, *de ser para sí mismo lo que él es*»²⁴⁵. Pero el esfuerzo del para-sí por ser su propio fundamento, esto es, por «dominar su propia huida en interioridad», termina en fracaso. La reflexión, como esfuerzo de recuperación de sí por el para-sí, corresponde a un estadio de nihilización intermedio entre el para-sí puro y el para-otro en tanto «acto de recuperación» de «un para-sí por un para-sí que él es en el modo de no serlo»²⁴⁶. En este ék-stasis, el del para-otro, la «escisiparidad» es llevada más allá. Ahora la recuperación del para-sí fracasa porque el recuperado no es el recuperante.

Tras los dos primeros intentos de recuperación de sí (nihilización y reflexión), el para-sí, mediante su ser-para-otro, intenta una nueva estrategia de autofundación, lo que lleva al filósofo francés a hacer el análisis de las distintas actitudes del para-sí ante el otro. La investigación, que había comenzado como análisis de las relaciones entre el para-sí y el en-sí, es dirigida ahora hacia una relación más compleja: «la relación entre el para-sí y el en-sí en presencia del otro». En tanto nihilización del

²⁴⁴ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 252.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 184.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 185.

en-sí, el para-sí «se temporaliza como huida hacia», trascendiendo su facticidad hacia el en-sí que él sería si pudiera ser su propio fundamento. Esta huida, precisa Sartre, no es algo que se añade desde fuera al ser del para-sí, sino que el para-sí «es» en su mismo ser esa huida. También el surgimiento del prójimo alcanza al ser del para-sí en su meollo mismo. El otro objetiva mi «huida hacia», la coagula y la fija en en-sí. Por ello la experimento como un ser-objeto mío, como una alienación que no puedo conocer ni trascender. Pero precisamente porque experimento esa alienación de mi ser, reacciono ante ella, me vuelvo hacia el ser-objeto que «soy» pero que ha sido constituido por el prójimo, y tomo actitudes ante él, tratando de recuperarme a mí mismo y de ser el fundamento de mi ser.

Sartre enfatiza en su exposición que el ser-para-otro pertenece a la constitución del para-sí. Es una estructura de ser del para-sí, como lo son la nihilización, el valor, los posibles, la temporalidad y la reflexión. Sartre dice que las relaciones con el prójimo son «modos de ser» y que el ser-para-otro es una «relación de ser» del para-sí. Soy mi ser para el otro; mi relación con el ser que el otro me hace ser es una relación de ser. Yo soy ese ser. El nexo de mi conciencia irreflexiva con mi yo mirado por el otro es un nexo de ser. Así, tanto mi relación con el otro como mi relación con ese ser mío que me descubre la mirada del otro es una relación de ser. Yo soy ese ser y esa relación. Ciertamente Sartre afirma que el ser-para-otro no es una «estructura ontológica del para-sí», pero lo que con ello quiere decir es que la necesidad del para-otro es una «*necesidad de hecho*», esto es, que el para-otro no es derivable del para-sí, lo cual no excluye que el para-otro sea una estructura del para-sí, una dimensión de ser de la realidad humana. El para-otro no figura entre las estructuras «inmediatas» del para-sí, pero, dado que el surgimiento de mi ser se produce en presencia del prójimo y dado que soy mi experiencia del prójimo, debe afirmarse que, aunque la presencia del prójimo en el mundo es un hecho contingente que no puede ser deducido de las estructuras ontológicas del para-sí, el ser-para-otro ha de ser considerado como una estructura del para-sí. Al poner punto final a la Segunda Parte de *El ser y la nada*, anuncia Sartre el tema de la Tercera Parte

señalando que es necesario abordar el estudio de una nueva estructura del ser de la realidad humana: el para-otro, pues existe, en efecto, un modo de existencia tan fundamental como el ser-para-sí, que es el ser-para-otro. La realidad humana «debe ser en su ser, en un solo y mismo surgimiento, para-sí-para-otro».

La relación con el otro reviste los caracteres de una negación interna. Se trata de la negación constitutiva del ser-para-otro, que es una negación que el para-sí «ha de ser», al igual que ha de ser la nihilización reflexiva. La relación con el otro es una relación que el para-sí ha de ser como no siendo ese otro. Es una negación que el para-sí «es» y que el para-sí «realiza». Mi negación del otro es una negación operada por mí sobre mí, una negación en la que yo «me hago ser», una negación que «constituye mi ser». La negación interna implica que en el seno de las conciencias se da una conexión con el prójimo que es constitutiva de cada conciencia, y esa conexión es «realizada» no por el conocimiento, sino por todo el ser de la conciencia. Es una relación de ser a ser. Haciendo las oportunas precisiones, Sartre asume como un importante avance en la concepción de la relación con el prójimo la aportación de Heidegger cuando este sostiene que el «ser-con» es una estructura de mi ser, que la relación con el prójimo es constitutiva de mi propio ser. Según el autor de *Ser y tiempo*, dice Sartre, ser-con es «ser las propias posibilidades, es hacerse ser. Es, pues, un modo de ser que me hago ser [...] Soy responsable de mi ser para otro en tanto que lo realizo libremente [...]»²⁴⁷. El para-sí incluye al ser del prójimo en su ser en tanto que él mismo está en cuestión en su ser como no siendo el prójimo. Por eso la negación interna del prójimo por el para-sí es acción y es una relación de ser. La conciencia «se realiza» como no siendo el otro y el otro es el ser que el para-sí «ha de no ser», el ser que el para-sí «se hace» no ser. El modo de ser del ser del para-sí como para-otro comporta un proyecto, acción, actitudes y conductas. En un esclarecedor texto de *El ser y la nada* dice Sartre que,

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 274.

«en la medida en que el surgimiento de mi ser es surgimiento en presencia del prójimo, en la medida en que soy huida perseguidora y perseguidor perseguido, soy, en la raíz misma de mi ser, proyecto de objetivación o asimilación del prójimo. Soy mi experiencia del prójimo: he aquí el hecho originario. Pero esta experiencia del prójimo es ya actitud hacia el prójimo, es decir, que no puedo ser en presencia de otro sin ser ese 'en-presencia' en la forma de haber de serlo. Así, describimos todavía estructuras de ser del para-sí [...]»²⁴⁸.

Encontramos asociada en este texto la idea de ser-para-otro como estructura de ser originaria del para-sí no solo a las ideas de ser del para-sí como proyecto y de ser-para otro en la forma de tener que serlo, sino también a las ideas de experiencia del prójimo y de actitud hacia el prójimo. Una vez más la constitución de ser del para-sí hace aparecer a este como acción originaria y como un ser para la acción.

En este contexto ofrece un gran interés la evocación del tema de las posibilidades. Sartre asocia a la cuestión de la degradación del ser propio del para-sí por la mirada del otro la cuestión de la muerte de las posibilidades del para-sí y de la reacción que lo impulsa a recuperar esas posibilidades. A este respecto dice Sartre lo siguiente: «en tanto que tomo conciencia (de) mí mismo como de una de mis libres posibilidades, y en que me proyecto hacia mí mismo para realizar esta ipseidad, he aquí que soy responsable de la existencia del prójimo [...]»²⁴⁹. El para-sí es en su propia constitución una posibilidad. Es para sí mismo su propia posibilidad. Se proyecta hacia sí mismo proyectándose hacia esa posibilidad para realizarla, para realizarse a sí mismo. En la medida en que es su posibilidad y se proyecta hacia ella y hacia sí mismo es responsable de la existencia del otro.

2.2.10.1. La reacción del para-sí ante la mirada del otro que aliena su ser y sus posibilidades

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 388.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 314.

A pesar del fracaso en el que se ha instalado el para-sí en sus primeras salidas de sí o «ék-stasis», aún es posible un paso más en el intento de recuperación de su ser por parte del para-sí. Es lo que expone Sartre al ocuparse del ék-stasis del para-otro concebido como el esfuerzo más intenso de exteriorización que realiza la conciencia para recuperar su ser a través de sus actitudes hacia el prójimo. Lo que vamos a exponer mediante el análisis de la mirada es un modo de ser de la realidad humana que pone de manifiesto la vocación activa de esta en su relación con el otro.

El ser-para-otro se descubre, por ejemplo, en la vergüenza, que es una conciencia no posicional (de) sí y que posee estructura intencional; es sencillamente aprehensión vergonzosa, *ante alguien*, de algo y ese algo soy yo. Mediante la vergüenza puedo llegar a reconocer que soy tal y como el prójimo me ve. El prójimo me revela lo que soy y me constituye según un tipo de ser nuevo que aparece para el otro, pero que no reside en el otro, sino en mí. De ese ser el responsable soy yo²⁵⁰.

La existencia del otro no es una conjetura, sino que es afirmada con rotundidad. El posicionamiento de Sartre a este respecto va más allá de los antecedentes de Husserl, Hegel y Heidegger. Sartre sostiene que es en la conciencia, en su surgimiento mismo, donde se da el nexo con el prójimo. El *cogito* me lanza fuera de él hacia los otros; en lo más profundo de mi ser encuentro al prójimo como no siendo yo. Esta negación es una negación interna e implica, por tanto, una «conexión activa» entre el yo y el otro, donde cada uno de ellos «se constituye negándose del otro». La relación interna es una relación de ser que resulta fundamental en el nivel de lo constitutivo en las estructuras del ser de la conciencia y que nada tiene que ver con el conocimiento. Lo que el prójimo me descubre no es un prójimo-objeto. Para mí el prójimo no puede ser «primeramente» objeto, ya que si la relación de objetividad fuera la relación fundamental entre el prójimo y yo, la existencia de aquel sería puramente conjetural. La relación con el otro como objeto remite a una relación más fundamental con el prójimo como sujeto. El error de ciertas teorías clásicas a la hora de encarar el problema del prójimo radica en que lo

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 251.

afrontan «como si la relación primera por la cual el prójimo se descubre fuera la objetividad». La relación con el otro como objeto, continua Sartre, «debe referirse a una relación primera de mi conciencia con la del prójimo, en la cual éste debe serme dado directamente como sujeto»²⁵¹.

Una de las modalidades que tiene el prójimo de hacerse presente a mí es ciertamente la de la «*objetividad*». El hombre al que veo por la calle, la mujer a la que contemplo desde la ventana, son para mí objetos. Cuando percibo a un hombre, a la vez, como un objeto y como un hombre, capto una organización sin distancias de las cosas de mi universo en torno a ese objeto privilegiado. Los objetos de mi mundo comienzan a ordenarse de manera no aditiva a partir de ese otro y las relaciones que aprehendo entre ellos se desintegran. «La aparición, entre los objetos de *mi* universo, de un elemento de desintegración de ese universo» es lo que Sartre llama la aparición de *un* hombre en mi universo²⁵². Ese hombre es un objeto que me roba el mundo.

Pero también ocurre que el otro aparece ante mí como aquel que me mira y me objetiva. Al mirarme, el otro me alcanza en mi ser haciendo surgir en mí modificaciones esenciales que me constituyen en ser-para-otro. Ante los ojos del prójimo me descubro como objeto, pues él me hace ser objeto, me cosifica y me asigna una identidad²⁵³. El ser-para-otro es un modo de ser del para-sí, un modo de ser que el otro le hace ser a un para-sí, una estructura constituida por el otro que lo mira y que reside en este para-sí, no en el otro. Del prójimo-objeto que ve lo que yo veo es necesario distinguir un prójimo-sujeto que me ve a mí. Mi conexión fundamental con el otro-sujeto remite a mi posibilidad de ser visto por él y de convertirme bajo su mirada en un para-sí-objeto. Y es la revelación de mi ser objeto para la mirada del otro lo que va a permitirme captar la presencia de su ser-sujeto²⁵⁴.

Mi relación originaria con el prójimo es una relación de la que tengo experiencia constantemente, pues a cada instante el prójimo me mira. En *Los*

²⁵¹ *Ibidem*, p. 282.

²⁵² *Ibidem*, p. 283.

²⁵³ Álvarez González, E., «La cuestión del sujeto en la fenomenología existencial de Jean-Paul Sartre», *op. cit.*, p. 37.

²⁵⁴ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, *op. cit.*, p. 285.

caminos de la libertad encontramos un ejemplo de esta experiencia cuando Daniel se confiesa ante Mathieu: «creí tocarme en tus ojos espantados. Tú *me veías*, en tus ojos yo era solo y previsible [...] Por un instante fuiste el mediador entre mí y yo mismo, el más precioso del mundo para mí puesto que ese ser sólido y denso que yo era, que yo quería ser, tú estabas percibiéndolo tan simplemente, tan comúnmente como yo te percibía»²⁵⁵. Es necesario, pues, dice Sartre, hacer la descripción de la relación fundamental que constituye la base de la teoría del prójimo mediante la explicación del «ser-mirado». Si el prójimo es aquel que me mira, se impone proceder a explicar el sentido de la mirada ajena.

Sartre sostiene que, si nos referimos al para-sí en soledad, no puede afirmarse que la conciencia irreflexiva esté habitada por un yo. Solo existo en tanto que yo para mi conciencia irreflexiva en virtud de la mirada del otro. Pero el yo no es objeto para la conciencia irreflexiva. Esto significa que el yo es presente a la conciencia en tanto que es objeto para otro y, por tanto, que el para-sí tiene conciencia de sí en tanto que escapa a sí mismo y tiene su fundamento fuera de sí. Pero el para-sí es ese yo, aunque no lo conozca. En la vergüenza hago la experiencia de que soy ese yo-objeto que el otro mira. Ese ser que soy «no lo fundo yo en su ser». Se trata efectivamente de mi ser, pero de mi ser tal como lo determina la libertad del otro.

Mi ser-para-otro, ese ser que el otro me hace ser, y que es perfectamente real, constituye una alienación de mi ser. Por la mirada el otro provoca una degradación de mi ser por la que este se convierte en objeto para él. El otro me hace tener una naturaleza, una naturaleza que me escapa, que depende del otro y que me resulta incognoscible. Por la vergüenza me aprehendo como ser-objeto y como naturaleza. Por ello dice Sartre que la existencia del otro es mi caída original. En *Los caminos de la libertad* Daniel proporciona un testimonio muy vivo del poder alienante de la mirada:

²⁵⁵ Sartre, J. P., *Los caminos de la libertad. 2. La prórroga*, trad. castellana M. Salabert, Alianza, Madrid, 1983, pp. 405-406.

«Va a que lo vean, la mirada caerá sobre él desde las vidrieras; todos van a ser vistos; la mitad de la humanidad vive bajo la mirada [...] Se le ve, se ve su dureza como yo veo sus manos, su avaricia como yo veo sus ralos cabellos y ese atisbo de piedad que brilla bajo la avaricia como el cráneo bajo los cabellos [...] Y la mirada de Medusa, petrificante, caerá de arriba»²⁵⁶.

Lo que Daniel siente se corresponde con el temor de sentirse envasado en su cuerpo, cuajado en en-sí y petrificado como existente bruto bajo el poder alienante de la mirada. Si reparamos en el ejemplo, propuesto por Sartre, de alguien que mira por el ojo de una cerradura y de pronto advierte la irrupción a su espalda de otra persona que lo mira a él confiriéndole otra organización a su mundo y convirtiéndolo a él mismo en un objeto, podemos decir que el otro, mediante su «mirada maléfica»²⁵⁷ (*le regard maléfique*), según lo expresa I. Joubert, no solo ha conformado el mundo a su antojo, sino que ha robado el ser mismo del mirado. Éste se hallaba atento a llevar a cabo su acción de expiar y, de golpe, por la mirada del otro ha sido sorprendido en actitud flagrante y ha quedado fijado en su ser-objeto. Él estaba adherido a sus actos; no era más que la persecución de cierto fin, y de buenas a primeras descubre cómo es remitido a sí mismo. Ahora, como señala Jeanson, el mirado, al saberse visto, está obligado a verse, y esa revelación de sí mismo, en la medida en que procede del exterior, se convierte en una «denuncia»²⁵⁸. Su acción deja de tener justificación desde el momento en que el otro le da una significación que el mirado ignora, y nada puede hacer contra esta significación, la cual comporta que el otro se apodera de sus actos, comprendiéndolos a su manera. Por eso, se siente desnudo frente al otro, amenazado por él, tal y como viene a indicar la mirada inculpatoria de Marcelle hacia Mathieu por haberla dejado embarazada: «él también estaba allá, en la habitación rosada, desnudo, sin defensa ante esa pesada

²⁵⁶ Sartre, J. P., *Los caminos de la libertad. 2. La prórroga*, op. cit., p. 199.

²⁵⁷ Joubert, I., *Aliénation et liberté dans les chemins de la liberté de J. P. Sartre*, Didier, París, 1973, p. 84.

²⁵⁸ Jeanson, F., *De Gide a Sartre*, trad. castellana de L. Andrada, Paidós, Buenos Aires, 1970, p. 115.

transparencia, más molesta que una mirada [...] Era intolerable, ser juzgado así, odiado allá, en silencio»²⁵⁹.

El drama de los personajes en *A puerta cerrada* nos traslada al núcleo de la concepción sartreana de las relaciones con el prójimo, donde el papel ambivalente que en ellas juega el otro reside en que representa, como dice Federico Riu, la posibilidad permanente de cosificar y embargar nuestro ser y, sin embargo, nos resulta imprescindible, pues el otro es el único que puede conferirnos la objetividad y consistencia ontológica buscada a través de nuestras acciones²⁶⁰. De ahí que Walter Biemel no dude en afirmar que «el hombre nunca degusta la paz, siempre permanece en guardia para intentar convencer a los otros de la nobleza de sus actos»²⁶¹, tal y como pretende Garcin ante Estella y con posterioridad ante Inés en la obra citada. El ser del mirado que emigra hacia el otro no deja de ser suyo: el ser-para-otro es parte constitutiva de su estructura. La mirada del otro ha tenido por efecto la enajenación del ser del mirado y del mundo que el mirado organizaba. Y, sin embargo, el mirado no rechaza ese ser, lo acepta como un *yo* que es sin conocerlo. «Soy *visto*»²⁶², dice Daniel en *La prórroga*, pues lo descubre en la vergüenza o en el miedo cuando su libertad estaba en peligro, o en el orgullo de aceptar por fin lo que *es*: «Alguien me ve, luego existo. Ya no tengo que soportar la responsabilidad de mi vaciamiento, pues el que me ve me hace ser»²⁶³.

Un aspecto de la alienación del ser del para-sí por la mirada del otro, al que Sartre da una gran importancia, es el que concierne a la alienación de las posibilidades hacia las que se proyecta el para-sí. Sartre asocia la alienación del ser del para-sí a la alienación de las posibilidades de este, ya que el para-sí es posibilidad, está constituido como posibilidad. El para-sí se proyecta hacia una posibilidad de sí que ha de intentar realizar para realizarse a sí mismo. Pero la mirada del otro, dice

²⁵⁹ Sartre, J. P., *Los caminos de la libertad.1. La edad de la razón*, trad. castellana de Manuel R. Cardoso, Losada, Buenos Aires, 2005, p. 28.

²⁶⁰ Riu, F., *Ensayos sobre Sartre, op. cit.*, p. 100.

²⁶¹ Biemel, W., *Sartre*, trad. castellana de Rosa Pilar Blanco, Salvat, Barcelona, 1985, p. 69.

²⁶² Sartre, J. P., *Los caminos de la libertad. 2. La prórroga, op. cit.*, p. 138.

²⁶³ *Ibidem*, p. 408.

Sartre, solidifica y enajena mis posibilidades. El temor, por ejemplo, me hace sentir que las posibilidades que *soy*, y que son la condición de mi trascendencia, se dan a otro, el cual las trasciende hacia sus propias posibilidades. El para-sí aislado de la mirada del otro capta téticamente sus propias posibilidades en el mundo como potencialidades de los utensilios, que se organizan constituyendo al mundo de acuerdo con el libre proyectarse del para-sí hacia sus posibilidades. Las cosas del mundo inserto en el circuito de mi ipseidad me ofrecen sus potencialidades como la réplica de mis posibilidades propias. Así, mi posibilidad de esconderme tiene su correlato en el rincón oscuro que posee la cualidad potencial de su penumbra. Pero la mirada del otro impone una nueva organización a la situación. Cuando me capto como visto me capto como visto en el mundo y, en consecuencia, a la alienación de mí provocada por la mirada del otro se une la alienación del mundo que yo organizo y de las correspondientes potencialidades de este. Entonces la potencialidad de la cosa que tengo ante mí me aparece, bajo la mirada del otro, como la posibilidad que yo tengo de utilizar esa cosa en tanto que esta posibilidad escapa de mi poder y es trascendida por el otro hacia sus propias posibilidades. Con ello la potencialidad del rincón oscuro me aparece como posibilidad de esconderme en él simplemente porque el otro puede trascender esa potencialidad hacia su posibilidad de iluminar el rincón con su linterna. El prójimo, por tanto, «es la muerte oculta de mis posibilidades en tanto que vivo esa muerte como oculta en medio del mundo»²⁶⁴.

En su libre proyectarse hacia sus posibles el otro me pone fuera de juego. La mirada del otro me convierte en objeto de apreciaciones y de juicios de valor que trascienden mis posibilidades hacia posibilidades ajenas y «me constituye como un ser» sin defensa ante una libertad que no es la mía. La mirada calificadora del otro me convierte en esclavo al hacerme depender en mi ser de una libertad ajena que es la condición de mi ser. La experiencia de la alienación de mis posibilidades me lleva al reconocimiento de mi esclavitud. En tanto soy objeto de valoración soy el instrumento de posibilidades que no son mis posibilidades, un medio para fines que

²⁶⁴ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 292.

ignoro. Estoy en peligro y este peligro es «estructura permanente de mi ser-para-otro»²⁶⁵.

En este contexto encontramos la exposición que hace Sartre de la reacción del para-sí mirado ante ese ser-objeto que reside en él y que forma parte de su ser, pero que ha sido constituida en él por el otro. El para-otro es una estructura que el otro me hace ser: un ser que yo soy, pero al que no fundo yo, sino la libertad del otro. Ante ese ser reacciono con un comportamiento encaminado a constituirme en fundamento del mismo. El ser-para-otro que la mirada ajena me hace ser representa una alienación y una degradación de mi ser que movilizan mi capacidad de autodefensa y me llevan a adoptar determinadas actitudes ante el prójimo y a asumir un comportamiento activo en relación con mi ser. La exposición de este aspecto de la relación del para-sí con el prójimo tiene una gran importancia para la teoría de la acción de Sartre.

La presencia a mí del prójimo-sujeto en y por mi ser-objeto puede servir de motivación para que se produzca en mí una reacción por la que paso a ser yo quien mira al prójimo provocando con ello la objetivación del mismo y recuperándome a mí como sujeto. La motivación que puede dar lugar a este tránsito pertenece al orden de lo afectivo. Son, en efecto, el temor, la vergüenza y el orgullo (sentimientos que son modos de experimentar afectivamente el propio ser-para-otro) los que suscitan mi reacción ante mi ser-objeto, una reacción que supone que reconozco al otro como sujeto, pero que implica también una comprensión de mi ipseidad que puede servirme de motivación para invertir la relación y provocar la constitución del otro en objeto. El temor está en relación con el descubrimiento de mi ser-objeto en tanto que trascendido por posibles que no son los míos. Escapo al temor si recupero mi ser-para-sí como centro de proyección de posibilidades propias, captándome como responsable del ser del otro (el carácter de prójimo del prójimo depende de mí: el prójimo es aquello que yo me hago no ser). Por su parte, la vergüenza es el sentimiento de ser un objeto, ese ser degradado, dependiente, que soy para otro, pero

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 295.

también encierra en sí la comprensión no tematizada del poder-ser-objeto del sujeto para el que yo soy objeto. De ahí que, ante la vergüenza, pueda yo reaccionar captando como objeto al prójimo que me captaba a mí como objeto. Con ello recupero mi subjetividad, ya que no puedo ser objeto para un objeto.

Si el otro, mirándome, me convierte en objeto, yo puedo reaccionar ante esa mirada y mirarlo a él, recuperando así mi ser de sujeto, haciendo de él un objeto para mí y trascendiendo sus posibilidades y las potencialidades de las cosas del mundo hacia mis posibilidades y hacia mis fines. Aquí está el origen del conflicto que, según Sartre, acompaña siempre a la relación entre los hombres. En este análisis sartreano del comportamiento que mantienen entre ellos el para-sí y el otro encuentra la concepción hegeliana de la relación entre el amo y el esclavo un ejemplo paradigmático. Tratar con el otro, ser-para-otro en acto, comenta Lain Entralgo, es una lucha entre él y yo para convertirnos el uno al otro en objeto y afirmar nuestra respectiva condición de ser para-sí²⁶⁶. Sartre habla de una confrontación ligada al hecho de que la mirada tiene un efecto cosificador que hace del para-sí mirado un ser degradado al que se le han robado sus posibilidades. Este supuesto conforma la base de la explicación sartreana de la relación con el prójimo.

Vamos a ver en el apartado siguiente cómo el para-sí mirado se vuelve hacia el ser-para-otro que él es, aunque ha sido constituido por el otro, para intentar recuperarse como ser-sujeto y ser el fundamento de su ser. Ante la degradación del propio ser provocada por el otro el para-sí reacciona siguiendo determinadas estrategias y adoptando determinadas actitudes ante el otro.

2.2.10.2. Ser-para-otro del para-sí y actitudes concretas de este hacia el prójimo

Mis relaciones concretas con el prójimo están determinadas por las diferentes actitudes que puedo adoptar respecto del objeto que soy para el otro. Este ser objetivado que me revela el otro va a motivar en mí dos actitudes opuestas. Puedo,

²⁶⁶ Lain Entralgo, P., *Teoría y realidad del Otro*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, p. 305.

en efecto, intentar negar el ser-en-sí (ser alienado) que me confiere el otro al mirarme, volviéndome sobre él para mirarlo y convertirlo a él en objeto, ya que su ser-objeto excluye que yo pueda ser objeto para él. O también puedo tratar de apoderarme de la libertad del prójimo, que es fundamento de mi ser-objeto y ser así «para mí mismo mi propio fundamento». Según hemos señalado en su momento, para Sartre, el mismo surgimiento del ser del para-sí es surgimiento en presencia del prójimo y, por ello, el para-sí es «en la raíz misma de su ser» o proyecto de objetivación o proyecto de asimilación del prójimo. Se habla aquí de proyectos y de «actitudes» hacia el prójimo porque el para-sí solo puede ser «en-presencia» del prójimo en la forma del «haber-de-serlo». Particularmente interesante en relación con la cuestión de la autorrealización del para-sí resulta la actitud de este que persigue asimilar la libertad del otro con el fin de que el para-sí sea para sí mismo su propio fundamento.

2.2.10.2.1. *El amor como proyecto del para-sí de ser el fundamento de sí mismo*

En el intento de recuperación de sí por parte del para-sí, todo lo que vale para mí también puede aplicarse al prójimo. Comprobamos, pues, que se establece entre el para-sí y el prójimo una relación de reciprocidad en la que cada uno de ellos intenta liberarse del dominio del otro o someterlo a su dominio. Se trata de una relación marcada por la inestabilidad y por el conflicto. Si recurrimos nuevamente al carácter objetivador de la mirada del otro, vemos que el para-sí experimenta su ser-para-otro bajo la forma de una «posesión» que pertenece al otro. La mirada ajena establece los parámetros del para-sí mirado, modela la desnudez de su cuerpo, lo esculpe a su antojo, lo produce como es y lo ve como él nunca podrá verse. El prójimo hace ser al para-sí y, por tanto, lo posee; el prójimo le roba el ser al para-sí y hace que haya un ser que es el ser del para-sí. Este se experimenta a sí mismo como responsable de ese ser, pero no es el fundamento del mismo. Por ello el para-sí quiere recuperarlo, o más exactamente, es proyecto de recuperación de su ser; el para-sí quiere apoderarse

de su ser y fundarlo mediante su libertad. «Si en cierto sentido, dice Sartre, mi ser-objeto es insoportable contingencia y pura *posesión* de mí por otro, en otro sentido es como la indicación de que sería preciso que lo recuperara y lo fundara para ser yo el fundamento de mí mismo»²⁶⁷. Ahora bien, para lograr esto tengo que asimilar la libertad del otro. De ahí que mi proyecto de recuperación de mí sea un proyecto de reabsorción del otro, pero que deja intacta la naturaleza y la libertad de este otro. El objetivo no es eliminar mi ser-objeto objetivando al otro, sino asimilar al otro en tanto otro que me mira y que funda libremente mi ser.

Para el para-sí, identificarse con la libertad ajena en tanto esta es el fundamento del ser-objeto del para-sí (lo que equivale a ser prójimo para sí mismo, esto es, a ser sí-mismo en tanto que otro y otro en tanto que sí-mismo) constituye un ideal irrealizable. El proyecto de recuperar mi ser mediante la absorción del otro dejando intacta su naturaleza no puede ser realizado. Si tal proyecto fuera llevado a realidad, desaparecería la alteridad del otro, pero yo no puedo proyectar la asimilación del otro a mí si no niego de mí que yo soy el otro. Sin embargo, ese ideal irrealizable (negar que soy el otro y a la vez querer la desaparición del otro) es el ideal, el fin y el valor del amor. El amor «como relación primitiva con el prójimo, dice Sartre, es el conjunto de los proyectos por los cuales apunto a realizar ese valor»²⁶⁸. Según lo entiende Sartre, el amor comprende el proyecto del para-sí de recuperar su propio ser. Este ser ha sido objetivado, alienado por la mirada del otro. Es un ser que está en peligro y que ha de ser salvado; es un ser que le ha sido arrebatado al para-sí mirado y que ha de ser rescatado. Este ser es el ser del para-sí, pero ha sido fundado por el otro, y el para-sí quiere convertirse en el fundamento del mismo. El proyecto de sí del para-sí comprende la tarea de dar sentido a su ser y llegar a experimentar la propia existencia como justificada. Todo esto conforma un aspecto importante de la autorrealización del para-sí y es objetivo del amor.

Al amor le corresponde un lugar de privilegio en *El ser y la nada*, y la concepción que del mismo nos ofrece Sartre lo convierte en paradigma de lo que

²⁶⁷ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 389.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 391.

para él son las relaciones humanas. Ante todo puede decirse con S. Lilar que Sartre es el autor de la contestación más completa que haya sido hecha del amor después de Platón y que nadie, con la excepción de Platón, ha llegado tan lejos como Sartre en la comprensión del amor, aunque, en todo caso, sin dejar de ponerlo en relación con el proyecto de autofundación del hombre²⁶⁹. No hay duda de que su planteamiento es deudor en algunos aspectos de la teoría platónica según aparece esta en *El banquete*. Son claras, a este respecto, las similitudes entre el carácter intencional de la conciencia en Sartre y el amor como deseo de algo, pero un algo que no se posee (no se desea lo que se tiene) en Platón. El hombre, la conciencia en su intencionalidad, se ven impulsados a conseguir algo de lo que carecen.

El amor me lleva a ponerme en contacto con la libertad del prójimo, ya que esta es fundamento de mi ser y determina que me sienta en peligro y que no tenga seguridad alguna respecto de mi ser. Reacciono ante la degradación de mi ser y mi proyecto de recuperarlo solo puede realizarse si me apodero de la libertad del prójimo, la cual es el principio que me hace ser. El amante quiere poseer al amado no como una cosa, sino como un ser libre: quiere apoderarse de «una libertad como libertad». Ahora bien, el amante no se conforma con la entrega libre y voluntaria del amado. No le basta el juramento ordinario, sino que, como dice S. Lilar, espera un «juramento de amor»²⁷⁰ similar al acto de fe. Quiere ser amado por una libertad, pero también quiere que esa libertad no sea ya libre; quiere una libertad «que juegue al determinismo pasional y quede presa de ese juego». En la relación amorosa el amante es objeto, pero quiere ser el objeto al que otro no puede trascender y hacia el cual trasciende a todos los demás objetos; quiere existir como el límite objetivo de la libertad del otro. Si el amante logra que el otro lo ame, se convierte en el ser-para-otro intrascendible, en el «fin absoluto» totalmente independiente y a salvo de poder ser tratado como un utensilio, ya que en torno a ese fin se ordenan como medios todas las cosas-utensilios del mundo. Y, en la medida en que el amante es límite de la libertad, esto es, de la fuente de los valores, pasa a ser el valor absoluto y no puede

²⁶⁹ Lilar, S., *A propos de Sartre et de l'amour*, Grasset, 1967, París, p. 106.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 129.

ser objeto de desvalorización. Así el amante «queda en seguro» y la mirada del otro ya no fija su ser en lo que es.

Esta explicación de la relación entre el amante y el amado hace pensar en la descripción hegeliana de la relación dialéctica entre el amo y el esclavo. Pero Sartre advierte de una diferencia fundamental que existe entre una y otra: el amo hegeliano no exige sino de forma lateral la libertad del esclavo, mientras que el amante del que habla Sartre exige «ante todo» la libertad del amado, ya que exige de este que lo elija libremente como amado. En definitiva, lo que el amante exige es «que el amado haya hecho de él una elección absoluta». El amado ha fundado el ser-para-otro del amante y, por esa razón, este exige del amado que el libre surgimiento de su ser tenga por fin la elección del amante, esto es, que haya elegido existir para fundar el ser del amante. Con esto el ser-para-otro y la facticidad del amante quedan salvados²⁷¹. El amor me permite captar mi ser alienado y mi facticidad de otra manera: el otro los elige como un fin y me los devuelve como ser recuperado y con sentido. Ahora mi facticidad pasa de ser un hecho a ser un derecho. Ya no me siento «de más» ni experimento mi existencia como injustificable, sino que siento que esa existencia es «recobrada y querida» por una libertad absoluta a la que yo quiero como mi propia libertad. Ese, escribe Sartre, es el fondo de la alegría del amor: el para-sí siente justificada su existencia²⁷².

¿Puedo progresar en esa dirección hasta asimilar la libertad del otro que funda mi ser y llegar así a ser mi propio fundamento? Sartre piensa que este objetivo es una imposibilidad y una ilusión inalcanzable. Se trata, en efecto, del objetivo del amor en tanto proyecto de sí-mismo, el cual ineludiblemente desemboca en el conflicto. El amado es mirada que capta al amante como objeto, y no puede hacer cautiva a su propia libertad y querer amar al amante. Por ello el amante tiene que intentar seducir al amado asumiendo su propio ser-objeto, haciéndose objeto fascinante y significativo para el amado y presentándose como intrascendible, en su condición de objeto, ante la mirada del amado. Es lo que hace Mathieu ante Ivich en *Los caminos*

²⁷¹ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 395.

²⁷² *Ibidem*, p. 396.

*de la libertad*²⁷³. Pero la fascinación no provoca el amor en el amado. El amante-objeto nunca será capaz de ocasionar el amor. El amado solo se convertirá en amante cuando proyecte él mismo ser amado conquistando la subjetividad del amante. Amar es, en última instancia, dice Sartre, el proyecto de hacerse amar. Y ahí es donde encontramos de nuevo el conflicto y la contradicción: tanto el amante como el amado son cautivos el uno del otro en tanto que quieren hacerse amar por el otro y, al mismo tiempo, exigen del otro un amor que no se reduzca al proyecto de ser amado. En realidad, cada uno de ellos quiere que el otro lo ame, sin darse cuenta de que, con ello, solo quiere que el otro quiera que él lo ame. Por eso el ideal del amor está condenado al fracaso y el proyecto de recuperación de sí del para-sí no logra su objetivo. El amor envuelve un esfuerzo contradictorio, de uno de cuyos aspectos da cuenta Sartre en este conocido texto:

«Exijo que el otro me ame y hago cuanto puedo para realizar mi proyecto; ahora bien, si el otro me ama, me decepciona radicalmente por su amor mismo; yo exigía de él que fundara mi ser como objeto privilegiado manteniéndose como pura subjetividad frente a mí; y, desde que me ama, me experimenta como sujeto y se abisma en su objetividad frente a mi subjetividad. El problema de mi ser-para-otro queda, pues, sin solución; los amantes siguen siendo cada cual para sí en una subjetividad total; nada viene a relevarles de su deber de hacerse existir cada uno para sí; nada viene a suprimir su contingencia ni a salvarles de la facticidad»²⁷⁴.

Consideramos oportuno contrastar aquí la visión sartreana del amor con el modo de verlo que encontramos en una fenomenología existencial como la de Luypen, en la que adquiere un significado muy particular la llamada del otro en el amor. Para comprender la llamada del otro, dice este pensador, es necesario que yo haya superado la fascinación por mí mismo. La llamada del otro hace posible que yo me libere de mí mismo, me permite descubrir que mi ser no se reduce a mis

²⁷³ Sartre, J. P., *Los caminos de la libertad. I. La edad de la razón*, op. cit., p. 76.

²⁷⁴ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., pp. 401-402.

cualidades objetivas y a mi facticidad, me revela una dimensión totalmente nueva de mi existencia haciéndome ver que soy una subjetividad llamada a dar significado a mi facticidad en un proyecto de auto-realización. Este punto de vista supone una comprensión del amor como creatividad. El amor, dice Luypen, crea un nosotros que solo se expresa en términos de plenitud, realización y felicidad. El amor del otro re-crea mi mundo, que es correlato de mi subjetividad que se autorrealiza²⁷⁵. Jeanson, por su parte, señala que, si el hombre cesara de dejarse aprehender en un plano de existencia generalizada, en el que el amor no es sino el choque del impulso a realizarse con el hecho contingente de la existencia del otro, y si se revelara a sí mismo su proyecto fundamental, podría asumir su fracaso y transformar su pasión anónima en acción personal «en la forma de un don de sí incondicionado», haciendo el experimento de su libertad en la generosidad o asumiendo un compromiso que no estuviera polarizado por la preocupación de la coincidencia consigo mismo²⁷⁶.

Junto al amor, como conducta por la que el para-sí, para ser fundamento de su ser-objeto o ser-en-sí, intenta asimilarse la libertad del otro que es fundamento de ese ser-en-sí, figura también la conducta masoquista. Pero, por el masoquismo, el para-sí, en vez de intentar, como en la relación de amor, absorber al otro manteniendo su alteridad, proyecta hacerse absorber él mismo por el otro y se esfuerza por aniquilar su propia subjetividad perdiéndose en la subjetividad del otro, que lo funda en su ser. El para-sí quiere ser deseado, se hace objeto de deseo en la vergüenza y niega ser otra cosa que objeto. Ahora el para-sí quiere ser tratado como objeto y, por ello, no busca apoderarse de la libertad del otro. Al ser absorbida la libertad del para-sí por una libertad ajena que es el fundamento del ser-objeto del para-sí, el ser de este sería fundamento de sí mismo. Nos hallamos, dice Joubert, ante una «autoalienación deliberada»²⁷⁷ como proyecto del para-sí de alcanzarse enteramente en su ser-objeto. Un absurdo juego en el que el masoquista termina tratando al otro como un objeto y trascendiéndolo hacia su propia objetividad. Es el

²⁷⁵ Luypen, W., *Fenomenología existencial*, op. cit., pp. 209, 221.

²⁷⁶ Jeanson, F., *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, op. cit., pp. 223-224.

²⁷⁷ Joubert, I., *Aliénation et liberté dans les chemins de la liberté de J. P. Sartre*, op. cit., p. 100.

masoquista el que se hace ser objeto y cuanto más lo intenta más se ve sumergido por la conciencia de su subjetividad. El masoquista que paga a una mujer para que lo azote la trata como a un instrumento y se afirma en su subjetividad frente a ella. Sartre remite al ejemplo de Sacher-Masoch, el cual, para hacerse despreciar, humillar por las mujeres, se veía obligado a actuar sobre ellas en tanto que se experimentaban a sí mismas como un objeto ante él.

Al deseo de «auto-castigo» del masoquista corresponde, como sugiere Joubert, otro intento de recuperarse por parte del para-sí. Daniel lo expresa, en *Los caminos de la libertad*, cuando habla de hacerse daño a través del mal que los otros le hacen como castigo de su naturaleza de pederasta, pues «uno jamás puede alcanzarse directamente»²⁷⁸. Y esa intención masoquista es la que lo lleva a querer contraer matrimonio con Marcelle. Que un homosexual como Daniel llegue a casarse con una mujer embarazada a la que detesta, supone desear tener que soportar un sufrimiento cotidiano, aunque este sacrificio, que ya había hecho y que le parecía una dolorosa expiación, acaba a la larga por revelarse horriblemente soportable. Pero el masoquista, piensa Sartre, acaba siempre en el fracaso. La diferencia de edad entre Boris y Lola, en *La edad de la razón*, ilustra perfectamente esta idea. Lola busca en su relación la conciencia de este fracaso presente en el sufrimiento: «No seas puerco, mi amor, no me hagas daño, tú eres todo lo que me queda. Estoy en tus manos, mi amor [...]»²⁷⁹.

Según Joubert, el fracaso de la tentativa masoquista está ligado a dos hechos concretos: en primer lugar, el masoquista acaba por invertir los roles en su utilización del otro como un instrumento de su propia objetivación. Es lo que hacen Daniel utilizando a Mathieu o Lola eligiendo a Boris. Y, en segundo lugar, esta objetivación se revela fracasada porque el masoquista, en vez de abandonarse a su vocación de ser-objeto-para-otro, disfruta con la conciencia del fracaso de su auto-castigo²⁸⁰. Sin embargo, desde el punto de vista ontológico, apunta Jeanson, el

²⁷⁸ Sartre, J. P., *Los caminos de la libertad. I. La edad de la razón*, op. cit., p. 125.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 54.

²⁸⁰ Joubert, I., *Aliénation et liberté dans les chemins de la liberté de J. P. Sartre*, op. cit., pp. 102-103.

masoquismo podría considerarse una tentativa menos ambiciosa que el amor, puesto que en el masoquismo se trata solo para el sujeto de negar su propia subjetividad, mientras que en el amor el sujeto aspiraba a justificarla en tanto que subjetividad²⁸¹. Pero no nos engañemos: ambas tentativas del para-sí de fundar el propio ser están destinadas al fracaso.

2.2.10.2.2. *Segunda actitud del para-sí hacia el otro (la indiferencia, el deseo, el sadismo, el odio) y proyecto de ser del para-sí*

El fracaso del intento de asimilarme la conciencia del otro para fundar mi ser puede llevarme a volverme hacia el otro para mirarlo afirmándome en mi libertad frente a él y planteando un conflicto en términos de confrontación entre libertades, donde voy a realizar sobre el otro, según comenta Arias Muñoz, una «acción cosificadora», de forma que él sea algo que yo poseo y reconozca mi libertad, la cual se la voy a hacer ver de múltiples maneras²⁸². Pero, por el hecho de afirmarme en mi libertad y de poner mi mirada sobre el otro, convierto a este en un objeto, en un ser que yo poseo. Pudiera parecer que en esta situación he alcanzado mi objetivo, pues me he apoderado del otro que funda mi ser-objeto y he logrado que el mismo reconozca mi libertad. Pero esto no pasa de ser un puro espejismo, ya que el otro, rebajado a la condición de objeto y de posesión mía, ni tiene la clave de mi ser-objeto ni puede reconocer mi libertad. Quiero apropiarme de la libertad del otro, pero constato que solo puedo actuar sobre ella en la medida en que la degrado y desfiguro con mi mirada. La decepción que provoca en mí esta experiencia me lleva a intentar adueñarme de la libertad del otro a través del objeto que él es para mí, a través de la apropiación de su cuerpo.

Sartre admite la posibilidad de que la opción de «mirar la mirada», esto es, de levantar mi subjetividad sobre el desmoronamiento de la ajena, sea mi reacción originaria ante mi ser-para-otro. Nos hallamos ante una actitud que Sartre denomina

²⁸¹ Jeanson, F., *El problema moral y el pensamiento de Sartre, op. cit.*, p. 221.

²⁸² Arias Muñoz, J. A., *J. P. Sartre y la dialéctica de la cosificación*, Cincel, Madrid, 1987, p. 141.

«indiferencia hacia el prójimo», la cual implica una ceguera respecto de los otros y la práctica de una especie de solipsismo de hecho: los otros son esos objetos mágicos que muestran la capacidad de actuar a distancia y sobre los cuales puedo obrar por medio de algunas conductas. Procedo como si estuviera solo en el mundo y me comporto ante los otros como ante meros objetos. En ningún momento reparo en que puedan mirarme: son meros instrumentos, simples «funciones» ligadas a la actividad que realizan. En tal estado ignoro la subjetividad del otro como fundamento de mi ser-para-otro, no me siento alienado y estoy tranquilo. Una actitud de indiferencia hacia el prójimo es la que adopta Ivich con su solipsismo o Mathieu ante la naturaleza de pederasta de Daniel. Como dice I. Joubert, la ignorancia de la subjetividad del otro supone cierta tranquilidad para el indiferente, que se siente desembarazado de su ser objeto, pues ya no tiene un afuera y su proyecto de ser permanece a salvo.

Sin embargo, el otro como libertad y mi ser alienado, aunque inadvertidos, están dados en mi comprensión de mi ser en el mundo. El otro, por la función que desempeña, me remite a mi ser-afuera, aunque este ser no sea captado ni pueda serlo. Aquí está el origen del sentimiento de carencia o malestar, ya que mi proyecto fundamental hacia el prójimo es doble, según expone Sartre: «por una parte, se trata de protegerme contra el peligro que me hace correr mi ser-afuera-en-la-libertad-del-Prójimo, y, por otra, de utilizar al prójimo para totalizar por fin la totalidad destotalizada que soy, para cerrar el círculo abierto y hacerme ser finalmente el fundamento de mí mismo»²⁸³. La ceguera hacia el otro solo en apariencia me libra del temor de estar en peligro ante la libertad del otro, pues esa ceguera no excluye la comprensión implícita de esta libertad del otro. Mi ceguera va acompañada de inquietud porque no excluye la conciencia de una mirada incaptable que amenaza con alienarme sin que yo lo sepa. Este malestar lleva al indiferente a intentar una nueva estrategia para apoderarse de la libertad del otro: tratará a este como un

²⁸³ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 406.

instrumento para alcanzar su libertad. Ahora bien, dado que me dirijo al otro-objeto, me resulta imposible acceder al otro como libertad.

El intento original por parte del para-sí de apoderarse de la libre subjetividad del otro a través de su objetividad, a través de su cuerpo hecho carne, es el deseo sexual. Según expone Sartre, el deseo sexual es una conciencia que se hace cuerpo para apropiarse el cuerpo ajeno y hacerlo existir como carne. Es lo que lleva a cabo Mathieu en *Los caminos de la libertad* tocando el cuerpo de Irene con el fin de hacer desaparecer su mirada. Según comenta R. Campbell, se trata de enterrar la libertad del otro en su cuerpo y de aprehenderla allí para que el otro venga a aflorar a la superficie de su cuerpo y para que yo, al tocar su piel, entre en contacto con esa libertad²⁸⁴. Por el deseo sexual me apropio el cuerpo ajeno como carne en tanto que esta apropiación me revela mi cuerpo como carne. Al hacer existir el cuerpo del otro como carne lo privo de su acción, lo hago nacer como pasividad. En el deseo me hago carne para inducir al otro a hacerse él mismo nacer a la carne. La posesión que se lleva a cabo en el deseo sexual demanda, pues, una doble encarnación recíproca²⁸⁵: en el deseo nos encontramos con que la conciencia intenta encarnarse para realizar la encarnación del otro. Evocadoras y certeras son a este respecto las palabras de Mathieu al describir esta doble encarnación reabsorbida por el cuerpo: «Se elevó sobre las manos y contempló el plácido rostro de Irene. La desnudez de su cuerpo femenino había alcanzado al rostro, el cuerpo lo había recuperado como la naturaleza recupera los jardines abandonados [...]»²⁸⁶.

Hemos visto que si, para defenderme de la libertad del prójimo, miro su mirada, esta libertad se desmorona. Quiero ser el fundamento de mi ser y, para ello, he de apropiarme la libertad del prójimo que funda mi ser, pero esta libertad está muerta. Ya solo puedo apoderarme de su cuerpo. Entonces me hago existir como deseo e intento que la libertad del otro quede envasada en su cuerpo para que yo, al

²⁸⁴ Campbell, R.: *J. P., Sartre o una literatura filosófica*, trad. castellana de F. Ruiz Llanos, Juan Pablos editor, México, 1976, p. 126.

²⁸⁵ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 415.; Joubert, I., *Aliénation et liberté dans les chemins de la liberté de J. P. Sartre*, op. cit., p. 104.

²⁸⁶ Sartre, J. P., *Los caminos de la libertad. 2. La prórroga*, op. cit., p. 387.

tocar este cuerpo, logre tocar la libre subjetividad del otro. Pero el deseo sexual, en tanto es deseo de apropiarse la conciencia y la libertad encarnadas del otro, está condenado al fracaso, ya que el intento de asir y tomar el cuerpo del otro tiene como consecuencia que tanto mi cuerpo como el otro dejen de ser carne, de modo que la conciencia encarnada y el cuerpo del otro quedan reducidos a un puro objeto. El deseo me lleva a actuar sobre el objeto-prójimo para apropiarme su libertad, pero el prójimo, precisamente porque es un puro objeto, se me escapa con su libertad.

En el fracaso del deseo sexual está el origen del sadismo. El objetivo del sádico es «tomar y someter al otro no solo en tanto que otro objeto, sino en tanto que pura trascendencia encarnada»²⁸⁷. En el sadismo el para-sí trasciende su propia encarnación para apropiarse la encarnación del otro. El sádico trata el cuerpo del otro como objeto-utensilio para que el otro realice la existencia encarnada; se esfuerza en hacer carne al otro por la violencia y el dolor, apropiándose así de él; goza de la prerrogativa de ser una libertad dotada de la capacidad apropiadora frente a una libertad coagulada en la carne. Tal es el caso de Daniel: su propensión sádica lo hace sensible hacia los palurdos, los pícaros, los «michés». «El sentía ganas de golpearlos; a un hombre que se condena a sí mismo uno siempre tiene ganas de golpearle encima para agobiarlo más aún, para romper en mil pedazos la poca dignidad que le queda»²⁸⁸, y ello por puro placer.

Lo que revela a la libertad como propiedad del otro-objeto, dice Sartre, es la gracia. En la gracia la carne es el otro inaccesible. El sádico trata al otro como un instrumento, intenta destruir en él la gracia para hacerlo aparecer como carne, la cual reabsorberá su libertad-objeto. Mediante la violencia el sádico intenta apropiarse la libertad del otro, que está en la carne de este. Por ello se esfuerza en enviscar al prójimo en su carne por el dolor y trata de obligar a la libertad ajena a identificarse con la carne torturada.

Pero también la estrategia del sádico está condenada al fracaso, entre otras razones, porque aspira a apropiarse de la libertad de la víctima, pero, dado que trata a

²⁸⁷ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 423.

²⁸⁸ Sartre, J. P., *Los caminos de la libertad. I. La edad de la razón*, op. cit., pp. 182-183.

la víctima como un instrumento, la libertad de esta queda del todo fuera del alcance del sádico. En el sadismo el para-sí solo se relaciona con la libertad como propiedad objetiva del otro-objeto, la cual no es el fundamento del ser-para-otro del para-sí, con lo que el objetivo perseguido por este (recuperar su ser-para-otro) no puede ser alcanzado. El sádico descubre esto cuando es mirado por el otro. Entonces no solo comprueba que no ha llegado a ser el fundamento de su ser-para-otro, sino que experimenta una nueva alienación de su ser y descubre que no puede actuar sobre la libertad del otro²⁸⁹. Una ilustración paradigmática del desmoronamiento del objetivo del sádico la ve Sartre en la descripción que hace W. Faulkner, en *Luz de agosto*, de la mirada que dirige la víctima, el negro Christmas a sus verdugos. Una ilustración similar la encontramos en la obra de Sartre *Los muertos sin sepultura*, donde Lucía, tras ser torturada por unos milicianos, desarma la «acción sádica» con su mirada. En la celda, de nuevo entre sus compañeros, lo narra en un arrebato de violencia: «A mí nadie me ha tocado. Era como una piedra y no he sentido sus manos. *Porque*, los miraba así, de frente [...] Al final les daba miedo verme»²⁹⁰.

La experiencia del fracaso de las diversas actitudes que el para-sí, con el fin de superar la alienación de su ser o de recuperarse a sí mismo convirtiéndose en el fundamento de su ser, adopta ante el prójimo puede llevar al para-sí a perseguir la destrucción del prójimo. Esta actitud se pantetiza en el *odio* tal y como lo vemos operar en Estelle al final de *A puerta cerrada*, al proyectar la realización de un mundo en el que el otro no existe, bien porque se lo ignora, bien porque se busca en última instancia su muerte. «No, no la escuches, insta a Garcin para hacer desaparecer a Inés [...] Ya no nos verá más»²⁹¹.

Con el odio el para-sí renuncia a utilizar al otro como instrumento para recuperar su ser-en-sí. Ahora quisiera desembarazarse de este su ser-objeto-para-el-otro y proyecta un mundo en el que no hay otros. Siente que, para liberarse, ha de destruir al otro que lo objetiva y lo degrada a la condición de ser-en-sí. Y

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 429.

²⁹⁰ Sartre, J. P., *Obras completas. Teatro*, trad, castellana de A. Sastre, Aguilar, Madrid, 1970, p. 218. La cursiva es nuestra.

²⁹¹ *Ibidem*, pp. 175-176.

comprometerse con este objetivo exige que el odio alcance a todos los otros. El odio ha de ser odio a todos los otros en un solo otro; tiene, como dice Arias Muñoz, «una proyección general y simbólica»²⁹²: se extiende a todos los otros pero a través del odio a uno solo. En palabras de Sartre, «el otro al que odio representa, de hecho, a los otros»²⁹³, lo que supone la ilusión momentánea de poder eliminar la causa de la alienación a través de la muerte de un solo individuo. Este es el caso del odio de Charles a Jeannine: él odia de ella no su individualidad, sino su pertenencia a los verticales, que son para él el símbolo del otro que lo aliena. Sartre escribe en *La prórroga*: «El odio le hizo temblar. Ella era una vertical, ella tenía recuerdos verticales, él no permanecería por mucho tiempo al abrigo en ese corazón»²⁹⁴. O bien es el caso de la cólera de Ivich contra las múltiples alienaciones que los otros le infligen, una cólera polarizada en los «checos» por no entrar en guerra contra Alemania: «¡Cómo los odio!»²⁹⁵. Comprobamos, así, que el proyecto del para-sí que odia se convierte en el proyecto de suprimir al prójimo en general como causante de la dimensión de ser-alienado de aquel.

Pero el proyecto del odio, que tiene como objetivo suprimir las otras conciencias, se encuentra con el hecho incontestable de que, aun en el caso de que pudiera suprimirlas en el presente, no podría lograr que las mismas no hayan existido en el pasado. Con ello mi ser-para-otro se desliza al pasado y se torna en algo inamovible de lo que no puedo desembarazarme. No puedo recuperar mi ser-alienado porque el otro se ha llevado a la tumba la clave de ese ser. También el odio es, pues, un fracaso.

El odio es la última estrategia de la que puede echar mano el para-sí para conquistar su ser-para-otro. Es el último intento, el intento de la desesperación, dice Sartre. Después del fracaso de este intento ya no le queda al para-sí otra salida que retornar al círculo en el que el fracaso de cada una de las dos actitudes

²⁹² Arias Muñoz, J. A., *J. P. Sartre y la dialéctica de la cosificación*, op. cit., p. 145.

²⁹³ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 435.

²⁹⁴ Sartre, J. P., *Los caminos de la libertad. 2. La prórroga*, op. cit., p. 220.; Joubert, I., *Aliénation et liberté dans les chemins de la liberté de J. P. Sartre*, op. cit., p. 108.

²⁹⁵ Sartre, J. P., *Los caminos de la libertad. 2. La prórroga*, op. cit., p. 345.

fundamentales ante el prójimo motiva la adopción de la otra. Una y otra vez el para-sí pasará de la actitud de intentar constituirse a sí mismo en fundamento de su ser apoderándose de la libre subjetividad del otro, la cual funda el ser-para-otro del para-sí, a la actitud de liberarse de su ser-objeto objetivando al otro. El resultado del análisis que hace Sartre de las relaciones humanas no puede ser más desalentador.

En una enigmática nota a pie de página de *El ser y la nada*, Sartre deja abierta la puerta a una posible «moral de liberación y de salvación», la cual solamente puede ser alcanzada al final de una «conversión radical». Pero de esto no se da cuenta en esta obra. Lo que, según se expone en *El ser y la nada*, acompaña de forma determinante a las relaciones entre las conciencias es no solo la separación ontológica entre las conciencias, sino también el conflicto. Cabe, por ello, afirmar que no hay espacio en *El ser y la nada* para la intersubjetividad ni para la relación de reconocimiento y reconciliación entre las conciencias²⁹⁶. Solo posteriormente, y debido a la experiencia de la guerra y del significado de la solidaridad que la guerra le permite descubrir, se vuelve Sartre permeable a una comprensión más positiva de las relaciones entre los hombres, según puede apreciarse en los *Cahiers pour une morale* o en la *Crítica de la razón dialéctica*²⁹⁷.

Las ideas vertidas por Sartre en *El ser y la nada* sobre el papel del para-sí en sus relaciones con el otro determinan el principal argumento que puede ser utilizado para, a partir de las tesis de la filosofía del otro de Lévinas, catalogar de violento al para-sí sartreano, pues violencia, según Lévinas, es toda acción efectuada como si uno fuera el único que actúa, como si el resto del universo no existiera más que para recibir esta acción²⁹⁸. Si se lee *El ser y la nada* a la luz del pensamiento levinasiano, resultará fácil verse llevado a concluir que la responsabilidad del para-sí, entendida

²⁹⁶ Álvarez González, E., «La cuestión del sujeto en la fenomenología existencial de Jean-Paul Sartre», *op. cit.*, p. 42.

²⁹⁷ En *Sartre en la encrucijada*, Juan Manuel Aragüés señala tres líneas teóricas en la deriva del pensamiento de Sartre a partir de la obra *Cahiers pour une morale*: una apuesta por la totalización a través de la violencia y la mala fe (CPM1), la reivindicación de la destotalización de conciencias mediante la ayuda, la colaboración y la buena fe (CPM2) y, por último, la búsqueda de articulación de la trascendencia y la inmanencia, gracias a una relectura en clave colectiva de los elementos constitutivos de la subjetividad (CPM3).

²⁹⁸ Habib, S., *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, L'Harmattan, París, 1998, p. 53.

en esta obra como responsabilidad por sí mismo, relega al otro a un papel secundario y que el ser-para-otro sartreano no deja lugar al otro.

La argumentación de Lévinas en contra de la tradición de la ontología occidental sostiene que hay algo más importante que la cuestión del ser y que la dialéctica del ser y la nada. «Ser o no ser» no es la cuestión primordial, dice. Lo importante es el otro, más concretamente, la responsabilidad por el otro. Lévinas considera decisivo que el prójimo me interpele, me ponga en cuestión. En la ontología de Sartre, en cambio, que algo exterior ponga en cuestión al ser-para-sí aparece como la acción alienante u objetivante del otro. Y aunque el para-sí no deja de intentar trascenderse hacia lo que le falta, la verdad es que siempre permanece arraigado en el ser. Sartre no abandona nunca la ontología, dominada por la preocupación del ser por él mismo, y no entiende la salida fuera de sí del para-sí como una salida del ser. En *El ser y la nada* la salida de sí del para-sí se mantiene dentro del horizonte de la preocupación del ser por permanecer en el ser y por ser más. Lo que persigue el para-sí sartreano al salir de sí es darse el ser que él no es. En su arrancamiento de sí para salir fuera de sí, en su movimiento de trascendencia, el para-sí permanece arraigado en el ser y no va hacia el otro, sino que se entrega a la tarea de recuperar su ser alienado por el otro. Lo decisivo para el para-sí es siempre su proyecto de ser

La primacía de la ontología, del proyecto de ser del para-sí, trae consigo la primacía del para-sí sobre el para-otro. El ser-para-otro no implica en Sartre que el para-sí exista realmente para el otro. Lévinas defiende el primado del otro y de la responsabilidad por el otro. En Sartre, en cambio, se imponen la responsabilidad del para-sí por sí mismo y el cuidado de sí en detrimento del cuidado del otro. El para-sí está centrado en él mismo, en el proyecto de autorrealización o constitución de su propio ser. No actúa para el otro, sino para darse ser. Para el para-sí ser es hacerse ser²⁹⁹.

²⁹⁹ Lévinas, E., *Totalidad e infinito*, trad. castellana de D. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 70.; Habib, S., *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, op. cit., pp. 53 y ss.

2.2.11. *EL CUERPO COMO CENTRO DE ACCIÓN Y TOTALIDAD SINTÉTICA DE LA ACCIÓN*

El capítulo que en la Tercera Parte de *El ser y la nada* se dedica a la cuestión del cuerpo es uno de los lugares en que Sartre, antes de entrar en el tratado de la acción que es la Cuarta Parte de esta obra, se refiere de forma más explícita al tema de la acción. Es en este texto donde vamos a encontrar expresiones como «el problema de la acción» o «una fenomenología de la acción». Al ocuparse del cuerpo-para-sí en el primer apartado del capítulo sostendrá Sartre que el cuerpo está presente en toda acción, es una condición de la acción, es un centro de acción. Y, en una conversación mantenida con Simone de Beauvoir en 1974, confiesa que, desde su infancia, pensaba que su cuerpo existía para él esencialmente en acción; que lo que contaba era la acción, el acto que realizaba en cada momento; que, desde la infancia, concebía su cuerpo como un centro de acción y que su manera de sentir ciertas partes de su cuerpo era siempre sentir un acto³⁰⁰.

Sartre distingue tres modos de ser del cuerpo mutuamente irreductibles: el cuerpo como ser-para-sí, el cuerpo como ser-para-otro y el cuerpo como conocido por otro. El cuerpo-para-sí es lo que confiere realidad concreta a la facticidad del para-sí. Sartre define el cuerpo-para-sí como «la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma»³⁰¹. El cuerpo-para-sí está en relación con el hecho de que el para-sí no es su propio fundamento, sino que existe como ser contingente comprometido en medio de seres contingentes. Sobre el plano del para-sí el cuerpo es la contingencia de que el para-sí es en cuanto facticidad. El cuerpo-para-sí es una característica del para-sí en tanto este es un ser-en-el-mundo: está vinculado al hecho de que el escaparse nihilizador del para-sí al ser reviste la forma de un comprometimiento en el mundo.

El cuerpo-para-mí, en tanto centro de referencia indicado por las cosas del mundo, es un centro de acción, es el instrumento y la meta de las acciones del para-

³⁰⁰ Beauvoir, S. de, *La ceremonia del adiós. Seguido de Conversaciones con Jean-Paul Sartre, op. cit.*, p. 394.

³⁰¹ Sartre, J. P., *El ser y la nada, op. cit.*, p. 336.

si³⁰². Y, para afrontar adecuadamente aquí el problema de la acción, es necesario precisamente, advierte Sartre, situarse en el punto de vista del cuerpo como ser-para-sí, evitando el error de interpretar la acción propia «tal cual es para-sí» a partir de la interpretación de la acción del otro. Las cosas del mundo nos aparecen como utensilios ordenados unos a otros conforme a ejes de referencia práctica. De este modo el mundo se revela al para-sí como «indicación de actos que hacer», como el correlato de mis posibilidades y, por ende, como el esbozo de mis acciones posibles. Las cosas-instrumentos son correlatos de proyectos no-téticos que nos constituyen; son potencialidades y se revelan como estructuras del mundo. A tales cosas-utensilios les corresponde un futuro del mundo que se nos devela como objetivo y que tiene como referencia la acción del para-sí.

La serie de remisiones de un instrumento a otro instrumento acaba en un instrumento último que ya no es utilizable y que determina práctica y activamente el sentido y la orientación de las remisiones. Este instrumento que no podemos utilizar lo somos. Es nuestro cuerpo. Si renunciamos a la construcción analógica del cuerpo propio a partir del cuerpo del otro, comprobamos que aquel nos es dado como la disposición de las cosas en tanto que el para-sí la trasciende hacia una nueva disposición. En tal caso, el cuerpo propio, no como conocido sino como vivido, está presente en toda acción³⁰³. Son las cosas-utensilios y nuestra relación con el mundo las que nos develan nuestro cuerpo. Solo en un mundo puede haber un cuerpo, pero, si soy un ser-en-el-mundo y un instrumento del mundo, es porque, «por el proyecto de mí mismo hacia mis posibles», hago que haya un mundo y que haya instrumentos.

Mi cuerpo-para-mí es «el trascendido»: es aquello en relación a lo cual el objeto percibido indica su distancia, es lo que trasciendo hacia una nueva disposición del complejo de utensilios, es un punto de partida que trasciendo hacia lo que ha de ser, hacia un ser-por-venir. Por eso es una «condición necesaria de mi acción». No basta, en efecto, que, para alcanzar los fines que persigo, los desee, sin atenerme a las reglas que determinan el uso de un concreto complejo de instrumentos. Si me

³⁰² *Ibidem*, p. 347.

³⁰³ *Ibidem*, p. 351.

limitara a desear, me vería llevado a confundir el deseo con la decisión de la voluntad, el sueño con la acción, lo meramente posible con lo real y la realización. La condición del pensamiento técnico que dirige a una acción comprometida con el uso de los utensilios y con la realización efectiva de los fines es mi facticidad, mi pasado, esto es, mi cuerpo. El cuerpo como facticidad es el pasado, que remite a la nihilización primera que me hace surgir del en-sí que soy sin haber de serlo. Mi cuerpo-para-mí es, en consecuencia, una estructura de mi ser y es la condición de posibilidad de mi conciencia como conciencia del mundo y como proyecto hacia mi futuro³⁰⁴; es una estructura consciente de la conciencia no-tética (de) sí. Puede afirmarse, pues, que la conciencia es su cuerpo, aunque con esto no se dice que la conciencia se identifica con su cuerpo. Sartre habla de una «relación existencial» entre la conciencia espontánea e irreflexiva y el cuerpo. La conciencia no-tética, en efecto, es conciencia (de) sí en tanto es proyecto libre hacia su posibilidad y es conciencia (del) cuerpo como de algo que ella es sin haber de serlo y «por sobre lo cual pasa para ser lo que ella ha-de-ser». Trascendencia hacia lo que ha-de-ser, proyecto, fines, posibilidad, futuro, todo esto tiene como referencia al cuerpo-para-sí en tanto condición de la acción.

Pero mi cuerpo no es solo el cuerpo para mí. Mi cuerpo existe también para otro. Es, este, otro modo de ser del cuerpo que tiene un significado esencialmente vinculado a la acción. Y, dado que, según Sartre, las estructuras de mi ser-para-otro son idénticas a las del ser del otro para mí, podemos partir de estas para hacer el análisis de lo que es mi cuerpo-para-otro. El cuerpo ajeno, según lo concibe Sartre, está en relación con el fenómeno de la objetivación del otro, en el cual el otro-objeto me aparece como centro de referencia secundario de las cosas utensilios de mi mundo y, él mismo, como un instrumento que organiza el complejo de los utensilios con vistas a un fin. Las cosas-utensilios hacen referencia al otro como cuerpo, el cual, a su vez, hace referencia a mi cuerpo y es, para mí, él mismo un instrumento que puedo utilizar.

³⁰⁴ *Ibidem*, pp. 354-355.

Además de ser lo lateralmente indicado por las cosas-utensilios de mi mundo, el cuerpo ajeno, en tanto es un ser-ahí respecto de un conjunto de cosas-utensilios en una situación concreta, aparece como facticidad y contingencia: es la facticidad del otro-objeto en tanto que se refiere a mi facticidad. Cuando capto al otro como cuerpo capto a la vez mi cuerpo como centro de referencia indicado por el otro. Pero no capto el cuerpo ajeno como carne si no me es dado como centro de referencia de una situación que se organiza alrededor del prójimo y de su cuerpo. Este punto de vista tiene una incidencia directa en la cuestión de la acción. El cuerpo ajeno, dice Sartre, solo puede ser cuerpo para mí como cuerpo en situación. «No hay, pues, primero cuerpo y acción después, sino que el cuerpo es la contingencia objetiva de la acción ajena»³⁰⁵. Del mismo modo que el cuerpo ajeno no puede existir primero para luego insertarse en una situación, tampoco puede ese cuerpo ser primero para luego actuar. Siempre captamos al cuerpo en su relacionarse activamente con los objetos. Considerar al cuerpo ajeno separado de esta relación equivaldría a comprenderlo como un cadáver.

El cuerpo del otro, por tanto, en tanto es un cuerpo vivo, es significativo: se define por la mesa a la que mira, por la silla a la que mueve, etc. Las significaciones que constituyen al cuerpo están ligadas a la referencia a las acciones realizadas sobre las cosas, a la utilización racional de los utensilios. Más aun, del cuerpo ajeno puede decirse que es «totalidad de relaciones significativas con el mundo», ya que no puede aparecer «sin sostener relaciones significantes con la totalidad de lo que es». En este contexto Sartre denomina vida al «conjunto de las significaciones que se trascienden hacia objetos que no son puestos como *estos* sobre fondo de mundo» y afirma que, como la acción, la vida, concebida como totalidad, es «trascendencia trascendida y significación»³⁰⁶. Considerado a partir de la situación, el cuerpo ajeno aparece como «totalidad sintética» de la vida y de la acción.

Lo expuesto es, en síntesis, lo más relevante que dice Sartre sobre el cuerpo-para-otro en relación con la acción. Pero, dado que, en tanto que soy para otro, el

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 370.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 371.

otro aparece ante mí como el sujeto para el cual soy objeto, también existo para mí «como conocido por otro a título de cuerpo». Tenemos aquí la tercera dimensión ontológica del cuerpo, diferente del cuerpo como ser-para-sí y del cuerpo como ser-para-otro.

En experiencias afectivas como, por ejemplo, la timidez, dice Sartre, tenemos conciencia de nuestro cuerpo como un en-sí para el otro, como aquello que, por el hecho de la existencia del otro, se prolonga afuera en una dimensión de huida que se nos escapa. No podemos captar nuestro cuerpo-para-el-otro y pensamos que es el otro el que cumple por nosotros la función de vernos como somos. Cabría afirmar, por ello, que nos resignamos a saber de nuestro cuerpo-para-el-otro a través de lo que nos revela el otro. Nos hallamos aquí ante el fenómeno de la asimilación analógica entre nuestro cuerpo y el cuerpo ajeno. Y no puedo pensar que mi cuerpo es para el otro como el cuerpo de este es para mí, esto es, no puedo considerar que el cuerpo del otro es un objeto semejante al mío, si mi cuerpo no ha hecho aparecer ante mí una dimensión-objeto y si el cuerpo ajeno no se me ha develado como objeto. Ahora bien, a mí, en el plano irreflexivo, no me es dada como objeto la objetividad de mi cuerpo para otro. Para que los conocimientos que el prójimo tiene de mi cuerpo puedan darle a este la dimensión de objetividad, es necesario que sean aplicados a un objeto y que mi cuerpo sea ya objeto para mí, y esto no puede tener lugar si no en el plano de la conciencia reflexiva. En la reflexión conozco mi cuerpo con los conceptos del prójimo, que me son aportados por el lenguaje.

Este cuerpo-para-el-otro, del que tengo una conciencia viva tal como es para el otro y que constituye el tercer modo de ser del cuerpo, lo experimento como un cuerpo alienado que me escapa hacia un ser-utensilio-entre-utensilios, y trato de alcanzarlo, de servirme de él como de un instrumento. Pero un objeto de esa naturaleza está fuera de mi alcance. «Actúo a ciegas», dice Sartre. Todos los actos que realizo para apropiarme de él me escapan. Y una vez que compruebo la inutilidad de

mi intento, centraré mi esfuerzo en suprimir mi cuerpo-para-el-otro, esa dimensión mía de cuerpo alienado³⁰⁷.

³⁰⁷ *Ibidem*, pp. 379-380.

Capítulo III

LA ACCIÓN

Los presupuestos ontológicos analizados en el capítulo anterior cobran su pleno sentido mediante el estudio de lo que es la acción. El ser humano es el ser que se reconoce en sus actos y, como dice R. Aron en su *Introducción a la filosofía de la historia*, solo la especie humana está comprometida en una aventura cuyo fin no es la muerte sino la realización de sí misma. El intento de alcanzar por encima de fines prácticos particulares un fin absoluto es lo que determina al hombre a actuar, pues la razón de nuestras acciones está en nosotros mismos y nuestros actos contribuyen a hacernos. Es por esto que Sartre concibe la acción como autorrealización y le asigna un fin individual, determinado desde el proyecto del agente.

La ejecución de una acción humana es realización de algo y supone la intención de una conciencia. No hay nada anterior al acto creador de la conciencia, dice Sartre, y, por ello, la explicación de la realización de la acción ha de tener presente la distinción entre acción como conducta y acción intencional. Las acciones intencionales son conscientemente aceptadas, asumidas o planeadas, y su causa interna reside en una intención que mira a la realización de un proyecto de ser. Si queremos describir la acción desde la perspectiva de una visión realista, se hace indispensable contar con la existencia de intenciones, creencias o deseos orientados a producir esa acción. Lo que determina por encima de todo la noción de acción es que esta es intencional. Así, se dice que alguien ha *actuado* si, cuando ha realizado una acción, sabía lo que hacía, esto es, «si realizaba intencionalmente un proyecto consciente»³⁰⁸, sin que esto suponga que previera todas las consecuencias de su acción. Para Sartre, la intencionalidad de la conciencia constituye el punto de partida del análisis de la realización de la acción, siendo la adecuación del resultado a la intención el requisito mínimo y suficiente para que pueda hablarse de acción. Según expone el autor al comienzo de la Cuarta Parte de *El ser y la nada*, la primera tarea

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 459.

de una teoría de la acción es explicitar las estructuras contenidas en la idea de acción, dar cuenta de las nociones contenidas en el concepto de acto como, por ejemplo, actuar es modificar la figura del mundo, disponer medios con vistas a un fin, organizar un complejo instrumental que produzca un resultado previsto. Y, desde luego, lo que ante todo ha de hacer la teoría de la acción es dejar constancia de que «una acción es, por principio, intencional».

Al describir en términos generales el carácter formal de la acción, Sartre pone en relación un aspecto estructural de la conciencia y la realización de un fin, mostrando que la acción no es un accidente, sino un acto consciente realizado intencionalmente en pos de un fin. A la intencionalidad de la conciencia va asociada su trascendencia como auténtico fundamento de la acción, una trascendencia que no es una mera relación de orden gnoseológico como suponía Husserl, sino una relación que tiene un claro alcance ontológico.

Esta estructura trascendente de la conciencia que determina el carácter intencional de la acción aparecía ya en el ensayo *Lo imaginario*, donde Sartre describía la imagen como una forma de conciencia intencional referida a algo trascendente. La conciencia imaginante, decía Sartre en esta obra, sale de sí trascendiéndose a un objeto. Y de «lo imaginario», correlato noemático del acto imaginante, decía, según vimos en su momento, que propicia una acción superadora de las carencias de lo real. La imaginación promueve acciones que trascienden el mundo real hacia lo imaginario. En *Lo imaginario* pone Sartre en relación a la imaginación con la libertad y expone ideas sobre la intencionalidad de la conciencia imaginante y sobre la relación de lo imaginario con la acción que anticipan elementos de la concepción que expone en la Cuarta Parte de *El ser y la nada* sobre la acción y sobre la conciencia como intención, libertad y proyección hacia fines.

Lo importante, pues, a la hora de dar cuenta del sentido de un acto es la intención, el fin y el proyecto, y no tanto el motivo (razón del acto que comporta la apreciación objetiva de una situación como medio apto para conseguir un fin) o el móvil (factor subjetivo constituido por el conjunto de deseos, emociones y pasiones

que impulsan a realizar un acto), ya que es el proyectarse del para-sí hacia sus fines el que confiere sentido y peso a motivos y a móviles. Toda acción es intencional y tiene un fin, que remite a un motivo y a un móvil³⁰⁹.

Según comenta Federico Riu, Sartre concibe la acción encuadrándola en el centro de una estructura triple en cuyos extremos están la situación y el fin, y en cuya base se halla la libertad ontológica³¹⁰. Presentada así, la acción puede ser entendida como un proyecto situado que tiende intencionalmente hacia un fin, y que, lo sepa o no el agente, es un proyecto libre. Al concebir de este modo Sartre la acción intencional la pone en relación con la constitución misma del existente y no solo con la posibilidad de producir algún cambio en el mundo exterior. Por eso la libertad, dice Montero Moliner, no puede ser medida solo por la posibilidad de realizar determinados actos ni estar restringida a ejercicios corpóreos o a actividades mentales. Sartre la sitúa a un nivel fundamental. Piensa que «la libertad *comienza* por existir cuando hay una conciencia que, con la inevitable iniciativa que la anima siempre, se enfrenta con una situación objetiva o, mejor dicho, instituye su misma objetividad y hace de ella un motivo para su ulterior conducta»³¹¹. Y es la intencionalidad, la radical proyección de la conciencia en lo objetivo, la que hace que esta pueda constituir cualquier forma de negación al apropiarse de la positividad de las cosas. En su texto, Montero Moliner hace referencia a esos «pequeños lagos del no-ser» que Sartre menciona, los cuales dependen de una conciencia libre e intencional y hacen posible el progreso de esta en pos del proyecto que ella anima. La intención, «estructura fundamental de la realidad humana» según Sartre, hace de la realidad humana una fuente de actividad y de la proyección hacia posibilidades y fines.

La concepción sartreana de la acción va a ser desarrollada, pues, al amparo de una «comprensión ontológica» de la libertad y de la intencionalidad de la conciencia, de la que proporcionan una apretada visión de conjunto los enunciados siguientes:

³⁰⁹ *Ibidem*, pp. 463-464.

³¹⁰ Riu, F., *Ensayos sobre Sartre, op. cit.*, p. 69.

³¹¹ Montero Moliner, F., «Intencionalidad y libertad», en *Sartre. Antropología y compromiso*, PPU, Barcelona, 1988, p. 96.

- Para la realidad humana, ser se reduce a hacer, ser es actuar.
- La realidad humana, al ser acción, no puede ser determinada a la acción por un estado anterior del mundo o de ella misma.
- La acción se define por una intención, que se hace ser eligiendo un fin, el cual trasciende lo dado hacia un resultado a obtener.
- La intención ilumina el mundo a partir de un fin aún no existente y que ha de ser alcanzado, y se define por la elección de un posible. Lo dado, por sí mismo, nunca puede motivar una acción. La intención pone el fin, se elige y efectúa una ruptura con lo dado, de lo que realiza una apreciación a partir del fin.
- El para-sí tampoco encuentra un punto de apoyo en lo que él mismo era, sino que ha de ser lo que era a la luz de lo que será. La libertad es su ser. Y la libertad es elección incondicionada y solo puede ser eligiéndose. El para-sí es «elección en vías de hacerse».
- Tal elección, que se da a sí misma sus motivos y está allende todas las razones, es absurda. La libertad es elección de su ser, pero no fundamento de su ser. La realidad humana no puede no elegirse.
- El proyecto libre originario es fundamental, pues es el ser del para-sí. Tal proyecto concierne al ser-en-el-mundo en totalidad del para-sí y pone como fin un determinado tipo de relación con el ser.

Un aspecto fundamental de la cuestión de la acción concierne a la tarea de realizar la acción, y la realización de la acción de la que nos ocupamos aquí es entendida por Sartre como autorrealización del para-sí. El objeto del proyecto que constituye al ser del para-sí es alcanzar la coincidencia consigo mismo, hacer realidad la síntesis en-sí-para-sí.

A modo de contraejemplo de lo que es realización del hombre por la acción nos puede servir la semblanza que Sartre nos ofrece del poeta Charles Baudelaire.

Entre otras cosas, Sartre dice de Baudelaire lo siguiente: fue un abúlico incapaz de someterse a un trabajo regular³¹², un perezoso que no se tomaba en serio sus empresas³¹³; su posicionamiento reflexivo lo llevaba a rechazar la acción; su naturaleza era contemplativa e incapaz de realizar cualquier proyecto; la necesidad de actuar le parecía una carga demasiado pesada³¹⁴; constantemente tenía ante sus ojos proyectos que no podía realizar³¹⁵. Así que «nadie más alejado de la acción» que Baudelaire, piensa Sartre. Uno no es, sino que debe hacerse, y Baudelaire se esfuerza en ocultarse ese desagradable pensamiento.

En las primeras páginas de *Cahiers pour une morale* se hace eco Sartre del repliegue sobre sí al que puede verse llevado el hombre y que comporta desinteresarse de la acción para refugiarse en lo subjetivo, volviendo la espalda a lo que importa, que es la realización del acto³¹⁶. Nos hallamos ante el caso del hombre que no da el paso de transformar lo posible en realidad efectiva. En *Cuadernos de guerra*, y en relación con este asunto, Sartre hace referencia a su propósito de describirse a sí mismo «*efectuando un acto*». A tal efecto describe la forma en que intenta ser fiel a una decisión tomada. Señala que, cuando quiere tomar una decisión, examina sus posibles, comprobando que los hay duros como peñascos, y a estos hay que soslayarlos, mientras que otros forman masas blandas, y sobre estos conviene centrar el esfuerzo. Hay posibles que uno ve como imposibles o, más exactamente, hay momentos en los que determinadas decisiones son consideradas imposibles y momentos en que comprendemos que somos totalmente libres, que nada puede impedirnos llevar a realidad las decisiones y realizar nuestros posibles. En realidad, ni nosotros mismos podemos levantar en nosotros barreras entre nosotros y nuestros posibles. Hacerlo sería abdicar de nuestra libertad. Podría, por tanto, hablarse más bien de que hay debilidad en las decisiones y en el propósito de cumplirlas. Y sucede

³¹² Sartre, J. P., *Baudelaire*, trad. castellana de Aurora Bernárdez, Losada, Madrid, 1984, p. 11.

³¹³ *Ibidem*, p. 21.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 23.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 25.

³¹⁶ Sartre, J. P., *Cahiers pour une morale*, Gallimard, París, 1983, p. 25.

en ocasiones que actos nuestros que, vistos desde el exterior por otros, aparecen como actos logrados, para nosotros son actos que arrastran una debilidad secreta³¹⁷.

En los dos últimos párrafos de la Tercera Parte de *El ser y la nada* llama la atención su autor sobre lo que todavía le queda por hacer antes de pasar a elaborar una teoría general del ser. Esta tarea pendiente a la que aquí hace referencia Sartre va ser llevada a cabo en la Cuarta Parte de la obra. En el mencionado texto final de la Tercera Parte dice Sartre que no basta describir al para-sí «como simplemente proyectando sus posibilidades allende el ser-en-sí», para añadir a continuación que este proyectar posibilidades no determina estáticamente al mundo, sino que lo «cambia» a cada instante. El proyecto de sus posibilidades por el para-sí comporta una acción que cambia el mundo. Sartre considera insuficientes las descripciones que ofrece Heidegger del ser-ahí (*Dasein*) como el existente que trasciende a los existentes hacia el ser o sentido de estos, precisamente, porque esas descripciones ignoran algo esencial que es puesto de manifiesto por el análisis del para-sí efectuado en *El ser y la nada*: que el para-sí no es solo el ser que da cuenta del ser de los existentes, sino también el ser «por el que sobrevienen modificaciones ónticas» a los existentes y al mundo. «Esta posibilidad perpetua de *actuar*, es decir, de modificar el en-sí en su materialidad óntica [...], dice Sartre, debe ser considerada, evidentemente, como una característica esencial del para-sí»³¹⁸. Una tal posibilidad de actuar supone una relación entre el para-sí y el en-sí que ha de ser analizada en la Cuarta Parte de *El ser y la nada*, lo cual abre, por fin, del todo el camino para adentrarse en la búsqueda teoría general del ser. Las preguntas a las que es preciso hacer frente en esta parte final de la obra giran en torno a la cuestión de la acción: «¿Qué es *actuar*? ¿Por qué actúa el para-sí? ¿Cómo *puede* actuar?». Tenemos, dice Sartre, todos los elementos que permiten dar una respuesta a estas preguntas. Enumera en el texto que comentamos entre estos elementos: la nihilización, la facticidad y el cuerpo, el ser-para-otro, que han sido objeto de análisis en las tres primeras partes de *El ser y la nada*. Nos hemos ocupado de poner de manifiesto el

³¹⁷ Sartre, J. P., *Cuadernos de guerra*, op. cit., pp. 150 y ss.

³¹⁸ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 453.

significado que para la acción tienen estos elementos en el capítulo II de nuestra tesis. Ahora hemos de centrar la atención en el análisis de lo que concierne a la acción misma y a su realización.

3.1. EL DESEO DE SER Y LA ACCIÓN

Aristóteles decía que para actuar es necesario desear. Si no deseáramos nada nunca actuaríamos. La carencia que es la realidad humana encuentra su principal vía de superación a través del deseo, el cual es, en realidad, una expresión de la intencionalidad³¹⁹ que empuja al existente a realizar su proyecto de ser. Esta caracterización del deseo ocupa un lugar importante en la concepción sartreana de la relación entre el «ser» y el «tener», lo que resulta fácilmente comprobable si se supone que el «deseo de ser» se realiza a través de las cosas del mundo. Y si el deseo ha de poder algo, es necesario que él sea la trascendencia misma, un escaparse de sí hacia el objeto deseado. Pero, para ello, ha de aparecer bajo la forma de falta de ser, de una carencia existencial. Para Sartre, el hombre es fundamentalmente *deseo de ser*, y la afirmación de la existencia de este deseo es el resultado de una descripción *a priori* del ser del para-sí, según se expone en las páginas dedicadas al ‘psicoanálisis existencial’ en *El ser y la nada*.

Al referirse a las estructuras contenidas en la idea de acción, señala Sartre que la acción implica como su condición el reconocimiento de un estado de cosas como negatividad, como una falta, y el descubrimiento de un estado de cosas ideal como un *desiderátum*, esto es, la captación de algo que falta no solo como posible, sino como un posible no realizado y que es deseable. La estructura intencional de la acción supone que la conciencia capta lo que es como incompleto, infestado por un no-ser, y que lo trasciende hacia un fin que no es, hacia un estado ideal puesto como

³¹⁹ El «deseo de ser» coincide ontológicamente con la intencionalidad, tal y como quedó expuesto en el apartado dedicado a las características de la conciencia sartreana. Sobre la intencionalidad en Sartre véase su artículo «Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad» en Sartre, J. P., *El hombre y las cosas. Situations I, op. cit.*, pp. 25 y ss.

valor. El para-sí que actúa ve la situación real como falta y se proyecta hacia una situación ideal que no es y que es captada como algo valioso y deseable³²⁰.

En *Cuadernos de guerra* adelanta Sartre esta concepción al decir que para que haya deseo es necesario que el objeto deseado esté presente en la interioridad del para-sí como una carencia o que el deseo solo es posible si el para-sí es por *naturaleza* deseo, si es por naturaleza *carencia*. «Ser para-sí, dice, es carecer de [...]»³²¹ y «carecer de» significa «determinarse a sí mismo como no siendo aquello cuya existencia sería necesaria y suficiente para darle a uno una existencia plenaria»³²². El para-sí se determina a sí mismo por nadaficación como carencia de sí, determinando con ello al en-sí como mundo, el cual aparece como la totalidad de aquello de que carece el para-sí para convertirse en en-sí y llegar a ser causa de sí mismo.

Kremer Marietti, en sus trabajos sobre el deseo de ser en *El ser y la nada*³²³, centra la atención en la caracterización de la realidad humana como «deseo de ser» y afirma que este deseo de ser obsesiona y atormenta al hombre. La autora enfatiza que a tal deseo lo acompaña una incesante actividad, ya que implica una falta de ser que empuja al hombre a intentar llenar los vacíos y ya que el objetivo de la conciencia no es otro que darse un ser para fundarse. El hombre actúa para ser, y esto es la consecuencia de estar constituido como *deseo de ser*. Tal deseo, según comenta Hyppolite, no es empírico ni es una especie de naturaleza humana que nos haya sido dada, sino que forma parte de la estructura ontológica del hombre y va unido a una «irreductible autenticidad», a la elección continuada de nosotros mismos que se repite y mantiene por la libre espontaneidad de la conciencia, expresada a través de múltiples proyectos personales. El deseo obliga al hombre a no estarse quieto. Es el «motor» de la acción como impulso hacia el ser, hacia el encuentro con el ser.

³²⁰ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., pp. 459-460.

³²¹ Sartre, J. P., *Cuadernos de guerra*, op. cit., p. 279.

³²² *Ibidem*, p. 279.

³²³ Kremer Marietti, A., «L'obsession du désir d'être», en *Marianne-Le Magazine Littéraire*, Mars-Avril, París, 2010, pp. 64-69.; KremerMarietti, A., *Jean-Paul Sartre et le désir d'être*, op. cit., pp. 11, 67-69.

Sartre advierte de que es necesario evitar el error en el que cae la psicología empírica al definir al hombre por sus deseos: concebir los deseos como pequeñas entidades psíquicas que están en la conciencia y creer que el sentido de los deseos es inherente a los deseos mismos, dejando fuera de la noción de deseo cualquier connotación de trascendencia. Los deseos, dice Sartre, «son la conciencia misma en su estructura pro-yectiva y trascendente, en tanto que es por principio conciencia *de* algo»³²⁴. No tiene sentido, por tanto, pensar, como hace la psicología empírica, que a un hombre lo define el conjunto de sus deseos empíricos considerados típicos y que tienen un carácter general. De lo que se trata es de encontrar bajo aspectos parciales e incompletos del existente la verdadera concreción, que no es otra que «la totalidad de su impulso hacia el ser [...] en la unidad de relaciones internas de un proyecto fundamental»³²⁵. Y este impulso solo puede ser único e individual. La tarea es explicar la individualidad de tal impulso y, para ello, hay que retrotraerse al proyecto original, de índole individual, que es «libre unificación» de los deseos empíricos; es necesario intentar descubrir el proyecto fundamental común a los diversos deseos de un hombre comparándolos entre sí antes que integrándolos en un conjunto. Ese proyecto fundamental es el «proyecto de ser» en que consiste el ser del hombre y coincide con el «deseo de ser», pues «el hombre es fundamentalmente deseo de ser»³²⁶.

La dimensión «propulsiva» que proporciona el deseo según Sartre tiene un precedente ilustre en el deseo o *conatus* spinozista, aunque es preciso tener presente que, para Sartre, el deseo no puede ser asimilado a un *conatus* entendido como una fuerza física, sino que ha de ser concebido como una falta de ser³²⁷. Para Spinoza, señala Sebastián Salgado en un artículo en el que compara las concepciones del deseo de Spinoza y de Sartre, el deseo es la esencia del hombre y ha de ser entendido como esfuerzo por ser, como potencia y acción. Una consideración que avala la interpretación que aproxima la concepción del deseo de Sartre a la de Spinoza hace

³²⁴ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 580.

³²⁵ *Ibidem*, p. 586.

³²⁶ *Ibidem*, p. 588.

³²⁷ *Ibidem*, p. 121.

referencia a la relación que establece este entre deseo y conciencia. En la *Ética* dice Spinoza que el deseo es el apetito con conciencia de sí y que el apetito es la esencia misma del hombre en tanto determinada a realizar aquello que sirve para su conservación (Parte III, Definiciones de los afectos, I). Para Sartre el deseo es el ser de la realidad humana ³²⁸ y es conciencia. Esta se nihiliza en forma de deseo. Y si, según comenta S. Salgado, el deseo y la conciencia son copartícipes del proyecto de la existencia, ello es debido a que el deseo es un modo singular de la subjetividad, un modo radical de ser del para-sí³²⁹.

Con su concepción del deseo, dice S. Salgado, supera Spinoza el racionalismo moderno. Su ética de la acción y la potencia, su defensa de una operatividad complementaria entre razón y deseo, van más allá de lo que permitían los supuestos del racionalismo anterior a Spinoza. Para este, el deseo que se guía por la razón es más perfecto, lo que implica que el *conatus* opera como potencia racional liberadora. El deseo racional es esfuerzo por hacer que exista lo apetecido y propicia la conversión de las pasiones en acciones. También esta asociación del deseo a libertad permite, dice S. Salgado, ver en Spinoza un precedente de Sartre. La conciencia, según la entiende Sartre, implica la unidad de deseo y libertad. La radicalidad de la concepción spinozista de la esencia del hombre como deseo envuelve una afirmación de la potencia de la libertad. A esto corresponde en Sartre la radicalidad de su concepción de la existencia como libertad y de la tesis que afirma que el hombre es deseo de ser. Para Sartre deseo y libertad poseen la misma estructura. De ahí que pueda sostenerse, dice S. Salgado, que el dinamismo de la libertad sartreana tiene como referencia un concepto de origen spinozista: el concepto de deseo, así como que el *conatus* spinozista y el para-sí sartreano son fundamento del mismo movimiento inmanente de una estructura existencial de la racionalidad que identifica la esencia con la potencia y el ser con el hacer. Tanto el *conatus* spinozista

³²⁸ *Ibidem*, p. 598.

³²⁹ Salgado, S., «La definición del deseo como imposibilidad ontológica del sujeto. Spinoza en Sartre», en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. XI, nº 19, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1998, pp. 192-193.

como el para-sí sartreano solo pueden ser concebidos en su vinculación al deseo y a la libertad y suponen un nexo esencial entre existencia y acción³³⁰.

El deseo se halla en estrecha relación con otra de las grandes nociones sartreanas: «*manque d'être*», la cual da cuenta de la situación de incompletud en la que se encuentra la realidad humana así como del intento de «rellenar» esa falta de ser dirigiéndose hacia aquello de lo que es carencia bajo la forma de deseo. El deseo es falta de ser y no es posible encontrarlo en el en-sí, que es pura positividad. Ningún ser que sea pleno desea. La falta solo aparece en el mundo con el surgimiento de la realidad humana, que es ella misma una falta y a la que, en tanto para-sí, le falta la coincidencia consigo misma. Por eso el para-sí se constituye como proyecto de identificación con un para-sí que él *es* (en el modo de tener-que-serlo) y que le falta para completarse y para ser sí³³¹. La realidad humana está irremediamente condenada a actuar para ser y para coincidir consigo misma. En este punto el pensamiento de Sartre recorre un camino en paralelo a la primera etapa de la autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu*, donde la conciencia toma la forma de deseo que intenta satisfacerse y que junto con la falta es, en la hegeliana dialéctica de la conciencia, la fuerza motora que impulsa a esta a moverse y a actuar³³². Se trata del mismo impulso que encontramos en el para-sí sartreano, el cual es falta que aspira a plenificarse, deseo que busca *realizarse*.

La acción, según Sartre, está determinada, dice F. Riu, por dos momentos de la libertad: el momento de la pasión de ser y el momento del desarraigo. El deseo de ser puede ser designado también mediante la expresión «pasión de ser», considerada esta como un principio dinámico que comprende un impulso hacia el ser, una necesidad de ser. El momento de la libertad como desarraigo del hombre respecto del ser ha de ser entendido como un no-ser, como una negación interna, en la que el término negado es experimentado como carencia de algo propio, lo que hace del desarraigo un principio de la acción. Esta estructura constituida por dos momentos

³³⁰ *Ibidem*, p. 198.

³³¹ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, *op. cit.*, p. 129.

³³² Bernstein, R. J., *Praxis y acción*, *op. cit.*, pp. 144-145.

contrarios, pero complementarios, tiene su origen, dice F. Riu, en *¿Qué es metafísica?* de Heidegger, donde este vincula la posibilidad de la patencia del ente a la patencia de la nada entendida como no-ente. Pero Sartre introduce en la estructura un cambio sustantivo respecto de Heidegger, al injertar en ella la negación interna, que la convierte en «el principio fundamental de la acción»³³³. El hombre, en tanto ente desarraigado y constituido por la carencia de ser, es constantemente impulsado hacia la acción, hacia el ser. Por ello la pasión de ser tiene que encontrar su concreción en el *proyecto de ser*, en el proyecto fundamental del para-sí que lucha por conseguir la coincidencia consigo mismo, aunque la pasión de ser no pueda dejar de revelarse, al fin, como una «pasión inútil» al no lograr realizar la síntesis del en-sí-para-sí, esto es, el ideal de ser Dios. Para Sartre, ser hombre es el deseo frustrado de ser Dios.

Sartre habla de una elección originaria de su ser por el para-sí; de un proyecto originario del para-sí que apunta al propio ser, esto es, que es un «proyecto de ser»; de un deseo originario del para-sí que es «deseo de ser». Esta elección, este proyecto de ser, este deseo de ser son hasta tal punto originarios que constituyen el ser mismo del para-sí, el cual es, por definición, «un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser en forma de proyecto de ser» y que, por ello, se hace anunciar lo que es por un posible bajo el signo del valor³³⁴. Y lo posible y el valor definen el ser del para-sí porque este está constituido como falta de ser. Según vimos en el capítulo II, el posible pertenece al ser del para-sí en tanto que es aquello que a este le falta. Y del valor se dice que infesta al para-sí en tanto se lo concibe como totalidad de ser fallida. Una tal concepción de la falta lleva a Sartre a asimilarla a la libertad. El para-sí, dice, elige porque es falta. Y, por eso, sostiene Sartre que el hombre «es fundamentalmente deseo de ser». El deseo es falta, y la misma descripción *a priori* del para-sí muestra que este es el ser que es para sí mismo su propia falta de ser.

El ser que le falta al para-sí es el en-sí. El para-sí surge precisamente como nihilización del en-sí, como proyecto hacia el en-sí. De ahí que sea deseo del ser-en-

³³³ Riu, F., *Ensayos sobre Sartre, op. cit.*, pp. 77-78.

³³⁴ Sartre, J. P., *El ser y la nada, op. cit.*, p. 588.

sí, de un ser que fuera su propio fundamento. El para-sí, en tanto es conciencia, proyecta tener la plenitud del en-sí y, en tanto que es nihilización del en-sí, quiere realizar la síntesis en-sí-para-sí y llegar a ser su propio fundamento. El hombre es, en consecuencia, el ser que proyecta y desea ser Dios. De ahí la sentencia de Sartre que proclama que el hombre «es fundamentalmente deseo de ser Dios». Esta es una de las fórmulas capitales en que es expresado en la filosofía de la acción de Sartre el proyecto de autorrealización del hombre.

Sartre advierte en todo caso que, aunque el sentido del deseo sea el proyecto de ser Dios, el deseo no está constituido por ese sentido, sino que es siempre una libre «invención particular» de sus fines, que son perseguidos a partir de una determinada situación. Es por ello que el deseo de ser se realiza como «deseo de manera de ser», la cual se expresa como el sentido de los deseos concretos de un individuo. Sartre distingue tres niveles del deseo. Los deseos empíricos son una simbolización del deseo fundamental, el cual es la persona misma y representa la manera en que esta ha elegido afrontar la cuestión que para ella es ser. Este deseo fundamental expresa en la situación particular una estructura ontológica abstracta que es el deseo de ser en general. El deseo fundamental o persona es el deseo en su expresión concreta, completa y libre, ya que la estructura ontológica «deseo de ser en general» no constituye un obstáculo para la libertad de la persona. Libertad es, para Sartre, lo mismo que nihilización, falta de ser y deseo: solo puede surgir como «ser que se hace deseo de ser», como proyecto de ser, como elección originaria³³⁵. El psicoanálisis existencial que Sartre propone se remonta a una elección primera que se funda en la «falta de ser» concebida como carácter fundamental del ser.

En el deseo juega un papel importante el objeto del deseo. Es cierto que Sartre afirma que el hombre fundamentalmente es deseo de ser Dios, pero precisa que el deseo no se define solo en relación al en-sí-*causa-de-sí* (Dios), sino que es relativo también a objetos concretos que forman parte del mundo. El deseo es «deseo de algo» y, en cuanto tal, no es de tipo único, pues el «algo» puede ser entendido de varias

³³⁵ *Ibidem*, pp. 590-591.

maneras. En efecto, podemos desear tanto *poseer* un determinado objeto como *hacer* tal cosa o *ser* alguien. Nos topamos aquí, advierte Sartre, con las tres grandes categorías de la existencia humana: tener, hacer, ser. Ahora bien, Sartre piensa que el deseo de hacer puede ser reducido al deseo de tener y al deseo de ser. Incluso el arte, la ciencia y el deporte, dice, son actividades de apropiación, y aquello que quieren apropiarse quienes los practican, más allá del objeto concreto sobre el que tales actividades se ejercen, es el ser mismo, el ser del en-sí. El deseo, por tanto, es originariamente deseo de ser, deseo de ser ese ser singular que es el en-sí-para-sí, pero también es deseo de apropiarse un objeto concreto en medio del mundo, un objeto que es concebido como en-sí.

Por lo que al deseo de tener se refiere dice Sartre que puede ser reducido al deseo de ser. El nexo de posesión es un «nexo interno de ser» entre el para-sí que posee y el objeto poseído. Cuando deseo un objeto deseo unirme a ese objeto por una relación interna, de modo que pueda afirmarse que el objeto poseído soy yo mismo. «Soy lo que tengo», dice Sartre. Si se considera que la posesión es creación, vemos que el objeto poseído se reabsorbe en mí y es fundado por mí en su ser y, si se considera que el objeto poseído es en-sí (es yo frente a mí), vemos que en la posesión soy el fundamento de mí mismo en tanto que existo en sí. Lo que deseamos es apropiarnos del ser mismo del objeto en tanto representa al ser-en-sí y ser así fundamento de su ser en tanto que el objeto es idealmente nosotros mismos. En el nexo entre para-sí que posee y objeto poseído aspiro a hacer realidad al ser que se posee a sí mismo y cuya posesión es su propia creación, esto es, Dios, aunque advierte Sartre al respecto que la apropiación no pasa de ser un símbolo del ideal que es el en-sí-para-sí, ya que este es irrealizable. Con la apropiación no doy satisfacción a mi deseo de ser fundamento de mi ser.

A lo anterior es preciso añadir que apropiarse de un objeto, el cual aparece siempre sobre fondo de mundo, equivale a apropiarse simbólicamente del mundo. Aquello que desea el para-sí en un objeto es el ser de este, el ser-en-sí y el mundo. En la posesión el para-sí aspira a constituirse como fundamento de un ser, del

mundo, de la totalidad del en-sí en tanto que estos son el mismo para-sí que existe como en-sí. «Ser-en-el-mundo, dice Sartre, es proyectar poseer el mundo, es decir, captar el mundo total como lo que falta al para-sí para convertirse en en-sí-para-sí»³³⁶ y ser el fundamento de su propio ser. Al ocuparnos de las relaciones concretas del para-sí con el otro, ya nos hicimos eco de la concepción de Sartre según la cual el deseo sexual está determinado por mis actitudes respecto del ser-objeto que soy por y para el otro. El otro me objetiva, funda un modo de ser mío que es mi ser-objeto. La libertad del otro funda esa dimensión de mi ser. Por ello intento apoderarme de esa libertad del otro para llegar a ser el fundamento de mí mismo. Nos hallamos ante un aspecto fundamental del proyecto o deseo de ser, de recuperación de sí, de autorrealización del para-sí.

La conclusión a la que lleva la argumentación expuesta sobre lo que implica el deseo de tener se impone con rotunda claridad: el deseo de tener puede ser reducido al deseo de ser. Según queda establecido en una tesis capital de *El ser y la nada*, todo para-sí es libre elección de ser, esto es, libre elección de ser, sea directamente sea por el rodeo de apropiarse el mundo, Dios. En consonancia con esta tesis sostiene Sartre que el deseo de ser persigue conferirle al para-sí, sin intermediario alguno, la realidad del en-sí-para-sí y que, en cambio, el deseo de tener aspira a lograr esto a través del rodeo por la apropiación del mundo. En ambos casos, aquello a que se aspira es el ser, y la situación originaria que empuja al para-sí a perseguirlo es la falta de ser en que consiste el mismo para-sí³³⁷.

Para poner de relieve el hondo sentido ontológico que adquiere la acción en tanto está vinculada al deseo de ser en-sí-para-sí puede resultar oportuno traer a colación lo que dice Vincent de Coorebyter en un trabajo sobre el carácter paradójico de la teoría sartreana del deseo. Habla este autor, en primer lugar, de la «paradoja de la presencia a sí como ausencia de sí»³³⁸ y expone que la conciencia solo es conciencia *de* un objeto siendo conciencia (de) sí. Esta conciencia no posicional de

³³⁶ *Ibidem*, p. 619.

³³⁷ *Ibidem*, p. 621.

³³⁸ Coorebyter, V., «Les paradoxes du désir dans L'Être et le Néant», en *Sartre. Désir et liberté, op. cit.*, pp. 85 y ss.

sí (el *cogito* prerreflexivo) es la conciencia como presencia a sí, la cual implica una separación de sí respecto de sí y, por tanto, negatividad y carencia de plenitud. La presencia a sí introduce en el ser una fisura que es la nada y determina al para-sí como falta. Pero la conciencia (de) sí solo puede existir como conciencia *de* algo, y también esta implica negatividad: se pone como no siendo el objeto del que es conciencia, se pone como vacío de ser y como falta. El para-sí se abre al mundo porque le falta el mundo. Ambos aspectos de la conciencia (presencia a sí y ser conciencia de algo) hacen que el para-sí sea deseo, búsqueda de la plenitud. En segundo lugar, habla Coorebyter de «la paradoja de la falta como retoño de lo pleno»³³⁹. El vacío es un brote de lo pleno y no se vive como falta más que a la vista de una plenitud que le falta al para-sí. Por esa razón el deseo no puede ser entendido si el ser que desea no es captado como torturado por la falta del en-sí-para-sí. Sin el en-sí-para-sí la conciencia no sería conciencia ni falta.

3.2. REALIZACIÓN DE LOS VALORES

El acto original inmanente (para-sí) nos encamina hacia la *realización de la acción*, una vez que aquello que se ha develado como el ser del sí (en-sí fallido, en-sí como ausencia, lo fallido) aparece como *Valor*. Para Sartre, el valor es la totalidad fallida hacia la cual el para-sí «se hace ser», es el ser que el para-sí «se hace ser» en tanto es fundamento de su propia nada de ser³⁴⁰. El para-sí no posee un ser dado. No es lo que es, sino que está en cuestión en su ser y está constituido como un proyecto de ser. Tiene que hacerse. Por ello ser para-sí «es hacerse anunciar lo que se es por un posible, bajo el signo de un valor»³⁴¹. El hombre es la realidad por la cual los valores advienen al mundo. Cada una de sus acciones está cargada de valoración, cada vez que realiza un acto está imprimiendo valor. El valor es el horizonte de realización que determina toda acción; adopta la forma de un irreal y tiene su

³³⁹ *Ibidem*, pp. 95 y ss.

³⁴⁰ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, *op. cit.*, p. 127.

³⁴¹ *Ibidem*, p. 588.

fundamento en la libertad. El para-sí es el ser que disfruta de la «potencia» de elegir ser algo; él es el centro unificador de todas las acciones como proyección operada desde la conciencia más allá del mundo hacia los posibles y hacia los valores de acuerdo con lo que supone el «circuito de ipseidad».

Nos encontramos ante una «conciencia infeliz» obligada a perseguir un fantasma de totalidad sin llegar a alcanzarlo. Es lo que sucede en el análisis cartesiano cuando el ser imperfecto se trasciende hacia la realidad de una perfección suprema porque debe haber algo (Dios) que ha puesto en él la idea de perfección. Para Sartre será el hombre el que introduce el valor en el mundo, y este valor tendrá significación únicamente si es visto como un fin o totalidad a realizar, de modo que todas las trascendencias estarán condicionadas por el valor como «sobrepasamiento», por el hombre, de la situación hacia aquello de lo cual es carencia. La actitud del hombre respecto de los valores suele ser una actitud «tranquilizadora», ya que está inmerso en un mundo donde siempre se tropieza con valores. Me encuentro, dice Sartre, en un mundo donde, cuando realizo cualquier acto, surgen valores como perdices. Mis actos y actitudes me descubren un mundo poblado de exigencias y valores. Pero estos valores reciben su sentido del proyecto originario que es mi elección de mí mismo en el mundo. En cuanto soy remitido a mí mismo me descubro «como aquel que hace existir valores cuyas exigencias le determinan su acción»³⁴². Para Sartre la realidad humana se presenta como un tipo existencial cuya existencia se constituye bajo la forma de valor que debe ser realizado por su libertad. Este «servar» no puede ser entendido, pues, como una esencia humana *hecha*, sino como «la prórroga siempre moviente de la misma realidad humana»³⁴³. El hombre es un tipo de realidad que existe «según designio de sí», y este sí, que adopta la fisonomía de *valor*, existe como lo que espera a la realidad humana en el futuro «para ser realizado por su libertad».

A partir de la herencia nietzscheana establece Sartre una raíz novedosa del valor unida a la condición del actuante. El hombre de voluntad de poder fuerte y

³⁴² *Ibidem*, p. 74.

³⁴³ Sartre, J. P., *Cuadernos de guerra, op. cit.*, p. 135.

creadora en Nietzsche es en Sartre el hombre libre. Mi libertad, dice Sartre, es el único fundamento de los valores, y la posibilidad de invertir los valores aparece como mi posibilidad en cuanto que el valor es *consustancial al para-sí*. Por eso el valor no es objeto de tesis, sino que es vivido como el sentido concreto de esa falta que constituye al ser del hombre y que abre paso a la idea de una identidad entre el ser-libre y la nada que soy, en la medida en que se es libre porque no se es suficientemente³⁴⁴. Con la conocida frase «¡Dios ha muerto!» Nietzsche puso de manifiesto que el mundo suprasensible había perdido su fuerza efectiva, una vez que Dios había sido relegado como fundamento absoluto y meta de la vida. A partir de entonces el hombre no tiene nada a lo que agarrarse. Las valoraciones vendrán ahora mediadas por conceptos metafísicos como «razón», «ser», «yo», «subjetividad», «cosa en sí», etc. Nietzsche abogará por un individualismo axiológico donde los valores no son algo que les es dado a los hombres, sino algo que estos crean mediante el querer. El «hombre», dice el filósofo alemán, es un «valuador», un autolegisador. Las palabras de Zaratustra son clara a este respecto: «Por ello se llama ‘hombre’, es decir: el que realiza valoraciones. Valorar es crear [...] El valorar mismo es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradas. Solo por el valorar existe el valor: y sin el valorar la nuez de la existencia estaría vacía»³⁴⁵. La única manera de sobreponerse al «espíritu de la pesadez» es a través de una voluntad creadora de valores. El hombre guiado por el espíritu de la pesadez es como un animal de carga que acepta los valores instaurados por otros renunciando a inventar los suyos propios. Es por esto que el problema de los valores morales, de la transvaloración, alcanza en Nietzsche categoría de primer rango. Sartre dirá que no hay valor alguno al que yo pueda recurrir, que soy yo el que mantiene a los valores en el ser; «nada puede tranquilizarme con respecto a mí mismo; escindido del mundo y de mi esencia por esa nada que soy, tengo que realizar el sentido del mundo y de mi esencia»³⁴⁶.

³⁴⁴ Arias Muñoz, J. A., «Las bases ontológicas del conflicto intersubjetivo en J. P. Sartre», en *Anales del seminario de metafísica*, XV, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1980, p. 26.

³⁴⁵ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, trad. castellana de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1991, p. 96.

³⁴⁶ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 75.

El afrontamiento del problema de los valores en Sartre, como sugiere A. Stern, está condicionado por tres factores: su «anti-esencialismo básico», el «ateísmo» y la «teoría de la libertad»³⁴⁷. Su anti-esencialismo parte del axioma existencialista de la primacía de la existencia sobre la esencia, un axioma según el cual un existente individual, concreto, subjetivo es anterior a una esencia general y objetiva. Para Sartre, desde el punto de vista axiológico, no estamos determinados por ninguna norma impuesta previamente desde una instancia diferente de la existencia. De lo que se trata es que seamos capaces de actuar bajo nuestra responsabilidad y no bajo la guía de un juicio objetivo.

Con respecto al ateísmo, Sartre se apoya en el supuesto de la no existencia de Dios y en la consiguiente necesidad de que alguien invente los valores, lo que «no significa más que esto: la vida, *a priori*, no tiene sentido. Antes de que ustedes vivan, la vida no es nada; les corresponde a ustedes darle un sentido, y el valor no es otra cosa que este sentido que ustedes eligen»³⁴⁸. El hombre ya no recibe de Dios ningún valor o jerarquía de valores que pueda guiarlo y legitimar su conducta; la elección dependerá del hombre, y «elegir ser esto o aquello es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos»³⁴⁹. Una vez desaparecidos los valores de carácter universal y el garante de toda validez, cada hombre debe actuar bajo su entera responsabilidad y sin excusas. Con ello se corre el riesgo de supeditar a un criterio interno la elección del Bien y del Mal, lo que supondría la equivalencia moral de todos los proyectos, pero Sartre sale al paso del riesgo del posible exceso de individualismo introduciendo, a modo de imperativo kantiano, la siguiente cautela: «Deberíamos preguntarnos siempre: ¿Qué pasaría si todos hicieran lo mismo?» Se trata de un pseudoimperativo que en ningún caso posee las exigencias de rectitud en las que descansa el imperativo categórico kantiano. En todo caso, siempre recaerá sobre la responsabilidad del individuo elegir las normas de actuación mediante una elección libre.

³⁴⁷ Stern, A., *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*, trad. castellana de Julio Cortazar, Compañía General Fabril, Buenos Aires, 1962, p. 78.

³⁴⁸ Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, op. cit., pp. 57-58.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 19.

La triada de factores implicados en el tratamiento de la cuestión del valor se completa con la libertad como única base sin base de todos los valores. Según escribe Sartre, «cuando declaro que la libertad a través de cada circunstancia concreta no puede tener otro fin que quererse a sí misma, si el hombre ha reconocido que establece valores, en el desamparo no puede querer sino una cosa, la libertad, como fundamento de todos los valores»³⁵⁰. Por ello debe ser excluida la existencia de razón alguna de carácter objetivo en la que pueda apoyarse el hombre al tomar partido por una determinada tabla de valores. «Mi libertad, dice, es el único fundamento de los valores y nada, absolutamente *nada* me justifica en mi adopción de tal o cual escala de valores. En tanto que ser por el cual los valores existen, soy injustificable»³⁵¹. Sin embargo, señala Sartre, muchos hombres ignoran su libertad, se protegen tras toda clase de excusas deterministas tratando de evadir la responsabilidad requerida por la libertad. Estos hombres, poseídos por «el espíritu de seriedad» (*esprit de sérieux*), entienden los valores a partir del mundo y los consideran como hechos trascendentes, como cosas independientes de la libertad humana. El sartreano espíritu de la seriedad tiene un precedente claro en el nietzscheano «espíritu de la pesadez» (*Geist der Schwere*), que acepta pasivamente los valores inventados por otros y se inclina como un animal para recibir su carga a imagen y semejanza del camello. En la crítica de Sartre a quienes creen en valores dados para no crear los propios resuenan las palabras de Nietzsche cuando en su *Voluntad de Poder* dice: «La creencia en que el mundo, tal como debería ser, existe realmente, es la convicción de hombres improductivos que no quieren crear un mundo tal como debería ser»³⁵².

Sartre lleva el rechazo de los valores constituidos hasta el límite de sostener que ninguna situación concreta puede guiar o determinar nuestra conducta. Pone como ejemplo el caso del joven francés que, durante la ocupación alemana, tiene que elegir entre quedarse en casa para ayudar a su madre o pasar a Inglaterra para alistarse en las fuerzas francesas libres. En esta tesitura el joven ha de elegir sin

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 53.

³⁵¹ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 73.

³⁵² Citado por Stern, A. en *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*, op. cit., p. 88.

sentirse respaldado por una ética constituida; tiene que elegirse bajo su responsabilidad personal, lo que nos lleva a señalar una importante diferencia entre la teoría de Nietzsche y la de Sartre. Mientras el primero exige que el individuo se mantenga fiel a los valores y a las normas libremente establecidas por él, Sartre sostiene que todo hombre puede elegir indistintamente sus valores y normas según las diferentes ocasiones: el hombre tiene que elegirse constantemente. Sartre reconoce el peligro que nos amenaza perpetuamente a la hora de elegirnos, pero cree que el valor solo se revela a una libertad activa y solo existe por el hecho de reconocerlo como tal; temía que los valores instituidos por una elección libre pudieran a la larga convertirse en cosas fabricadas y trabar así nuestra libertad y, por ello, defiende que la libertad ha de implicar la posibilidad de nihilizar el pasado, nuestro propio pasado y todos los valores creados por nosotros en el pasado, lo que evita que nos volvamos esclavos no solo de los valores instaurados por otros, sino también de los establecidos por nosotros mismos.

El hombre como valorador es concebido por Sartre como aquel que se determina a actuar sin normas externas que lo condicionen, que debe realizar los valores y juzgarlos bajo su responsabilidad. Una vez que tras la muerte de Dios el hombre se ha convertido en el único ser capaz de introducir y realizar el sentido en el mundo, es necesario tomar partido por una moral sin Dios. Toda moral, dice, es humana, es un designio de la realidad humana. No existe más valor para el hombre que el hombre mismo. El hombre no encuentra en el mundo más que su proyecto, el cual se presenta bajo la forma de un valor que ha de ser realizado por la libertad³⁵³. Podemos afirmar con A. Stern, en consecuencia, que la teoría nietzscheana que sostiene que los valores no son dados sino creados por el hombre y que no existe una moral universal que obligue a todos los hombres por igual constituye un elemento importante del existencialismo sartreano³⁵⁴, aunque Sartre no llegara a dejar constancia del reconocimiento que Nietzsche merecía.

³⁵³ Sartre, J. P., *Cuadernos de guerra*, op. cit., p. 135.

³⁵⁴ Stern, A., *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*, op. cit., p. 89.

En *Cuadernos de guerra* expone Sartre que la fuente de todo valor y el valor supremo es «la substancialidad o naturaleza del ser que es su propio fundamento»³⁵⁵. Esta substancialidad forma parte de la realidad humana solo a título de proyecto o de valor. Puede suceder que el hombre venga a parar en un estado de inautenticidad ocultándose el hecho de estar condenado a ser su propia motivación y buscando excusas en su facticidad para librarse del tormento de la libertad. Pero la conciencia ha de retornar al valor supremo y volver a «querer realizar en su autenticidad plenaria su esfuerzo para fundarse». La conciencia se motiva a sí misma, está condenada a ser libre. El hombre no puede excusarse con la facticidad; él es el responsable de lo que es y de lo que le ocurre. En palabras de Sartre: la conciencia «puede *hacerse libremente* semejante a las cosas, pero no puede ser cosa. Todo lo que es se lo hace ser a ella misma»³⁵⁶.

En la Cuarta Parte de *El ser y la nada*, en un texto en el que se ocupa expresamente de la acción, dice Sartre que la acción supone que la situación en la que el agente se encuentra no es considerada en lo que es de hecho en el presente, sino que es captada a la luz de algo que, además de ser posible, es deseable y no ha sido realizado todavía; actuar, dice, supone captar la situación actual como deficiente y trascenderla «hacia una situación límite puesta *a priori* como valor». Nunca un estado de hecho (el sufrimiento, por ejemplo) puede ser el móvil que empuje al hombre a actuar. Solo si este considera el estado de hecho a la luz de un estado de cosas ideal, esto es, de un valor, se verá impulsado a actuar. Para Sartre, no hay acciones que no tengan un motivo y un móvil, pero es el para-sí el que les confiere a estos su valor de motivo o de móvil. Un móvil como el miedo no se comprende sino «en relación con el *valor* que implícitamente doy a la vida, es decir, se refiere a ese sistema jerarquizado de objetos ideales que son los valores»³⁵⁷. El móvil es parte integrante de la acción, como lo es el proyecto de cambio de una situación. Móvil,

³⁵⁵ Sartre, J. P., *Cuadernos de guerra, op. cit.*, p. 138.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 141.

³⁵⁷ Sartre, J. P., *El ser y la nada, op. cit.*, p. 463.

acto y valor se constituyen, formando una estructura unitaria, en un solo y mismo surgimiento.

3.3. EL PROYECTO Y SU EXPRESIÓN MEDIANTE LA ACCIÓN

La noción de 'proyecto' ha desempeñado un papel preponderante en varias filosofías contemporáneas. En su concepción del proyecto, Sartre sigue a Heidegger, el cual entiende el «*Ent-Wurf*» (proyecto) no como un planificar lo que se va a hacer, sino como la existencia misma en tanto que es anticipación comprensiva de su posibilidad original, aunque Sartre presenta el proyecto como una dimensión del hombre-sujeto vinculada a la constitución del para-sí como conciencia. El hombre, dice, es consciente de su proyectarse hacia el porvenir: es un proyecto que se vive subjetivamente.

El proyecto pertenece al orden de lo estructural y del ser del hombre, como la libertad y la elección, como el posible y los valores, y está en relación con la acción, como puede comprobarse en la Cuarta Parte de *El ser y la nada*. El para-sí, en tanto conciencia no-posicional, se lanza hacia un porvenir. Esto es el proyecto, que es realizado mediante la acción. Toda acción está adscrita a un proyecto originario, que representa la síntesis total de las posibilidades y elecciones del hombre. Para el existencialismo el hombre es ante todo un ser que se proyecta hacia sus posibles. Nada humano existe con anterioridad a este proyecto. El hombre será lo que ha proyectado ser realizando las acciones pertinentes, que son expresión de la elección original de sí que él mismo ha hecho. En *El existencialismo es un humanismo* dice Sartre que solo hay realidad en el proyecto y en la acción: «el hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza, no es por lo tanto más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida»³⁵⁸. Si me propongo escribir una tesis, no soy nada más que este «pro-yecto» de escribir una tesis y las acciones que lo realizan. Este proyecto concreto de escribir una tesis «en tanto que totalidad

³⁵⁸ Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, op. cit., p. 37.

de mi ser, expresa mi elección original en condiciones particulares, no es sino la elección de mí mismo como totalidad en esas circunstancias»³⁵⁹.

El proyecto originario de un para-sí «no puede apuntar sino a su propio ser». Es un «proyecto de ser» y «no se distingue del ser del para-sí». El para-sí, en efecto, «es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser en forma de proyecto de ser»³⁶⁰. El para-sí es el ser que es lo que no es; está constituido en la forma de un ser que es problema para sí mismo y que tiene que ser realizado. Pero, precisamente porque el proyecto originario constituye el ser mismo del para-sí, tal proyecto es lo primero; porque entre proyecto de ser y ser no hay ninguna diferencia, no es posible remontarse a nada que esté más alto que el ser. Sartre habla de un psicoanálisis existencial al que encomienda la tarea de descubrir detrás de la multiplicidad de tendencias, conductas y comportamientos de un hombre una unidad que es el ser originario de este, una unidad que es libre y activa unificación de tendencias y acciones. Esa unidad es la persona, es aquello que ya no puede ser retrotraído a nada previo, es lo verdaderamente irreductible. Tal unidad es una decisión primera, radical, es el proyecto original. Sartre sostiene que es preciso descubrir a la persona «en el proyecto inicial que la constituye». Este proyecto original o proyecto de ser, que es la persona, está constituido como una totalidad que «se expresa» en las tendencias, conductas y actos de la persona. Inclinationes, comportamientos y acciones solo pueden ser comprendidos a la luz de ese proyecto inicial del para-sí del que son expresión.

En todo caso es necesario advertir aquí que el proyecto de ser del para-sí apunta a un ideal que es irrealizable. El para-sí proyecta ser «en tanto para-sí» un ser que sea lo que es: el ideal que guía al proyecto del para-sí es la síntesis del en-sí-para-sí. En tanto nihilización del en-sí que huye de la contingencia y la facticidad, el para-sí aspira a ser su propio fundamento. Por ello afirma Sartre que el hombre es el ser que proyecta ser Dios y que Dios es el límite a partir del cual el hombre se hace anunciar lo que él mismo es. Pero lo que nos importa destacar aquí es sobre todo que

³⁵⁹ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 587.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 588.

el proyecto de ser, para Sartre, es «fundamental», ya que es el mismo ser del para-sí. Fenómenos como la ambición, el deseo de ser amado, etc., han de ser comprendidos, según Sartre, a la luz de un proyecto fundamental que es global y que no puede ser interpretado a partir de ningún otro proyecto. El proyecto fundamental no tiene por objeto las relaciones del para-sí con cosas concretas del mundo, sino su relación con el ser-en-el-mundo del para-sí. Y, dado que se sostiene sobre la libertad, la cual excluye cualquier tipo de apoyo, el proyecto fundamental no se extiende a la vida entera del para-sí, sino que debe ser renovado constantemente. El para-sí debe elegirse constantemente, y esto comporta que muchas otras elecciones son posibles. Según escribe Sartre, en el momento en que el para-sí «cree captarse y hacerse anunciar por una nada pro-yectada lo que él es, se escapa de sí mismo, pues pone con ello su propia posibilidad de ser otro distinto del que es»³⁶¹. Por su parte, los proyectos particulares que tienen por objeto la realización en el mundo de un fin particular se integran en el proyecto global que es el para-sí, pero, dado que el para-sí es «íntegramente elección y acto», esos proyectos parciales no están determinados por el proyecto global. Tales proyectos son elecciones y tienen su margen de contingencia. Sin embargo es necesario precisar que, al ser «especificaciones» del proyecto global, los proyectos parciales han de ser comprendidos a la luz del proyecto global. El análisis existencial tiene que retrotraer los proyectos particulares a un proyecto primero e irreductible remontándose hasta un fin proyectado que aparezca como el ser mismo del hombre. El para-sí es originariamente proyecto: se define por su fin, del mismo modo que la libertad se define por el fin que proyecta, por el futuro que ella ha de ser. Esa es la razón por la que piensa Sartre que no podemos aceptar como última la clasificación heideggeriana de los proyectos en proyecto auténtico de sí mismo y proyecto inauténtico de sí mismo. Autenticidad e inautenticidad, dice Sartre, han de ser retrotraídos a un proyecto más fundamental que es el proyecto de ser y que coincide con el ser mismo del hombre.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 505.

El proyecto no es en Sartre un estado interior que pudiera ser concebido al margen del surgimiento del para-sí en el mundo ni es algo que hubiera de ser realizado en el mundo una vez que ha tenido lugar el surgimiento del para-sí. Para Sartre, no hay una realidad humana interior anterior a que el hombre se proyecte en el mundo; no hay una presencia a sí del para-sí que preceda a su acción y a su operación mundana. Como dice Hyppolite, el hombre solo se encuentra a sí mismo en el hacer, en la exterioridad del mundo, y «nuestro proyecto no se refleja más que en el curso mismo de su empresa»³⁶². Podemos decir entonces que lo que hace nuestra conciencia entendida como libertad es hacer y deshacer la elección para realizar el proyecto por medio de nuestra acción en el mundo. Según lo entiende Sartre, el proyecto inicial comprende la relación original con el mundo elegida por el para-sí. Esa relación es el ser-en-el-mundo del para-sí en tanto este ser es elección. En realidad se trata de la nihilización por la que el para-sí ha-de-ser su propia nada. Es, por tanto, el proyecto originario del para-sí el que es su ser-en-el-mundo. El para-sí se proyecta más allá de un objeto particular hacia una posibilidad particular sobre fondo de una posibilidad última y total, la cual es correlativa del mundo como totalidad, que viene a los existentes por el surgimiento del para-sí al ser. Para Sartre, el proyecto originario es elección de sí mismo en el mundo por el para-sí. Al elegirse, el para-sí elige el mundo en su significación, y esto no puede tener lugar si el para-sí no es a la vez proyección hacia un posible. El fin hacia el que se proyecta el para-sí revela al mundo como mundo y es un estado del mundo que aún no existe y que ha de ser alcanzado.

El proyecto da sentido no solo al mundo, sino también al pasado. Uno de los grandes logros de Sartre al introducir la idea de proyecto, según expusimos en el apartado dedicado a la temporalidad, ha sido reconvertir la vieja ontología, que buscaba la esencia en el pasado y que nos reducía a cierta pasividad, por una nueva ontología que va del porvenir al pasado sustituyendo el ser por el proyecto de ser, y la esencia pasada por el futuro. El pasado, sostiene Sartre, no determina nuestras

³⁶² Hyppolite, J., *La libertad en Sartre, op. cit.*, p. 16.

acciones, pues incluso que tengamos un pasado depende de que lo mantengamos en existencia por nuestro proyecto hacia el futuro. Es mi proyecto el que determina el significado que tiene para mí mi pasado. «Proyectándome hacia mis objetivos, salvo el pasado conmigo y decido de su significación por medio de la acción»³⁶³. Una vez elegido mi pasado a partir del fin proyectado, mis conductas lo realizan.

Los elementos que conforman el proyecto son, según comenta Agustín González, libertad, responsabilidad y compromiso. La nihilización es el acto originario por el que el para-sí se constituye como sujeto libre y responsable, y la nihilización la lleva a cabo la conciencia sobre lo dado y a partir del compromiso con el fin aún no existente. Es en la fractura entre lo que existe y lo no existente donde se instala la libertad del para-sí, que está siempre comprometida y es elección y proyecto. Ser libre significa proponerse un fin, y entender la actividad en clave de proyecto es orientar la acción hacia la consecución de ese fin³⁶⁴. Como escribe Luypen, si el hombre como proyecto se llama libertad, no cabe formular objeción alguna a la afirmación sartreana de que el hombre está condenado a la libertad. Esta afirmación señala «que el *ser* del hombre es un proyecto, y que ésta es una característica *esencial* del hombre, que no puede dejar a un lado»³⁶⁵.

Sartre dice que denominamos libre al ser «que *puede* realizar sus proyectos». Pero añade que, para que el acto comporte realización, conviene que la proyección de un fin sea algo diferente de la realización del mismo. Si para realizar un fin fuera suficiente concebirlo, estaríamos confundiendo lo meramente posible con lo real y asimilando el sueño, la ficción o el simple deseo al proyecto real. Precisa Sartre que ser libre no significa alcanzar los fines proyectados, sino autonomía de la elección, pero advierte que la elección, «siendo idéntica al hacer, supone, para distinguirse del sueño y del deseo, un comienzo de realización». Lo que puede afirmarse con sentido, dice, no es que un preso es siempre libre de salir de la prisión, sino que «es siempre libre de tratar de evadirse [...], es decir, que puede pro-yectar su evasión y enseñarse

³⁶³ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 523.

³⁶⁴ González Gallego, A.: «La realidad humana como proyecto», en *Volver a Sartre*, Mira, Zaragoza, 1994, pp. 61, 63.

³⁶⁵ Luypen, W., *Fenomenología existencial*, op. cit., p. 268.

a sí mismo el valor de su proyecto por medio de un comienzo de acción»³⁶⁶. Tal distinción entre proyecto y realización está en consonancia con la distinción entre proyecto o elección originaria y voluntad. La voluntad, dice Sartre, no decide qué fin ha de ser alcanzado, sino la manera de alcanzarlo. Situarse, al actuar, del lado de la voluntariedad y la reflexión supone una libertad radical o proyecto originario que determina el fin, mientras a la voluntad le es reservada la competencia en lo que concierne al modo de realizar ese fin. El sujeto puede realizar el proyecto voluntariamente en vez de realizarlo de cualquier otro modo.

La multiplicidad de acciones, deseos, experiencias, etc., que comprenden nuestras vidas, dice Jopling siguiendo a Sartre, derivan su significado a partir de la proyección original que hacemos de nosotros mismos, pues Sartre concibe el proyecto fundamental en términos holísticos como un sistema interconectado de relaciones. Cada aspecto de la vida de una persona –profesión, gustos, elección de amigos, hábitos– expresa una organización temática y un significado inherente a esta totalidad³⁶⁷. Es objeto del psicoanálisis existencial descifrar las tendencias, conductas y acciones del hombre, sacar a la luz las revelaciones que estos aportan, descubrir el proyecto original a través de las significaciones de inclinaciones, conductas y actos. Todos los comportamientos y acciones humanos son reveladores, son símbolos, expresan el proyecto originario, y el psicoanálisis existencial ha de interpretar los símbolos, extraer el proyecto de entre sus expresiones simbólicas en las tendencias, comportamientos y acciones. Para comprender una vida es necesario hacer un análisis regresivo que nos lleve desde las significaciones de los actos y los comportamientos de un sujeto hasta su proyecto originario. Pero el análisis regresivo ha de evitar el determinismo en el que desemboca el psicoanálisis de Freud cuando remite las acciones a tendencias, a deseos, a circunstancias, o a un pasado del sujeto, que determinan causalmente a las acciones. Con la explicación freudiana la dimensión de futuro queda eliminada y la realidad humana acaba siendo

³⁶⁶ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, *op. cit.*, p. 509.

³⁶⁷ Jopling, D., «Sartre's moral psychology», en *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 113.

interpretada exclusivamente a partir del pasado. De ese modo las acciones son presentadas como efectos del pasado en vez de ser entendidas a partir del fin futuro proyectado por el sujeto y que ha de ser realizado. Según el existencialismo, toda acción ha de ser comprendida como «proyecto de sí mismo hacia un posible»³⁶⁸ y, a través de este y de otros posibles, como proyecto hacia la posibilidad última y total del para-sí; las acciones no pueden ser explicadas a partir de estados de conciencia anterior, sino a la luz de un proyecto del que son parte integrante.

3.4. LA LIBERTAD Y LA ACCIÓN

3.4.1 Primera condición de la acción, la libertad

Es en la Cuarta Parte de *El ser y la nada* donde Jean-Paul Sartre afronta la tarea de describir los fundamentos de la libertad. Con ello sienta las bases de una teoría de la acción en general, en la que se pone en relación el ser del hombre con su «ser-libre» y se establece que el hombre capta su libertad por los actos que realiza. En los textos de Sartre tiene una enorme relevancia la cuestión de la libertad de la acción humana, e invirtiendo los términos, según expone Rodríguez García³⁶⁹, puede afirmarse que cualquier intento de exponer la teoría de la acción en Sartre requiere una compleja reflexión sobre la libertad y el sentido de la existencia (existir como acción). Para Sartre, la libertad, como fuente absoluta de existencia, se manifiesta en la *acción*; tiene que existir como la condición primera de esta. Y, entre las acciones, «vías de libertad» como las llama C. Audry, encontramos la acción de negar y la acción de proyectar, que Sartre entiende como dos caras de la misma absoluta libertad. La cuestión de la libertad en Sartre pertenece totalmente al ámbito de la ontología, pues pregunta por el sentido del hecho mismo de existir como conciencia y acción. Y si la existencia, como piensa Sartre, es lo primero, un comienzo absoluto,

³⁶⁸ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, *op. cit.*, p. 485.

³⁶⁹ Rodríguez García, J. L., «Las teorías de la libertad en J. P. Sartre», en *Cuatro filosofías contemporáneas*, Gobierno de la Rioja, Logroño, 1991, pp. 63-64.

la libertad pasa a convertirse en el fundamento de su ser. Nos hallamos ante una absolutización de la libertad que tiene como consecuencia la negación de todo orden divino, para hacer descansar en el hombre el poder de crear orden y valores.

Sartre afirma la identidad entre libertad y acción. Dice que la libertad se determina por su surgimiento mismo como un «hacer»³⁷⁰. Y, del mismo modo que la libertad, la acción implica tanto la intencionalidad, como la autonomía y la proyección hacia un fin. Pero, para que sea posible la acción, el hombre debe dejar, afirma Sartre, el terreno del ser y adentrarse en el del no-ser, lo que nos obliga a situar el punto de partida para la descripción de la libertad en la conciencia captada como libertad. Nociones como escapar del ser, carencia de ser, nihilización del ser o negación de lo dado, no son sino otras tantas maneras que tiene Sartre de nombrar la libertad. Es la capacidad de nihilización de la conciencia identificada como libertad lo que nos permite modificar nuestras relaciones con el mundo y con nosotros mismos de modo negativo. De la identidad entre acción, nada y libertad deriva para el hombre la obligación de hacerse en vez de ser. Hemos de recordar aquí que la equivalencia entre la capacidad de negación de la conciencia y la libertad ya había sido anunciada por Sartre en *Lo imaginario* cuando afirmaba: «la tesis de irrealidad nos ha dado la posibilidad de negación como su condición; ahora bien, ésta no es posible sino por el ‘anonadamiento’ del mundo como totalidad y este anonadamiento se nos ha revelado como siendo lo inverso de la libertad misma de la conciencia»³⁷¹.

La libertad se erige en el existencialismo sartreano en la única fuente «inventora» de valores, tal y como reconocen Mathieu, en *La edad de la razón*, u Orestes, en *Las moscas*: actúan como libres para todo, libres para hacerse, libres para rechazar, libres para tergiversar³⁷². La libertad implica que ningún valor es capaz de limitar al acto libre. Una libertad creadora así concebida remite a estructuras ontológicas del para-sí que permiten que se entienda por qué el hombre es acción, por qué la acción implica la estructura unitaria de motivo-acto-fin y por qué la

³⁷⁰ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 511.

³⁷¹ Sartre, J. p., *Lo imaginario*, op. cit., p. 272.

³⁷² Sartre, J. p., *Los caminos de la libertad. I. La edad de la razón*, op. cit., p. 356.

libertad excluye toda causalidad anterior a la acción misma. Para Sartre el móvil no es causa del acto, sino que, al contrario, es parte de este. Dado que el proyecto no es algo diferente del acto, tanto el móvil como el acto y el fin se constituyen en un solo surgimiento. La acción decide acerca de sus fines y de sus móviles, y es expresión de la libertad. Motivos y móviles adquieren su sentido en el seno de un conjunto proyectado que es idéntico a mí mismo como trascendencia: «soy yo en tanto que he de ser yo mismo fuera de mí»³⁷³.

Lo expuesto pone de manifiesto que la libertad sartreana no es una propiedad de la acción o una facultad, y menos una «tarea» en el sentido en que entiende esto Luypen. La libertad se sitúa en el nivel del ser del hombre. Y la acción opera como nexo entre la existencia y la libertad. Por eso, cuando Sartre dice que la acción del hombre es libre, es preciso entender por ello que tal acción no está sujeta a ningún determinismo ni a valores o leyes que la justifiquen o condenen. Nada diferente de la libertad puede ser causa de la acción ni fundamento de los valores con los que esta se compromete. Solo el fin hacia el que el hombre se proyecta precede a la acción. La afirmación de Luypen que hace de la libertad una tarea ha de ser puesta en relación con la objeción crítica a la tesis sartreana de la libertad como «condena». Este fenomenólogo existencial es de la opinión de que la libertad identificada como tarea tiene que ser «conquistada», incurriendo, creemos, en el mismo error que, como afirman L. Pollmann e I. Joubert, comete Mathieu en *La edad de la razón* al no caer en la cuenta de que la libertad no es una empresa a afrontar, sino que se posee irremediabilmente y es contemporánea del acto mismo. Es necesario recordar, a este respecto, que, a lo largo de esta novela, puede comprobarse que nadie, sino sus propios actos, traban la libertad de Mathieu. Es, en cambio, Orestes, en *Las moscas*, quien reconoce desde el principio la libertad como algo constitutivo de su ser: «¡Yo 'soy' mi libertad!»³⁷⁴.

De «idealista» podría catalogarse el papel que desempeña Mathieu en *La edad de la razón*, al preocuparse únicamente por rechazar todo compromiso que ponga en

³⁷³ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 463.

³⁷⁴ Sartre, J. P., *Obras completas. Teatro*, op. cit., p. 122.

cuestión lo que él considera su bien máspreciado: la libertad, una libertad abstracta que vuelve la espalda a la acción. Las relaciones que mantiene Mathieu en este primer volumen de *Los caminos de la libertad* no son sino la expresión de la pura elección. Opta por una libertad «ingrÁvida», una libertad, convertida en objeto de sí misma, que no es libertad. Mathieu queda anclado en la inutilidad, en el absolutismo de una falsa idea de libertad. Al final descubrirÁ que estÁ solo y que no ha conseguido ser más libre que al principio. Su error ha sido ver la libertad como un ideal que ha de ser alcanzado, lo que le impide encontrar la libertad para actuar. El primer volumen de *Los caminos de la libertad* hace referencia a ese camino hacia la libertad que recorre Mathieu antes de que caiga en la cuenta de que él es ya libertad³⁷⁵. En el segundo volumen de *Los caminos de la libertad*, Mathieu estarÁ más cerca de comprender la «esencia» de la libertad: «‘Hay que ver, dice, lo lejos que he ido a buscar esta libertad y la tenía tan cerca que no podía verla, que no puedo tocarla, la libertad era yo. Yo soy mi libertad’»³⁷⁶. Ahora ve que la libertad no tiene nada que ver con un extático ser-uno-consigo mismo, sino que es algo que constituye al propio ser; es una libertad a la que se está condenado, una libertad para nada que no conoce la esperanza.

En el tercer volumen de *Los caminos de la libertad. La muerte en el alma*, encontramos a un Mathieu que intenta dar sentido a su acción por un procedimiento extraño: recorriendo el camino de la libertad terrorista. Guiado por el ideal de belleza que siempre había perseguido, Mathieu se compromete con una acción que persigue lo absoluto. Nos hallamos ante una peculiar deriva del comportamiento de Mathieu, que en un principio había renunciado a la acción y al compromiso para salvaguardar «su» libertad. El principio que manda salvaguardar la libertad es un falso principio, pues la libertad no es una propiedad o un objeto que pueda guardarse, sino que es anterior a cualquier cosa que deba conservarse. En *La muerte en el alma* Sartre opone a Mathieu el personaje de Brunet, el cual, aunque no es presentado

³⁷⁵ Pollmann, L., *Sartre y Camus. Literatura de la existencia*, trad. castellana de Isidro Gómez Romero, Gredos, Madrid, 1973, pp. 57 y ss.

³⁷⁶ Sartre, J. P., *Los caminos de la libertad. 2. La prórroga*, op. cit., p. 363.

como una figura ideal, es un hombre que da sentido a su vida con el compromiso político responsable y se halla, por ello, más cerca que Mathieu de la esencia de la libertad³⁷⁷. Brunet encarna una libertad comprometida y responsable, refiriéndose a la cual dice Sartre en *El existencialismo es un humanismo* que hemos de limitarnos a contar con lo que depende de nuestra voluntad o con el conjunto de probabilidades que hacen posible nuestra acción³⁷⁸. De la libertad sartreana solo es posible dar cuenta mediante la estructura acción-proyecto-elección-responsabilidad-nada-conciencia. Mathieu representa el envés negativo de lo que es la libertad sartreana, la cual de ningún modo lleva a la *inacción*, al quietismo.

La relación entre el ser dado y la acción supone la nadificación, sin la cual no habría ni acción ni sujeto que la emprenda. La acción sobre el mundo es autónoma y tiene su fuente en el hombre. Sartre llama la atención sobre esta verdad, base esencial del existencialismo, en su artículo sobre la libertad cartesiana: «el hombre es el ser cuya aparición hace que un mundo exista»³⁷⁹. Será, entonces, bajo esta develación del mundo, cuya aparición está vinculada al poder nihilizante de la conciencia, ejercido tanto sobre sí misma como sobre el mundo y mediado por la presencia perturbadora del otro, como halla su concreción la libertad, una libertad cuya afirmación se asienta en la afirmación de que la existencia precede a la esencia o, si se prefiere, de la prioridad de la «subjetividad» como punto de partida. Para Sartre, decir que en el hombre la existencia precede y condiciona a la esencia equivale a decir que el hombre es libre³⁸⁰. La libertad, pues, no tiene esencia: es una existencia que se hace constantemente y que no puede ser definida. Si se quiere hablar de esencia, esta solo podría ser el constante hacerse. El pensamiento de Sartre al respecto encuentra una magistral síntesis en esta sentencia: «la libertad es la nada que es vida en el meollo del hombre y que obliga a la realidad humana a hacerse en vez de ser»³⁸¹.

³⁷⁷ Pollmann, L., *Sartre y Camus. Literatura de la existencia*, op. cit., pp. 67-68.

³⁷⁸ Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, op. cit., pp. 33-34.

³⁷⁹ Sartre, J. P., *El hombre y las cosas. Situaciones I*, op. cit., p. 247.

³⁸⁰ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 466.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 467.

La libertad a la que revela el *cogito* es «mi» libertad: es una «necesidad de hecho», un existente que es contingente y del que tenemos conocimiento a través de sus actos. «La libertad se hace acto», y la conocemos «a través del acto que ella organiza con los motivos, móviles y fines que ese acto implica». Y si la acción supone a la libertad como condición, esta no puede ser explicada por los motivos o los móviles, sino que requiere una identificación más original. Sartre la identifica con el propio surgimiento del para-sí, al que entiende como elección de sí mismo. La libertad, por tanto, no es una propiedad sobreañadida a la naturaleza humana, sino que forma parte de la textura del ser del para-sí. La conciencia es un ser que puede realizar una ruptura nihilizadora con el mundo y consigo misma, y la posibilidad de esa ruptura es lo mismo que la libertad. Esta no es otra cosa que la misma nihilización. Sartre encuentra en su filosofía de la conciencia la justificación de su teoría de la acción.

Es necesario precisar aquí que la libertad originaria, condición de la acción, no es anterior al acto voluntario o al acto apasionado, sino que es un fundamento contemporáneo de la voluntad y de la pasión. Sartre no comparte el punto de vista de quienes asimilan acto libre a acto voluntario. Considera que tanto los actos voluntarios como los actos pasionales son secundarios en relación con la libertad originaria, ya que voluntad y pasión son dos modos de alcanzar fines, que son puestos por la libertad originaria. Sartre sostiene que existe una libertad que es más profunda que la voluntad. Situarse en el plano de la voluntad supone una intención más profunda, que corresponde al originario proyectarse del para-sí hacia determinados fines. La libertad es, en realidad, el fundamento de la voluntad y de las pasiones: depende de la libertad originaria, que es mi existencia, el que yo me elija como hombre voluntarioso y reflexivo o como hombre que sigue a las pasiones.

La libertad originaria, constitutiva del ser del hombre, es presentada por Sartre como una condena: «estoy condenado a existir para siempre allende mi esencia, allende los móviles y los motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre». Esto significa que no pueden encontrarse a la libertad otros límites que ella misma,

esto es, según reza la tesis sartreana, que «no somos libres de cesar de ser libres»³⁸². Así, la libertad viene a ser lo mismo que la nada que constituye al hombre, pudiendo afirmarse que la realidad-humana es libre porque no es suficientemente, porque no es sí-misma, porque es el ser que es lo que no es y tiene que hacerse. En palabras de Sartre:

«para la realidad-humana ser es elegirse; nada le viene de fuera, ni tampoco de adentro, que ella pudiera recibir o aceptar. Está enteramente abandonada, sin ayuda ninguna, de ninguna especie, a la insostenible necesidad de hacerse ser hasta el mínimo detalle. Así, la libertad no es un ser: es el ser del hombre, es decir, su nada de ser [...] El hombre no puede ser ora libre, ora esclavo: es enteramente y siempre libre, o no lo es»³⁸³.

La identificación de la libertad como nada la ve reflejada Sartre en la libertad cartesiana. La deuda de Sartre con Descartes es conocida. En una entrevista de 1944, Sartre señala a Descartes como uno de los filósofos que mayor huella había dejado en él. En su artículo ‘La libertad cartesiana’, afirmó que había sido Descartes antes que Heidegger el primero en comprender que el único fundamento del ser es la libertad y que la libertad humana debía ser asociada a la *negación*, aunque acabaría reprochándole a Descartes que definiera la libertad humana solo por la potencia de negar y que atribuyera la libertad como poder de creación a Dios en detrimento del hombre. No solo en este artículo de 1945, sino anteriormente en la conclusión de *Lo imaginario*, Sartre ya había identificado la nada, la duda y la libertad en conexión directa con la imagen, cuando se preguntaba: «¿Y no coincide la aprehensión reflexiva de la duda con la intuición apodíctica de la libertad?»³⁸⁴. Fue Descartes, según Sartre, quien mejor comprendió que cualquier actividad del pensamiento compromete todo pensamiento, un pensamiento autónomo que se funda, en cada uno de sus actos, en su independencia absoluta. En las *Meditaciones metafísicas* dice

³⁸² *Ibidem*, p. 466.

³⁸³ *Ibidem*, p. 467.

³⁸⁴ Sartre, J. P., *Lo imaginario, op. cit.*, p. 275.

Descartes que el hombre es el único ser que «duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere y, también, imagina y sueña». De esta caracterización del hombre deriva el concepto de acción que forma parte de la concepción sartreana de la conciencia, en la que establece la conexión entre duda, cogito, libertad y acción, no restringiendo la conciencia a una actividad de pensamiento, sino haciendo extensivas sus funciones a la vida emocional, sentimental, imaginativa, etc. Sartre creyó descubrir en el *Discurso del método* la «eficacia», la «constructividad» de la libertad: para Descartes, no solo el método es inventado, sino que cada regla del método, excepto la primera, es una «máxima de acción o de invención». Descartes, dice Sartre, descubrió el carácter creador de la libertad humana, aunque también puede encontrarse en él la afirmación de que lo que define al hombre como autonomía no es la invención creadora, sino la negación: «Negando hasta que ya no podemos negar más es como somos libres»³⁸⁵. Descartes, advierte Sartre, oscila al distribuir el énfasis entre sus afirmaciones sobre la libertad. Sartre reconoce que hay en Descartes una magnífica afirmación humanista de la libertad. Descartes, dice, comprende perfectamente que la libertad comporta una autonomía absoluta y que libertad y creación son lo mismo. Pero a Descartes le ha faltado concebir la negatividad como productora. Serán necesarios, concluye Sartre, dos siglos de crisis (de la fe y de la ciencia) para que el hombre recupere esa libertad creadora que Descartes había puesto en Dios.

Eduardo Bello piensa que la idea sartreana de una libertad absoluta envuelve una cierta contradicción. Cree que, una vez recuperada para el hombre la libertad que Descartes pone en Dios, no tiene sentido que el hombre se empeñe en ser Dios. ¿Es pensable, se pregunta, una libertad que es fundamento del ser y que sigue proyectando ser el fundamento del ser³⁸⁶? Como Hegel, Sartre busca el fundamento de la libertad en una estructura abstracta, en la síntesis en-sí-para-sí, pero, en contra de Hegel, piensa que esta síntesis es imposible. Siguiendo a Merleau-Ponty, señala E. Bello que la negación del en-sí obliga a Sartre a hacer huir al para-sí de la contingencia que lo afecta y a proyectarse hacia el en-sí-para-sí como fundamento de

³⁸⁵ Sartre, J. P., *El hombre y las cosas. Situations I, op. cit.*, p. 241.

³⁸⁶ Bello, E., *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido, op. cit.*, p. 160.

sí, lo que tiene como resultado que la libertad pase a convertirse en lo fundante. En contraposición a Sartre, Merleau-Ponty sitúa el fundamento de la libertad en el mundo vivido. Merleau-Ponty cuestiona el desarraigo de la libertad absoluta sartreana. Piensa que la libertad ha de estar arraigada en el ser y que la relación entre lo fundante (el mundo vivido) y lo fundado (la libertad) es de naturaleza dialéctica, esto es, piensa que la libertad es condición pero también está condicionada. Ahora bien, la absolutización de la libertad por parte de Sartre hace de *El ser y la nada* una filosofía que lleva al límite la afirmación del papel de la acción.

Otro cuestionamiento importante de la libertad cartesiana como principio y condición es el que encontramos en Emmanuel Lévinas. El gran filósofo judío critica el excesivo culto a la libertad promovido por filosofías de la existencia como la de Sartre, donde la libertad como fundamento de la subjetividad conduce a plantear lo arbitrario como absoluto. Lévinas piensa que una libertad absoluta como la de Sartre no puede admitir otra libertad y entra irremisiblemente en conflicto con ella: «el encuentro con el Otro en Sartre amenaza mi libertad y equivale al desfallecimiento de mi libertad bajo la mirada de otra libertad»³⁸⁷. En una concepción de la libertad como esta la dialéctica entre el amo y el esclavo se convierte en la única ley que determina las relaciones entre libertades, y la prioridad del Mismo sobre el Otro queda consagrada como principio supremo. En realidad, dice Lévinas, el imperialismo del Mismo es toda la esencia de una libertad absoluta. Para el autor de *Totalidad e Infinito*, postular una libertad ilimitada a partir de una espontaneidad original es algo que ha de ser relegado al ámbito de las «presunciones de filósofos, presunciones de idealistas». Lévinas cuestiona un «pensamiento europeo» que subordina la generosidad moral a las necesidades del pensamiento objetivo y que no pone nunca en cuestión la espontaneidad de la libertad debido a que «su sola limitación sería trágica y provocaría escándalo»³⁸⁸. Para Lévinas, la existencia no está condenada a la libertad, sino que está *invertida* como libertad, y esta supone un cuestionamiento, un saber como crítica que se remonta más acá de la libertad, busca

³⁸⁷ Lévinas, E., *Totalidad e infinito*, op. cit., p. 307.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 105.

un fundamento a la libertad y así la justifica. Por ello, lo propio del saber no está en la posibilidad de ir hacia un objeto, sino en poder cuestionarse, en penetrar más acá de su propia condición conduciendo hacia el Otro. Y recibir al Otro es cuestionar la propia libertad³⁸⁹. A la luz de este modo de ver, la libertad del para-sí sartreano aparece como libertad no cuestionada. A lo sumo, podría experimentar, como es el caso, un fracaso en su anhelo de autorrealización.

Una libertad como la que defiende Sartre, piensa Lévinas, no puede sostenerse por sí sola y necesita ser investida. Pero ¿por quién?, ¿por otra libertad? No, dice con rotundidad. «El Otro no se me opone como otra libertad, es decir, parecida a la mía y, por tanto, hostil a la mía. El Otro no es otra libertad tan arbitraria como la mía [...] Su alteridad se me manifiesta en un señorío que no conquista, sino que enseña»³⁹⁰. Esta enseñanza nada tiene que ver con la dominación: la presencia del Otro – heteronomía privilegiada– no dificulta la libertad, la inviste³⁹¹. Lévinas defiende una libertad que no es arbitraria, ni es la libertad de un ser aislado, ni tampoco es infinita, sino que está originalmente dirigida por una responsabilidad infinita. La finitud de la libertad supone un principio anterior a toda espontaneidad humana: la libertad no puede ser justificada por la libertad misma. Según Lévinas, lo irracional de la libertad sartreana no se debe a sus límites, sino al infinito de la arbitrariedad de una libertad reducida a sí misma. Lévinas piensa que razón y libertad se fundan en estructuras de ser anteriores a ellas; su propósito no es otro que invertir los términos de la concepción que asienta la verdad en la libertad puesta como independencia frente a toda exterioridad y presentar a la libertad como algo que requiere justificación³⁹². Abordar al Otro, dice, es cuestionar mi libertad y buscar la justificación de esta.

La idea de una libertad absoluta está asociada en Sartre al ateísmo. La libertad humana comporta, según Sartre, la total independencia del hombre respecto de Dios. Si Dios existiera, piensa Sartre, el hombre sería una cosa y no existiría como proyecto, trascendencia y libertad. La autonomía humana se revela como suprema

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 107.

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 189.

³⁹¹ *Ibidem*, p. 110.

³⁹² *Ibidem*, p. 307.

ante la deidad en *Las moscas*, donde Orestes se erige en «rey» de sus actos ante los dioses: «Yo no soy ni el amo ni el esclavo, Júpiter. ¡Yo ‘soy’ mi libertad!»³⁹³. En esta obra se muestra cómo el hombre en cuanto libertad ha dejado de pertenecer a Dios y ya no existe nadie que le dé órdenes. El hombre solo tiene una ley: la suya propia. Ya no existe ningún orden, ninguna ley, ninguna bondad por la que su acción pueda ser medida. Ahora sus acciones son el objeto de una elección totalmente libre, y Orestes asume toda la responsabilidad sobre ellas. En *Las moscas* Orestes aparece como una figura de la libertad concreta, que pasa de la libertad abstracta a una libertad del compromiso y de la acción. Orestes quiere actuar, quiere liberar al pueblo de Argos. A diferencia del Mathieu de *La edad de la razón*, Orestes representa al hombre del compromiso: siente un impulso que lo lleva a actuar, sueña con un acto que le otorgue el derecho de ciudadanía³⁹⁴.

3.4.2. El acto existencial de elección

Lo que hemos llamado «acción existencial» también es denominado por Sartre «acto fundamental de libertad». Se trata del acto originario por el que cobra sentido toda acción particular que pueda realizarse en un momento dado. Es un acto que no se distingue de nuestro ser, pues el hombre es libre porque su mismo ser es nihilización: el acto originario de la nihilización. La libertad coincide con la nada que es vida en el meollo de la realidad humana y que determina que el ser de esta sea un hacerse y un elegirse a sí misma. Al hombre, dice Sartre, nada le viene ni de afuera ni de adentro. Nada hay que él pueda recibir o aceptar en relación con su ser. Está condenado a la «necesidad de hacerse ser hasta el más mínimo detalle»³⁹⁵.

Es el «psicoanálisis existencial» el método propuesto por Sartre para corroborar que en cada conducta humana se encuentra el símbolo de la elección de sí que ha hecho un hombre, la cual constituye el proyecto existencial del para-sí. Sartre

³⁹³ Sartre, J. P., *Obras completas. Teatro, op. cit.*, p. 122.

³⁹⁴ Pollmann, L., *Sartre y Camus. Literatura de la existencia, op. cit.*, pp. 73 y ss.

³⁹⁵ Sartre, J. P., *El ser y la nada, op. cit.*, p. 467.

identifica el acto original de elección con la conciencia que tenemos de nosotros mismos y que no se distingue de nuestro ser. «Elección y conciencia, dice, son una y la misma cosa»³⁹⁶. La «elección original» adquiere así el sentido de un núcleo originario alrededor del cual se organizan las acciones humanas como manifestaciones de un todo y no de relaciones causales y externas. Ese núcleo original no es otra cosa que la espontánea autodeterminación de un hombre a proyectar su propio ser. F. Riu califica de artificial, y del todo alejada de los datos de la experiencia, la idea de una «elección original», la cual no sería sino un recurso impuesto por la forma extrema e insostenible en que Sartre concibe la acción y el desarraigo humano. Para Sartre, no elegimos, sino que somos elección, y la libertad es esa elección originaria e incondicionada. No puedo no elegirme, pero puedo elegirme como me plazca. Al no haber causas ni fines previos que condicionen nuestras conductas, afirma Riu, no le queda a Sartre más remedio que suponer una espontaneidad originaria absoluta, una creación o invención *ex nihilo* de nuestra persona³⁹⁷.

Ahora bien, aunque la conciencia de la libertad que somos se traduce por el doble sentimiento de la angustia y la responsabilidad, nuestros actos no son *gratuitos*. No pueden ser explicados a partir de móviles y motivos, pero deben ser interpretados a partir de un proyecto original del cual forman parte³⁹⁸. Que podamos decidir no realizar tales actos depende de una modificación, para Sartre siempre posible, de nuestra elección original. Y es por la angustia ante la modificabilidad perpetua de nuestro proyecto inicial que nos aprehendemos como *injustificables* y captamos nuestra elección de nosotros mismos como no derivada de ninguna realidad anterior. Siempre somos conscientes de que podemos cambiar nuestra elección de nosotros mismos y de que nuestros posibles están en peligro, pues dependen solo de nuestra libertad. Siempre estamos bajo la amenaza de la nihilización de nuestra elección actual, bajo la amenaza de elegirnos otros que lo que somos. Precisamente porque

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 487.

³⁹⁷ Riu, F., *Ensayos sobre Sartre, op. cit.*, p. 70.

³⁹⁸ Sartre, J. P., *El ser y la nada, op. cit.*, p. 489.

nuestra elección es absoluta, también es frágil y provoca angustia. Con la elección, como dice Philippe Cabestan, entra en escena la libertad, pues ¿qué es la libertad sino libertad de elegir?³⁹⁹ Pero el para-sí elige necesariamente, sin que nada pueda determinar su elección. Una existencia sin esencia es un fundamento sin fundamento y esto hace del hombre el responsable absoluto de lo que es.

La originariedad del acto de elección de sí mismo excluye que los motivos, los móviles y los fines de la acción sean algo previamente dado. Es ese acto originario mismo el que elige los fines y determina los motivos y los móviles; es por el surgimiento de la libertad por lo que se organizan en una estructura unitaria los motivos, los móviles y los fines. El determinismo ve los fines como trascendencias dadas que tienen su origen en Dios, en la naturaleza exterior, en nuestra naturaleza interior o en la sociedad. El existencialismo sartreano, en cambio, ve los fines como trascendencias «puestas» por la libertad. El hombre no recibe los fines de afuera ni de una supuesta naturaleza interior, sino que define su propio ser por los fines que elige y hacia los que se proyecta⁴⁰⁰. Y motivos y móviles son determinados por el acto en virtud del cual el para-sí se proyecta hacia sus fines. El valor y peso de motivos y móviles depende del sentido que les damos, y este depende de los fines hacia los que nos proyectamos y por los que hemos definido nuestro ser. Motivos y móviles, por tanto, en vez de ser causas de nuestras acciones, solo aparecen merced al proyectarse del agente hacia un fin. Es este proyectarse hacia un fin lo que hace que algo sea motivo de una acción.

Sartre no piensa que estemos siempre cambiando nuestra elección de nosotros mismos y proyectándonos hacia nuevos fines: con frecuencia seguimos fines anteriores que dan continuidad a nuestra vida. Los valores, los motivos tomados del pasado tienen un valor que les es conferido continuamente en el presente desde la reasunción libre y continua de nuestra elección de fines. El significado de nuestro pasado, si no es rechazado o valorado de otra manera, necesita ser mantenido en la existencia, y el fin seguido en el presente es decisivo para interpretar todo lo que nos

³⁹⁹ Cabestan, Ph., «Une liberté infinie?», en *Sartre. Désir et liberté*, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁰⁰ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, *op. cit.*, p. 470.

ha influenciado en el pasado. En cada momento decidimos el significado de nuestro pasado⁴⁰¹.

En todo caso la vida nos enfrenta a situaciones en las que hemos de efectuar elecciones radicales que comportan una alta dosis de invención. Si consideramos el caso del joven que tiene que elegir entre cuidar a su madre o alistarse en las fuerzas de resistencia, no vamos a encontrar, dice D. Jopling, un conflicto entre exigencias morales dentro de una forma de vida, sino un conflicto entre dos formas de vida⁴⁰². Y las virtudes que encarnan sus acciones futuras son en la misma medida divergentes: la primera elección comporta amistad, afecto y honestidad; la segunda elección comporta coraje, dedicación, etc. En este caso, el significado del ejemplo que pone Sartre es claro: la elección entre estos diferentes modos de vida es una elección entre dos posibles tipos de persona, una elección para la cual no hay un criterio de decisión común concebible⁴⁰³. Según interpreta el ejemplo Stuart Hampshire, una elección de este tipo y profundidad deja al joven la sensación de que ha negado una parte de sí mismo. La determinación a elegir entre dos modos de vida diferentes supone una negación, y el agente experimentará la elección como una represión o «asesinato» de una parte de su persona⁴⁰⁴. El ejemplo nos muestra que la elección resulta ser algo particularmente tortuoso, ya que la indagación moral y el razonamiento acerca de cual de los dos caminos es preciso seguir conducen inevitablemente a un final insatisfactorio. Sartre señala que una eventual elección podría estar guiada por la doctrina cristiana, por la ética kantiana o por los principios generales de utilidad, pero advierte que el carácter abstracto de los principios de estas morales impide que las mismas nos indiquen lo que hemos de elegir en las situaciones concretas. Tampoco pueden guiarnos ni los sentimientos, a los que no podemos consultar antes de actuar porque los construimos con los actos que realizamos, ni la deliberación racional, la cual es simplemente una parte del proyecto original de realizar los fines

⁴⁰¹ Sobre esto véase Wang, S., «Motivation and the Establishment of Ends in Sartre's Act Theory», en *Sartre Studies International*, Vol. 14, 1º, París, 2008, p. 18.

⁴⁰² Jopling, D., «Sartre's moral psychology», en *The Cambridge Companion to Sartre*, *op. cit.*, p. 119.

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 119.

⁴⁰⁴ Hampshire, S., *Morality and Conflict*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1983, p. 155.

mediante la deliberación en vez de mediante otras formas de descubrimiento. Sartre piensa que no hay una sola respuesta para la pregunta del joven: siempre hay al menos dos posibilidades de elección ante cualquier circunstancia. Y las dos respuestas son inconmensurables y «correctas», y poseen elementos suficientes para reclamar la atención del joven y convertirse en razón de su acción. Sartre propone al joven que va a consultarle una invención, la cual comprende la componente de la elección y el aspecto creativo de esta. No solo en el arte, piensa el autor de *El existencialismo es un humanismo*, también en la moral tenemos invención y creación. El hombre está desamparado y ha de inventar su moral y al hombre mismo sin recibir apoyo de nada ni de nadie. Nadie puede ayudarlo a elegir. Ninguna moral general le indica lo que debe hacer. Es libre y está obligado a inventar él mismo su ley, a hacerse a sí mismo eligiendo su moral⁴⁰⁵.

Vemos así cómo la visión sartreana del origen de la *agencia* (*agency*) que es peculiar del hombre, como dice Jopling, se aleja mucho de la visión racionalista de Kant, pues pone el énfasis en el carácter futurista, prerracional, existencialmente contingente y basado en el deseo, de nuestra capacidad para la autodeterminación, de la elección de sí y del proyecto fundamental. Sartre no piensa ni que nuestras identidades de personas sean algo que nos es dado ni que sean el producto de la herencia genética, de la neurofisiología o de una dinámica de impulsos inconscientes, sino que piensa que tales identidades son elegidas como un tipo de fin último hacia el que nos proyectamos y al que tratamos de realizar para hacer de nosotros los que somos⁴⁰⁶.

Lo expuesto no implica que la elección original se produzca de un instante a otro. Sartre considera que aceptar algo así equivaldría a volver a la concepción instantaneísta de la conciencia, de la que no había podido salir Husserl. Dado que es la conciencia la que se temporaliza, ha de asumirse que «la elección original despliega el tiempo y se identifica con la unidad de los tres *ék-stasis*». La elección de los fines se produce de una forma totalmente autónoma y es, por ello, una elección

⁴⁰⁵ Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, *op. cit.*, pp. 29 y ss.

⁴⁰⁶ Jopling, D., «Sartre's moral psychology», en *The Cambridge Companion to Sartre*, *op. cit.*, p. 111.

injustificable, no supeditada a motivos ni a móviles y que se hace en función del futuro. Según expone Sartre, «elegirnos es nihilizarnos, es decir, hacer que un futuro venga a anunciarnos lo que somos confirmando un sentido a nuestro pasado»⁴⁰⁷.

A diferencia de Sartre, Merleau-Ponty no da prioridad al futuro sino al presente, que articula el pasado y el futuro, lo que excluye la injustificabilidad del acto de elección sartreano. Al mismo tiempo asigna un papel más importante que Sartre a la motivación, la cual, en su opinión, no anula la libertad, sino que la arraiga en el ser y la hace relativa a la situación y a posibilidades asociadas a un sentido que no depende solo de la libertad. Para Merleau-Ponty, los motivos expresan un sentido que la libertad puede aceptar o rechazar. Frente a la libertad absoluta de Sartre la filosofía de la relación de Merleau-Ponty defiende una libertad condicionada, arraigada, así como una elección que ha de ser concebida como algo parcialmente justificable y solo en parte contingente. Merleau-Ponty no puede aceptar el supuesto de una constante elección a partir de la nada, pues piensa que siempre estamos en el plano del ser, donde el hombre es diálogo con el mundo y con los otros, intercambio, «campo intersubjetivo»⁴⁰⁸. Para Sartre, la elección no puede tener otro límite y otro fundamento que la libertad misma. F. Riu valora como fundamentales las objeciones que formula Merleau-Ponty, en su *Fenomenología de la percepción*, contra esta idea de libertad⁴⁰⁹.

Para facilitar la comprensión del acto de elección, Sartre recurre a la comparación con otras teorías de la libertad como, por ejemplo, la de Leibniz. Según la concepción de Leibniz, dice Sartre, Adán pudo elegir su acto pero no su esencia, y ese acto depende de Adán porque emana de la esencia de Adán, lo cual es una condición de la libertad, pero, en realidad, es necesario precisamente porque se sigue de una esencia que no ha sido elegida por Adán sino por Dios. El «necesitarismo» leibniziano se opone abiertamente, según Sartre, a la idea de libertad porque coloca en el punto de partida la esencia de Adán como una premisa de la que se sigue el acto

⁴⁰⁷ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 491.

⁴⁰⁸ Bello, E., *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*, op. cit., pp. 193 y ss.

⁴⁰⁹ Riu, F., *Ensayos sobre Sartre*, op. cit., p. 67.

de Adán como una de sus conclusiones. Contra Leibniz defiende Sartre una libertad que es «total e incondicionada»⁴¹⁰. El Adán de Leibniz ha elegido coger la manzana, pero no ha elegido ser Adán, con lo que el problema de la elección se entronca directamente con el determinismo de las esencias sobre las existencias. Para Sartre, en cambio, es la existencia la que determina a la esencia, y la existencia es lo mismo que libertad y elección: cualquiera que fuera nuestro ser es elección, y de nosotros depende elegirnos de una u otra forma: grandes, nobles, viles o humillados.

Frente a la filosofía del indeterminismo absoluto y de la libertad creadora de Sartre propone Merleau-Ponty una filosofía de la relación en la que se muestra a un hombre que es diálogo con el mundo, que interactúa con el mundo y con la historia, que es libre sin romper lazos con el mundo. Es este un punto de vista que no concuerda con la idea sartreana de que los únicos motivos que pueden adscribirse a una acción tienen su origen en nuestro libre proyecto. El carácter originario de la libre elección del proyecto va unido en Sartre a la posibilidad de elegir otro proyecto, como sucede en el caso de ciertos personajes literarios que captan su elección inicial como contingente e injustificable, pero, por eso mismo, como abierta a la posibilidad de las «conversiones» que les permiten a esos personajes «metamorfosarse» su proyecto original⁴¹¹. Estas conversiones ligadas a un nuevo proyecto nos proporcionan a menudo, asegura Sartre, la posibilidad de encontrarnos con la imagen más clara y conmovedora de la libertad. Es la idea de conversión la que permite dar cuenta del sentido en que cabe afirmar, cuando hacemos algo, que podíamos haber actuado de otra manera. Hemos visto que, según Sartre, nuestros actos particulares no son gratuitos, sino que han de ser interpretados a partir de un proyecto fundamental del que son parte integrante. De ahí que, si yo dijera que en una determinada situación hubiera podido actuar de otra manera, ello solo podría ser entendido desde el supuesto de que se hubiera producido en mí una conversión, esto es, la modificación de mi proyecto fundamental, de mi elección inicial de mí mismo.

⁴¹⁰ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 495.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 501.

Los actos particulares escapan a la indeterminación, pero la elección inicial, de la que todo depende, es totalmente gratuita e injustificable. Si nos preguntáramos ¿por qué elegimos ser lo que somos?, la respuesta sería: por nada, pues la elección fundamental es totalmente gratuita e injustificable⁴¹²; es una elección que carece de razón y es, por tanto, absurda, absurda en el sentido de que está más allá de todas las razones y de que es aquello por lo que llegan al ser las razones. Y si mi elección no fuera absolutamente libre y carente de razones, yo no sería el autor de mis actos ni el único responsable de ellos. Vamos a ocuparnos a continuación de la relación de la libertad y de la elección con la responsabilidad.

3.4.3. Libertad y responsabilidad sobre la acción

Al inicio del apartado que lleva por título ‘Libertad y responsabilidad’ en *El ser y la nada* advierte Sartre que las consideraciones que se van a hacer en ese apartado interesan sobre todo al moralista. Queda indicado con esto que la cuestión de la responsabilidad tiene implicaciones que inciden de modo muy claro en la teoría de la acción. La idea de responsabilidad deriva directamente de la idea de libertad. Sartre afirma 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 manera de ser». Que esta responsabilidad sobre el mundo y sobre sí mismo comporta la realización de determinadas acciones lo pone de manifiesto la observación que hace Sartre sobre el sentido en el que toma el término «responsabilidad»: «conciencia (de) ser el autor incontestable de un acaecimiento o de un objeto». Ser el autor, por lo que a la responsabilidad sobre el mundo y sobre sí mismo se refiere, significa concretamente para el hombre estas dos cosas: ser «aquel por quien se hace que *haya* un mundo» y ser «aquel que *se hace ser*»⁴¹³.

Esta responsabilidad enorme que cae sobre el para-sí es, según expone Fernández Liria, la consecuencia del presupuesto ontológico de la «opacidad del ser-

⁴¹² Véase Lafarge, R., *La filosofía de Jean-Paul Sartre*, op. cit. p. 76.

⁴¹³ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 576.

en-sí». La definición del en-sí como «el ser que es lo que es», y al que, por tanto, no se le puede atribuir ni la potencia ni el movimiento, dice Fernández Liria, obliga a Sartre a desplazar al para-sí el fundamento de los posibles, los valores y los fines, así como la responsabilidad sobre todo movimiento y toda acción. La crítica de Sartre a la teoría aristotélica de la potencia en su relación con la explicación del movimiento exige que le sea atribuido un decisivo protagonismo al para-sí y a la libertad humana, a la responsabilidad del hombre, a la acción, al compromiso de la acción. De ahí el papel que tienen en el pensamiento de Sartre el humanismo y la moral⁴¹⁴.

Pudiera resultar sorprendente que Sartre, a pesar de todo lo que lo separa de Lévinas, se vea llevado a conclusiones que lo aproximan a la ética de la responsabilidad del pensador judío. Para Sartre, la responsabilidad es el precio que hay que pagar por ser libre; para Lévinas, la responsabilidad por el otro es anterior a la libertad. Pero, aunque recorren caminos divergentes y siguen intereses diferentes, Sartre y Lévinas coinciden en defender una ética de la responsabilidad radical. La responsabilidad ocupa un lugar central en el pensamiento de los dos filósofos. Los dos la conciben como una pesada carga que el hombre ha de llevar sobre sus hombros y la califican de total, ilimitada, absoluta, incondicionada. La responsabilidad, dice Stéphane Habib en su libro sobre las concepciones que de esta tienen Sartre y Lévinas, es absoluta o no es⁴¹⁵. En el pensamiento de Sartre la responsabilidad adquiere su radical sentido a partir de la comprensión de la misma como conciencia (de) ser el autor de un acontecimiento, una acción o un objeto. Debido a que del para-sí dependen tanto el hecho de que *haya* un mundo como aquello que el para-sí *se hace* ser, la responsabilidad de este no puede ser sino agobiante y abrumadora. El hombre se encuentra solo y sin excusas ante lo que le ocurre y ante la situación en la que se encuentre, pues estos reciben su sentido del proyecto y de las acciones que él ha elegido. No tiene sentido alguno, por tanto, que se queje de los inconvenientes que puedan acarrearle su vida y lo que él mismo es.

⁴¹⁴ Fernández Liria, C., *Una ontología positiva. Ensayo a partir de «El ser y la nada» de Sartre*, op. cit., pp. 426-428.

⁴¹⁵ Habib, S., *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, op. cit., p. 169.

Debe asumirlos como consecuencias de su libertad y con la conciencia de que es el autor en el que todo tiene su origen. El existencialismo devuelve al hombre la responsabilidad de sus actos y de sus apatías, de sus palabras y de sus silencios. Todo lo que me ocurre, provocado por mí o por otros hombres, es humano y, en consecuencia, debo considerarlo como *mío*. Sartre llega a afirmar que «no hay situaciones inhumanas» y que, incluso, las más atroces situaciones de la guerra no crean nada inhumano. La situación dice «es mía, porque es la imagen de mi libre elección de mí mismo»⁴¹⁶. Soy, pues, responsable también de la guerra. Mi libertad absoluta me convierte en sujeto de una responsabilidad ilimitada. «Desde el instante de mi surgimiento al ser, llevo exclusivamente sobre mí el peso del mundo, sin que nada ni nadie pueda aligerármelo»⁴¹⁷.

Una responsabilidad de esta naturaleza es la que, según expone Sartre en *¿Qué es la literatura?*, ha de asumir el escritor. El compromiso literario implica que el escritor sea consciente de su responsabilidad, pues el escritor, porque es escritor y porque es hombre, es responsable de todo, de las guerras perdidas y de las ganadas, de las revoluciones y de las represiones⁴¹⁸. Si no se pone del lado de los oprimidos, es cómplice de los opresores. Haga lo que haga está tomando partido. No hay posibilidad de que eluda su responsabilidad.

También Lévinas habla de una responsabilidad ilimitada. Mi responsabilidad para con el otro, dice Lévinas, es una «responsabilidad total», que responde de todos los otros. Lévinas cita en más de una ocasión una frase de Dostoievski que dice: «Todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros». Soy responsable, dice Lévinas, hasta de las persecuciones que sufro⁴¹⁹. Sin embargo, pese a las coincidencias, la levinasiana responsabilidad por el otro resulta ser bastante diferente de la responsabilidad defendida por Sartre. Lévinas habla de

⁴¹⁶ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 576.

⁴¹⁷ *Ibidem*, pp. 577-578.

⁴¹⁸ Sartre, J. P., *¿Qué es la literatura?*, trad. castellana de Aurora Bernárdez, Losada, Buenos Aires, 2003, pp. 70-71.

⁴¹⁹ Lévinas, E., *Ética e infinito*, trad. castellana de Jesús María Ayuso Díez, La balsa de la Medusa (Visor), Madrid, 1991, p.93.

una responsabilidad que es anterior a toda libertad, a todo compromiso y a toda acción. Para Lévinas, ni la libertad del otro podría comenzar en la mía ni mi responsabilidad por el otro puede haber comenzado en mi decisión: «la responsabilidad ilimitada en la que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo anterior-a-todo-recuerdo, de algo ulterior-a-todo-cumplimiento, de algo no-presente; viene de lo no-original por excelencia, de lo anárquico, de algo que está, más acá o más allá de la esencia»⁴²⁰.

Lévinas entiende la responsabilidad en términos de pasividad: es un «padecer», y el sujeto responsable es pura receptividad. Esto lo distingue claramente del sujeto esencialmente activo que es el para-sí libre y responsable de Sartre. Según Lévinas, la libertad no es un principio constitutivo del ser del sujeto, pues un sujeto así constituido quedaría encerrado en la inmanencia del para-sí. Es la responsabilidad la que da sentido a un sujeto entendido como «sujeción» al Otro, y como tal es una estructura fundamental de la subjetividad. Lévinas presenta la responsabilidad como definición de la estructura de la subjetividad, lo cual implica que la responsabilidad «no es un simple atributo de la subjetividad, como si ésta existiese ya en ella misma, antes de la relación ética. La subjetividad no es un para-sí; es inicialmente para otro»⁴²¹. En Sartre la responsabilidad es también responsabilidad por el otro, pero, ante todo, y particularmente en *El ser y la nada*, es responsabilidad por sí mismo y elección de sí mismo por el para-sí. La responsabilidad sartreana tiene su origen en el para-sí, en un para-sí que es conciencia intencional y activa, que es comienzo. Sartre dice que la responsabilidad viene al mundo por el para-sí. En Lévinas, en cambio, la responsabilidad es responsabilidad por el otro y tiene su origen en la llamada del otro: es respuesta a la llamada del otro, la cual cuestiona la intencionalidad de la conciencia. Por ello el sujeto de la responsabilidad en Lévinas es pasivo, no es

⁴²⁰ Lévinas, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, trad. castellana de Antonio Pintor Ramos, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 54.

⁴²¹ Lévinas, E., *Ética e infinito*, *op. cit.*, p. 90.

comienzo; es sujeto que responde a una llamada del otro, el cual lo elige como sujeto responsable antes de toda intencionalidad⁴²².

En Sartre la responsabilidad está ligada a la libertad y a la total autonomía del para-sí. Por ello sostiene que en una vida no hay *accidentes*. Todo cuanto ocurre en mi vida, dice, no viene de afuera, sino que de alguna manera lo he elegido y es *mío*. En *Cuadernos de guerra* afirma, a propósito de la guerra, que él no tiene excusas ni derechos, que no reconoce para sí ningún derecho a que no le ocurra lo que le ocurre en ella. Todo lo que me pasa, dice, por un lado, me viene dado en virtud de mi facticidad y, por otro, yo soy responsable de ello. Lo que es la guerra para mí, lo que yo soy en ella, de todo eso soy yo el responsable y estoy obligado a cargar con ello⁴²³. De la guerra puedo decir que la merezco, pues podría haberme sustraído a ella y, al no hacerlo, la he elegido. La guerra es mía, además, porque surge en una situación que depende de mí, de modo que no puedo distinguir la elección que hago de mí de la elección que hago de la guerra. A la guerra la hago mía eligiéndome y «haciéndome a mí mismo». Por ello suscribe Sartre la frase de J. Romain que dice: «En la guerra no hay víctimas inocentes»⁴²⁴. A esta frase, para dar cuenta más claramente de la responsabilidad que corresponde al para-sí, añade Sartre esta otra: «Cada cual tiene la guerra que merece».

Por último, es necesario precisar que la responsabilidad de la que habla Sartre es de un tipo muy especial: implica que soy el responsable de todo, menos de mi responsabilidad misma, pues no soy el fundamento de mi ser. La facticidad significa aquí que todo acaece como si yo estuviera «constreñido» a ser responsable. La expresión «estoy arrojado en el mundo», que Sartre toma de Heidegger, ha de ser entendida en el sentido de que me encuentro solo y sin ayuda, comprometido en un mundo del que soy totalmente responsable sin que me sea posible escapar nunca a esa responsabilidad, ya que hasta de mi deseo de huir de ella soy responsable. Negarme a actuar sobre el mundo es otra forma de elegirme. Siempre me encuentro

⁴²² Habib, S., *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, op. cit., pp. 163 y ss.

⁴²³ Sartre, J. P., *Cuadernos de guerra*, op. cit., p. 142.

⁴²⁴ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 577.

con una responsabilidad absoluta porque mi facticidad se me aparece a través de la «reconstrucción pro-yectiva» de mi para-sí. La facticidad se encuentra siempre con mi proyecto, mis fines, mi responsabilidad. De ahí que pueda afirmarse que «mi facticidad consiste simplemente en que estoy condenado a ser íntegramente responsable de mí mismo». Y, puesto que soy el ser «en cuyo ser es cuestión de su ser», soy responsable de hacerme ser lo que he de ser⁴²⁵.

La facticidad del para-sí hace que cualquier acontecimiento del mundo, e incluso los otros, se nos aparezcan como «ocasiones» (fallidas, aprovechadas, etc.), como «oportunidades» de «realizar ese ser de que es cuestión en nuestro ser». Por eso afirma Sartre que la responsabilidad del para-sí se extiende «al mundo entero como mundo-poblado»⁴²⁶. Ahora bien, tener que decidir el sentido del ser, tanto en nosotros como en el mundo, tiene como consecuencia que nos captemos a nosotros mismos en la angustia, a la que rehuimos la mayor parte de las veces optando por vivir en la mala fe. Nos encontramos así con tres elementos: la situación, la angustia y la mala fe, cuya relación con la libertad hemos de examinar.

3.4.4. Libertad en situación, proyección hacia el fin y acción

Según Althusser, la tesis de la «libertad-en-situación» es una tesis original de Sartre, que se convertirá en el «punto clave» de la disputa entre Sartre y Merleau-Ponty, según señala Eduardo Bello⁴²⁷. La expresión «libertad en situación» designa una relación, que es relación de exclusión en Sartre y de inclusión e integración o relación dialéctica en Merleau-Ponty. Hemos de ver las implicaciones que esto tiene para el tema de la acción. Tomamos como punto de partida de nuestro análisis la llamada «paradoja de la libertad», la cual implica que la libertad se encuentra en situación bajo una doble perspectiva: como facticidad y como contingencia. Esta doble perspectiva lleva a Sartre a presentar la cuestión de la relación entre libertad y

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 578.

⁴²⁶ *Ibidem*, pp. 578-579.

⁴²⁷ Bello, E., *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*, op. cit., p. 175.

situación desde dos puntos de vista contrapuestos: uno fenomenológico que dice: «no hay libertad sino en situación», y que comporta la descripción de la libertad en las diferentes estructuras de la situación como mi sitio, mi cuerpo, mi pasado, etc., y otro ontológico que dice: «no hay situación sino por la libertad», y que atiende al significado que tiene la tesis sartreana de la libertad absoluta, donde la situación solo aparece a la luz del fin proyectado.

El coeficiente de adversidad que encuentra la libertad en las cosas con las que se relaciona en el mundo, en la sociedad, etc., no puede ser considerado como un argumento en contra de la libertad, pues es precisamente por la libertad, dice Sartre, por lo que surge ese coeficiente de adversidad. Es del fin previamente elegido de lo que depende que las cosas se nos muestren como adversas, irrealizables, favorables, etc. Y, aunque pueda parecer que las cosas en bruto limitan nuestra libertad de acción, es nuestra libertad la que pone los fines en relación a los cuales las cosas se muestran como límites. En el apartado ‘Libertad y facticidad: la situación’ de *El ser y la nada*, sostiene Sartre que solo a la libertad le corresponde constituir los límites con los que va a encontrarse. Ahora bien, a lo anterior es preciso añadir que, en todo caso, siempre hay que contar con un residuo que pertenece al en-sí, el cual no solo no constituye un límite de la libertad, sino que más bien esta surge gracias a él. Sartre no se opone a que se entienda por ser libre al ser que «puede» realizar sus proyectos, pero advierte que, para que el acto comporte «realización», es preciso que la «simple proyección de un posible» sea algo diferente de la realización de ese fin, ya que si bastara concebir algo para realizarlo, nos hallaríamos en un mundo de ensoñación en el que lo posible no se distingue de lo real. Una cosa, en efecto, es desear un fin, concebirlo, proyectarlo, lo cual constituye el comienzo de la acción, y otra cosa muy distinta es realizarlo. Para Sartre, proyectar un fin y realizarlo corresponden a dos momentos de la acción diferentes. Conviene precisar por ello que el fin concebido y proyectado es algo que aún no existe, algo solo posible que es preciso realizar. Pero este fin ha de ser comprendido como un «estado por-venir» de los existentes reales, como el esbozo de un orden de los existentes que es configurado

a partir de las relaciones actuales entre los mismos. Con esto se está dando a entender que el orden de los existentes reales es indispensable para la libertad, así como que los obstáculos que la libertad hace aparecer en los existentes, lejos de constituir un peligro para ella, en realidad, le permiten surgir como libertad. Solo comprometiéndose activamente en un mundo que se le resiste puede ser libre el para-sí. Este papel que, en relación con la libertad, se le reconoce a los existentes y al residuo vinculado al en-sí permite vislumbrar que la teoría de la acción ha de prestar atención también a la facticidad y a la situación.

En relación con la distinción entre proyección y realización del fin conviene precisar además que ha de evitarse confundir «ser libre» con la obtención efectiva de lo que se ha querido. Ser libre significa, para Sartre, «determinarse» a querer, a elegir, por sí mismo. La libertad no puede ser concebida como la facultad de conseguir el fin que se ha elegido, sino como autonomía de la elección. Ciertamente, la elección ha de ser comprendida como un «hacer» y supone, a diferencia del sueño y del simple deseo, no la realización total del fin elegido, pero sí un comienzo de la realización, lo cual queda muy oportunamente ilustrado en la exposición de Sartre con el ejemplo del cautivo que proyecta su evasión de la cárcel. Pero no distinguir entre elegir y hacer, entre intención y acto, no excluye que Sartre considere esencial la distinción entre libertad de elección y libertad de obtener. El «éxito», dice, no importa a la libertad⁴²⁸.

Tomar en consideración la situación supone que la libertad no es un poder indeterminado y que no se determina a la existencia a partir de la nada. No se es libre de no existir ni de no ser libre. La libertad se constituye por su mismo surgimiento en un hacer, pero un hacer asociado a la nihilización de algo dado: del ser que ella es y del ser en medio del cual es. La libertad supone al ser para sustraerse a él. Solo podemos ser libres en relación con un estado de cosas dado. Pero lo dado no es ni causa, ni condición necesaria, ni razón de la libertad. Es la elección de su fin por la libertad la que confiere su sentido a lo dado y hace que se revele como

⁴²⁸ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., pp. 508-509.

resistencia, como ayuda, etc. Sartre dice que la situación es «la contingencia de la libertad en el *plenum* de ser del mundo en tanto que este *datum*, que no está ahí sino *para no constreñir* a la libertad, no se revela a ella salvo como *ya iluminado* por el fin elegido»⁴²⁹. La libertad se topa con obstáculos y resistencias que ella no ha creado, pero que reciben su sentido de la elección del fin que ella es, y siempre el coeficiente de adversidad de lo dado dependerá de aquello que hemos proyectado ser. Pudiera afirmarse, por ello, que, cuanto más desfavorables sean las circunstancias que nos rodean, más ocasiones tendremos para poner en juego nuestra libertad. ¿Qué pone de manifiesto si no la famosa afirmación sartreana: «*Jamás fuimos tan libres como bajo la ocupación alemana*»⁴³⁰?

La facticidad de la libertad es «lo dado que ella *ha-de-ser* y que es iluminado por un proyecto». Eso dado aparece de diversas maneras que Sartre denomina «estructuras de la situación». Son: «mi sitio», «mi pasado», «mis entornos», «mi prójimo», «mi muerte». Hemos de decir algo de ellas con el fin de poner más claramente de manifiesto el significado de la situación en relación con la libertad y con la acción.

Tenemos, en primer lugar, *mi sitio*, al que definen los «estos» que se me revelan sobre fondo de mundo, como el lugar que habito (mi país, con sus atributos físicos, su riqueza, etc.) y el orden de los objetos que me rodean y que tienen en mí la razón de su orden. Aunque mi sitio actual puede haber sido elegido por mi libertad, remite en última instancia a un sitio mío que no hace referencia a nada mío: el sitio que me es asignado por el nacimiento. Esto, ciertamente, permite afirmar que nacer es para el hombre recibir un sitio, pero no justifica en absoluto que se vea en ello una fuerte restricción de la libertad, pues también hay razones que exigen sostener que el hombre es el ser por el que un sitio viene a las cosas. Algo como un sitio solo cobra sentido a la luz del fin que se elige, esto es, de «cierto ser aún no existente, al que quiere alcanzarse». Las ideas de fin y futuro proyectado introducen en el análisis del sitio la perspectiva de la acción. Para Sartre, «solo con relación a lo que proyecto

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 512.

⁴³⁰ Sartre, J. P., *La república del silencio. Situations III, op. cit.*, p. 11.

hacer [...] mi sitio se me aparece como una ayuda o como impedimento [...] Solo a la luz del no-ser y del futuro puede ser comprendida actualmente mi posición: ser-ahí es no tener más que dar un paso para alcanzar la tetera, mojar la pluma [...]»⁴³¹. La facticidad de mi sitio se me revela por la libre elección que hago de mi fin. En realidad, la facticidad es aquello a lo que la libertad nihiliza por la posición de su fin, el cual comporta la «modificación proyectada» de la situación. El pensamiento de Sartre al respecto es claro: solo en la medida en que la libertad ha descubierto la facticidad y la ha aprehendido como sitio⁴³² puede este sitio aparecer como un obstáculo, como una traba a mis deseos. Es la libertad misma la que, al elegir su fin y proyectar lo que se quiere hacer, crea los obstáculos con los que se encontrará y constituye esa facticidad que representa una cierta restricción para ella misma.

Por lo que se refiere a *mi pasado*, que no determina mis actos, como quedó demostrado en el apartado dedicado a la temporalidad, cabe señalar que se convierte en el punto de partida para poner en marcha nuevas acciones. Sartre reconoce que el pasado es una importante «plataforma y punto de vista» y que toda acción destinada a arrancarme de mi pasado solo puede ser concebida a partir de ese pasado. El pasado se conserva en el presente y «todo lo que *soy*, he de serlo en el modo del haberlo sido»⁴³³. El pasado resulta ser, entonces, «indispensable» para la elección que hacemos del porvenir. Según señala Sartre, la realizabilidad del futuro supone la irremediabilidad del pasado, y el porvenir es un estado de cosas nuevo, que aún no es, de aquello que es, esto es, del pasado, y no puede ser concebido sino en relación con este. Es cierto que el fin-porvenir es lo que ilumina a lo que es, al pasado, el cual cobra sentido cuando es trascendido hacia el porvenir, pero este trascender hacia el fin-porvenir se efectúa a partir de lo que es, a partir del pasado. Tenemos así que el para-sí no puede ser concebido sin pasado, pero que también es el ser merced al cual puede haber un pasado. La libertad elige un fin en función del pasado, pero este pasado no lo es sino en relación con el fin elegido. El para-sí, proyectándose hacia el

⁴³¹ *Ibidem*, pp. 517-518.

⁴³² *Ibidem*, p. 519.

⁴³³ *Ibidem*, p. 521.

fin elegido, decide el *alcance* de su pasado. «Pro-yectándome hacia mis objetivos, dice Sartre, salvo el pasado conmigo y *decido* acerca de su significación por medio de la acción»⁴³⁴. Por mi proyecto de mí hacia el futuro mi libertad actual convalida o invalida el proyecto y la anticipación que mi pasado ya era. Estas indicaciones sobre la incidencia de la elección del fin sobre el pasado comportan que en un determinado sentido el para-sí también elige el pasado, y, cuando el para-sí elige el pasado, sus conductas realizan ese pasado y las anticipaciones que el mismo comprende. Sartre dice que «no hay diferencia entre elegir ese pasado y su realización». De ahí que estemos constreñidos a adoptar determinadas conductas en la medida en que nuestro pasado aparece a la luz de nuestro proyecto. En definitiva, «querer este proyecto es, efectivamente, querer el pasado, y querer este pasado es querer realizarlo por mil conductas secundarias»⁴³⁵. El pasado se integra en la situación cuando el para-sí, por su elección del futuro, confiere a su facticidad pasada un valor, a partir del cual ella *motiva* sus actos y sus conductas.

Para Sartre, *mis entornos*, a diferencia del sitio, son las «cosas-utensilios» que me rodean y que poseen sus coeficientes de adversidad y utensilidad, los cuales dependen del sitio y de la potencialidad propia de los utensilios, aunque es preciso añadir que es mi proyecto el que convierte a los entornos en propicios o en incómodos. En principio, también aquí es necesario partir del supuesto de que lo dado, lejos de ser un obstáculo, es reclamado por la libertad misma. El para-sí es negación interna del en-sí y, si no existiera el en-sí, el para-sí se disolvería en una pura nada. Y, del mismo modo que podemos ver en la conciencia una prueba ontológica de la existencia del en-sí, podemos asumir que la acción presupone la existencia de algo dado sobre lo cual se ejerce. Por eso, «si he de poder *hacer* algo en general, es preciso que ejerza mi acción sobre seres cuya existencia sea *independiente* de mi existencia [...] y singularmente de mi acción»⁴³⁶. La libertad supone, pues, la realidad de entornos que cambiar, de instrumentos que utilizar, de

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 523.

⁴³⁵ *Ibidem*, pp. 527-528.

⁴³⁶ *Ibidem*, p. 531.

obstáculos que superar. En palabras de Sartre, ser libre es «ser-libre-para-cambiar [...] ser-libre-para-hacer y ser-libre-en-el-mundo»⁴³⁷. La libertad es un *quehacer* que hace referencia a algo diferente de sí, promueve un hacer que es actuar sobre algo que es indiferente a la acción. El proyecto de la libertad es el proyecto de *hacer* un mundo en el que hay resistencias, ayudas vinculadas a la independencia de las cosas, pero que reciben su significación del proyecto de la libertad. La estructura de la situación comprende las dos cosas: que la libertad, trascendiendo a lo dado hacia sus fines, lo hace aparecer como cosas-utensilios que me son adversos o favorables y que lo dado es existente bruto asumido para ser trascendido. La adversidad y las potencialidades de las cosas reciben su sentido del fin, pero este solo existe para un para-sí que se asume como dejado ahí en medio de cosas a las que ha de cambiar.

Otra estructura de la situación es *mi prójimo*. Es incuestionable que no solo yo doy sentido a los utensilios, también puede hacerlo el prójimo. Me hallo comprometido en un mundo donde hay cosas cuyas significaciones no les han sido conferidas primeramente por mi proyecto y que son indicaciones de conductas que me conciernen a mí. En este mundo me hallo ante un estado que me es impuesto. Pero esto no constituye un límite externo a mi libertad. El para-sí surge en un mundo que es mundo para otros para-síes y ha de ser libre en ese mundo, ha de elegirse contando con esa situación. El para-sí, según Sartre, no *padece* la existencia del otro, sino que la hace aparecer ante sí como una elección, y de la libertad del mismo para-sí depende que las significaciones dadas a las cosas por los otros, y que se le revelan como indicaciones de conductas a poner en práctica, sean libremente trascendidas hacia sus fines. Ciertamente, admite Sartre, se topa mi libertad con un límite que viene de la libertad del otro. Ese límite está en que el otro me capte como otro-objeto y en que mi situación, por el hecho de la existencia ajena, se convierta en algo objetivo, alienado, que tiene un afuera. En todo caso, no experimento esos límites si no reasumo mi ser-para-el-otro y mi situación objetiva dándoles un sentido a la luz del fin hacia el que me he proyectado.

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 531.

Al ocuparse de este asunto (el límite a la libertad que tiene su origen en el prójimo), hace Sartre unos interesantes apuntes sobre lo que él denomina «los irrealizables», a los que analiza poniéndolos en relación con la realización de los fines y del proyecto de sí del para-sí, lo cual depara una ocasión particularmente propicia para poner de manifiesto el significado de la libertad en situación para la acción autorrealizadora del para-sí. Los irrealizables son esos caracteres (*soy* judío, feo, profesor, etc.) que representan límites objetivos de mi ser, de mi libertad, límites que le son dados a mi situación. Ahora bien, para mí yo no soy judío, feo, etc. Esos caracteres le son dados a los otros, pero estos no son esos caracteres; yo los soy, pero no puedo realizarlos: no puedo realizarme como judío, feo, profesor, etc., ya que no puedo verme como me ve el otro. De todos modos, para que los irrealizables aparezcan como tales es menester que se develen a la luz de un proyecto que tiene como objetivo realizarlos. Esto significa que el para-sí ha de asumir su ser-para-el-otro. Iluminados por este proyecto asuntivo los irrealizables se develan como «algo que debería ser realizado»⁴³⁸. La asunción por el para-sí de su ser-para-el-otro forma parte de su proyecto fundamental y, por tanto, no constriñe al para-sí a recibir pasivamente los caracteres de ser judío, feo, profesor, etc., que se le develan en tanto iluminados por los propios fines del para-sí. Este no puede ser para-sí eso que es para el otro a menos que se elija como tal por una asunción electiva de su ser-para-el-otro. Y es así como los irrealizables se descubren al para-sí «como irrealizables que deberían ser realizados». Los irrealizables se dan como existentes y, a la vez, como algo que solo puede existir por el libre proyecto por el que el para-sí los asume y que comprende las conductas que apuntan a *realizar para el para-sí* esos irrealizables⁴³⁹. El irrealizable que «debería ser realizado» es un imperativo que le viene de fuera al para-sí y que este ha de interiorizar y reasumir integrándolo en su libre proyecto. De este modo los irrealizables aparecen como «un sentido del desesperado esfuerzo por ser» del para-sí. Constituyen límites externos de la libertad que no pueden ser interiorizados sino como irrealizables, límites que no tienen otro sentido que el que

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 553.

⁴³⁹ *Ibidem*, pp. 552-553.

la libertad les da y que, por ello, no son un obstáculo *real* para la libertad ni un límite padecido por ella.

Figura por último entre las figuras de la situación *mi muerte*. Nos importa aquí sobre todo considerar lo que afirma Sartre de la muerte en contraste con lo que afirma de la vida. De la muerte dice que no es una posibilidad mía, que no es un fin al que elijo y hacia el que me proyecto libremente, que no puedo realizarla; de la vida, en cambio, dice que es posibilidad, elección, libre proyección hacia un fin y que es un hacerse. Lo más significativo (en relación con la cuestión de la acción) que aparece en las páginas que Sartre dedica al tema «mi muerte» forma parte de la discusión que el filósofo francés mantiene con Heidegger. En *Ser y tiempo* expone Heidegger que el *Dasein* es anticipación y proyecto de su propia muerte, la cual es considerada la posibilidad propia del *Dasein*. En tanto ser-para-la-muerte, el *Dasein* es libertad para morir, que se proyecta hacia la muerte y que se constituye como totalidad por la libre elección de la finitud. En contra de Heidegger sostiene Sartre que el azar quita a la muerte el carácter de posibilidad. La muerte, dice, no puede ser captada como mi posibilidad, sino como la nihilización siempre posible de mis posibilidades, nihilización que ya no forma parte de mis posibilidades. Por eso no puedo comportarme ante ella como ante una de mis posibilidades. No puedo esperarla, ni realizarla, ni proyectarme hacia ella. Dado que el para-sí es el ser para el cual en su ser es cuestión de su ser, esto es, un ser que es proyecto de sí y que ha de hacerse, no hay lugar para la muerte en el ser del para-sí. Un proyecto del para-sí hacia su muerte se destruiría a sí mismo y destruiría todo proyecto. Por otra parte, el sentido de una vida muerta no depende del para-sí, sino de la memoria de los otros, que efectúan la reconstitución de aquella, que deciden sobre el valor y la suerte de los esfuerzos y de las empresas de los muertos. Esto permite hacerse cargo de la diferencia que existe entre la vida y la muerte. Sartre lo expresa en estos términos:

«la vida decide acerca de su propio sentido porque está siempre en aplazamiento y posee, por esencia, un poder de autocrítica y autometamorfosis que la hace definirse como un 'aún no', o ser, si se prefiere, como cambio de lo que ella misma es. La vida

muerta tampoco cesa por ello de cambiar, pero no se hace, sino que es hecha. Esto significa que, para ella, los dados están echados y padecerá en adelante sus cambios sin ser en modo alguno responsable de ellos»⁴⁴⁰.

La vida viva «se hace»; la vida muerta «es hecha»: ya no es responsable de sus cambios, ya nada puede venirle desde ella misma. Su sentido es modificado desde afuera y la totalización que ella representa no es construida, dice Sartre contra Heidegger, por la libre elección del *Dasein*, sino que es un destino que depende de los otros. La muerte, por tanto, lejos de ser una de mis posibilidades, es un hecho contingente que me viene de afuera, que escapa a mis capacidades, que pertenece a mi facticidad, y no me es posible adoptar una determinada actitud hacia ella o promover ciertas conductas en vistas a ella. La muerte me aparece como algo dado; es un límite externo de mis proyectos, una situación-límite que ha de ser asumida, una exterioridad que sigue siendo exterioridad incluso cuando el para-sí intenta realizarla: es uno de los que anteriormente fueron denominados «irrealizables que deberían ser realizados». Mi muerte no es mi posible, no es el fin mío que me anuncia mi ser y que he de realizar para realizarme a mí mismo. Pero, aunque no soy libre para la muerte, esta, concluye Sartre, no lesiona mi libertad ni es obstáculo para mis proyectos.

Lo que Sartre pretende mediante la descripción de la situación y de las estructuras de la situación es proporcionar una concepción más clara de lo que es el ser del para-sí en tanto que es responsable de su manera de ser pero sin ser fundamento de su ser. Con ello a su vez estaría contrarrestando el argumento que, recurriendo al coeficiente de adversidad que muestran las cosas, concluye en una tesis que afirma la impotencia de la libertad o que sostiene que el hombre no se hace a sí mismo, sino que es hecho por la geografía, la raza, la clase. El análisis sartreano de la situación muestra que no solo la situación no determina a la libertad, sino que depende de la libertad incluso el hecho de que las cosas muestren un coeficiente de

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 566.

adversidad. Para Sartre, la situación, según hemos visto, recibe su sentido del fin hacia el que libremente se proyecta el para-sí. La situación es iluminada por los fines, aunque también es cierto que los fines son proyectados a partir del ser-ahí al que iluminan. El fin prefigura un cambio de la situación e ilumina a lo dado porque, en tanto fin, es elegido como un modo de cambiar lo dado. Esto pone de manifiesto que la existencia de la situación no excluye que sea mantenida la tesis que afirma que el para-sí no es, se hace. En palabras de Sartre, «el para-sí no surge como un fin *dado ya*, sino que, al *hacer* la situación, él *se hace*, e inversamente»⁴⁴¹. El ser del para-sí es el proyectarse a sí mismo más allá de la situación, de modo que el proyecto prefigura al para-sí a partir de la situación así como ilumina a la situación a partir del fin proyectado.

Es de interés indicar aquí que la concepción de la libertad en situación presentada por Sartre en *El ser y la nada* ha suscitado numerosas críticas, algunas de las cuales merecen ser atendidas. Una de ellas es la que expone Herbert Marcuse en su *Ética de la revolución*. Señala Marcuse que Sartre identifica al ser humano con la libertad y que de esta equiparación del ser y la libertad humanos se sigue que al hombre le corresponde una ilimitada responsabilidad respecto de su ser. El hombre, en tanto ser-para-sí, es la realización de sus posibilidades: no es más que auto-creación; su ser es idéntico a su actividad, pudiendo afirmarse que el hombre es lo que él hace: proyecto en estado de realización, una serie de empresas⁴⁴², y es la libertad la que obliga al hombre a hacerse a sí mismo en lugar de ser. Todo lo que el hombre hace o es ha sido elegido libremente por él, lo que le permite decir a Sartre que nuestro ser es nuestra elección originaria. Contra esta concepción absolutizadora de la libertad autorrealizadora del hombre plantea Marcuse la objeción de que el hombre está determinado por su situación social e histórica, la cual limita el margen de su elección y de su acción. Marcuse ve en el existencialismo sartreano una «doctrina idealista», cercana a la ideología que Sartre mismo critica; Marcuse piensa

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 575.

⁴⁴² Marcuse, H., *Ética de la revolución*, trad. castellana de Aurelio Álvarez Remón, Taurus, Madrid, 1970, pp. 62-63.

que el análisis que hace Sartre es estrictamente filosófico y no tiene en cuenta los factores históricos que constituyen la concreción empírica, la cual queda reducida a ser mera ilustración de su concepción ontológica y metahistórica⁴⁴³. La libertad sartreana, dice Marcuse, es una estructura ontológica del hombre que permanece siempre idéntica y a la que no afectan las circunstancias sociales e históricas más adversas. Incluso de la situación de esclavitud dice Sartre que el hombre la ha elegido y es libre de cambiarla, dado que la esclavitud tiene el sentido y valor que el hombre le ha dado. En su crítica Marcuse parece ignorar la distinción que establece Sartre entre libertad de elección y libertad de obtención o de realización total a la que nos hemos referido en su momento. Sartre sostiene que el hombre, en determinadas circunstancias, puede no ser libre de realizar totalmente una acción, pero no por ello deja de ser libre de elegir realizar o no esa acción en esas circunstancias. Con todo no cabe no reconocer el valor de los argumentos en los que se sostiene la crítica de Marcuse cuando denuncia el idealismo de la libertad en el que, en su opinión, se instala Sartre al ignorar que el hombre puede encontrarse en situaciones que alienan su libertad y la reducen a una cosa. La concepción de Sartre defiende que el para-sí integra en su proyecto libre a la nación, la clase, etc., y es responsable de ellas. Marcuse considera que aquí Sartre cae en la engañosa equiparación del sujeto histórico y el sujeto ontológico. El concepto ontológico de para-sí, que Sartre aplica por igual al esclavo y al dueño, al obrero y al empresario, distorsiona el análisis de la existencia concreta del hombre y reduce las diferencias que corresponden a la concreción de la existencia humana a meras manifestaciones de la esencia humana común, y la diversidad de las situaciones a la abstracción de una esencia general⁴⁴⁴. Marcuse cuestiona desde una posición marxista la «filosofía de la abstracción» que, a su juicio, pervive en el existencialismo de Sartre impidiéndole dar cuenta de la existencia concreta del hombre.

Marcuse no deja de reconocer que en los textos de Sartre posteriores a *El ser y la nada* podemos encontrar cambios que corrigen la unilateralidad de las posiciones

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 58.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 76.

mantenidas en esta obra. Así, en el artículo ‘Materialismo y revolución’, Sartre acepta que la libertad del hombre en su realidad empírica está alienada y que solo el cambio revolucionario de la sociedad podría abrir paso al despliegue de esa libertad. Esto podría llevar a pensar que el concepto ontológico de libertad de *El ser y la nada* va a caer bajo el veredicto de mixtificación idealista. Sin embargo, Sartre, piensa Marcuse, se mantiene fiel a su principio de la libertad como estructura ontológica, ya que acepta la solución revolucionaria como única vía hacia la liberación del hombre, pero sostiene al mismo tiempo que la salida revolucionaria presupone la libertad que el hombre tiene de optar por ella, lo cual equivale a sostener que el hombre tiene que ser libre antes de su liberación⁴⁴⁵. A pesar de todo Marcuse admite que con el paso del tiempo Sartre se aproxima a una idea de «libertad empírica» que toma en consideración las situaciones con las que la sociedad y la historia confrontan al hombre. Marcuse reivindica al Sartre que, en *El existencialismo es un humanismo*, dice que el existencialismo enseña a los hombres a comprender que «solo cuenta la realidad»⁴⁴⁶. En la frase «solo cuenta la realidad» ve Marcuse una indicación del camino recorrido por el pensamiento del Sartre posterior a *El ser y la nada*, que es el camino de la oposición radical a la realidad mala que ha de ser derribada para que el hombre pueda empezar. Nos encontramos en esta época un Sartre en el que la ontología pura cede ante la irrupción de la historia, un Sartre que rompe la pureza del concepto ontológico de libertad y habla de variaciones en el grado de libertad en función de las diferentes situaciones en que se encuentra el hombre. Es el Sartre que aboga por una moral de liberación.

En ‘Materialismo y revolución’ dice Sartre que el revolucionario está en situación (solo lo encontraremos entre los oprimidos); el revolucionario sabe que su proyecto choca con obstáculos que a veces son infranqueables y persigue la superación de la situación, a la que se enfrenta no con el pensamiento, sino con la acción. El revolucionario desconfía de la libertad abstracta del estoico, «una libertad

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. 85.

⁴⁴⁶ Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, op. cit., p. 38.

interior que el hombre podía conservar en cualquier situación»⁴⁴⁷ y que no es otra cosa que la afirmación de la autonomía del pensamiento. Si el revolucionario toma conciencia de su libertad en su situación de esclavitud, lo hace «porque mide la eficacia de su acción», una acción que es a la vez proyecto y realización. Según señala Rodríguez García, Sartre «no apunta meramente al hecho de un comprender el ser de la conciencia y los límites exactos de sus relaciones situacionales (que también son importantes en la fundamentación de toda teoría de la acción), sino a la necesidad de actuar cuya orientación está delimitada por la situación concreta del para-sí»⁴⁴⁸. Además, expone Sartre en ‘Materialismo y revolución’ que el revolucionario sabe que *hace* el socialismo, y la conquista paso a paso del socialismo es la afirmación, en el curso de la historia y por ella, de la libertad⁴⁴⁹. Sartre considera incuestionable que, si el hombre no es originariamente libre, no puede intentar su liberación, y no ve contradicción alguna en sostener que el socialismo es la meta de un proceso en el que una libertad enajenada toma la libertad por fin y realiza el reino de la libertad⁴⁵⁰. Estos son los términos en los que Sartre daría respuesta a algunas de las objeciones de Marcuse. ‘Materialismo y revolución’ corresponde a un momento de aproximación al marxismo por parte de Sartre, que lleva a este a prestar una mayor atención al problema de la alienación de la libertad y a las condiciones en las que esta actúa. La idea de una aproximación del existencialismo de la libertad al marxismo de las condiciones objetivas encontrará su gran formulación sistemática en la *Crítica de la razón dialéctica*.

Merleau-Ponty es el autor de otra de las críticas más importantes que se han hecho de la libertad sartreana. La tesis de la «libertad en situación» no tiene en Merleau-Ponty el mismo significado que en Sartre. En este implica un indeterminismo absoluto, en Merleau-Ponty una libertad enraizada y condicionada. Para el autor de la *Fenomenología de la percepción*, la idea misma de situación excluye la libertad absoluta. Frente a la disyuntiva planteada por Sartre (o

⁴⁴⁷ Sartre, J. P., *La república del silencio. Situations III, op. cit.*, p. 125.

⁴⁴⁸ Rodríguez García, J. L., «Las teorías de la libertad en J. P. Sartre», *op. cit.*, p. 74.

⁴⁴⁹ Sartre, J. P., *La república del silencio. Situations III, op. cit.*, p. 140.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 133.

determinismo total o libertad total) Merleau-Ponty piensa que es preciso cuestionar tanto al determinismo total como al indeterminismo absoluto y defender una libertad que es interacción con el pasado propio, con el mundo y con los otros. Según Sartre, solo la libertad da sentido a la situación; según Merleau-Ponty, el sentido implica relación e intercambio entre una situación abierta que puede ser transformada y el poder de la libertad que la transforma. La libertad en situación comporta, para Merleau-Ponty, que nos encontramos en un ámbito de significación (naturaleza, historia, mi pasado) que no tiene a la libertad como fundamento único. La libertad, dice, da sentido, pero también lo recibe, y la situación y los motivos expresan un sentido que la libertad puede aceptar o rechazar⁴⁵¹.

Jeanson relativiza el alcance de esta crítica de Merleau-Ponty a la libertad absoluta de Sartre. Considera que la idea sartreana de una elección inicial de sí a partir de nada, a la que Merleau-Ponty, desde su concepción de lo que significa «libertad en situación», califica de contradictoria, tiene el mérito de advertir sobre las amenazas que representan para el hombre su propio pasado, el mundo, el prójimo, los cuales constituyen una plataforma de condiciones que distraen al hombre de su proyecto fundamental provocando que se pierda en mil proyectos secundarios ligados a su situación y que él no ha elegido. Jeanson dice que, mientras Merleau-Ponty describe una situación moral, Sartre inicia la descripción de una moralización de la situación⁴⁵².

Ofrecen un particular interés, en nuestra opinión, las precisiones que hace Jeanson sobre la afirmación merleau-pontyniana de que la libertad sartreana es una libertad totalmente hecha, una libertad que no ha de ser realizada porque es adquirida. Volvemos sobre el problema de la realización de la libertad que planteaba Marcuse. Jeanson sostiene que de la libertad sartreana no debe decirse que es adquirida, sino que es una libertad que «es» y que ha de ser conquistada, realizada: ha de elegirse. Según Sartre, dice Jeanson, la elección es estructura fundamental de la

⁴⁵¹ Sobre esto véase Bello, E., *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*, op. cit., pp. 190 y ss.

⁴⁵² Jeanson, F., *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, op. cit., pp. 251.252

conciencia, pero deviene elección auténtica merced a una reflexión purificante que permite asumirla. Es preciso, entonces, distinguir en Sartre dos niveles de la libertad: la libertad como estructura del ser del para-sí y la libertad-valor asociada al uso que el para-sí hace de su libertad. La libertad-valor supone una asunción de la libertad-estructura, lo que equivale en realidad a una conversión. Por eso dice Sartre que no hay acciones que no sean libres, pero también que no todos los hombres se hacen libres en la acción, es decir, transformando su libertad de hecho en una libertad auténtica. Cabe, en consecuencia, hablar de una libertad moral que solo puede ser concebida como la aprehensión de la libertad ontológica considerada como la esencia de la conciencia. Comprobamos así que tiene sentido que Sartre hable de liberación. Jeanson trae a colación la observación de Sartre que dice: no es necesario sostener que, si el hombre es libre, su liberación ya no tiene sentido; al contrario, lo cierto es que esta liberación no podría ser concebida si el hombre no fuera de antemano libre⁴⁵³. Habrá podido advertirse que las precisiones que hace Jeanson sobre la libertad en situación sartreana abren perspectivas de un gran interés para la moral.

Por su parte, Montero Moliner piensa que es necesario dirimir si la libertad es cierta «intimidad humana» (como cree Sartre) o, si por el contrario, tiene un sentido intersubjetivo ligado a la comunicación. El filósofo valenciano sostiene que, desde el punto de vista fenomenológico, la libertad absoluta sartreana tiene poco de autónoma y no puede hacerse efectiva al margen de las situaciones ambientales en las que se pone en juego. Una indeterminación absoluta de nuestros actos sin relación alguna con lo objetivo que los condicione, dice Montero Moliner, resulta totalmente inconcebible. Para entender la indeterminación de los actos humanos en tanto que libres, es necesario atender también a la indeterminación que poseen ciertos dominios objetivos. Una adecuada valoración de las iniciativas respecto de ciertos proyectos exige tener en cuenta los «horizontes objetivos»⁴⁵⁴. Montero Moliner considera contradictoria la confrontación de niveles que establece Sartre entre el carácter diaspórico de la realidad humana (para-sí) y lo objetivo (en-sí) que

⁴⁵³ *Ibidem*, pp. 247 y ss.

⁴⁵⁴ Montero Moliner, F., *La presencia humana, op. cit.*, p. 378.

abre el campo de su actividad: «la nihilidad del primero y la densa positividad del segundo son el fundamento de su definitiva indiferencia»⁴⁵⁵. En este punto del debate, el fenomenólogo sociológico no acepta la posibilidad, admitida por Sartre, de la negación continuada de un mundo donde las actividades quedan definidas por su absorción en las situaciones objetivas, ni acepta que el hombre pueda «desprenderse» totalmente del mundo. Para Montero Moliner, una cosa es la posibilidad de negar asociada a la capacidad constitutiva del hombre, y otra muy distinta es la negación absoluta. Ahora bien, el cuestionamiento de la idea de negación absoluta supone que el estudio de la libertad no puede llevarse a cabo prescindiendo de la descripción de los ámbitos objetivos en que la misma se ejerce, así como que la defensa de la libertad puede ser separada de la afirmación de la «pura espontaneidad» en la que se instala Sartre. Asimilar la libertad a una total autarquía e indeterminación, a un poder absoluto que funciona al margen de cualquier motivación, resulta ser, según Montero Moliner, tan arbitrario como el determinismo que tan decididamente rechaza Sartre. No hay otra salida para el hombre, según Montero Moliner, que asumir que «la libertad actúa motivadamente»⁴⁵⁶. Es la misma actividad de la conciencia que propone un *motivo* la que cuenta con la contribución de un *en sí* objetivo que constituye las situaciones que se configuran como tales *motivos* o que forman el escenario en que éstos operan⁴⁵⁷. Esta concepción de la motivación es rechazada por Sartre, el cual piensa que los motivos aparecen y adquieren su peso y su valor solo en y por el proyecto libremente elegido. Montero Moliner, en cambio, piensa que no existe ningún elemento fenoménico que justifique la «interiorización» radical de la libertad y sostiene que el análisis de esta obliga a referirse a los dominios objetivos en los que la misma opera así como a la intersubjetividad, ya que, si la libertad supone una actividad que se proyecta sobre ámbitos objetivos, habrá comunicación de la libertad entre los sujetos que actúan en esos ámbitos.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 380.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, p. 383.

⁴⁵⁷ Montero Moliner, F., «Intencionalidad y libertad», en *Sartre. Antropología y compromiso, op. cit.*, pp. 94-95.

En relación con este asunto cabe hablar de una cierta autocorrección por parte de Sartre en *El existencialismo es un humanismo*, cuando establece que el proyecto deja de estar orientado exclusivamente por la negación de la situación y se sitúa en una escala de valores solidarios de cooperación y reconocimiento de los otros⁴⁵⁸. En este texto dice Sartre que el hombre, al elegirse, se elige en relación a los otros y elige a todos los hombres. De ahí que pueda afirmarse que todo hombre es responsable de sí mismo y también de todos los hombres. Dice asimismo Sartre en *El existencialismo es un humanismo* que queremos la libertad por la libertad y que al quererla descubrimos que depende enteramente de la libertad de los otros y que la libertad de los otros depende de la nuestra. En términos cargados de resonancias kantianas afirma que, en cuanto hay compromiso, todo hombre está obligado a querer, al mismo tiempo que su libertad, la libertad de los otros: no puede tomar su libertad como fin si no toma igualmente la de los otros como fin. Y, aunque ningún valor preestablecido determine la elección, esta no puede ser identificada como capricho porque lo impide el papel que en ella le corresponde a la situación, en la que el hombre está comprometido comprometiéndose con su elección a la humanidad entera⁴⁵⁹.

3.4.5. Angustia ante la libertad y acción

La angustia aparece en Sartre como un tipo de cuestionamiento dirigido a nosotros mismos: no es otra cosa que la toma de conciencia de la libertad. Esta «conciencia de libertad» comporta la captación de la doble y perpetua nihilización que efectúa la conciencia y debe ser entendida como una «angustia ante uno mismo». Queda indicado con esto que el análisis de la angustia, aunque Sartre en *El ser y la nada* se ocupa de ella en la primera parte de la obra, no puede hacerse con independencia del análisis de la libertad, un análisis que Sartre va a hacer en la Cuarta Parte de dicha obra. Ya en *Cuadernos de guerra* presenta Sartre la angustia

⁴⁵⁸ Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, op. cit., p. 19.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, pp. 18-19, 54.

como «anuncio de la libertad»⁴⁶⁰. La angustia, dice, permite al ser humano tomar conciencia de que es totalmente libre de realizar cualquier acto, incluido el de abstenerse de actuar. En su comentario de las ideas de Sartre señala S. Wang que la angustia es la conciencia de que nuestras circunstancias no determinan nuestros valores ni nuestras acciones. El determinista, dice S. Wang, ignora la experiencia de la angustia y trae un prejuicio a la descripción fenomenológica, ya que ninguna explicación determinista de la acción humana puede dar cuenta de lo extraordinario que se encuentra en el centro de todo comportamiento distintivamente humano⁴⁶¹. En *El existencialismo es un humanismo* pone en relación Sartre a la angustia con el darse cuenta por parte del hombre de que, al mismo tiempo que se elige a sí mismo, elige a la humanidad entera, lo cual le impide escapar al sentimiento de su total y absoluta responsabilidad. Una viva imagen de la angustia es para Sartre, que en este punto se hace eco de Kierkegaard, el abnegado Abraham ante el mandato divino. Sobre este cae la responsabilidad de decidir si el acto que Dios le manda ejecutar es bueno y no malo. La de Abraham es la angustia que acompaña a la responsabilidad que se tiene frente a otros hombres y a la responsabilidad de tomar decisiones sobre valores que son injustificables por no tener otro fundamento que la libertad y que se revelan, por tanto, como cuestionados y susceptibles de ser cambiados en cualquier momento. Pero la angustia, advierte Sartre, no impide actuar. Al contrario, dice Sartre, es «la condición misma» de la acción, «forma parte de la acción misma»⁴⁶².

A pesar de que hacia el final de su vida Sartre dijo que nunca había sentido angustia⁴⁶³ y que, aunque esta no significó nada para él, la utilizó por cuestiones formales más que filosóficas, pues era una de las ideas importantes de la filosofía de 1930 a 1940, podemos constatar que la angustia ocupa un lugar importante en los escritos sartreanos de la década de los cuarenta. Un antecedente decisivo del concepto de angustia sartreano es el filósofo danés Sören Kierkegaard, el cual habla

⁴⁶⁰ Sartre, J. P., *Cuadernos de guerra*, *op. cit.*, p. 162.

⁴⁶¹ Wang, S., «Motivation and the Establishment of Ends in Sartre's Act Theory», en *Sartre Studies International*, *op. cit.*, pp. 16-17.

⁴⁶² Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, *op. cit.*, pp. 21-24.

⁴⁶³ «En la muerte de Jean Paul Sartre», en *El País*, miércoles 16 de abril, 1980, p. 35.

de la relación de la angustia con su objeto como con algo que no es nada: decimos que estamos angustiados por nada⁴⁶⁴. En Kierkegaard, señala Sartre, la angustia es un fenómeno psicológico, un vacío que está en el espíritu como anuncio de la libertad. Es la angustiante posibilidad de poder. También influye en la concepción sartreana de la angustia Martin Heidegger. También en *Ser y tiempo* podemos encontrar la frase «estamos angustiados por nada». Para Sartre, la angustia ante la nada de Heidegger y la angustia ante la libertad de Kierkegaard son la misma cosa, ya que la libertad es la aparición de la nada en el mundo, una nada que rompe el lleno de aquello que es lo que es, posibilitando que haya cosas diferenciadas. La libertad es su propia nada y, por eso, puede, más allá de lo que es, proyectar lo que todavía no es⁴⁶⁵.

En relación con la influencia que recibe Sartre de Heidegger debe destacarse que el «ante qué» sentimos angustia no está en «ninguna parte», pues la angustia «no sabe» qué es aquello ante lo que se angustia. Lo que oprime, según Heidegger, no es esto o aquello, es la posibilidad de lo a la mano en general, es decir, el mundo mismo. En palabras del autor alemán, «*el ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal*»⁴⁶⁶. Un desconocimiento semejante se encuentra también en la exposición que hace Kierkegaard del concepto de angustia cuando dice que el vacío que produce la angustia es una posibilidad que no es ninguna cosa todavía, pues el hombre en estado de inocencia no sabe aún *de qué* es posibilidad. Es lo que le ocurre a Adán, según Kierkegaard, cuando no tiene ninguna idea de lo que es eso que puede: «Solo existe la posibilidad de poder, como una forma superior de ignorancia y como una expresión superior de la angustia»⁴⁶⁷. De esta indeterminación del objeto de la angustia se hace eco Sartre al hablar de la «angustia ante ninguna cosa». Esta es lo mismo que la angustia ante sí mismo y comporta que ninguna cosa me permite prever lo que haré y que, en caso de poder preverlo, nada puede impedirme hacerlo. Me angustio porque ninguna cosa puede impedir que yo efectúe una determinada

⁴⁶⁴ Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, trad. castellana de José Luis L. Aranguren, Espasa-Calpe, Madrid, 1979, pp. 60-61.

⁴⁶⁵ Sartre, J. P., *Cuadernos de guerra*, op. cit., pp. 162-163.

⁴⁶⁶ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, op. cit., pp. 208-209.

⁴⁶⁷ Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, op. cit., p. 62.

acción, me angustio ante la nada que es mi pasado en relación con mi presente y con mi futuro. Sartre dice que «la angustia ante la Nada no es más que la angustia ante la libertad, o si se quiere, la angustia de la libertad ante sí misma»⁴⁶⁸. Este fenómeno de la angustia ante la nada pone de manifiesto, según Sartre, que la angustia es una estructura constitutiva de la realidad humana y no un fenómeno psicológico: es la libertad tomando conciencia de sí misma como su propia nada.

La angustia surge cuando las conductas no son sino posibles y los motivos se muestran insuficientes para determinarme a realizar la acción. Solo así la angustia me abre a lo «futuro», dice Kierkegaard, y lo posible es lo futuro para la libertad⁴⁶⁹. Según expone Sartre, el conjunto de los posibles se vuelve angustiante porque mantenerlos en su existencia solo depende de mí como ser libre y *nada* obliga a mantener mis conductas posibles, pues, al intentar ser el que seré dentro de un momento, se desliza en el seno de esta relación entre mi ser presente y mi ser futuro una *nada*, de modo que lo que soy en el presente no determina con antelación lo que seré en el futuro. Y es precisamente la conciencia de ser uno su propio porvenir en el modo de no serlo lo que Sartre llama angustia, angustia ante el porvenir, angustia ligada al reconocimiento de que las posibles conductas tendrán su origen en un yo que todavía no soy. En la angustia la libertad se angustia ante sí misma por el hecho de que ningún motivo la solicita. Si siento horror ante el porvenir que implica arrojarme a un abismo, este horror se nihiliza como motivo en tanto que constituye al porvenir como posible haciendo aparecer a otras conductas como igualmente posibles, y, si *nada* me obliga a salvar mi vida, *nada* me impide tampoco precipitarme al abismo. Mis motivos, al ser motivos de un posible, se revelan como insuficientes. No me empujan al suicidio, del mismo modo que mi horror a la caída no me determina a evitarla⁴⁷⁰.

Además de la angustia ante el porvenir habla Sartre de la angustia ante el pasado, que es aquella que, por ejemplo, descubrimos en el protagonista de *El*

⁴⁶⁸ Sartre, J. P., *Cuadernos de guerra*, op. cit., p. 163.

⁴⁶⁹ Kierkegaard, S., *El concepto de angustia*, op. cit., p. 114.

⁴⁷⁰ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., pp. 67-68.

jugador de Dostoyevski, el cual ha decidido libremente que no jugará más y, a la hora de la verdad, ve desvanecerse esta resolución. Una posible decisión de apostar de Alexéi Ivánovich representa la única posibilidad de ganar el dinero que necesita Polina Alexándrovna, pero esto no lo determina a elegir una u otra posibilidad. La posibilidad de hacer su apuesta y el horror que supone perder no son determinantes en relación a su posible conducta. No jugar no es ya, para él, más que uno de sus posibles, como lo es el jugar. Ivánovich percibe con angustia que nada le impide jugar. Una nada lo separa de su resolución pasada y lo que capta con angustia es la total ineficacia de las resoluciones anteriormente tomadas de no apostar más. Sartre dice que la libertad que se descubre en la angustia se caracteriza por la existencia de la *nada* que se insinúa entre los motivos y el acto, entre el pasado y las acciones futuras. Jeanson comenta que la conciencia puede escapar a sus motivos porque estos no existen *en ella*, sino que son *para ella*; es ella la que los pone y les confiere significación e importancia⁴⁷¹. Que nuestro pasado sea un motivo para nosotros depende de nuestra libertad.

La captación de la angustia está ligada a la reflexión y no se da cuando actuamos. Esto no significa, advierte Rubén Sanabria, que al actuar no tengamos conciencia de la libertad; significa que en la acción tenemos conciencia pre-reflexiva, no-posicional de la libertad, y que, cuando pasamos de esta conciencia pre-reflexiva a la conciencia reflexiva, posicional de la libertad, entonces somos angustia⁴⁷². Según expone Sartre, las situaciones en las que captamos nuestros posibles en y por la realización de los mismos no se nos manifiestan por la angustia. La acción nos saca de la angustia. Que la angustia sea un fenómeno raro se debe a que la conciencia del hombre en acción es conciencia irreflexiva. La angustia supone reflexión y, mientras estamos inmersos en la acción, no hay espacio para la angustia. En este último caso la conciencia se vuelca sobre algo trascendente que es una «estructura de exigencia del mundo» ligada a complejos de utensilidad. Por eso, en la mayor parte de los actos

⁴⁷¹ Jeanson, F., *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, op. cit., p. 164.

⁴⁷² Rubén Sanabria, J., «La libertad en Sartre: de una libertad sin límites a una libertad-en-situación», en *Revista de Filosofía*, nº 43, Enero-Abril, U. I. A, México, 1982, p. 78.

cotidianos estoy comprometido con el mundo y descubro mis posibles realizándolos y en el acto mismo de realizarlos en tanto exigencias ligadas al mundo, sin que me pregunte por la relación de este acto y de estos posibles con mis fines últimos y con mis posibilidades esenciales. El hombre se encuentra inmediatamente en situación, surge en un mundo que es objeto de su conciencia irreflexiva, se descubre «en un mundo poblado de exigencias, en el seno de proyectos en curso de realización», está comprometido en una serie de empresas. Tales exigencias, proyectos y empresas reciben su sentido del originario proyectarse del hombre hacia un fin último que no tiene otro fundamento que su libertad. Si un hombre se plantea la pregunta por la relación de sus acciones con su fin último se vería llevado a tomar conciencia de su libertad como el fundamento sin fundamento de sus posibles y, por ende, a la experiencia de la angustia. Ser libre significa para mí, dice Sartre, que me doy cita a mí mismo y me espero en el futuro, y la angustia es «el temor de no encontrarme en esa cita, de ni siquiera querer acudir a ella». Ahora bien, también puedo encontrarme realizando actos que me revelan mis posibilidades en el momento mismo en que las realizo. Pero esos actos pueden ser cuestionados, ya que remiten a fines últimos y a posibilidades esenciales que les dan sentido. Y por estos fines y posibilidades puedo sentir angustia, pues son mis fines y mis posibilidades, y mi libertad puede ejercer su poder nihilizador sobre ellos. Para que mi libertad se angustie sobre mis posibles es necesario, dice Sartre, que estos aparezcan en su relación conmigo; es necesario que capte mi libertad como posible destructora de lo que soy, como el fundamento de mis posibles; es necesario que abandone el plano del acto para situarme en el plano de la reflexión⁴⁷³. En todo momento estamos arrojados en el mundo, lo cual significa «que actuamos antes de plantear nuestros posibles, y que estos posibles que se descubren como realizados o en vías de realizarse remiten a sentidos que harían necesario actos especiales para ser puestos en cuestión»⁴⁷⁴. Actos y posibles realizados por los actos reciben su sentido de mi libre proyecto originario de mí mismo y remiten a posibilidades que pueden ser puestas en cuestión por la libertad, a valores

⁴⁷³ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., pp. 72-73.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. 73.

cuyas exigencias «determinan su acción» al agente y que deben su existencia a la libertad. La angustia es la «captación reflexiva» de la libertad por ella misma como fundamento sin fundamento de los valores y de los posibles, como sujeto de la realización del sentido del hombre y del mundo.

Antes de poner punto y final a este apartado es importante señalar que lo expuesto sobre la relación entre angustia y reflexión frente a la relación entre acción e irreflexión no implica que Sartre proponga apartarse de la acción para instalarse en una pasividad contemplativa y reflexiva abierta a la experiencia de la angustia. Esta es solo una de las opciones o elecciones que puede llevar a cabo la libertad. En realidad, al plano de la reflexión se accede desde el plano de la acción en el que siempre nos encontramos, dado que la conciencia está siempre comprometida activamente en el mundo por sus proyectos. A cada instante estamos arrojados en el mundo y comprometidos activamente en él. Constantemente es necesario pasar de la acción al plano de la reflexión, pero esto no supone que se renuncie a una vida activa.

En *Cuadernos de guerra* alude Sartre a un tipo de relación entre angustia y acción en la que aparece la falta como elemento mediador entre aquellos. El texto dice: la angustia ante un posible que no se quiere realizar es angustia ante el hecho de que «ninguna cosa» nos impide realizarlo. La angustia apunta a suprimir esa ninguna cosa «realizando el posible». Desde el momento en que la angustia convierte a ese posible en su posible, «habrá adhesión plena de la libertad a la posibilidad, proyecto y esbozo del acto». En ese momento el «ninguna cosa» desaparece: «hay plenitud». Es la falta, en este caso, la que hace desaparecer la angustia sustituyendo el «ninguna cosa» por la «facticidad plena». La falta, dice Sartre, es «impaciencia ante la angustia», intento de rellenar esa nada con el ser⁴⁷⁵.

En lo que concierne a la cuestión de la relación entre angustia y acción, ofrece un interés especial el texto ya citado de *El existencialismo es un humanismo*, en el que Sartre se va a referir a la angustia como condición de la acción. La angustia,

⁴⁷⁵ Sartre, J. P., *Cuadernos de guerra, op. cit.*, pp. 164-165.

dice Sartre en este texto, no conduce al quietismo. Se trata, advierte el autor, de la angustia que han conocido todos los que han tenido la responsabilidad de tomar una decisión. No es posible dejar de tener angustia ante la decisión que se toma. Pero hablamos de una angustia que tiene que ver con la acción. Esta angustia no impide obrar. «Al contrario, es la condición misma de su acción [...] No es una cortina que nos separa de la acción, sino que forma parte de la acción misma»⁴⁷⁶.

3.4.6. La angustia, la mala fe y la autorrealización

Señala Sartre, al final del apartado 'El origen de la nada' en *El ser y la nada*, que son tres las formas de autoengaño a las que se ve llevado el hombre para silenciar la angustia: el espíritu de seriedad, que capta los valores propios a partir del mundo; el determinismo psicológico, que es una conducta de excusa: afirma que existen en nosotros fuerzas antagonistas cuyo tipo de existencia es comparable al de las cosas; y la mala fe, que es una huida de la angustia por la que el para-sí vuelve su poder nihilizador hacia la angustia para enmascararla y evitarla. R. Lafarge dice que la mala fe representa «un mal ontológico de la conciencia»: supone el repudio de la libertad y de la angustia que nos constituyen y comporta una amenaza para todo proyecto del hombre⁴⁷⁷. Por la mala fe el para-sí huye de la angustia para ignorarla, aunque, en realidad, no puede ignorar que huye, lo que implica que a la huida de la angustia va ineludiblemente unida la toma de conciencia de aquello de lo que se huye. La mala fe encubre el poder de trastorno de la libertad así como la angustia que la acompaña. La libertad, en efecto, según comenta Philippe Cabestan, es un «poder cataclísmico» y no puede ser reducida a una mera propiedad contingente de la existencia, pues está inscrita en el corazón de la realidad humana y tiene su fundamento en el modo de ser no sustancial del para-sí⁴⁷⁸.

⁴⁷⁶ Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, op. cit., pp. 23-24.

⁴⁷⁷ Lafarge, R., *La filosofía de Jean-Paul Sartre*, op. cit., pp. 120, 122.

⁴⁷⁸ Cabestan, Ph., «Une liberté infinie?», en *Sartre. Désir et liberté*, op. cit., p. 20.

Hemos visto que, para Sartre, el hombre no es solo el ser por el que se develan negatidades en el mundo, sino que también es aquel que toma actitudes negativas respecto de sí, y la mala fe es una actitud por la que la conciencia, en vez de dirigir su negación hacia afuera, la vuelve hacia sí misma. Según expone Sartre en *El ser y la nada*, conviene, para una mejor comprensión de la mala fe, distinguirla de la mentira a secas. La mentira en general es un comportamiento negativo. Pero, en la mentira a secas, la negación no recae en la conciencia, sino en algo exterior a esta. De tal tipo de mentira dice Sartre que es una conducta de trascendencia y que implica que el mentiroso está al tanto de la verdad que oculta. En cambio, en la mala fe, la persona se miente a sí misma y se produce un enmascaramiento de la verdad. No existe en ella, como en la mentira, la dualidad engañador-engañado. En la mala fe el mentiroso y el engañado son la misma persona, que se enmascara a sí misma la verdad. La mala fe no viene de fuera a la realidad humana, sino que se da en la unidad de *una* conciencia, la cual se afecta a sí misma de mala fe. Ello supone una intención y un proyecto de mala fe, y este a su vez supone una comprensión de la mala fe y una captación prerreflexiva (de) la conciencia como realizándose de mala fe⁴⁷⁹.

Para lograr una aproximación más precisa a lo que supone la mala fe y entender cómo es posible que una persona se mienta a sí misma propone Sartre detenerse en el examen de las conductas de mala fe y comienza haciendo la descripción de un ejemplo, el de la mujer que acude a una primera cita. Si observamos cómo transcurre el encuentro, comprobamos que la mujer sabe cuál es la intención respecto de ella del hombre que le habla, pero se resiste a ver cuál puede ser el desarrollo futuro de la conducta actual de este. Es sensible al deseo que inspira en el hombre, pero este deseo expresado abiertamente la horrorizaría. Por ello se ve en la necesidad de limitar el comportamiento de su interlocutor al momento presente, eliminando de sus palabras y conductas las connotaciones sexuales y adjudicándoles a aquellas unas significaciones inmediatas a las que toma como

⁴⁷⁹ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 83.

cualidades objetivas. En definitiva, reduce las conductas de su interlocutor a no ser sino lo que son, esto es, a existir en el modo del ser-en-sí. Encuentra satisfacción en un deseo del interlocutor que tenga por objeto también al cuerpo de ella (amor presente en su facticidad), pero solo lo reconoce en tanto se trasciende hacia actitudes como el respeto o la admiración hacia ella (amor como trascendencia). Disfruta del deseo del hombre con el que habla en tanto lo capta como no siendo lo que es, en tanto ve en él su trascendencia. Esta conducta presenta los caracteres de la mala fe, una mala fe que tiene su condición de posibilidad en la doble propiedad del hombre de ser una facticidad y una trascendencia. Por la trascendencia escapa el hombre a lo que es y ningún reproche puede alcanzarlo, aunque la ambigüedad a la que está ligada la mala fe supone afirmar que *soy* mi trascendencia en el modo de ser la cosa.

Sartre señala, como condición para que se produzcan tanto la mala fe como su antítesis (el ideal de sinceridad), el que la realidad humana no sea necesariamente lo que es y pueda ser lo que no es. El tratamiento de este aspecto del asunto permite poner de manifiesto la incidencia de la mala fe en el modo de afrontar el proyecto de la realización de sí del hombre. La máxima de la sinceridad, que dice: «es preciso ser lo que se es», es la fórmula de un ideal de ser, el cual nos exige que nos «hagamos ser» lo que somos. Con ello se está indicando que somos lo que somos en el «modo de ser del deber ser»⁴⁸⁰. Para dar cuenta de lo que tal cosa significa, Sartre echa mano de nuevo de un ejemplo, el del mozo de café. La descripción de los movimientos, gestos, miradas del mozo de café puede llevarnos a pensar que su conducta es un juego. El mozo de café juega «a ser» mozo de café, juega con su condición «para realizarla». Pero él no puede ser mozo de café de modo inmediato, en el sentido en que este tintero es tintero. Sus juicios sobre su condición de mozo de café remiten a lo trascendente: a las posibilidades, derechos y deberes de un «sujeto de derecho», del sujeto que él «debe-de-ser» y que no es. Este sujeto no puede serlo el mozo de café

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 93.

sino en representación. Solo puede jugar a serlo, imaginarse que lo es, serlo no en el modo de ser del en-sí, sino en el modo de ser lo que no es.

Incluso un modo de ser que solo me concierne a mí como la tristeza que soy, dice Sartre, no la soy en el modo de ser lo que soy. Esa tristeza es una conducta, es la conciencia que se afecta a sí misma de tristeza, de modo que ser triste no es un ser ya hecho que me doy. Sentirse triste es «hacerse» triste, mantener activamente la tristeza, recrearla, y solo puedo «hacerme» triste, si no lo soy. Entender esto así es lo que está en consonancia con la caracterización del hombre como el ser que no es lo que es y que puede ser lo que no es, como el ser, por tanto, que tiene que hacerse. La conciencia, según la concibe Sartre, ha de hacerse ser su propio ser; no lo recibe como algo dado, sino que ha de realizarlo. «Mi conciencia, dice, es porque se hace, ya que su ser es conciencia de ser, Pero esto significa que el hacer sostiene al ser; la conciencia ha-de-ser su propio ser; no está nunca sostenida por el ser, pues ella sostiene al ser en el seno de la subjetividad»⁴⁸¹. La conciencia, en consecuencia, puede estar habitada por el ser, pero no es el ser.

De lo indicado se infiere que el ideal de la sinceridad supone una tarea imposible y es incompatible con la estructura de la conciencia. Ser sincero, en efecto, es «ser lo que se es» y la exigencia de ser sincero implica que se puede llegar a ser sincero, pero la estructura del «no ser lo que se es» convierte en imposible el devenir hacia el «ser lo que se es». Y tenemos una comprensión prerreflexiva de esta imposibilidad. Determinar lo que se es y resolverse a serlo equivale a tratar de constituirse como una cosa. La sinceridad es, pues, una conducta de mala fe. El objeto de la sinceridad no es muy diferente del de la mala fe. La sinceridad persigue que reconozca lo que soy para que yo coincida con mi ser, esto es, que me haga ser en el modo del en-sí lo que soy en el modo del «no ser lo que soy», y el objetivo de la mala fe es hacerme ser lo que soy en el modo del «no ser lo que se es» o no ser lo que soy en el modo del «ser lo que se es». Tanto en el esfuerzo de sinceridad como en la mala fe encontramos el constante paso del ser que es lo que es al ser que no es lo que

⁴⁸¹ *Ibidem*, p. 96.

es y viceversa. La sinceridad tiende a hacerme pasar de un modo de ser a otro modo de ser; la mala fe comporta que me escape de mi ser en mi ser, exige que yo no sea lo que soy e intenta constituirme como siendo lo que no soy. Por ello concluye Sartre que, para que la mala fe sea posible, es menester que la sinceridad misma sea de mala fe y que la realidad humana, en su ser inmediato de *cogito* prerreflexivo, sea lo que no es y no sea lo que es⁴⁸².

Ante la sinceridad considerada como coincidencia de sí consigo son posibles, dice F. Jeanson, dos actitudes. Una consiste en intentar alcanzar esa coincidencia tendiendo a existir como una cosa. Nos hallamos en tal caso ante una conciencia inoperante, que se despersonaliza y que es contemplada como naturaleza, lo cual cierra el paso al planteamiento de cualquier cuestión moral. Pero el hombre no es una cosa y esta actitud está condenada al fracaso, el cual pondrá de manifiesto la intervención realizante de una actitud que reafirma la libertad y la distancia de sí a sí que constituyen a la conciencia⁴⁸³. La segunda actitud no ve sino un ideal irrealizable en la coincidencia de sí consigo a la que aspira la sinceridad. Nos hallamos ahora ante el resignado, que piensa que ni sabrá nunca lo que él es ni llegará nunca a serlo. Esto tiene como consecuencia que prospere la mentira, y el idealismo de la sinceridad se torna en apología de la mala fe. Comprobamos así, concluye Jeanson, que las dos actitudes suponen una abdicación de la conciencia, que «se torna incapaz de actuar sobre sí, o se estima impotente para conocerse». Una «deviene inoperante», la otra «desiste en nombre de un ideal inoperante»⁴⁸⁴.

R. J. Bernstein califica de ambivalente la posición de Sartre ante la mala fe. Sartre, en efecto, según hemos visto, dice que no podemos liberarnos de la mala fe, ya que es la condición humana inevitable. Muchos hombres que, llevados por el espíritu de la seriedad, se esfuerzan por lograr su realización acaban descubriendo que, en realidad, es lo mismo emborracharse en solitario o ser un conductor de pueblos. Esta es la conclusión que se sigue de la afirmación de que todas las

⁴⁸² *Ibidem*, pp. 100-101.

⁴⁸³ Jeanson, F., *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, op. cit., p. 176.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, p. 178.

elecciones son injustificables. Ahora bien, a pesar de sostener esto, Sartre no cierra del todo la puerta a la posibilidad de liberarse de la mala fe, pues dice que una libertad que se quiere como tal es de hecho un ser-que-no-es-lo-que-es y que-es-lo-que-no-es, que elige como ideal ser de esta manera. Esta libertad «escoge, pues, no *recuperarse* sino huirse; no coincidir consigo misma, sino estar siempre a distancia de sí»⁴⁸⁵. Se trata del ideal de la autoelección de sí misma de la libertad como fin, un ideal que, según apunta Sartre al final de *El ser y la nada*, remite a la reflexión pura y pertenece al dominio de la moral. Para Sartre, que la mala fe, entendida como no coincidencia de sí consigo, sea el modo de existencia de la conciencia no convierte en ineludible que, desde el punto de vista moral, deba ser interpretada en términos positivos. El hombre de mala fe puede realizarse según la mala fe o convertirse en auténtico. Pero ¿qué sentido moral puede tener la elección de la libertad por la libertad si todas las elecciones son injustificables?, se pregunta Bernstein⁴⁸⁶. La respuesta a esta cuestión, dice Bernstein, es que hay solo una manera de rehuir la mala fe y es mediante la lucidez reflexiva, la cual nos permite liberarnos del espíritu de seriedad. Bernstein reconoce que en *El ser y la nada* el *valor único* que funciona como supremo es el de la autocomprensión, lo cual, dice, no sonará extraño si se considera que Sartre forma parte de la tradición socrática que tanta importancia da al conocerse a sí mismo. Pero Sartre, añade Bernstein, ha desarrollado un análisis ontológico que socava el valor de la lucidez reflexiva: si todos los valores son injustificables, no hay razón para creer que ser lúcido es más valioso que vivir en el autoengaño⁴⁸⁷.

Iris Murdoch, por su parte, dice que Sartre defiende por encima de todo el valor del individuo y que no dispone de verdades generales que le permitan fundamentar el valor del compromiso social e histórico. Para Sartre, dice Murdoch, el punto de vista exterior de la sociedad y de la historia es el punto de vista de la mala fe. Sartre ciertamente piensa que la salvación del hombre está en la acción y

⁴⁸⁵ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, *op. cit.*, p. 648.

⁴⁸⁶ Bernstein, R. J., *Praxis y acción*, *op. cit.*, p. 159.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, pp. 159-160.

que actuar significa acción política. Solo en esta ve un valor universal para el hacer, que sin ese valor quedaría atrapado en la privacidad del proyecto individual. Solo en el compromiso por liberar a la humanidad de la opresión descubre un valor que da sentido a las actividades humanas. Pero su filosofía no proporciona la fundamentación que este punto de vista requiere. Sartre tiene una concepción abiertamente egocéntrica de la vida personal y una visión pragmática y utilitaria de la política. El futuro que él considera real es el del proyecto individual, no el que corresponde a la sociedad y a la historia⁴⁸⁸. Murdoch señala que Sartre, apoyándose en la ética kantiana, introduce un punto de vista objetivo en *El existencialismo es un humanismo* cuando afirma que, si yo quiero la libertad para mí, la quiero también para los otros. Bernstein, en cambio, piensa que no existe razón alguna que justifique la afirmación de que, al elegir mi libertad, estoy tomando también la libertad de los otros como mi fin. La libertad de la que habla Sartre en *El existencialismo es un humanismo* no tiene el significado ontológico «neutral» que tenía en *El ser y la nada*. Ahora, en el texto de la famosa conferencia, es un concepto moral, pero la brecha abierta entre lo ontológico y lo moral es infranqueable. El análisis ontológico de la libertad cierra el paso a toda justificación de una propuesta moral sobre la libertad. A juicio de Bernstein, la defensa que hace Sartre, tanto en *El existencialismo es un humanismo* como con el ejemplo de su vida, del compromiso con la libertad de los otros es una ilustración de lo que Sartre mismo denomina mala fe⁴⁸⁹.

3.5. EL FRACASO DEL PROYECTO DE AUTORREALIZACIÓN DEL HOMBRE

Según pone de manifiesto el diagnóstico crítico hecho a partir de las conclusiones de *El ser y la nada*, toda acción orientada a la autorrealización emprendida por el hombre serio está abocada al fracaso, dado que la acción que persigue y pretende alcanzar un fin absoluto tiene en el *fracaso* su contrapunto inevitable. Se impone entonces, como señala Jean-Paul Sartre al final de la obra,

⁴⁸⁸ Murdoch, I., *Sartre. Una racionalista romántico*, op. cit., pp. 160 y ss.

⁴⁸⁹ Bernstein, R. J., *Praxis y acción*, op. cit., p. 162.

renunciar a toda interpretación utilitaria de la conducta humana, para no caer en el error que pone de manifiesto el espíritu de seriedad. Y hemos de advertir una vez más que el mencionado fracaso en ningún caso impide que la acción sea posible a pesar de que el fin de la misma no pueda ser realizado. En este apartado, por tanto, no nos vamos a limitar a señalar el carácter «vano» de cualquier acción, ya que esto ha sido convenientemente matizado por el autor. De todos modos, sí hemos de dejar constancia de que la acción que tiene como fin la autorrealización nunca logra este fin, dado que ello supone realizar la síntesis en-sí-para-sí, lo cual es imposible. Esto ciertamente permite hablar de un «fracaso» sustantivo, de un «fallo esencial» intrínseco a la realidad humana. Y lo que describe Sartre en *El ser y la nada* y en varias de sus obras debe ser considerado como la visión lúcida de esta condición ontológica insuperable del hombre. Pero, según hemos apuntado en varios momentos de esta investigación, la idea de fracaso ha de ser referida a la imposibilidad de la consecución del objetivo del proyecto autorrealizativo inauténtico y no a la acción y la elección mismas. Aunque la acción haya «fracasado» en la consecución de su objetivo, no por ello dejará de haber sido un logro en algún sentido si aporta nuevas claves para entender al ser humano.

El argumento central de Sartre que vincula el fracaso del proyecto originario de todo hombre a la exclusión de la posibilidad de la síntesis en-sí-para-sí hace del autor francés un anti-Hegel. La *Fenomenología del Espíritu* afirma una realización final de la síntesis conciencia-ser y admite la posibilidad de la superación de la conciencia infeliz, que, en *El ser y la nada* aparece como una condición permanente y constitutiva de la conciencia que no puede ser superada. Fernández Liria dice que *El ser y la nada* es una obra que expone lo que no es sino un «sistema hegeliano fracasado»⁴⁹⁰, que ve una «enfermedad del ser», un «absoluto abortado», un «Dios fallido», donde Hegel no veía sino la vida misma del Espíritu. Sartre tiene la seguridad, señala Liria, de estar tratando con «ruinas», de encontrarse ante un fracaso originario. Y el Absoluto fracasado no es otra cosa que un montón de seres que

⁴⁹⁰ Fernández Liria, C., *Una ontología positiva. Ensayo a partir de «El ser y la nada» de Sartre, op. cit.*, pp. 24, 26-27.

fracasan en su intento de ser lo que son, es decir, un montón de seres que fracasan en su intento de ser Dios⁴⁹¹. Para Sartre, «toda realidad humana es una pasión, por cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el En-sí que escaparía a la contingencia siendo fundamento de sí mismo, el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios»⁴⁹².

La ontología ha de afrontar la tarea de describir el «desastre» provocado por el para-sí, algo que no puede ser objeto de deducción. A la metafísica le corresponde entonces dar respuesta a cuestiones como ¿por qué el para-sí surge a partir del ser? Pero es el principio ontológico de la opacidad del ser-en-sí lo que convierte al para-sí, según Fernández Liria, en el responsable del fracaso del ser e impide que la ontología cumpla la función que tuvo tradicionalmente. Parece lógico entonces que, en *El ser y la nada*, la ontología quede reducida a constatar el éxito o fracaso del ser y que la metafísica explore la hipótesis de una enfermedad del ser. La descripción ontológica pone de relieve que el para-sí no es sino la pura nihilización del en-sí y que ni el valor, ni la falta, ni los posibles, ni la temporalización, pueden ser pensados sin la descompresión nihilizadora que realiza el para-sí de modo exclusivo. La hipótesis que debe enunciar la metafísica no es otra que la que explicara qué ha ocurrido en el ser para que la ontología no haya podido encontrar lo Absoluto, al tenerlo vedado, y tener que conformarse con la constatación de dos regiones del ser irreductibles. Pero, como dice Fernández Liria, siendo la nada la enfermedad del ser, es preciso añadir que la única enfermedad del ser es el para-sí⁴⁹³ o, lo que es lo mismo, que el para-sí es el responsable de la enfermedad del ser.

En el apartado de *El ser y la nada* dedicado a las ‘perspectivas metafísicas’ señala Sartre que las dos informaciones que proporciona la ontología y que pueden servir de base a la metafísica son: que el para-sí es el único ser que puede progresar hacia el ser causa de sí mismo, aunque la progresión no llega a consumarse a consecuencia de la insuficiencia de ser del para-sí, y que «el para-sí es *efectivamente*

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 133.

⁴⁹² Sartre, J. P., *El ser y la nada*, *op. cit.*, p. 637.

⁴⁹³ Fernández Liria, C., *Una ontología positiva. Ensayo a partir de «El ser y la nada» de Sartre*, *op. cit.*, p. 103.

proyecto permanente de fundarse a sí mismo en tanto que ser y perpetuo fracaso de ese proyecto»⁴⁹⁴, tal y como pone de manifiesto la serie de *ék-stasis* por los que pasa el para-sí (nihilización a través de las tres dimensiones temporales, la reflexión y el ser-para-otro). La tentativa de fundarse acaba en la insalvable separación entre el ser y la conciencia de ser, entre el ser-en-sí y el ser-para-sí, y la ontología será la que constate este fracaso y de cuenta de la contradicción profunda que supone la existencia del para-sí en tanto está constituido como carencia. Esta carencia solo podría ser superada mediante la realización de la síntesis del para-sí, al que le falta algo, y de lo que le falta al para-sí, esto es, logrando hacer efectiva la totalidad a la que Sartre denomina «lo fallido», lo cual debe ser considerado imposible. Según hemos mostrado en su momento, lo faltante es aquello que falta a la realidad humana para ser *sí*, pero que se encuentra en un más allá inalcanzable, en una ausencia perpetua. Visto de este modo, el para-sí no puede ser sino fracaso y no puede ser fundamento *sino* de sí mismo en tanto que *nada*. El fracaso alcanza al ser mismo del para-sí, pues está vinculado a que el para-sí está constituido en su ser como carencia, como un ser incompleto, lo que lo obliga a trascenderse hacia una totalidad, hacia una coincidencia consigo mismo que no se da nunca. Si la síntesis del para-sí con el en-sí se diera, si el para-sí llegara a coincidir consigo mismo, la conciencia quedaría aniquilada y el para-sí dejaría de ser para-sí. Pero la conciencia no quiere su aniquilación, no quiere perderse en el en-sí de identidad. A lo que aspira el para-sí es a ser el ser-en-sí en tanto que para-sí, logrando ser así el fundamento de sí mismo no en tanto que nada sino en tanto que ser y uniendo en sí mismo a la translucidez de la conciencia la coincidencia consigo mismo del ser-en-sí. Esto es la síntesis para-sí-en-sí, que no puede ser realizada porque supone reunir en la unidad de un ser los caracteres incompatibles del en-sí y del para-sí⁴⁹⁵.

El para-sí es «perpetuo proyecto de fundarse a sí mismo en tanto que ser y perpetuo fracaso de ese proyecto»⁴⁹⁶, y *El ser y la nada* es la narración de la aventura

⁴⁹⁴ *Ibidem*, p. 641.

⁴⁹⁵ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, *op. cit.*, p.123.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 641.

del para-sí en pos de este objetivo imposible pasando por los ék-stasis de la nihilización a través de la temporalización, la reflexión y el ser-para-otro. El hombre serio se esfuerza constantemente en constituirse como fundamento de sí mismo realizando el proyecto de reunir en su ser la conciencia de sí y la plenitud de ser, pero este proyecto se muestra una y otra vez como contradictorio y condenado al fracaso.

La historia de este fracaso comienza con el primer ék-stasis del para-sí, que es su proyecto tridimensional hacia un ser que él ha de ser en el modo de no serlo. Se trata de la primera nihilización que el para-sí ha de ser y que es un arrancamiento del para-sí a todo lo que él es, un arrancamiento que es constitutivo de su ser⁴⁹⁷. El para-sí, en tanto presencia a sí con las diversas manifestaciones de su nihilización, como el ék-stasis de sus tres dimensiones temporales, representa la primera aparición del proyecto del para-sí de fundarse a sí mismo. El proceso de constituirse en fundamento de sí comporta romper la identidad del en-sí, tomar distancia por parte del ser respecto de sí y la aparición de la presencia a sí (el para-sí, la conciencia). Para ser causa de sí el ser en-sí ha de convertirse en para-sí. La conciencia como nihilización del ser surge en el proceso del ser hacia el ser causa de sí. Pero el proceso que lleva a la causa de sí no logra su objetivo debido a la insuficiencia de ser del para-sí, y, por ello, el *ens causa sui* aparece como «lo fallido», como la meta de un trascender imposible. En el apartado de *El ser y la nada* en el que es abordada la cuestión de la facticidad del para-sí expone Sartre que el ser del para-sí, en tanto este ser es en sí para nihilizarse en para-sí, permanece siendo contingente. El para-sí, por tanto, tiene la contingencia del hecho y podría no ser. En palabras de Sartre, el para-sí, como en-sí que se pierde como en-sí para fundarse como conciencia, es consciente de su facticidad y tiene el sentimiento de gratuidad total, captándose como siendo ahí «para nada», como estando «de más»⁴⁹⁸, algo que ya descubrió Roquentin y que pone de manifiesto en toda su radicalidad el carácter absurdo de la existencia. Ante esta realidad de la facticidad el para-sí trata de trascenderse hacia un ser necesario

⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 324.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 117.

que supere la contingencia, mas tal empresa resulta inviable. La aparición del para-sí remite al esfuerzo de un en-sí para fundarse y eliminar la contingencia de su ser, y este esfuerzo acaba en la nihilización del en-sí, el cual se degrada en para-sí. El en-sí se anihila en un para-sí que se hace, en tanto para-sí, su propio fundamento, pero su contingencia de en-sí permanece: es lo que resta del en-sí en el para-sí como facticidad⁴⁹⁹. En definitiva, el para-sí, en tanto para-sí, logra ser el fundamento de su propia nada, pero no logra, en tanto que es, ser el fundamento de su ser.

El segundo ék-stasis es la reflexión, que puede ser comprendida como un arrancamiento al arrancamiento primero del para-sí. La reflexión, dice Sartre, representa un «vano esfuerzo» por hacerse con un punto de vista sobre la nihilización que el para-sí ha de ser, con el fin de que la nihilización en tanto algo dado sea «nihilización que es». Con esto la reflexión se ve abocada a la contradicción, pues, al mismo tiempo, persigue recuperar el arrancamiento al que intenta contemplar como un dato, afirmando de sí que ella es esa «nihilización que es»⁵⁰⁰. La reflexión es un ser que se hace existir en el modo reflexivo-reflexionado, donde lo reflexivo está separado de lo reflexionado por una nada, lo que hace de la reflexión una nihilización del para-sí que no le viene de afuera, sino que él ha-de-ser. Con la reflexión volvemos a toparnos, pues, con una nueva tentativa de recuperación del ser por parte del para-sí; mediante la reflexión, el para-sí que se pierde fuera de sí intenta interiorizarse en su ser y hace un segundo esfuerzo para fundarse y llegar a ser para sí mismo lo que es. Pero este esfuerzo por ser para sí mismo su propio fundamento, por recobrar y dominar su propia huida en interioridad, termina nuevamente en fracaso, el fracaso que es la reflexión. En este segundo ék-stasis, encontramos un ser que se pierde y que él mismo tiene que recuperarse. De ahí que la reflexión, o tentativa de recobrar el para-sí por reversión sobre sí, termine con la aparición del para-sí para el para-sí. Debido a que el ser que lleva a cabo la recuperación y el ser que ha de ser recuperado existen como para-sí, entre sí mismo

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 118.

⁵⁰⁰ *Ibidem*, pp. 324-325.

y sí mismo, en la unidad del ser, existe una distancia absoluta, infranqueable e irrecuperable.

Tras el fracaso de los dos primeros intentos de recuperación de sí, el para-sí prueba una nueva estrategia para fundarse a sí mismo, que pasa por el ék-stasis del ser-para-otro. Según vimos en su momento, Sartre sostiene que el otro al mirarme me objetiva y me constituye en ser-para-otro. El para-otro es, pues, un ser que yo soy, pero al que no fundo yo, sino la libertad del otro. Ante ese ser-objeto que forma parte de mi ser, pero que ha sido constituido por el otro, reacciono con una serie de comportamientos y de actitudes ante el prójimo que tienen por objeto recuperarme a mí mismo recuperando mi ser y ser el fundamento de mi ser. Pero todos esos comportamientos y actitudes, según vimos en el apartado dedicado al ser-para-otro, están abocados al fracaso. En ese apartado vimos que el mismo amor es, para Sartre, un proyecto de recuperación de su ser y de constituirse en fundamento de sí mismo por parte del para-sí. Pero el amor se sostiene sobre un esfuerzo contradictorio y desemboca irremediabilmente en el conflicto. Su objetivo es una ilusión inalcanzable. Al igual que la nihilización y la reflexión, este tercer ék-stasis, el del ser-para-otro, pone de manifiesto el carácter imposible de la empresa de realización de sí del hombre. El proyecto de llegar a coincidir consigo mismo y ser el fundamento del propio ser siempre acaba en fracaso.

Un asunto del que podríamos ocuparnos aquí en relación con el de la imposibilidad con la que se topa el hombre en su lucha por la autorrealización es el de «los irrealizables». Sartre dice que la mitad de las acciones de los hombres tienen por finalidad realizar lo irrealizable y advierte que a los irrealizables no hay que negarlos ni tratar vanamente de realizarlos, sino asumirlos como irrealizables⁵⁰¹. Pero de esto ya dijimos lo que consideramos pertinente en el apartado sobre la libertad en situación.

Lo expuesto deja ver con claridad que la conciencia, según ya se ha indicado, es una conciencia infeliz que no puede salir del estado de infelicidad en el que se

⁵⁰¹ Sartre, J. P., *Cuadernos de guerra, op. cit.*, pp. 240-241.

encuentra, pero que está obligada a trascenderse constantemente sin alcanzar su objetivo, que no es otro que ser justamente el *sí*. Este objetivo no puede ser alcanzado porque el *sí* es un ser que forma pareja con el para-sí pero a modo de ausencia, como algo que no puede ser realizado. El ser del sí no es otro que el valor, el cual, según se expone en *El ser y la nada*, es aquello hacia lo que la realidad humana trasciende su ser sin conseguirlo. Un acto orientado al valor supone un arrancarse del ser propio hacia el más allá y fin de mis trascenderes, un más allá hacia el que no puedo trascenderme ya que mis trascenderes lo suponen. Entendido así el valor es «lo fallido» de todas las faltas, la «totalidad fallida» hacia la cual el para-sí se «hace ser». A la conciencia reflexiva le corresponde desentrañar el valor como el sentido inalcanzable de lo fallido⁵⁰². Otro tanto cabe decir de los posibles, otro de los medios de que dispone el para-sí para trascender el instante hacia lo que él es en el modo de no serlo. El posible es «una falta constitutiva de la conciencia en tanto que esta se hace a sí misma». Podría pensarse que realizando el posible el para-sí coincidiría consigo mismo y se realizaría, pero la coincidencia del sí, dice Sartre, es imposible, ya que «el para-sí alcanzado por la realización del posible se hará ser como para-sí, es decir, con otro horizonte de posibles»⁵⁰³.

Decimos que, según Sartre, el hombre está condenado al fracaso, pero creemos que la toma de conciencia de esa realidad mediante la reflexión pura no es un impedimento para la acción. La conciencia humana nunca se detiene, sino que se mantiene constantemente en marcha en pos de posibilidades nuevas. Evitando dejarse guiar por el espíritu de seriedad y siendo consciente de que la libertad humana es el principio por el cual existen los valores, la realidad humana puede comprometerse una y otra vez con nuevos valores hacia los que libremente se proyecta. En nuestra opinión, cabe afirmar entonces que la contradicción profunda que vive el ser humano en la experiencia del «fracaso» puede erigirse en motor de la acción. Como acertadamente estableciera el pensamiento dialéctico de Hegel, señala Bernstein, siempre encontraremos cierta discrepancia entre lo que intentamos y

⁵⁰² Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., p. 127.

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 135.

aquello que conseguimos. En el desenvolvimiento de las etapas de la conciencia hay un momento en el que el individuo llega a ser consciente del fracaso de lo que creía haber logrado. Pero esto no implica que la conciencia haya de caer en el simple quietismo. Al contrario, la insatisfacción provocada por la experiencia de fracaso resulta ser un principio dinámico que impulsa a la conciencia al movimiento y a seguir actuando, aunque en la hegeliana *Fenomenología del Espíritu* el movimiento de la conciencia tiene asegurado un éxito final con el que no puede contar el para-sí sartreano. Bernstein dice que existen poderosos argumentos, desarrollados por muchos filósofos contemporáneos, que convierten en problemática la opción de condenar sin más las conclusiones nihilistas de Sartre, las cuales dan cuenta de aspectos profundos de la condición humana y socavan la seriedad de las posiciones que muchos hombres adoptan, pero no impiden a Sartre mantener un compromiso moral y político que, en su opinión, está fundado en el existencialismo, aunque Bernstein también cree que Sartre no justificó ni podía justificar este compromiso, dado que el mismo es incompatible con las consecuencias nihilistas de su ontología⁵⁰⁴.

En *La esperanza ahora*, donde defiende Sartre una posición en favor de la esperanza para la que no había lugar en *El ser y la nada*, dirá que nunca había defendido que todas las acciones fracasan en la persecución de sus fines. En este texto de la época final de su vida precisa que lo que había sostenido en obras como *El ser y la nada* era que las acciones humanas no alcanzan nunca «exactamente» lo que perseguían y que, por tanto, siempre había en ellas un fracaso. Aun reconociendo que la idea de fracaso contradice a la de esperanza, afirma que no ha abandonado del todo la idea de fracaso que aparecía en la obra de 1943 y que nunca vio en la esperanza una simple ilusión. A esto añade que la desesperación de la que hablaba en los años cuarenta no es lo contrario de la esperanza y vincula esa desesperación a la creencia en que los fines fundamentales del hombre no pueden ser alcanzados. Refiere, pues, la idea de fracaso al fin fundamental del hombre, del que distingue los

⁵⁰⁴ Bernstein, R. J., *Praxis y acción*, op. cit., pp. 161, 164-166.

fines particulares que intenta realizar un hombre y que solo tienen sentido en relación con ese fin fundamental. Admite Sartre, por tanto, que hay acciones humanas que pueden realizar su fin. Por lo que al fin fundamental del hombre se refiere afirma que la vida de todo hombre es un fracaso. Sartre reconoce que aquí se topa con una contradicción que no ha logrado superar: considera que el fracaso es inevitable en la vida del hombre y, a la vez, piensa que la esperanza está en la naturaleza misma de la acción. Y esperanza significa, en su opinión, que no se puede emprender una acción si no se piensa que es posible realizar el fin que esta persigue. Con esto, advierte, no se está afirmando que la acción deba alcanzar necesariamente su fin, sino que se muestra en una realización del fin⁵⁰⁵.

Con el objetivo de salir al paso de una lectura que exagere en exceso el cariz nihilista de algunas conclusiones de *El ser y la nada* también resulta oportuno invitar a que se repare en una observación que hace Sartre en la 'Conclusión' de *El ser y la nada*, concretamente en el apartado dedicado a las 'perspectivas metafísicas', donde deja abierta la posibilidad de una acción que habría de ser referida, a la vez, al plano del para-sí y al del en-sí, «pues se trata de un proyecto de origen inmanente, que determina una modificación en el ser de lo trascendente»⁵⁰⁶. La metafísica, una vez que haya afrontado la cuestión del origen del para-sí y de la naturaleza del fenómeno del mundo, podrá estar en disposición, piensa Sartre, de abrir nuevas perspectivas al problema de la acción. La acción de la que aquí se habla es una acción que fuera capaz de modificar no solo la apariencia fenoménica de las cosas, sino el ser mismo de estas. Dar cuenta de este tipo de acción exigiría arrojar luz sobre la eficacia trascendente de la conciencia y abriría la perspectiva de una verdadera relación de ser con el ser. Un tipo de relación como este nos remite, según Sartre, a la noción gestaltista de *forma*, y, a partir de todo ello, se podría intentar una «metafísica de la naturaleza». *El ser y la nada* se queda aquí: en la sugerencia de una tarea para el futuro.

⁵⁰⁵ Sartre, J. P.-Lévy, B., *La esperanza ahora. Las conversaciones de 1980*, trad. castellana de Isidro Herrera, Arena Libros, Madrid, 2006, pp. 23 y ss.

⁵⁰⁶ Sartre, J. P., *El ser y la nada, op. cit.*, p. 646.

En todo caso, el significado nihilista de algunas conclusiones de *El ser y la nada*, no puede ser ignorado. En las páginas finales de la obra, en el apartado sobre las perspectivas morales que abre la misma, dice Sartre que el psicoanálisis existencial revela al para-sí el significado de sus acciones, que, en última instancia, tienen todas como objetivo real un ideal que debe ser considerado como un absurdo y una imposibilidad: producir la síntesis de la conciencia y del ser, elevando al para-sí a la condición de ser causa de sí que se funda a sí mismo. El resultado principal del psicoanálisis existencial es llevar al hombre a apartarse de la seriedad, que considera los valores como algo dado, independiente de la libertad humana. El hombre serio busca el ser como dato trascendente, ignorando el libre proyecto que es esa búsqueda; ve los objetos como deseables por sí mismos, como exigencias, y adopta una actitud de obediencia pasiva ante ellos. Muchos hombres que se guían por el psicoanálisis existencial, pero que, al mismo tiempo, están bajo la influencia del espíritu de seriedad, se ven llevados a la desesperación y saben que sus acciones buscan convertir en realidad a la *causa sui* y que todas son, por tanto, equivalentes y están condenadas al fracaso.

Ahora bien, Sartre admite que muchos hombres se sirven del psicoanálisis existencial como de un medio de liberación que los ayuda a superar el estado de autoengaño en el que los mantiene el espíritu de seriedad y que abre ante ellos la perspectiva de una vida vivida en la autenticidad. Mediante el psicoanálisis existencial el hombre descubre que él es el principio por el que existen los valores: la libertad humana toma conciencia de sí y se descubre en la angustia como la única fuente del valor. Vemos, pues, que la ontología y el psicoanálisis existencial abren la perspectiva de que la libertad se elija a sí misma como valor supremo en tanto fuente de todo valor y de que deje de concebirse a la luz de un valor trascendente que la infesta. Hablamos aquí de una libertad que «quiere ser libertad», que se toma a sí misma como fin, que elige no coincidir consigo misma, sino estar siempre a distancia de sí. Son consideraciones que nos sitúan en el terreno de la reflexión pura y que dejan ver que Sartre no solo deja abierta la puerta a una liberación de la seriedad y de

la mala fe por parte del hombre, sino que no excluye que pueda pensarse que la única actitud compatible con las conclusiones nihilistas de *El ser y la nada* no es la de renunciar a la acción. La realidad del compromiso moral y político que, a pesar de las implicaciones nihilistas a las que lleva su análisis del para-sí, mantiene Sartre en su vida es una buena ilustración de lo que acabados de exponer. Junto a la elección de la libertad como fin, la práctica de la lucidez reflexiva constituye, para Sartre, el ideal de autenticidad del hombre. En las mencionadas páginas finales de *El ser y la nada* dice Sartre que, si entre dos actividades una de ellas adquiere la primacía sobre la otra en lo que respecta a su valor, ello no será a causa del objetivo real de la primera, sino a causa del grado de conciencia que se tiene de su objetivo ideal⁵⁰⁷. Parece, pues, que solo hay una forma de evitar la mala fe y el espíritu de seriedad: mediante la lucidez reflexiva, que libera al hombre de las falsas ilusiones y del autoengaño.

3.6. IMPLICACIONES MORALES DE LA ACCIÓN: DE LA MORAL DE LA LIBERTAD Y DE LA LUCIDEZ REFLEXIVA A UNA MORAL DE LA SOLIDARIDAD

Emitir un juicio crítico sobre la moral en Sartre presupone tomar en consideración la relación de esta con su teoría ontológica de la acción individual, ya que la acción, por su estructura general, como relación del hombre con el ente, está determinada por la libertad y por el impulso hacia el ser. Aunque también es preciso señalar que, si bien la relación entre ontología y moral es fundamental para Sartre, el problema moral es tratado solo de forma indirecta en *El ser y la nada*. En todo caso, parece que la única moral que puede ser compatible con las premisas expuestas en *El ser y la nada* es una moral de la libertad, es decir, del ejercicio de una libertad que traduce moralmente la naturaleza misma de la conciencia: elegirse como libre, ser responsable, liberarse de la condición de mala fe y del espíritu de seriedad mediante la lucidez reflexiva. Esto es lo que Sartre entiende por autenticidad. Otro tipo de moral plenamente desarrollado por el autor solo encontraría formulación en una

⁵⁰⁷ *Ibidem*, p. 647.

futura obra que nunca llegó a concretarse de forma definitiva, pese a que entre los años 1943 y 1948 sus declaraciones indicaban que la moral debía constituir, dice F. Scanzio, el desenlace natural de la investigación realizada en *El ser y la nada*.

Un aspecto distinto del asunto es el relativo al papel «terapéutico» que, según F. Scanzio, tiene la ontología en tanto precede a la moral y de algún modo la prepara, aspecto que sí encuentra su formulación en *El ser y la nada*. La ontología sartreana se encargaría, pues, de eliminar los equívocos a los que puede dar lugar la descripción de la realidad humana y sentar las bases para una justa comprensión de la moral⁵⁰⁸. A pesar de esto es preciso señalar que, en *El ser y la nada*, ontología y moral recorren caminos diferentes. En los *Cuadernos de guerra* aparecen estrechamente unidos el análisis ontológico de la realidad humana y el de su constitución moral, pero en la gran obra de 1943 Sartre deja constancia de que encuentra problemas para explicar la naturaleza de la relación que existe entre ontología y moral. En realidad, esta obra la consagra a la elaboración de su ontología y, luego, deja pasar los años sin publicar la moral prometida en la página final de dicha obra. Y, sin embargo, las preocupaciones morales orientan, dice F. Scanzio, la ontología de *El ser y la nada*, de modo que esta no puede ser entendida en su sentido último si no es considerada teniendo presente la idea de una posible conversión moral⁵⁰⁹.

En varios momentos de la exposición de la ontología de *El ser y la nada* apela Sartre a un no explicitado punto de vista moral que permitiría invertir determinadas tesis de esta ontología o señala que la ontología deja abiertas cuestiones que solo pueden ser abordadas en el terreno moral. La parte de la obra en la que más claramente es posible constatar una relación de la ontología con la moral es la Cuarta Parte, en la que es sistemáticamente abordada la cuestión de la libertad y de la acción, aunque ya, desde el momento en que, en la Primera Parte de la obra, Sartre muestra que el ser del hombre es libertad y acción, queda claramente establecida, dice F. Scanzio, la realidad de una conexión entre ontología y moral. La ontología

⁵⁰⁸ Scanzio, F., *Sartre et la morale. La réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à 1952*, Vivarium, Nápoles, 2000, p. 102.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 103.

muestra que la mayor parte de las conductas mediante las que el hombre actúa sobre el mundo y sobre sí mismo están alienadas y condenadas al fracaso, y esto, desde la constatación por la ontología del destino práctico de la libertad, remite a la perspectiva moral⁵¹⁰.

La primera alusión significativa a esta perspectiva moral se encuentra ya, según F. Scanzio, en la Primera Parte de *El ser y la nada*, en el apartado en el que Sartre se ocupa de la mala fe. Dice Sartre en este texto que la mala fe es una amenaza permanente para todo proyecto del ser humano y que escapar a la mala fe supone «una reasunción del ser podrido por sí mismo, reasunción a la que llamaremos autenticidad y cuya descripción no cabe aquí»⁵¹¹. Esta indicación aparece en una nota a pie de página y con ella Sartre nos advierte que la ontología se limita a describir lo que la conciencia es en su inmediatez y que aquello que concierne a la autenticidad de la misma es asunto de la moral.

Otra alusión importante a la perspectiva moral se encuentra en la Segunda Parte de *El ser y la nada*, concretamente donde Sartre se ocupa de la reflexión. Sartre presenta a la reflexión como la «conciencia de sí» que corresponde al esfuerzo de la conciencia por recuperarse por reversión sobre sí y apropiarse su vida irreflexiva. Por la reflexión, dice Sartre, el para-sí, que se pierde fuera de sí, intenta interiorizarse en su ser y fundarse a sí mismo, «ser para sí mismo lo que él es». Sartre distingue de la reflexión impura o cómplice una reflexión pura o purificante que es, a la vez, la forma originaria y la forma ideal de la reflexión, y que no es nunca algo previamente dado, sino que ha de ser conquistada mediante una suerte de catarsis. Mientras la reflexión impura introduce en la conciencia los caracteres del ser, del en-sí, y hace aparecer al hombre en el modo del ser, la reflexión pura purifica a la conciencia de los caracteres del ser y revela al para-sí que en el origen de su vida está la libertad y que su proyecto no está motivado por el ser. El fracaso de la reflexión impura que busca la coincidencia del sí mismo con su objeto es superado en la reflexión pura. Esta distinción, dice Scanzio, tiene claras connotaciones morales: la reflexión impura

⁵¹⁰ *Ibidem*, p. 108.

⁵¹¹ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, *op. cit.*, p.104.

es propia de una existencia inauténtica, mientras que la reflexión pura corresponde a una empresa de la libertad y es propia de una existencia auténtica⁵¹². También aquí advierte Sartre que no es la ontología de la reflexión el lugar para describir la catarsis que lleva a la reflexión pura⁵¹³. La reflexión «en su forma ideal» envuelve un carácter de autenticidad que solo puede darse mediante un giro radical que tiene sentido moral.

Aparece dentro de *El ser y la nada* otra decisiva alusión a la perspectiva moral en la Tercera Parte de la obra, la dedicada al estudio del ser-para-otro. Se encuentra en la importante nota a la que ya nos hemos referido en otro lugar y que, a juicio de F. Scanzio, produce un efecto perturbador sobre las conclusiones del análisis sartreano de las relaciones con el prójimo. La mencionada nota dice: «estas consideraciones no excluyen la posibilidad de una moral de liberación y de salvación. Pero esta ha de ser alcanzada al final de una conversión radical, de la que no podemos tratar aquí»⁵¹⁴. Las consideraciones a las que aquí hace referencia Sartre son las que han sido expuestas en la Tercera Parte de *El ser y la nada* y que ponen de relieve el sentido irremediamente conflictivo de las relaciones humanas, y el papel de la nota no es otro que tranquilizar al lector respecto de la posibilidad de un tipo de relación diferente con el otro⁵¹⁵. El sentido de esta alusión, desde el ámbito de la ontología, a la perspectiva moral coincide totalmente con el de las alusiones que encontramos en la Primera y en la Segunda Parte del *El ser y la nada*.

Es en la Cuarta Parte de esta obra, en la que la libertad y la acción son determinados como sentido definitivo de la realidad humana, y especialmente en las páginas de su ‘Conclusión’ dedicadas a las perspectivas morales, donde más claramente puede ser encontrada la idea de que la ontología es una etapa fundamental de su filosofía a la vez que preparatoria de la moral. En estas páginas finales de *El ser y la nada* expone Sartre que el deseo de ser y el proyecto de ser del hombre, de los que procede, en definitiva, toda acción, están destinados al fracaso y

⁵¹² Scanzio, F., *Sartre et la morale. La réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à 1952, op. cit.*, p. 113.

⁵¹³ Sartre, J. P., *El ser y la nada, op. cit.*, p. 190.

⁵¹⁴ *Ibidem*, p. 436.

⁵¹⁵ Scanzio, F., *Sartre et la morale. La réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à 1952, op. cit.*, p. 120.

que toda acción, en tanto busca un fundamento al ser del hombre, acaba ineludiblemente en fracaso. Todas las actividades humanas, dice Sartre, son equivalentes, persiguen lo mismo y están abocadas al fracaso. De ahí la conocida y escandalosa conclusión: «lo mismo da embriagarse que conducir pueblos». Pero también encontramos en el texto que comentamos una indicación decisiva que concierne a la circunstancia en que se da la equivalencia de las actividades: cuando la búsqueda del ser tiene su origen en el espíritu de seriedad y el hombre que actúa cree que la tarea de coincidir consigo mismo y de hacer existir el en-sí-para-sí le es exigida por el ser, por el mundo, por las cosas. La afirmación de la equivalencia de las acciones y de su inevitable fracaso está referida al punto de vista de un agente al que guía el espíritu de seriedad y que ve todo a la luz de la reflexión impura. Con esto Sartre, una vez más, abre paso a la posibilidad de una perspectiva diferente, la perspectiva moral⁵¹⁶. Sartre recuerda, en estas páginas finales de *El ser y la nada*, que el psicoanálisis existencial revela que el «agente moral» es el ser por el que los valores vienen al mundo, es el ser que da su valor a la búsqueda del ser, la cual, si es exigida, no lo es como algo que esté escrito en las cosas, sino como un fin de la libertad. La ontología y el psicoanálisis existencial abren camino a la perspectiva de una conversión del para-sí, que ha de superar el modo de ver del hombre serio y de la reflexión impura para adoptar una posición moral ante los valores, entendidos como fundados en la libertad. Efectuar la conversión moral exige abandonar el modo de ver de una conciencia que procede como si hubiera valores con independencia de la libertad y situarse en el plano de la reflexión pura, en el que la conciencia sea consciente de la relación que ella como libertad mantiene con los valores.

Según vimos en su momento, la tesis que niega la potencia y el movimiento al en-sí, al ser, a la naturaleza, obliga a Sartre a desplazar el fundamento de toda potencialidad, de todo sentido y de todo valor a la libertad del para-sí. Si alguna potencia puede reconocérsele al ser, es necesario precisar que esa potencia le viene al ser por el para-sí. Sartre contrapone la libertad como fundamento de los valores a

⁵¹⁶ *Ibidem*, p. 126.

cualquier otro principio, incluso a una naturaleza humana en la que el hombre pudiera apoyarse al elegir su bien y sus valores. No hay una naturaleza humana en la que el hombre pudiera fundar sus valores, dice Sartre en *El existencialismo es un humanismo*. El para-sí, porque es una nada, ha de ser concebido como libertad absoluta, como una pura existencia que ha de elegir y realizar su esencia sin poder apoyarse en nada. No puede apoyarse ni en su propia esencia, pues no la tiene, y no puede apoyarse, en consecuencia, en impulsos, tendencias o deseos radicados en el ser del hombre. Ha de elegir sus valores y sus fines sin tomar como referencia la esencia o la naturaleza humana. La del hombre, dice Sartre, es una libertad absoluta a la que nada solicita, una libertad que no encuentra el bien y los valores en el ser y en las virtualidades, tendencias o deseos de una naturaleza humana, sino que los inventa a partir de la nada. Este radical antinaturalismo ético de Sartre ha sido cuestionado desde los supuestos de la ética de la inmanencia de Spinoza por V. Hernández Pedrero. Frente al existencialismo sartreano, que «funda el existir ético en una nada creadora», dice Hernández Pedrero, la ética spinozista toma en consideración al ser que determina el devenir del existir ético. Según la ética de la inmanencia de Spinoza, la conciencia moral y la libertad tienen su origen en un fondo de naturaleza del que nuestro ser participa activamente, y el existir ético procede de acuerdo con un deber insito en el ser como virtud, en el ser que somos en potencia⁵¹⁷. Evidentemente, la idea de una moral ontológica tiene en Sartre un sentido muy diferente al que tiene en Spinoza.

Dice Sartre en este mismo texto que, si bien la ontología no proporciona prescripciones morales, ya que se ocupa solamente de la descripción de lo que es, y de ello no cabe extraer ningún imperativo, sí deja entrever lo que sería «una ética que tomara sus responsabilidades frente a una realidad humana en situación». Dice también Sartre en este texto que el psicoanálisis existencial es en algún sentido una «descripción moral», pues nos entrega el sentido ético de los proyectos humanos, abriendo la posibilidad de que elegir emborracharse y elegir ser conductor de

⁵¹⁷ Hernández Pedrero, V., *Ética de la inmanencia. El factor Spinoza*, Servicio de Publicaciones, Universidad de La Laguna, La Laguna, 2011, pp. 10, 98.

pueblos no sean equivalentes. Ahora bien, una actividad podría ser considerada más valiosa que otra, precisa Sartre, no por el objetivo real que persigue, sino por el grado de conciencia que tiene de su objetivo ideal. Esto es lo decisivo: el grado de conciencia con que son realizadas las actividades y con que es asumida la situación, el grado de conciencia que se tiene de la dependencia de los valores respecto de la libertad.

La lucidez reflexiva propiciada por el psicoanálisis existencial abre la perspectiva de que la libertad se elija a sí misma, en tanto fundamento de los valores, como su valor supremo y como su fin último. Así, el fracaso del intento del para-sí de fundarse a sí mismo es superado en un retorno reflexivo de la libertad sobre ella misma. J. L. Rodríguez García, el cual piensa que la preocupación moral es el hilo conductor de la filosofía de Sartre, afirma que la intención de este no es otra que la búsqueda de la moral adecuada a la naturaleza de la subjetividad, esto es, de la moral que garantice el ejercicio de la libertad⁵¹⁸. Pero el proyecto que tiene a la libertad por fundamento y por fin requiere, dice Sartre, un análisis que desborda el marco de la ontología y cae dentro del ámbito de la Ética, requiere un análisis que supone que se haya determinado la naturaleza y el papel de la reflexión pura y que se haya adoptado una posición moral ante los valores. Por esto, y por todo lo indicado anteriormente, puede afirmarse que el psicoanálisis existencial abre la ontología a la perspectiva de la moral⁵¹⁹. J. Hyppolite dice que el replanteamiento ético, en el plano reflexivo, de la libertad primaria y original tal vez sea el eje de la filosofía de Sartre y que la ontología sartreana tal vez sea la condición previa de su visión ética del mundo⁵²⁰.

Sartre, señala F. Riu, ve lo negativo de su época en el determinismo y en el espíritu de seriedad dominantes en ella y busca en el ser del hombre recursos para hacerle frente a un mundo al que valora como inauténtico, para buscar caminos hacia la autenticidad humana. El énfasis puesto en la facticidad del hombre, la

⁵¹⁸ Rodríguez García, J. L., *J. P. Sartre. La pasión por la libertad*, Bellaterra, Barcelona, 2004, p. 49.

⁵¹⁹ Scanzio, F., *Sartre et la morale. La réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à 1952, op. cit.*, p. 127.

⁵²⁰ Montero Moliner, F., «La libertad en J. P. Sartre», en *Dialéctica y libertad*, F. Torres-Editor, Valencia, 1976, p. 58.

libertad como desarraigo, la negación de toda trascendencia axiológica, etc., no debe ser entendida como la expresión de una obsesiva inclinación al pesimismo, sino como un recurso crítico frente a la inautenticidad del mundo burgués y como la reivindicación de la libertad en tanto principio para la invención de un hombre auténtico que solo podría ser logrado por medio de la moral⁵²¹. Por ello la moral sartreana es una moral de la autenticidad y de la libertad. Y una moral de la lucidez reflexiva. Sartre sostiene que, para lograr la conversión moral, es necesario que intervenga la reflexión pura y no cómplice. Solo así se dejará de considerar como irreductible el valor de ser causa de sí que orienta toda elección humana, dado que la lucidez reflexiva permite al hombre saber que existen *otros posibles*, dentro del ámbito de la elección, distintos de ese valor supremo que intenta realizar el hombre serio. En la ‘Conclusión’ de *El ser y la nada* dice Sartre que el agente moral no debe hacer del valor de ser causa de sí el único valor a realizar, ya que también es capaz de descubrir que, aunque no sea posible evitar aspirar a convertir en realidad dicho valor, su libertad le abre el camino a otros posibles «verdaderamente» realizables. Con el descubrimiento de esta posibilidad se abre paso a una actitud radicalmente autónoma que permite rechazar el valor supremo, y condenado al fracaso, de ser causa de sí. El agente moral elige como valor supremo a la libertad misma en tanto fundamento de todo valor, esto es, elige como ideal de ser *no recuperarse*, sino huir de sí, permanecer a distancia de sí según impone su condición desarraigada. Para Sartre, el hombre será tanto más libre cuanto más reivindique su responsabilidad a título de existente por el cual los valores y el sentido advienen al mundo. Una vez más ha de advertirse que nos hallamos ante un asunto que solo puede ser abordado en el ámbito de la moral.

El hombre auténtico hace una elección moral que no se atiene a otro criterio que el del grado de conciencia que él tiene de su fin ideal y el del valor que es la libertad misma. La reflexión purificante sitúa al hombre ante el plano de la autenticidad, le hace ver, como señala Jeanson, que el valor del ser causa de sí no es

⁵²¹ Riu, F., *Ensayos sobre Sartre*, ed. cit., p. 64.

sino un posible entre otros posibles y lo coloca ante la situación de poder elegir este valor o rehusarlo. Ambas elecciones se le muestran como posibles y dependientes de su libertad. La reflexión pura abre ante el agente la opción de la libertad de elegir a la libertad misma como su valor supremo y su fin, y esto es lo que da la medida de la conversión moral, la cual sitúa a la libertad en un territorio en el que deja ya de seguir «libremente» un valor y un fin prefijados desde el orden de lo dado y del ser. Entonces el hombre renuncia al ideal imposible de ser Dios y de ser idéntico consigo mismo y asume la distancia a sí y la libertad absoluta que definen a lo humano⁵²².

La moral hacia la que apunta *El ser y la nada* es, pues, una moral de la libertad y de la lucidez reflexiva, una moral que establece como criterios esenciales de lo moral a la elección de la libertad como valor supremo así como al grado de conciencia con que se eligen y se realizan los valores. Una moral de esta naturaleza es una moral de la libertad absoluta comprendida como pura praxis. Por ello dice J. L. Rodríguez que la moral sugerida por Sartre en la obra de 1943 es una moral de carácter formalista. Y al formalismo lo acompaña en *El ser y la nada*, según J. L. Rodríguez, el individualismo moral, debido a que la descripción que se hace en esta obra del proyecto tiene un significado fuertemente individualista y debido a que la fenomenología de la relación con el otro llevada a cabo en la Tercera Parte de la misma obra desemboca en unas conclusiones muy negativas sobre el carácter radicalmente conflictivo de las relaciones humanas, lo que no favorece un planteamiento moral que comprenda la dimensión intersubjetiva, social y política del hombre y que permita la fundamentación de una realización positiva, no hobbesiana, de la intersubjetividad. Nos encontramos así con que la ontología de *El ser y la nada* apunta a la problemática moral como a su culminación, pero no se adecúa a los planteamientos morales y políticos de signo social y solidario con los que Sartre va a comprometerse, tanto en el ámbito de la teoría como en el de la práctica, de una forma cada vez más clara en la década de los cuarenta⁵²³. Esta es la razón, según muchos estudiosos de Sartre, por la que la moral anunciada al final de

⁵²² Jeanson, F., *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, op. cit., pp. 271-272.

⁵²³ Rodríguez García, J. L., *Sartre. La pasión por la libertad*, op. cit., pp. 125, 160, 165.

El ser y la nada no llega a ver la luz y por la que algunos postulados de la ontología expuesta en esta obra van a ser sometidos a revisión.

Dar cuenta de las perspectivas morales que permite vislumbrar *El ser y la nada* es un objetivo al que era necesario prestar una particular atención, dado que nuestra investigación le ha otorgado un papel central a esta obra. Pero también hemos de señalar que es posible encontrar valiosas indicaciones sobre la moral en algunas de las obras que Sartre escribió antes de la gran obra de 1943. Ofrecen un interés especial a este respecto los *Cuadernos de guerra*, un texto en el que encontramos elementos importantes de la que va a ser la concepción de *El ser y la nada*, entre otros, un análisis relativamente detallado del valor en relación con la moral.

Sostiene Sartre en los *Cuadernos de guerra* que la moral es el sistema de los fines y que el único fin con el que debe obrar el hombre es el fin que es el hombre mismo. Un fin, dice Sartre, solo puede ser puesto por un ser que es sus propias posibilidades, que se proyecta hacia sus propias posibilidades en el porvenir. El fin, en efecto, no puede ser algo dado, sino que tiene una existencia «por venir, que retorna desde el porvenir hacia la realidad humana como si exigiera ser realizada por ella en un presente»⁵²⁴. Por ello una realidad trascendente como Dios no puede ser fin para el hombre. Solo la realidad humana, que se encuentra siempre en el porvenir, puede «y debe» ser fin para sí misma. Esta es la razón por la que Sartre afirma que toda moral es cosa humana y existe como designio del hombre, lo cual significa que el hombre es un tipo de ser tal que constituye su existencia «bajo forma de valor que debe ser realizado por la libertad». No hay para el hombre otro valor que el hombre y, porque el hombre es fin para sí mismo, y porque la ley moral es la ley que regula a través del mundo la relación del hombre consigo mismo, el hombre no rinde cuentas de su moralidad más que ante sí mismo. De ahí que Sartre no esté de acuerdo con la conocida sentencia de Dostoievski: «Si Dios no existe, todo está permitido». Para Sartre, la moral es una estructura de la realidad humana y tiene un

⁵²⁴ Sartre, J. P., *Cuadernos de guerra, op. cit.*, p. 134.

sentido que es independiente de que Dios exista o no. Para determinar lo que esta moral exige solo es necesario hacer el análisis de lo que es la realidad humana, evitando naturalmente el error de derivar el valor a partir del hecho, ya que la realidad humana no es un hecho.

Expone también Sartre en los *Cuadernos de guerra* que el valor primero de la voluntad es ser su propio fundamento, pero precisa que es necesario que no se vea en esto la expresión de un vano deseo, sino la «estructura trascendental» de la realidad humana, de la que dice Sartre que es moral «porque quiere ser su propio fundamento»⁵²⁵. Podría afirmarse, según Sartre, que el valor supremo para el hombre es la naturaleza del ser que es su propio fundamento y que esta naturaleza forma parte de la realidad humana, aunque solo a título de proyecto, esto es, de valor. También dice Sartre en los *Cuadernos de guerra* algo que anticipa el punto de vista de *El ser y la nada*: que el hombre se pierde tratando de fundarse, que no puede llegar a ser su propio fundamento y que sigue siempre estando prisionero de su injustificable facticidad. Pero advierte inmediatamente que la conciencia no puede dejar de buscar el valor supremo (ser su propio fundamento) y que, si lo hiciera, dejaría de ser conciencia humana. Tanto en la inautenticidad como en la autenticidad, por tanto, va el hombre tras ese valor supremo. La misma autenticidad es, para Sartre, un medio para alcanzarlo.

Puede comprobarse por lo que acabamos de indicar que hay ya en los *Cuadernos de guerra* apuntes sobre la conversión moral, sobre el paso del estado de inautenticidad al de autenticidad. Pero se sostiene asimismo en esta obra que tanto el hombre inauténtico como el auténtico intentan llegar a ser su propio fundamento. El hombre, piensa Sartre, no puede evitar esforzarse por ser Dios. Como señala Celia Amorós, todavía no aparece en esta obra la conversión asociada a la reflexión pura y entendida, según vimos más arriba, como renuncia a la búsqueda del ser causa de sí por parte de una libertad que puede elegir no coincidir consigo misma sino estar siempre a distancia de sí. En los *Cuadernos de guerra* la conversión comporta la

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 138.

asunción de aquello que se pretende fundar, hacerse responsable de la propia facticidad para fundarla. Esta asunción de sí sigue siendo aspiración a la autofundamentación, pero por ella también se legitima moralmente la libertad. Celia Amorós dice que en los *Cuadernos de guerra* Sartre construye una ontología de la libertad en la medida en que previamente ha tomado partido por una ética de la responsabilidad de lo que somos⁵²⁶.

En sintonía con lo anterior está el que Sartre en los *Cuadernos de guerra* diga que el objeto propio de la voluntad es lo necesario, comprendido como un ser tal que su posibilidad acarrea su existencia, como un posible que se realizaría sin la colaboración de la responsabilidad. La necesidad, esto tiene que quedar claramente establecido, es un posible, un valor, no una existencia. El ideal de todos los posibles es una realidad humana que fuera su propia necesidad, esto es, una realidad humana a la que bastara ser su propio posible para convertirse en su propia existencia, una realidad humana «en la que el vacío del para-sí quedaría colmado y que sería su propio fundamento». Porque la necesidad es un ideal, un valor, un objeto de la voluntad, afirma Sartre que la misma es una categoría de acción, una categoría moral⁵²⁷.

No podemos dejar de hacer algunos apuntes en este apartado sobre la dirección en que se efectúa el desarrollo de las ideas de Sartre sobre la moral en las obras que escribe después de *El ser y la nada*, pero todavía en la década de los cuarenta. Una buena parte de los estudiosos del filósofo piensa que se produce un cambio respecto de *El ser y la nada* en *El existencialismo es un humanismo* (1946), 'Materialismo y revolución' (1946), los *Cahiers pour une moral* (1947-1948), *Verdad y existencia* (1948) y *¿Qué es la literatura?* (1948)⁵²⁸. En estas obras Sartre indaga vías de superación de la moral individualista de *El ser y la nada* y de fundamentación de

⁵²⁶ Amorós, C., «Los escritos póstumos de J. P. Sartre (I)», en *Revista de filosofía*, nº 4, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1990, pp. 157-158.

⁵²⁷ Sartre, J. P., *Cuadernos de guerra*, op. cit., p. 166.

⁵²⁸ Véase por ejemplo Rodríguez García, J. L., *J. P. Sartre. La pasión por la libertad*, op. cit., pp. 41-42 y 174-182.; Aragüés, J. M., *Sartre en la encrucijada. Los póstumos de los años 40*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, pp. 15-54.

una moral y de una concepción de la libertad abiertas a la perspectiva de un horizonte de signo intersubjetivo. Su trayectoria vital e intelectual lleva a Sartre a descubrir que no puede existir conversión moral sin transformación social así como a aceptar la posibilidad de una destotalización de conciencias libres relacionadas entre sí a través de acciones basadas en la colaboración y la solidaridad. Las obras mencionadas dan pasos en una dirección que conduce a la *Crítica de la razón dialéctica*.

Puede apreciarse ya un significativo desplazamiento de acento del lado del momento positivo e intersubjetivo de la moral en la conferencia *El existencialismo es un humanismo*. En este texto dice Sartre que es necesario sacar todas las consecuencias a la constatación de que Dios no existe. Si Dios no existe, será necesario reconocer que no hay valores que deban ser considerados como dados y existentes *a priori*; si Dios no existe, la vida *a priori* no tiene sentido y ha de ser el hombre el que invente los valores y las normas y le dé sentido a la vida. Para el humanismo existencialista ateo, dice Sartre, no hay otro legislador que el hombre mismo. Si, por otra parte, es cierto que la existencia precede a la esencia y que no hay una naturaleza humana de la que puedan ser derivados los valores y las normas morales, se impone asumir que el hombre tiene que inventar al hombre y su moral. Que el hombre es una existencia en busca de esencia significa que el hombre tiene que hacerse y ha de inventar su ideal de vida moral. Por eso Sartre compara la elección moral con la creación de una obra de arte. También la moral es invención y creación. El hombre, dice Sartre, «se hace [...] se hace al elegir su moral [...]»⁵²⁹.

Hay otro aspecto de la moral que es objeto en la conferencia de un tratamiento en el que encontramos el cambio de posición, respecto de *El ser y la nada*, al que nos hemos referido. Se trata de la autenticidad. Dice Sartre que, a juicio del hombre de buena fe, la libertad no puede tener otro fin que a ella misma. El hombre de buena fe que establece él mismo sus valores sin recurrir ni a Dios, ni a la naturaleza, ni a ningún otro principio exterior al hombre, no puede querer sino una

⁵²⁹ Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, op. cit., p. 51.

cosa: la libertad como fundamento de todos los valores. Esto es lo que se decía de la autenticidad también en *El ser y la nada*. Pero en *El existencialismo es un humanismo* Sartre añade una precisión que envuelve una clara novedad. Ahora dice que, al querer la libertad por la libertad, descubrimos que esta depende de la libertad de los otros y que la libertad de los otros depende de la nuestra. «No puedo tomar, dice Sartre, mi libertad como fin si no tomo igualmente la de los otros como fin». «En cuanto hay compromiso, estoy obligado a querer, al mismo tiempo que mi libertad, la libertad de los otros»⁵³⁰. La autenticidad, dice ahora Sartre, comporta que el hombre es un ser libre que no puede sino querer su libertad y que, al mismo tiempo, no puede no querer la libertad de los otros. Sartre se inspira aquí en la idea kantiana de que la libertad se quiere a sí misma y a la libertad de los otros, aunque rechazando el formalismo y la abstracción a los que va unida la universalidad en Kant. Es claro que esta presentación de la autenticidad introduce una corrección del significado individualista que la misma tenía en la obra de 1943.

Tiene asimismo un papel importante en el giro del pensamiento de Sartre hacia la intersubjetividad y la socialización de la libertad la operación puesta en marcha por él mismo de aproximar el existencialismo al marxismo. El primer documento importante en el que podemos constatar esa operación es ‘Materialismo y revolución’, un texto también de 1946. Este texto representa un intento de conectar el radicalismo de la libertad ontológica de *El ser y la nada* con algunos supuestos del pensamiento revolucionario y social del marxismo. Tal intento, dice F. Riu, tiene un propósito abiertamente ético⁵³¹.

En ‘Materialismo y revolución’ reivindica Sartre la no retotalización frente a la retotalización defendida por Hegel y por el marxismo, introduciendo la idea de un proyecto colectivo vinculado al papel de la subjetividad. Sartre sostiene en este texto que es necesario llevar a cabo una revisión del materialismo marxista poniendo de relieve el papel de una actitud revolucionaria en situación, de una actitud empeñada en superar la situación a la luz de un proyecto de futuro en cuya realización el

⁵³⁰ *Ibidem*, p. 54.

⁵³¹ Riu, F., *Ensayos sobre Sartre, op. cit.*, p. 76.

protagonismo correspondería a la acción. Sartre piensa que el materialismo solo se preocupa por ocultar el miedo a la subjetividad, a la libertad y a la responsabilidad de los hombres, dando lugar con ello a que la acción quede fuera de consideración, inserta en un proceso necesario auspiciado por la ciencia. El punto de vista desde el que Sartre critica al materialismo marxista es el de una filosofía que «muestre que la realidad del hombre es acción y que la acción sobre el universo se confunde con la comprensión de este universo tal cual es: para decirlo de otro modo, que la acción es descubrimiento de la realidad al mismo tiempo que modificación de tal realidad»⁵³².

‘Materialismo y revolución’ concibe al revolucionario a la luz de los supuestos del existencialismo y reivindica para la subjetividad y para la acción un papel esencial en la revolución. El existencialismo, dice Sartre, afirma el papel de la subjetividad y de la actividad humana frente al protagonismo que las ideas de totalidad y de legalidad universal tienen en Hegel y en el materialismo marxista, en el que las legalidades naturales convierten la acción revolucionaria de los hombres en necesidad. Por ello Sartre propone unir las aportaciones del existencialismo sobre la subjetividad y la libertad al énfasis del marxismo en el papel de la situación, que adquiere ahora en el pensamiento de Sartre una decisiva importancia y que, también en consonancia con el modo de ver del marxismo, es concebida ahora por Sartre como socialmente determinada. Esto último nos lleva a la consideración de una segunda implicación moral del pensamiento expuesto en ‘Materialismo y revolución’: la del carácter colectivo de la libertad. Sartre afirma que la libertad del revolucionario no es la libertad de un individualista, ya que el revolucionario reivindica la liberación de la clase oprimida y de todos los hombres. Con esto ‘Materialismo y revolución’ efectúa una modificación de la moral hacia la que apuntaba *El ser y la nada*, incorporando a la misma un sesgo explícitamente social y político.

‘Materialismo y revolución’ es un texto que ha sido objeto de muchas discusiones. Lukács, uno de sus críticos más conocido y contundente, tilda a su

⁵³² Sartre, J. P., *La república del silencio. Situations III, op. cit.*, pp. 117-118.

contenido de «ideología de la reacción» y acusa a su autor de no haber entendido al marxismo⁵³³. El escrito es, según hemos expuesto, el intento de unir la libertad descarnada de *El ser y la nada* a la libertad política, a la lucha por la emancipación de la clase obrera y a la defensa de un contenido objetivo y universal defendida por el marxismo. Es claro que la síntesis buscada por Sartre plantea, como señala F. Riu, muchos problemas⁵³⁴, pero también es cierto que lo que el autor hace en este texto de 1946 deja ver muy bien la dirección en la que da pasos hacia la superación de la moral individualista a la que lleva la obra de 1943.

Constituyen un documento del mayor interés, en relación con el objetivo que perseguimos, los *Cahiers pour una moral*, que permiten en mayor medida que cualquier otro de los textos escritos por Sartre en los años inmediatamente posteriores a 1943 hacerse una idea de lo que podría ser la moral que el autor anuncia en *El ser y la nada* y que no llegó a ver la luz. Los *Cahiers*, redactados en 1947-1948, son un texto póstumo, no acabado, extensísimo, de una enorme complejidad, de lectura e interpretación muy difíciles, ya que en el mismo son claramente perceptibles las vacilaciones del autor entre varias concepciones de lo moral.

Debe destacarse ante todo que en los *Cahiers* es objeto de un desarrollo que no tuvo en la obra del 43 el tema de la conversión moral como reflexión pura (catártica, purificadora). Sartre muestra en este texto que la conciencia del fracaso constante del intento del para-sí de ser en-sí lleva a este a preguntarse por qué la empresa humana está condenada al fracaso; el fracaso de la reflexión impura lleva a situarse en el terreno de la reflexión pura⁵³⁵, a perseguir una forma auténtica de ser en consonancia con lo que es la constitución del hombre en tanto es la realidad cuyo ser consiste en estar siempre en cuestión en su ser y que implica la renuncia a ser la causa de sí o a legitimarse en cuanto ser.

⁵³³ Lukács, G., «¿Existencialismo o marxismo?», citado por Rodríguez García, J. L., en *Jean-Paul Sartre. La pasión por la libertad*, op. cit., p. 215.

⁵³⁴ Riu, F., *Ensayos sobre Sartre*, op. cit., p. 77.

⁵³⁵ Sartre, J. P., *Cahiers pour une moral*, op. cit., pp. 488 y ss.

También encuentra un sitio claro en los *Cahiers* la consideración de un nosotros-sujeto y de una relación de colaboración con el otro. Leído desde este punto de vista, este escrito ofrece elementos decisivos para entender la evolución de su autor, que recorre un camino que le permite dar pasos hacia la superación del desajuste existente entre las conclusiones individualistas de *El ser y la nada* y las posiciones morales y políticas de signo social y solidario que él defiende, en el momento en que escribe los *Cahiers*, tanto en el ámbito de la teoría como en el de la práctica. Ahora Sartre acepta, a diferencia de lo defendido en 1943, que el otro no es necesaria e inevitablemente una amenaza permanente para mi libertad, así como que la reciprocidad y la solidaridad son posibles (aunque no deja de seguir afirmando que la relación con el otro entraña el riesgo de que el otro me responda con el rechazo o con la violencia a la llamada que yo le haga). Ahora Sartre busca un fundamento para una política o moral colectiva⁵³⁶. En los *Cahiers* se habla de un proyecto colectivo, de una obra común, de la construcción de un sujeto colectivo que sea a la vez unitario y plural y que actúe sobre las situaciones para transformarlas y preparar la conversión moral de los individuos, una conversión que los lleve a tratar al otro como a un fin y que propicie la acción colectiva⁵³⁷. J. M. Aragüés dice que los *Cahiers* ofrecen una redefinición en clave colectiva de la subjetividad y que en ellos la situación, el proyecto, la libertad no lo son de una conciencia particular y aislada, sino de un conjunto de conciencias agrupadas en un nosotros, en una acción colectiva⁵³⁸. Ahora Sartre habla de la utopía en la que cada uno trate al otro como un fin. Para realizar esta utopía es necesaria la «determinación moral» de tratar a los otros como fines. La moralidad, dice Sartre en términos inspirados en Kant, aunque corrigen lo que él considera el significado abstracto que tiene el otro como fin en este, comporta la decisión de tomar por fin a cada conciencia en su singularidad concreta. No hay revolución histórica sin conversión moral, y la utopía radica, a juicio de Sartre, en que la conversión de todos a la vez es bastante improbable debido a la diversidad de

⁵³⁶ Rodríguez García, J. L., *Jean-Paul Sartre. La pasión por la libertad, op. cit.*, p.184.

⁵³⁷ Sartre, J. P., *Cahiers pour une moral, op. cit.*, pp. 54-55, 95.

⁵³⁸ Aragüés, J. M., *Sartre en la encrucijada. Los póstumos de los años 40, op. cit.*, pp. 75, 77.

las situaciones. Por ello conviene actuar sobre estas para preparar la conversión moral del mayor número de individuos⁵³⁹.

La conversión introduce en la relación interna de la persona la relación de solidaridad con los otros⁵⁴⁰. Puede verse una importante ilustración de esto en la descripción que ofrecen los *Cahiers* de la actitud ética implicada en el fenómeno de la llamada, la cual abre la perspectiva del reconocimiento de la libertad del otro y de sus propios fines así como de la colaboración de las conciencias en la persecución de un fin común. Una libertad se proyecta a fines, se los propone a otra libertad y le pide ayuda para realizarlos. La solicitud de ayuda apela a una solidaridad que ha de ser construida por la acción común de las personas, supone una libertad de buena fe que se quiere a sí misma y quiere al otro como un fin, que quiere sus propios fines y quiere los fines del otro. Tienen asimismo un claro sentido moral, como respuesta de una libertad a la llamada de otra libertad, la actitud de comprensión para con los fines del otro y la decisión de ayudar al otro en la realización de los mismos⁵⁴¹. Llamada al otro y ayuda del otro implican reconocimiento, solidaridad y reciprocidad de las libertades a través de sus fines. Este punto de vista representa un alejamiento respecto de las ideas de *El ser y la nada* sobre el carácter insuperablemente conflictivo de las relaciones humanas y supone un posicionamiento en favor de la afirmación de una intersubjetividad positiva y de la posibilidad del encuentro entre las personas⁵⁴². C. Amorós dice que la articulación, en los *Cahiers*, de la reflexión pura y de la llamada al otro para su conversión –como condición de posibilidad de la mía– es del mayor interés desde el punto de vista ético. Nos hallamos ante la propuesta de una «ética nominalista de la generosidad»⁵⁴³.

En *Verdad y existencia*, texto escrito en 1948 inmediatamente después de los *Cahiers*, y que también tiene mucho que ver con el proyecto de elaborar una moral

⁵³⁹ Sartre, J. P., *Cahiers pour une moral*, op. cit., pp. 54-55, 95.

⁵⁴⁰ *Ibidem*, p. 496.

⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 292.

⁵⁴² Rodríguez García, J. L., *Jean-Paul Sartre. La pasión por la libertad*, op. cit., pp. 197-200.

⁵⁴³ Amorós, C., «Sartre», en Camps, V., *Historia de la Ética 3. La ética contemporánea*, op. cit., pp. 355, 379-380.

al que da vueltas Sartre desde que publicó *El ser y la nada*, afronta el autor el problema de la verdad y la cuestión gnoseológica en general desde el punto de vista de sus implicaciones morales. En esto, la impronta nietzscheana, dice Celia Amorós, planea filosóficamente sobre dicho texto. La obra de 1943 describe las estructuras ontológicas en las que se inserta el conocimiento en tanto es un tipo de relación entre el para-sí y el en-sí y *Verdad y existencia* pone de manifiesto que esta ontología ha sido elaborada en función de una ética⁵⁴⁴. Según se expone en *El ser y la nada*, la conciencia solo puede constituirse sobre el fundamento de una relación con el en-sí en la que la primera, al no ser, tiene que hacerse ser su ser en su trascendencia hacia el segundo, y sobre la base de esa relación aparecen el conocer y el actuar. Al hacerse ser en su trascendencia hacia el en-sí, el para-sí es responsable de sí, de su relación con el en-sí y del en-sí mismo. Así, el hacer que «haya ser» del ser, en esto consiste el conocimiento, es competencia del para-sí, lo cual hace recaer sobre el ser humano la responsabilidad ético-ontológica de revelar el ser. Por esto, dice C. Amorós, ontología, ética y gnoseología se encuentran íntimamente imbricadas entre ellas, aunque en *El ser y la nada* Sartre no desarrolla las implicaciones éticas de su gnoseología, pues en esta obra describe al para-sí en la búsqueda de su fusión con el en-sí, esto es, antes de su conversión, y no ha elaborado una teoría del conocimiento como relación reveladora del ser, la cual es responsabilidad moral del hombre, ni se ha ocupado de la verdad como correlato de la libertad. Esto va a ser tarea de *Verdad y existencia*.

Sostiene Sartre en esta obra que la verdad se revela a la acción del hombre y que toda acción es conocimiento, y todo conocimiento acción⁵⁴⁵. El comportamiento del hombre, por ser este libre y estar en medio del ser, desvela al ser y hace aparecer verdades. Y, aunque no hay libertad sin desvelamiento del ser, debe afirmarse que solo hay conocimiento en la medida en que hay libertad. Esta es el fundamento de la verdad, y el hombre libre debe asumir su responsabilidad en relación con la tarea de descubrir la verdad que viene al ser por él. La verdad es iluminación y desvelamiento

⁵⁴⁴ Introducción de Amorós, C., en Sartre, J. P., *Verdad y existencia*, op. cit. p. 15.

⁵⁴⁵ Sartre, J. P., *Verdad y existencia*, op. cit., p. 73.

del ser por la actividad de un sujeto, es el ser en tanto que el sujeto le confiere una nueva dimensión de ser que es el ser-revelado. En *Verdad y existencia* la verdad es correlativa del proyecto del ser humano. Que el ser se desvele ante el hombre tiene que ver con la constitución de este como proyecto. «Todo desvelamiento, dice Sartre, resulta de un proyecto» y por eso el conocimiento va unido a anticipación. La conciencia no puede proyectarse ni hacerse sin revelar al ser y no puede revelar al ser sin proyectarse hacia un fin y realizarse. Y, dado que el desvelamiento del ser supone la libertad y un proyecto, el conocimiento del ser no se produce sin conciencia de sí como ser libre. Esta conciencia de ser libre no es un conocimiento, sino una existencia. No hay, por ello, «una *verdad* de la conciencia (de) sí sino una *moral*, en el sentido de que es elección y existencia que se autoproporciona reglas en y por su existencia para existir»⁵⁴⁶.

El significado moral de la verdad queda indicado en la afirmación sartreana de que el hombre ha de querer relacionarse con el ser, conocerlo, revelarlo: el proyecto «verificador» comporta un gusto por el ser, por la actividad desveladora que hace que haya ser; el hombre tiene que amar a la verdad, lo cual equivale a gozar del ser, amar al ser, a la manifestación del ser. C. Amorós dice que no pueden ser obviadas las implicaciones éticas de la explicación que da Sartre, en *Verdad y existencia*, de la acción, desde el punto de vista gnoseológico, como relación del hombre con el ser. La actividad verificadora, inspirada por la buena fe, se hace responsable de la verdad, ilumina al ser y reafirma a la libertad. Tiene un sentido ético⁵⁴⁷.

Y del mismo modo que está entrelazada la verdad con la buena fe lo están la ignorancia y el error con la mala fe. Dado que la libertad es el fundamento de la verdad, el hombre puede elegir la no-verdad, que es ignorancia, mentira y error. Sartre se refiere aquí a una ignorancia diferente de la ignorancia necesaria: a una ignorancia vinculada a la voluntad de ignorar, que es rechazo de la responsabilidad para con el ser, que se desentiende de la tarea de desvelar al ser, vuelve la espalda a la

⁵⁴⁶ *Ibidem*, p. 121.

⁵⁴⁷ Introducción de Amorós, C., en Sartre, J. P., *Verdad y existencia*, *op. cit.*, pp. 29-30.

verdad y renuncia al saber. Sartre asocia esta ignorancia a miedo a la libertad, a pasividad, a mala fe. Tal ignorancia ha de ser valorada como un comportamiento contrario a la moral.

Por último, hemos de señalar, en relación con *Verdad y existencia*, que también en este texto encontramos significativos apuntes que ponen de manifiesto la preocupación de Sartre en el momento en que lo escribe por la dimensión social de la moral. Sartre habla en *Verdad y existencia* del carácter intersubjetivo y solidario de la verdad. La verdad, dice, no es para un solo sujeto, sino que el sujeto que la descubre debe querer comunicarla a otros. La verdad total es el desarrollo de la manifestación del ser a través de toda la historia humana, un desarrollo que nunca llega a ser culminado. La búsqueda de la verdad aspira a la totalidad, aunque esta no pueda ser alcanzada. Puede afirmarse, por tanto, que la verdad exige generosidad: le es dada a los otros con la perspectiva de dejarles hacer con ella lo que quieran. La idea de una moral de la generosidad tiene consecuencias también para la teoría del conocimiento. La generosidad aquí consiste en «lanzar la verdad a los otros para que llegue a ser infinita en la medida en que se me escapa». Hacer donación de la verdad a los otros es una exigencia de la libertad reveladora, la cual, en tanto que libertad, «solo existe en y por su esfuerzo para que el otro sea libre»⁵⁴⁸.

Lo que hemos expuesto sobre estos cuatro textos escritos por Sartre en los años 1946-1948 permite, creemos, hacerse una idea de la dirección en la que se desarrolló su pensamiento a partir de la publicación de *El ser y la nada*, esto es, en un momento en el que buscaba una salida a los problemas que, para la fundamentación de la moral, le planteaba la ontología de la libertad que había defendido en la obra del 43. En las denominadas ‘Conversaciones de 1980’ confesó el mismo Sartre que en sus primeras investigaciones había buscado la moral en una conciencia sin reciprocidad o sin otro y que en la actualidad consideraba que todo lo que le pasa a una persona está ligado a la existencia del otro. A la conciencia que se constituye a sí misma como conciencia y, a la vez, como conciencia del otro y para el otro, dice

⁵⁴⁸ Sartre, J. P., *Verdad y existencia*, op. cit., pp. 142, 145-146.

ahora Sartre, es a lo que llamo conciencia moral. Reconoce Sartre en estas conversaciones que en *El ser y la nada* concibió al individuo como demasiado independiente y cerrado sobre sí mismo y admite que por ello se ha visto obligado a dar un giro a su pensamiento, pues ahora habla de una libertad requerida y dependiente de los otros, aunque precisando que se trata de una dependencia que es libre. «Lo que de característico hay en la moral, dice, es que la acción, al mismo tiempo que ella aparece como sutilmente coaccionada, se da al mismo tiempo como pudiendo no ser realizada. Y que, por tanto, cuando se realiza, se hace una elección y una elección libre»⁵⁴⁹. Las primeras manifestaciones importantes de este giro que Sartre dice que dio a su pensamiento las encontramos en las obras de los años 1946-1948 a las que acabamos de referirnos.

Según hemos apuntado en varias ocasiones, es la ontología de la libertad expuesta en *El ser y la nada* lo que explica las dificultades con las que se topa Sartre a la hora de intentar la fundamentación de una moral. La libertad absoluta del para-sí es entendida en esta obra como una libertad individual, solipsista y, por lo tanto, insolidaria. Se trata de una concepción de la libertad en la que la existencia del otro y de una pluralidad de conciencias representa para el para-sí una amenaza, un peligro. Semejante concepción tiene como inevitable consecuencia el enfrentamiento y la lucha. Es claro que, a partir de esta concepción, no es posible fundar una moral⁵⁵⁰. Reconocer el hecho de la pluralidad de las conciencias, de sujetos igualmente libres, lo cual implica reconocer el derecho a la diferencia, el derecho a la libertad, podría legitimarse de una forma más eficaz que en los *Cahiers*, piensa Amparo Ariño, a partir de un concepto sartreano que aparece en *La esperanza ahora. Las conversaciones de 1980*: el concepto de fraternidad. «Lo que se necesita para una moral, dice Sartre en estas conversaciones, es que se extienda la idea de una fraternidad hasta que ella se convierta en relación única y evidente entre todos los

⁵⁴⁹ Sartre, J. P.- Lévy, B., *La esperanza ahora. Las conversaciones de 1980*, op. cit., pp. 41-42.

⁵⁵⁰ Ariño Verdú, A., «¿Solipsismo y violencia o fraternidad? Las conversaciones de 1980 versus *L'Être et le néant*», en *Agora*, nº 12/1, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1993, pp. 40-41.

hombres»⁵⁵¹. El concepto de fraternidad tal como lo entiende Sartre en este texto, dice A. Ariño, abre de forma particularmente clara la posibilidad de superar la idea de conciencia solipsista de *El ser y la nada* y de elaborar una ética de la solidaridad⁵⁵².

3.7. EL COMPROMISO DE LA ACCIÓN SOLIDARIA EN LA LITERATURA

En el apartado anterior hemos asociado la obra *¿Qué es la literatura?* al grupo de escritos, en los que Sartre, en los años inmediatamente posteriores a la publicación de *El ser y la nada*, afronta la tarea de elaborar una ética que evitara las limitaciones que a la realización de esta tarea tal como él ahora la entiende imponían los supuestos de signo individualista expuestos en la obra del 43. Queremos hacer un tratamiento aparte de *¿Qué es la literatura?* y referirnos con ello a la existencia de una vía que permite evitar en cierto modo los problemas derivados de *El ser y la nada* abriendo camino a una moral basada en imperativos estéticos. Fue después de la guerra, en un momento en que su pensamiento había dado algunos pasos más allá de *El ser y la nada*, cuando Sartre trató de mostrar que lo que constituye al arte auténtico tiene como fundamento la misma estructura ontológica que funda a los actos morales: la libertad. El arte pasa así a ser una manifestación privilegiada de la libertad porque en el arte la libertad no tiene más fin que a ella misma. *¿Qué es la literatura?* aparece en un momento en el que, como piensan muchos especialistas, se produce un punto de inflexión en las posiciones éticas de Sartre: el paso de una idea individualista de la libertad a otra que supone la apertura de la libertad a la perspectiva del socialismo y la intersubjetividad. Ahora Sartre habla de un llamamiento al otro, de compromiso con la libertad de los otros, de generosidad y colaboración, de una ciudad de los fines. Se amortiguan de este modo el individualismo y el pesimismo que encontramos en las páginas de *El ser y la nada*. En *¿Qué es la literatura?* se respira una atmósfera diferente respecto de lo que se

⁵⁵¹ Sartre, J. P.- Lévy, B., *La esperanza ahora. Las conversaciones de 1980*, op. cit., p. 63.

⁵⁵² Ariño Verdú, A., «¿Solipsismo y violencia o fraternidad? Las conversaciones de 1980 versus *L'êtré et le néant*», op. cit., pp. 47 y ss.

espera de la acción y de los otros. En esta obra Sartre pide a sus contemporáneos un comportamiento moral y requiere del intelectual una responsabilidad que guíe todas sus tareas, una moral que propicie la correspondencia de su vida y su obra, de sus ideas y sus acciones. Según señala J. M. Aragüés, «la obra de arte ya no es, como en el contexto de *El ser y la nada*, el resultado de una acción individual de una conciencia libre, sino la necesaria conjunción de las subjetividades en la producción-recepción de la misma»⁵⁵³. Las posiciones que defiende Sartre en la obra de 1947 pueden ser consideradas próximas a las que aparecen ya en la conferencia *El existencialismo es un humanismo* y a las que están claramente reflejadas en los *Cahiers pour une morale*. Aragüés dice que en *¿Qué es la literatura?* se hallan, aplicadas a la estética, dos líneas teóricas que aparecen también en los *Cahiers*: la producción artística como acción colectiva y el encuadre de la actividad estética en el marco de un proyecto colectivo más amplio⁵⁵⁴. En todo caso ha de advertirse que también es verdad, como advierten algunos estudiosos de la obra sartreana, que estos cambios en las posiciones morales y políticas de Sartre se producen sin que hayan sido cuestionados los principios ontológicos básicos de *El ser y la nada*.

De acuerdo con la posición que defiende Sartre en *¿Qué es la literatura?*, la creación del escritor encuentra su realización plena a través de la actividad intelectual y emocional que suscita en el lector, la cual puede prolongarse en una acción encaminada a superar una determinada situación. Sartre piensa que con cada uno de los libros o de los textos de un escritor se está llevando a cabo una «acción» que apunta a una liberación concreta, condicionada por una situación igualmente concreta. Esto comporta, como dice A. Stern, pasar de una literatura meramente descriptiva o narrativa a una literatura de la acción, a una literatura de la *praxis*, consagrada a proyectos definidos de liberación⁵⁵⁵. Para Sartre, que es el gran defensor de la «literatura comprometida», el hermanamiento entre literatura y *praxis* es lo que permite al escritor revelar al lector su capacidad de actuar en cada situación

⁵⁵³ Aragüés, J. M., *Sartre en la encrucijada. Los póstumos de los años 40*, op. cit., p. 123.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 122.

⁵⁵⁵ Stern, A., *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*, op. cit., p. 103.

histórica. El escritor actúa a través de la palabra, mediante la cual puede señalar, demostrar, ordenar, negar, interpelar, suplicar, insultar, persuadir e insinuar. Y es en la obra *¿Qué es la literatura?* donde se hallan algunas de las claves más decisivas para interpretar el sentido del compromiso del escritor con la acción.

Inmersos aún en la guerra, Sartre es ya un hombre hiperactivo, que está abierto a innumerables vías de acción: debates teóricos, reuniones, tomas de conciencia, participación en comités, etc. A través de estas acciones comienza a consolidarse su compromiso con la llamada «ideología de posguerra». Una percepción realista de las cosas lo lleva a ver que, para él, la mejor manera de plasmar su compromiso práctico tendrá que estar vinculada al uso de la palabra. De manera rotunda dirá en una conferencia pronunciada en 1944 junto a los muelles del Sena: «Una palabra es un acto»⁵⁵⁶. Sartre está convencido de que el acto de la palabra envuelve una intención concreta que tiene como propósito la transformación social. Será especialmente la fundación en 1945 de la revista *Les Temps Modernes* lo que le permitirá hacer llegar a un amplio sector del público lector sus ideas sobre el compromiso social del intelectual. Ya en la presentación de la revista, ‘La Nationalisation de la littérature’, que constituye un auténtico manifiesto sobre los objetivos de la misma, llama enfáticamente Sartre la atención sobre el servicio y la acción que debe realizar el escritor a través de lo que sería una «literatura comprometida» y sostiene que la obra de arte tiene que servir para algo y no puede permanecer al margen de la sociedad. Sartre verá en la escritura la única de las artes que realmente imprime un significado en lo que hace (el escritor «está en el asunto, marcado, comprometido» con su época) y considera que la intención del escritor no es otra que contribuir a que se produzcan cambios sociales en consonancia con sus ansias de absoluto. La literatura, por tanto, ha de asumir una «función social», alejándose de esa otra literatura reduccionista, de espíritu analítico, que encarnaba la burguesía, y de la que Marcel Proust era tomado como ejemplo paradigmático. El objetivo del escritor, piensa Sartre, es una empresa de liberación: ha de lograr que el

⁵⁵⁶ Cohen-Solal, A., *Sartre. 1905-1980, op. cit.*, p. 287.

hombre se libere respecto de sus condicionantes y que, sea cual sea su situación, actúe sobre ella para tomar el destino en sus manos. El escritor debe asumir la responsabilidad de liberar a un hombre que de suyo es totalmente libre, ampliando su campo de posibilidades de elección y actuación. Esta es la tarea a la que se consagra Sartre a través de las páginas de la recién estrenada revista. Las palabras de Walter Biemel dan cuenta claramente de cual es el empeño sartreano: «el escritor ha elegido como profesión la acción tendente a revelar las posibilidades de transformación»⁵⁵⁷.

El escritor tiene que hacer del vivir y del escribir un mismo «acto», y no porque el arte salve a la vida, sino porque la vida se expresa en acciones y la principal acción del escritor es escribir, aunque hincando siempre sus raíces en el presente. A la pregunta ¿qué es escribir? Sartre responde que, a diferencia de otras empresas artísticas, la escritura usa palabras y trabaja con significados, ya que ni notas ni colores son signos, ni remiten a nada que sea externo. «La palabra, dice Sartre, es cierto momento determinado de la acción y no se comprende fuera de ella»⁵⁵⁸. Aparece, de esta forma, la función instrumental del lenguaje (función designativa) como una herramienta que permite explicar y mostrar circunstancias determinadas que luego pueden ser cambiadas. También, desde este punto de vista, «hablar es actuar», y por ello puede decirse que una cosa que es nombrada dejar de ser la misma: pierde su inocencia. Así, si nombramos la conducta de un individuo, esta será puesta de manifiesto ante él y ante todos los demás. Y solo a partir de ese momento el individuo nombrado, o comienza a actuar de otra manera, o continua obstinadamente manteniendo su conducta pasada pero sabiéndose reconocido. El escritor, al hablar, descubre la situación ante sí mismo y ante los otros para cambiarla. Se trata de un tipo de acción elegida por el escritor, que podría ser denominada «acción por revelación». Sartre quiere que el escritor comprometido sepa que la palabra es también acción, que revelar es cambiar y que no es posible revelar sin proponer algún cambio, ya que el hombre no puede ver una situación sin

⁵⁵⁷ Biemel, W., *Sartre, op. cit.*, p. 30.

⁵⁵⁸ Sartre, J. P., *¿Qué es la literatura?*, *op. cit.*, p. 67.

cambiarla, pues a través de la mirada, es capaz de destruirla, esculpirla o coagularla. Es lógico, entonces, que Sartre considere a las palabras que salen de la pluma del escritor como «pistolas cargadas». Si se escribe se está disparando sobre un blanco. Y, si el escritor ha decidido realizar esta acción, ha optado por revelar el mundo y, especialmente, el hombre a los demás hombres. Cobra por ello verdadera importancia no solo el hecho de haber decidido escribir, sino también de haberse decidido a decir ciertas cosas y de cierta manera. La escritura supone un acto de elección profunda e inmediata por parte de quien escribe.

Para que la escritura logre su propósito es necesario que, junto al acto de creación, entre en juego otro acto, que es el acto de la lectura. Según la entiende Sartre, la lectura se halla en relación estrecha con el porvenir, ya que el lector siempre se halla por delante de la frase que lee. El escritor, por su parte, no prevé ni conjetura, sino que «proyecta», encuentra en todas partes su saber, su voluntad, sus proyectos. *¿Qué es la literatura?* expone que el acto de escribir y el de leer son correlativos y están entrelazados el uno con el otro dentro de la creación artística. Mediante el esfuerzo conjunto de escritor y lector se sientan las bases para que nazca la obra. Es lo que lleva a Sartre a afirmar que no se escribe para sí mismo y que «solo hay arte por y para los demás»⁵⁵⁹. Y es en el proceso dialéctico de escribir y leer donde se consigue la «totalidad orgánica» que conforma la obra. Esta no se hace realidad sin la operación de creación dirigida que es la lectura.

La obra literaria se presenta en la forma de un llamamiento por el que el escritor requiere a la libertad del lector para que ella colabore en la producción de la obra⁵⁶⁰. Para llegar a la libertad del lector, el escritor ha de reconocerla y confiar en ella. Luego podrá también exigirle algún tipo de acto en nombre de la confianza que se le otorga, pues el libro se propone a la libertad del lector como un fin, como un imperativo categórico, como una tarea que es preciso realizar. Y, dado que el libro tiene como destinataria a una libertad, debe precisarse que los sentimientos que surgen en el lector no son producidos desde el exterior en un espíritu pasivo que es

⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 85.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 89.

afectado por el arte del escritor, sino que tienen su origen en la libertad del lector. El escritor no puede tratar al lector más que como a una libertad incondicionalmente activa y creadora. Y, porque los sentimientos que la lectura suscita en el lector tienen su origen y su fin en la libertad, puede afirmarse de ellos que son completamente generosos. De ahí que Sartre piense que la lectura es un «ejercicio de generosidad» y que lo que el escritor le pide al lector es la entrega de su persona con sus emociones, valores, etc.

Al hacer un llamamiento a la libertad de los lectores, el autor del libro reclama a estos que confíen en él, que le reconozcan su libertad creadora, que recurran a ella mediante un llamamiento similar al que él les ha hecho a ellos. Sartre dice que la dialéctica de la lectura comporta que, cuanto más conscientes somos de nuestra libertad, más reconocemos la del otro y que, cuanto más nos exige el otro, más le exigimos nosotros a él. Con la lectura se establece un pacto de reciprocidad entre el autor y el lector, donde cada uno confía en el otro, cuenta con él y le exige tanto como se exige a sí mismo. Ahora bien, este pacto no supone una obligación de las partes a creer que el otro hará uso de la propia libertad. Los dos toman su decisión libremente. Cuando el lector lee, exige y, si su exigencia queda satisfecha, exige más al escritor, lo que equivale a exigir al escritor que le exija más a él como lector. Lo mismo debe decirse del escritor respecto del lector. Así, la libertad de uno, al manifestarse, revela la libertad del otro.

Escribir es, pues, según Sartre, revelar el mundo para proponérselo como una tarea a la generosidad del lector. El mundo se revela solo en la acción encaminada a cambiarlo y, por ello, es necesario que el escritor lo revele a la luz de un movimiento que apunta hacia los fines del hombre, esto es, hacia la transformación del mundo, del mismo modo que es necesario que el lector, en la revelación-creación por la que descubre al mundo, se implique, mediante la imaginación, en la acción que persigue cambiarlo. Todo el arte del escritor, dice Sartre, tiene por objeto comprometer al lector en la transformación del mundo a la que él aspira. El mundo aparecerá a través del juego dialéctico de escritura y lectura

como sostenido por unas libertades que no tienen otro fin que la libertad humana, como un mundo en marcha hacia la ciudad de los fines. Es necesario, por ello, que la obra tenga un aire de generosidad y sea «una exigencia y una donación». Y, si el escritor muestra un mundo en el que hay injusticias, el lector tendrá que revelarlas y crearlas, con su indignación, como abusos que deben ser suprimidos. Lo indicado más arriba sobre el reconocimiento de la libertad del lector por el escritor y de la de este por el lector permite concebir la obra literaria como un acto de confianza en la libertad de los hombres y como una presentación imaginaria del mundo en la que este exige estar impregnado de libertad. Para Sartre, el criterio que determina si una obra es buena o mala es que permita o no la realización de la libertad. Una obra que fomenta el antisemitismo nunca puede ser una gran obra. Sartre considera inconcebible que la generosidad que un buen libro moviliza pueda ser puesta al servicio de la injusticia o de cualquier tipo de opresión de la libertad de un hombre por otro. Que una buena novela me haga sentir mi libertad como vinculada a la libertad de todos los hombres excluye que con mi libertad apruebe que unos hombres sean pisoteados por otros. «El escritor, dice Sartre, hombre libre que se dirige a hombres libres, no tiene más que un tema: la libertad»⁵⁶¹.

Las connotaciones morales del lenguaje al que recurre Sartre en las páginas de *¿Qué es la literatura?* de las que aquí nos hacemos eco son evidentes. Resulta comprensible, por ello, que en esas páginas advierta Sartre que, aunque la literatura y la moral son cosas diferentes, detrás del imperativo estético está el imperativo moral. Habrá podido comprobarse, por lo que hemos expuesto de ella, que en esta obra aparecen muy claramente temas (como el de la moral de la generosidad y del compromiso con la justicia y con la libertad de los otros) que en *El existencialismo es un humanismo* y en los *Cahiers pour una moral* dejaban constancia del cambio de posición que respecto de *El ser y la nada* se estaba produciendo en la época en que estos textos fueron redactados.

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 105.

En la Tercera Parte de *¿Qué es la literatura?* plantea Sartre esta pregunta: ¿Para quién se escribe? La respuesta es: para todos los hombres, pero teniendo presente siempre que la libertad a la que apela el escritor no es una pura conciencia abstracta de ser libre, sino una conciencia de libertad que ha de ser conquistada en una situación histórica concreta. Cada libro, dice Sartre, insta al lector a efectuar una liberación concreta a partir de la situación de enajenación de un determinado mundo histórico. El escritor está en situación y ha de dirigirse a todos los hombres, pero a través de aquellos hombres con los que comparte la situación, a través de un público que está ligado a una circunstancia histórica concreta. Sartre hace sus propuestas sobre lo que debería ser la literatura a la luz de la utopía de una sociedad sin clases y sin dictaduras, en la que la literatura llegara a ser consciente de sí misma y comprendiera que su función es expresar lo universal concreto a lo universal concreto, y su finalidad hacer una llamada a la libertad de los hombres para que realicen el reino de los fines. Esta utopía nos permite entrever que la literatura es la subjetividad de una sociedad en revolución permanente, en la que se superaría la antinomia de la palabra y la acción, en la que «la obra escrita puede ser una condición esencial para la acción, es decir, el momento de la conciencia reflexiva»⁵⁶².

En *¿Qué es la literatura?* Sartre se incluye a sí mismo en una generación de escritores a los que las circunstancias habían inducido a poner de manifiesto las relaciones del *ser* con el *hacer* en la perspectiva de la situación histórica en la que les había tocado vivir. Las obras que estos escritores entregan a sus lectores les son propuestas a estos como tareas que es preciso realizar. Son obras que revelan el mundo para que sea transformado. Estos escritores han comprendido que han de asumir la tarea de hundir las cosas en la acción: «su densidad de ser, dice Sartre, será medida por el lector en la multitud de relaciones prácticas que mantendrá con los personajes»⁵⁶³. Así, la obra literaria revela el mundo por medio de las empresas. Con esto se produce el paso de la literatura de la «*exis*» a una literatura de la *praxis*. Con sus libros, artículos o ensayos, el escritor ha de promover la libertad de las personas y

⁵⁶² *Ibidem*, p. 191.

⁵⁶³ *Ibidem*, p. 264.

la revolución socialista, mostrando a sus lectores que el kantiano ideal del reino de los fines solo puede ser alcanzado a través de la transformación de la situación en la que se está. Para ello el escritor ha de poner en práctica las dos funciones esenciales de la literatura: la de la negatividad y la de la construcción. El escritor debe tomar partido contra todas las injusticias y criticar todas las situaciones en las que la libertad es avasallada, pero igualmente debe fijar positivamente como objetivo la realización del ideal de la ciudad de los fines por medio de la realización de una sociedad socialista y democrática.

Sartre apuesta decididamente por una literatura de la *praxis*. Piensa que ya no es tiempo de describir y narrar y que tampoco cabe limitarse a explicar. Sartre aplica a la literatura lo que Marx dijo sobre la filosofía en su tesis 11 sobre Feuerbach: los filósofos solo han interpretado de diversas maneras el mundo, pero de lo que se trata es de cambiarlo. A juicio de Sartre, la obra literaria, que, según vimos más arriba, revela el mundo «en la perspectiva de un cambio posible», ha de revelarle asimismo al lector, en cada caso concreto, la facultad de hacer y deshacer que él mismo tiene. Esto comporta en la concepción de Sartre que muchas novelas, obras de teatro, ensayos, etc., incorporen un sesgo moral al que su filosofía de la libertad da una gran importancia. En una de las páginas finales de *¿Qué es la literatura?* nos dirá que «es de desear que toda la literatura se haga moral y problemática [...]: que muestre simplemente que el hombre es también valor y que los problemas que plantea son siempre morales».

Sartre ve en la novela y en el teatro un medio muy adecuado para la ilustración de ideas filosóficas. Piensa que, si todo hombre es todo el hombre, será posible definir el contenido de un mensaje moral universal a partir de la vida de un personaje. Así, el objetivo que persigue con sus obras dramáticas es promover el compromiso de los lectores con empresas de liberación, apelando a la libertad de estos mediante la presentación de acciones individuales moralmente auténticas en oposición a los comportamientos de mala fe, mediante la transmisión de valores universales a partir de la toma en consideración de lo particular. Cobra una gran

importancia en este contexto su «*Théâtre de situations*», un género teatral que se presta mejor que el teatro psicológico para la exposición de ideas filosóficas y del movimiento de elevación de lo particular a lo universal. En una conferencia dada el 10 de junio de 1944 dijo Sartre de este género teatral lo siguiente:

«[...] el hombre es libre en una situación dada y se elige a sí mismo en y por esta situación; entonces hay que mostrar en el teatro situaciones sencillas y humanas, así como libertades que se eligen en dichas situaciones [...] Lo que de conmovedor puede mostrar el teatro es un personaje en pleno proceso de hacerse, el momento de la elección, de la libre decisión que compromete a toda una moral y a toda una vida [...] Y para que la decisión sea profundamente humana, para que ponga en juego la totalidad del hombre, cada vez hay que llevar a la escena situaciones-límite»⁵⁶⁴.

Las obras de este género de teatro tienen su centro de gravedad en la acción, en la dramatización de una acción, en la que alguien es inducido a querer algo e intenta realizarlo, aunque su propósito pueda ser logrado o no. Esto es decisivo: que haya en la escena una tentativa de acción y que el mundo encuentre su lugar a través de la acción.

Lo expuesto autoriza a extraer una clara conclusión sobre el posicionamiento estético que mantiene Sartre en los años que siguen a la aparición de *El ser y la nada*: en *¿Qué es la literatura?* y en otros textos de tema estético de esta época el otro no aparece ya como un peligro y, en la concepción sartreana de la obra literaria, esta contiene una llamada a la libertad del otro, cuenta con la presencia de un lector al que se solicita que ayude a darle sentido a la obra así como que colabore en la realización de un proyecto común. El escritor de una novela, de una obra de teatro, invita a su público a implicarse en la producción de ellas mediante el acto de recepción de las mismas. Esta recepción será parte de la acción colectiva que le confiere su sentido a las obras. Puede percibirse, pues, claramente en la evolución del pensamiento de Sartre el paso de la idea de una acción que tiene como objetivo

⁵⁶⁴ Carmona, F., *El teatro de J. P. Sartre*, Universidad de Murcia, Murcia, 1981, pp. 54-55.

fundamental la autorrealización individual a la idea de una acción necesariamente colectiva, esto es, el paso de la propuesta de un proyecto individual a la de un proyecto común. Terminada la Segunda Guerra Mundial, como señala J. M. Aragüés, «el marco social y político ha variado, y con él la obra de Sartre»⁵⁶⁵. Ahora este valora positivamente el papel social y político de la obra literaria y apuesta por una literatura de compromiso con la democracia y el socialismo.

⁵⁶⁵ Aragüés, J. M., *Sartre en la encrucijada. Los póstumos de los años 40*, op. cit., p. 124.

CONCLUSIÓN

De una teoría de la acción a una filosofía negativa

La reformulación de su propio pensamiento propuesta por Sartre, que va de la reivindicación de la acción autorrealizante e individual a la apuesta por una acción colectiva entendida en clave estética y que respeta las subjetividades, tampoco esclarece definitivamente la cuestión de la acción. También en el compromiso colectivo el para-sí sigue sin alcanzar la coincidencia consigo mismo, puesto que la acción humana que tiene como fin la autorrealización tampoco logra en este caso la síntesis anhelada (en-sí-para-sí). Pero es esta síntesis imposible entre las dos regiones de ser, cuya persecución convierte, según Sartre, a la realidad humana en una «pasión inútil», la que nos permite vislumbrar cierta salida airosa a esta desalentadora conclusión. Creemos que el empeño de Sartre, en la década de los 40, por fundamentar una ontología como base de una teoría de la acción autorrealizante puede abrir el paso a la introducción de lo que podemos denominar una filosofía «negativa», que, apoyada, entre otras, en las ideas de nihilización y de imposibilidad o fracaso autorrealizativo, confiere plausibilidad a la empresa de cuestionar a la sociedad imperante en nuestros días. Queremos indicar con esto que la negación que propone Sartre habría de ser entendida no como una negación absoluta, sino como negación capaz de reconocer la negación: una negación con función activa, una dialéctica sin síntesis. Su propia dialéctica «descabezada», en expresión de Bernard-Henri Lévy.

De lo que se trataría entonces es de asumir esa lucidez reflexiva que se ilustra a la perfección en la novela de Graham Greene *El que pierde gana* y que puede aceptar como válido que «los perdedores son los que ganan»⁵⁶⁶. Con esta inofensiva afirmación cabría poner en cuestión valores de nuestro tiempo como: inmediatez, rapidez, hipercomunicación, transparencia o éxito. Todos ellos encarnan lo que el

⁵⁶⁶ Greene, G., *El que pierde gana*, trad. castellana de Victoria Ocampo, Ediciones Revista Sur, Buenos Aires, 1980, p. 97.

filósofo de origen coreano Byung-Chul Han denomina la «sociedad positiva»⁵⁶⁷. En el mundo actual, lo idéntico, lo igual, lo que está sometido al cálculo y al control eliminan el espacio que hace posible la distancia necesaria para la reflexión pausada. En un mundo como este todo queda diluido dentro de una amalgama de información e imágenes, y lo negativo, lo dialéctico, lo hermenéutico es sepultado por lo positivo. La filosofía negativa, en la actualidad, es denostada, arrinconada. Entonces, ¿sería posible en nuestra época actual cuestionar un sistema que todo lo aplan y nivela? Tal vez este cuestionamiento podría venir de la mano de la puesta en valor de términos como fracaso, imposibilidad, negación, reivindicados con el propósito de que adquieran sentido desde una perspectiva de compromiso con la transformación de la realidad. A la luz de un posicionamiento como este adquiere una enorme relevancia la ontología fenomenológica de Jean-Paul Sartre tal como es desarrollada, principalmente, en *El ser y la nada*.

En las páginas finales de esta obra señala Sartre que la ontología no puede formular prescripciones morales, pero sí puede revelar el origen y la naturaleza del *valor* como la carencia con respecto a la cual el para-sí se determina él mismo como carencia. Las tareas del para-sí pueden ser objeto de un psicoanálisis existencial porque persiguen producir la síntesis fallida de la conciencia y el ser bajo el signo del valor. El psicoanálisis existencial puede ser considerado entonces como una descripción moral, dado que nos indica el sentido moral de los proyectos humanos. A través de la ontología y del psicoanálisis existencial el agente moral descubre que su libertad es la fuente única de los valores. El hombre, dice Sartre, puede hacer del psicoanálisis existencial un medio de liberación y salvación que le ayude a renunciar al espíritu de seriedad. Antes de cerrar *El ser y la nada* con la promesa de dedicar una futura obra al tema moral, Sartre deja abierta la posibilidad de que la libertad se tome a sí misma como fin y se elija a sí misma como valor en tanto que fuente de todo valor. Sería esta una libertad que quiere ser libertad, que elige como ideal de ser el ser-lo-que-no-es y el no-ser-lo-que-es, que elige, pues, no recuperarse sino huir de

⁵⁶⁷ Han, B-CH., *La sociedad de la transparencia*, trad. castellana de Raúl Gabás, Herder, Barcelona, 2013, p. 11.

sí, no coincidir consigo mismo, sino estar siempre a distancia de sí⁵⁶⁸. Lo que nos propone Sartre, por tanto, es que nos atengamos al ser diaspórico, a la estructura ék-stática de nuestro ser-para-sí, aceptando que hemos de estar separados de nosotros mismos por un mundo. Tal opción exige comprender que a nuestras elecciones las acompañan la responsabilidad y la angustia y que de lo que se trata es de vivir una vida que acepte el fracaso consustancial a lo humano. De *El ser y la nada* se desprende una invitación a vivir como entes desarraigados. Esta invitación pone de manifiesto la necesidad y el papel de una «filosofía del fracaso» que nos enseñe a conceder el protagonismo que les corresponde a ideas como las de negatividad, imposibilidad, nada, obstáculo, distancia, a la hora de poner límites a la uniformidad a la que nos hace tender el mundo actual.

Lo que acaba de indicarse permite entender que la filosofía negativa que se sigue de la ontología sartreana, al poner en valor recursos como la negatividad o el fracaso, puede contribuir a frenar el curso acelerado del capital, ya que tales recursos, al operar como focos de resistencia, no proporcionan rédito económico. Para el filósofo negativo, no siempre hiperactividad, velocidad, economía, equivalen a tener razón. Sartre nos enseña que la negatividad también hace posible el cambio de la realidad. Desde este punto de vista cabe afirmar que, en el pensamiento de Sartre, la dualidad ontológica propicia la aparición de la oposición dialéctica que abre paso al trascendimiento de un mundo homogenizado como el nuestro. Así que términos como en-sí y para-sí, o ser y nada, que dan título a la gran obra de Sartre, se convierten en polos originarios de contraposición que se copertenecen el uno al otro y que, como señala Fernández Liria, siguen siendo indispensables para la ontología y para ciencias como la antropología, la sociología o la política. A este respecto resulta, sin duda alguna, significativo que en el estilo de vida del sujeto actual no exista esa tensión que desempeña un papel tan fundamental en la ontología sartreana a la hora de representar simbólicamente la situación del ser humano en su relación con el propio ser y con el mundo. Creemos que el hombre actual no puede dejar de ser ese

⁵⁶⁸ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, op. cit., pp. 646 y ss.

ente caído que, según Sartre, se caracteriza por hallarse en un proceso de trascendimiento de sí y del mundo, en un proceso orientado a alcanzar una meta aun en el caso de que ello parezca imposible.

La reivindicación del papel del fracaso y de la tensión propiciadora del movimiento de trascendimiento de sí y del mundo nos lleva a pensar que es en la pérdida donde se atisba un rayo de esperanza. Pensamos que la imagen que puede encarnar la filosofía sartreana es la del perdedor, el pionero, el buscador, que está insatisfecho con la vida y busca constantemente la parte negada, pero que también es consciente de que el lugar con el que sueña es imposible. Una figura que representa perfectamente esta búsqueda incansable es la del aventurero, al que Sartre siempre tuvo presente en su pensamiento como un ser desplazado y completamente opuesto al militante seguro bajo el ala del Partido, al militante comprometido con unos fines que le son dados y en cuya realización confía ciegamente. No podemos dejar de recordar aquí una vez más los términos en los que Sartre describe al aventurero en un texto que consideramos decisivo para dar cuenta de lo queremos reivindicar del pensamiento de Sartre en estas conclusiones:

«El aventurero se había equivocado; tenía todo los vicios de la clase burguesa, egoísmo, orgullo, mala fe. Sin embargo, luego de haber aplaudido la victoria del militante, es al aventurero al que seguiría en su soledad. Ha vivido hasta el final una condición imposible: huyendo y buscando la soledad, viviendo para morir y muriendo para vivir, convencido de la vanidad de la acción y de su necesidad, intentando justificar su empresa asignándole un fin en el que no creía, buscando la total objetividad del resultado para diluirla en una absoluta subjetividad, queriendo el fracaso que rechazaba, rechazando la victoria que deseaba, queriendo construir su vida como un destino y no bromeando más que con los momentos infinitesimales que separan la vida de la muerte. No hay ninguna solución para estas antinomias, ninguna síntesis para estos contradictorios. Abandonado a sí mismo, cada uno de los pares se desharía, cayendo hacia un lado cada uno de los términos, o se aniquilaría, anulándose los dos términos mutuamente. Sin embargo, a costa de una tensión insoportable, este hombre los ha mantenido juntos y todos a la vez en su misma

incompatibilidad; ha sido la conciencia permanente de esta incompatibilidad; lo veo alejarse vencido y vencedor, olvidado ya en esta ciudad, en la que no tiene sitio, y pienso que testimonia a la vez la existencia del absoluto del hombre y su imposibilidad de absoluto. Más aún, prueba que es esta imposibilidad de ser la condición de su existencia y que el hombre existe porque es imposible»⁵⁶⁹.

Una ética del perdedor como la que, amparándonos en la ontología de la libertad expuesta en *El ser y la nada*, sugerimos aquí bien podría ser la del aventurero que asume el fracaso y que no vuelve la espalda al compromiso de la acción a pesar de que está convencido de la vanidad de la misma. Se trataría de una ética de la renuncia y el exilio. Creemos que el perdedor promueve acciones que interrumpen la estrategia de sometimiento que padecen muchos seres humanos en el mundo actual y que pone en cuestión la homogeneidad de una realidad económica, social y política que oprime a la libertad e impide toda negatividad. El perdedor no acepta los límites, pues se sabe libre. Sartre se presenta a sí mismo en *Las palabras* como un perdedor o un «ganapierde». Ahora bien, a veces, como escribió Graham Greene, el que pierde gana. Siendo consciente de su impotencia y de sus límites, cualquier ser humano puede seguir planteándose la decisiva pregunta: ¿qué hacer? La respuesta de Sartre en *Las palabras* fue: seguir escribiendo. Nuestra conclusión final dice: hay que seguir escribiendo. Hay que seguir haciendo filosofía, pues la filosofía es un espejo crítico en el que el ser humano no deja de reflejarse y reconocerse, aunque no sea sino eso. O a pesar de eso. El fracaso ha de ser, ante todo, reconocido, luego, bien diagnosticado y, finalmente, asumido. Y, sobre todo, y a pesar de los fracasos, hay que seguir asumiendo el compromiso con la acción en el sentido amplio de la palabra, que comprende todos los aspectos del hacer humano, y, desde luego, con la acción que tiene por objeto la realización de sí mismo y la construcción de la Ciudad de los fines.

⁵⁶⁹ Prefacio de Sartre, J. P., al libro de Stéphane, R., *Retrato de un aventurero*. Citado por Hyppolite, J., en *La libertad en Sartre, op. cit.*, pp. 31-32.

BIBLIOGRAFÍA

I. Obras de Jean-Paul Sartre

- SARTRE, J. P., *Baudelaire*, Alianza, Madrid, 1984.
- _ *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Alianza, Madrid, 1999.
 - _ *Cahiers pour une morale*, Gallimard, París, 1983.
 - _ *Cartas al Castor*, Edhasa, Barcelona, 1986.
 - _ *Critique de la raison dialéctique*, Gallimard, París, 1985.
 - _ *Cuadernos de guerra*, Edhasa, Barcelona, 1987.
 - _ *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1992.
 - _ *El muro*, Alianza, Madrid, 1988.
 - _ *El ser y la nada*, Alianza/Losada, Madrid, 1984.
 - _ *La imaginación*, Edhasa, Barcelona, 2006.
 - _ *La náusea*, Unidad Editorial, Madrid, 1999.
 - _ *La trascendencia del Ego*, Síntesis, Madrid, 2003.
 - _ *Las palabras*, Losada, Buenos Aires, 1964.
 - _ *L'êtré et le néant*, Gallimard, París, 2003.
 - _ *Lo imaginario*, Losada, Buenos Aires, 1964.
 - _ *Los caminos de la libertad. I. La edad de la razón*, Losada, Buenos Aires, 2005.
 - _ *Los caminos de la libertad. II. La prórroga*, Alianza, Madrid, 1983.
 - _ *Los caminos de la libertad. III. Con la muerte en el alma*, Alianza, Madrid, 1983.
 - _ *¿Qué es la literatura?*, Losada, Madrid, 2003.
 - _ *Obras completas. Teatro*, Aguilar, Madrid, 1974.
 - _ *Situaciones I*, Losada, Buenos Aires, 1960.
 - _ *Situaciones III*, Losada, Buenos Aires, 1960.
 - _ *Situaciones IV*, Losada, Buenos Aires, 1966.
 - _ *Verdad y existencia*, Paidós, Barcelona, 1996.

SARTRE, J. P. - LÉVY, B., *La esperanza ahora. Las conversaciones de 1980*, Arena Libros, Madrid, 2006.

II. Obras y artículos sobre Jean-Paul Sartre

ÁLVAREZ GONZÁLEZ, E., «La cuestión del sujeto en la fenomenología existencial de Jean Paul Sartre», en *Estudios filosóficos*, Universidad de Antioquia, nº 23, Agosto, Colombia, 2008.

AMORÓS, C., «Sartre», en CAMPS, V., (Ed.), *Historia de la Ética 3. La ética contemporánea*, Ed. Crítica/Grijalbo, Barcelona, 1989.

_ «Los escritos póstumos de J. P. Sartre (I)», en *Revista de Filosofía*, nº 4, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1990.

_ «Los escritos póstumos de J. P. Sartre (II)», en *Revista de Filosofía*, nº 5, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1991.

ARAGÚÉS, J. M., *El viaje del Argos. Derivas en los escritos póstumos de J. P. Sartre*, Mira, Zaragoza, 1995.

_ *Sartre en la encrucijada. Los póstumos de los años 40*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

ARIAS MUÑOZ, J. A., «Las bases ontológicas del conflicto intersubjetivo en J. P. Sartre», en *Anales del seminario de metafísica*, XV, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1980.

_ *J. P. Sartre y la dialéctica de la cosificación*, Cincel, Madrid, 1987.

ARIÑO VERDÚ, A., «¿Solipsismo y violencia o fraternidad?», en *Agora*, nº 12, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1993.

_ «El problema de la alteridad en *L'Être et le néant* y los *Chaiers pour une morale*», en *Volver a Sartre*, Mira, Zaragoza, 1994.

_ «Sartre: del yo trascendental a la conciencia sin yo», en *Agora*, nº 10, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1991.

AUDRY, C., *Sartre*, EDAF, Madrid, 1975.

- BARBARAS, R., «Désir et manque dans *L'Être et le Néant*: le désir manqué», en *Sartre. Désir et liberté*, P. U. P., París, 2005.
- BEAUVOIR, S. De, *La ceremonia del adiós. Seguido de Conversaciones con Jean-Paul Sartre*, Edhasa, Barcelona, 2001.
- BELLO, E., *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*, Universidad de Murcia, Murcia, 1979.
- BERNSTEIN, R. J., *Praxis y acción*, Alianza Universidad, Madrid, 1979.
- BIEMEL, W., *Sartre*, Salvat, Barcelona, 1985.
- CABESTAN, PH., «Une liberté infinie?», en *Sartre. Désir et liberté*, P. U. P., París, 2005.
- CAMPBELL, R., *J. P. Sartre o una literatura filosófica*, Juan Pablos editor, México, 1976.
- CARMONA, F., *El teatro de J. P. Sartre*, Universidad de Murcia, Murcia, 1981.
- COHEN-SOLAL, A., *Sartre. 1905-1980*, Emecé, Buenos Aires, 1990.
- CONTAT, M. y RYBALKA, M., *Les Écrits de Sartre*, Gallimard, París, 1970.
- FERNÁNDEZ LIRIA, C., *Una ontología positiva. Ensayo a partir de «El ser y la nada» de Sartre*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1988.
- GONZÁLEZ GALLEGO, A., «Comprensión ontológica de la antropología», en *Sartre. Antropología y compromiso*, PPU, Barcelona, 1988.
- _ «La realidad humana como proyecto», en *Volver a Sartre*, Mira, Zaragoza, 1994.
- GORRI GOÑI, A., *Jean-Paul Sartre. Un compromiso histórico*, Anthropos, Barcelona, 1986.
- HABIS, S., *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, L'Harmattan, París, 1998.
- HENRÍ LÉVY, B., *El siglo de Sartre*, Ediciones B, Barcelona, 2001.
- HUSSON, L., «De la contingente à la situation: dimensions et configurations de la facticité dans *L'Être et le Néant*», en *Sartre et la phénoménologie*, ENS Éditions, París, 2001.
- HYPOLITE, J., *La libertad en Sartre*, Almagesto, Buenos Aires, 1992.
- JEANSON, F., *De Gide a Sartre*, Paidós, Buenos Aires, 1970.

- _ *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1968.
- JOPLING, D., «Sartre 's moral psychology», en *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- JOUBERT, I., *Aliénation et liberté dans les chemins de la liberté de J. P. Sartre*, Didier, París, 1973.
- KREMER MARIETTI, A., *Jean-Paul Sartre et le désir d'être*, L'Harmattan, París, 2005.
- _ «L'obsession du désir d'être», en *Marianne-Le Magazine Littéraire*, Mars-Avril, París, 2010.
- LAFARGE, R., *La filosofía de Jean-Paul Sartre*, G. del Toro, Madrid, 1970.
- LILAR, S., *A propos de Sartre et de l'amour*, Grasset, París, 1967.
- LÓPEZ SÁNCHEZ, J., *El ateísmo en Sartre*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1991.
- MARISTANY, J., *Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- MAUGARLONE, F. G., *Le concept d'Existence. Deux Études sur Sartre*, Christian Bourgois Éditeur, París, 2005.
- MONTERO MOLINER, F., «Intencionalidad y libertad», en *Sartre. Antropología y compromiso*, PPU, Barcelona, 1988.
- _«La libertad en J. P. Sartre», en *Dialéctica y libertad*, F. Torres-Editor, Valencia, 1976.
- MURDOCH, I., *Sartre. Un racionalista romántico*, Debolsillo, Barcelona, 2007.
- POLLMANN, L., *Sartre y Camus. Literatura de la existencia*, Gredos, Madrid, 1973.
- RIU, F., *Ensayos sobre Sartre*, Monte Ávila, Venezuela, 1968.
- RIUS, M., *De vuelta a Sartre*, Crítica, Barcelona, 2005.
- RIZK, H., «L'action comme assumption de la contingente», en *Sartre. Désir et liberté*, P. U. P., París, 2005.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, J. L., «Las teorías de la libertad en J. P. Sartre», en *Cuatro filosofías contemporáneas*, Gobierno de La Rioja, Logroño, 1991.

- _ *J. P. Sartre. La pasión por la libertad*, Bellaterra, Barcelona, 2004.
- RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, A., «La fundamentación de la noción de conciencia en Sartre», en *Anales del seminario de metafísica*, XV, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1980.
- RUBÉN SANABRIA, J., «La libertad en Sartre: de una libertad sin límites a una libertad-en-situación», en *Revista de Filosofía*, nº 43, Enero-Abril, U. I. A, México, 1982.
- SALGADO, S., «La definición del deseo como imposibilidad ontológica del sujeto. Spinoza en Sartre», en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. XI, nº 19, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1998.
- SCANZIO, F., «Pourquoi Sartre n'a-t-il pas terminé sa morale?», en *Daimon* nº 35, Universidad de Murcia, Murcia, 2005.
- _ *Sartre et la morale. La réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à 1952*, Vivarium, Napoli, 2000.
- STERN, A., *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*, Compañía General Fabril, Buenos Aires, 1962.
- THODY, PH., *J. P. Sartre*, Seix Barral, Barcelona, 1966.
- WANG, S., «Motivation and Establishment of Ends in Sartre's Act Theory», en *Sartre Studies International*, Vol. 14, 1º, París, 2008.
- WORMSER, G., «L'Être et le Néant et la phénoménologie des valeurs», en MOVILLIE, J. M., *Sartre et la phénoménologie*, ENS Éditions, París, 2001

III. Otras obras

- CAMPS, V., *Historia de la Ética, Vol. 3, La ética contemporánea*, Crítica, Barcelona, 1989.
- DOSTOYEVSKI, F., *El jugador*, Bruguera, Barcelona, 1985.
- FAULKNER, W., *La paga de los soldados*, RBA, Barcelona, 2010.
- GREENE, G., *El que pierde gana*, Ediciones Revista Sur, Buenos Aires, 1980.

- HAN, B-CH., *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona, 2013.
- HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1998.
- _ *Carta sobre el Humanismo*, Alianza, Madrid, 2006.
- _ *¿Qué es metafísica?*, Alianza, Madrid, 2009.
- _ *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.
- _ *Ser y tiempo*, FCE, Madrid, 1987.
- HERNÁNDEZ PEDRERO, V., *Ética de la inmanencia. El factor Spinoza*, Servicio de Publicaciones, Universidad de La Laguna, La Laguna, 2011.
- KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979.
- LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del Otro*, Revista Occidente, Madrid, 1961.
- LANTER, J., *Fundamentos de la gestalt*, Cuatro vientos, Santiago de Chile, 1994.
- LÉVINAS, E., *Ética e infinito*, Visor, Madrid, 1991.
- _ *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- _ *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1999.
- LUYPEN, W., *Fenomenología existencial*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1967.
- MARÍAS, J., *Historia de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1976.
- MONTERO MOLINER, F., *La presencia humana*, G. del Toro, Madrid, 1971.
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1991.
- _ *El gay saber*, Espasa Calpe, Madrid, 2000.
- _ *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2009.
- QUANTE, M., *El concepto de acción en Hegel*, Anthropos, Barcelona, 2010.
- RODRÍGUEZ MAGDA, R., *Mujeres en la historia del pensamiento*, Anthropos, Barcelona, 1997.
- SPINOZA, *Ética*, Alianza, Madrid, 1994.
- STENDHAL, *El síndrome del viajero. Diario de Florencia*, Gadir, Madrid, 2011.
- VILLENA, L. A. De, *Biografía del fracaso*, Editorial Planeta, Barcelona, 1997.

AGRADECIMIENTOS

«El rigor de la belleza es la búsqueda.
¿Pero cómo encontrarás la belleza cuando está encerrada en la mente, más allá de toda queja?»

WILLIAM CARLOS WILLIAMS

Terminado este *vía crucis*, y de una manera más pausada, me gustaría extender mis agradecimientos a un buen número de personas, sin orden de importancia. Quiero agradecer de todo corazón a Merche por acompañarme estoicamente durante todos estos años; y me perdone, para ser recompensado ahora, mis ausencias, promesas incumplidas, dilaciones, tiempo perdido, trabajos mal pagados, almuerzos en soledad, etc.; es decir, Yo. Y agradecerle, sobre todo, por su espíritu positivo y su inmensa generosidad y bondad, siempre espléndida. A Antonio Pérez por ser más que un director de tesis, ser casi un «padre», y que bajo su tutela he podido llevar a buen puerto esta investigación tras tan larga travesía. Él sabe perfectamente cuanto esfuerzo hay en esto. A Vicente Hernández por asumir la dirección de la tesis cuando el proyecto ya estaba en marcha sin queja alguna. A María José Guerra por su buena dirección durante los años del programa de Doctorado de Filosofía. A los miembros de mi familia por concederme tanto tiempo y no dejar de apoyarme. A mis amigos de siempre por confiar en mí y alentarme en todo momento (Por fin está terminada, les puedo decir). A Rafa y Lourdes, especialmente, por ser más que compañeros de carrera, ser amigos en esto de la Filosofía, en esto de la vida. Pues ellos primero que yo pasaron por esta penitencia. A la música propia y ajena. A la literatura propia y ajena. Y por último, aunque no sé si es un agradecimiento o un tirón de oreja, a mí mismo, por persistir, por seguir, por creer descabezado que había algo extraordinario en la consecución de esta tesis, algo que me cambiaría para mejor, cierta ansia de absoluto, y que obviamente no es así: como el para-sí sartreano, el proyecto autorrealizativo acaba en fracaso, la imposibilidad se devela siempre. Entonces, ¿por qué elaborar una tesis? ¿Y por qué una tesis de Filosofía? Y para colmo, ¿por qué una tesis sobre Jean-Paul Sartre? Por elección de cierta manera de vivir, supongo. Porque no hay una filosofía mejor, solo Filosofía.