



**PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ**

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

**EL DESEO EN *EL SER Y LA NADA*: EL HOMBRE COMO
FUNDAMENTALMENTE DESEO-DE-SER.**

Tesis para optar el título de Licenciado en Filosofía
que presenta el
Bachiller:

DIEGO ANTONIO MACASSI ZAVALA

Asesor:

Doctor Luis Federico Camino Macedo

Lima, 2013

RESUMEN

¿Qué es lo que sucede cuando deseamos? ¿Cuál es nuestra relación con el objeto deseado o la persona deseada?, y, ¿qué sucede con nosotros cuando deseamos algo? ¿Qué es el deseo? Para responder estas preguntas, la presente tesis abarca el tema del deseo utilizando como texto base *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre. La hipótesis que se sustenta, a partir de este texto, es la de que el hombre es fundamentalmente deseo y que este deseo es principalmente deseo-de-ser. Con tal fin se han dispuesto tres capítulos:

El primer capítulo está dedicado a indagar lo dicho por Sartre acerca de la conciencia (Para-sí), en cuya constitución se da razón de la existencia del deseo y de por qué el hombre es fundamentalmente deseo.

El segundo capítulo está destinado a analizar la relación que existe en la conciencia (Para-sí) y las cosas (En-sí). Esta relación constituye una de las maneras en la que el hombre intenta fundar su ser; así, se indaga el modo en el que el hombre toma posesión de las cosas con el objetivo nunca alcanzado de hacer pleno su ser.

El tercer y último capítulo está dedicado al intrincado vínculo que existe entre un Para-sí y sus prójimos. En esta ocasión también se ve las formas en las que una persona intenta apropiarse de otras, sin nunca lograrlo.

En conclusión, el hombre es fundamentalmente deseo-de-ser, una búsqueda perpetua de ser causa de sí como un En-sí autofundado, síntesis que nunca ha ocurrido pero que siempre es indicada y nunca realizable.

ÍNDICE

Introducción.....	1
CAPÍTULO 1. La conciencia: en búsqueda de la plenitud del ser.....	4
Aclaración previa: El fenómeno.....	4
1.1) La conciencia: su estructura y su modo de existir.....	5
Intencionalidad.....	5
Unidad y singularidad de la conciencia.....	8
Cogito prerreflexivo.....	11
1.2) La Nada.....	15
Origen de la Nada.....	16
La mala fe.....	18
1.3) La conciencia: un deseo por el ser pleno.....	28
El para-sí como “Falta de” o deseo.....	30
CAPÍTULO 2. Primera búsqueda de plenitud del ser: la relación entre el ser-para-sí y el ser-en-í.....	33
Aclaración previa: el en-sí.....	34
2.1) El conocimiento como relación primera entre el para-sí y el en-sí.....	36
2.2) La posesión: conjunción de dos seres.....	39
La náusea.....	51
CAPÍTULO 3. Segunda búsqueda de plenitud de ser: el ser-para-otro.....	56
Aclaración previa: el solipsismo.....	58
3.1) El ser-para-otro.....	60
La mirada.....	62
El cuerpo.....	72
3.1.1) Las relaciones concretas con el Prójimo.....	78
La primera actitud hacia el prójimo: el amor, el lenguaje y el masoquismo.....	80
La segunda actitud hacia el Prójimo: la indiferencia, el deseo, el odio, el sadismo.....	83
3.2) La libertad.....	89
CONCLUSIÓN.....	96
BIBLIOGRAFÍA.....	97

El deseo en *El ser y la nada*: el hombre como fundamentalmente deseo-de-ser

Introducción

El tema del presente trabajo alude a una dimensión del ser del hombre que puede rastrearse a lo largo de toda nuestra vida. No obstante, apelar a la experiencia para hablar sobre el deseo sería apelar a una noción demasiado laxa y, sin embargo, no hacerlo implicaría descontextualizar al deseo, minimizar su real magnitud. Por ello, el análisis en el que se presenta y desarrolla las ideas presentadas por Sartre, es acompañado por ejemplos concretos que encontramos en novelas y obras de teatro escritas por él mismo, donde él ha explorado y graficado la complejidad de sus ideas para su mejor comprensión.

Es común en las personas haber estado obnubiladas por deseos intensos, ya sean deseos de hacer algo, de tener algo o de ser algo. Sea por de cuestiones banales o excelsas, la vida del hombre está hecha de deseos, plagada de ellos; y quizás sean los más agudos y que nos causan mayor pesar llevarlos a cabo, los que obligan a preguntarse sobre lo que está operando cuando tales deseos aparecen. ¿Qué es lo que sucede cuando deseamos? ¿Cuál es nuestra relación con el objeto deseado o la persona deseada?, y, ¿qué sucede con nosotros cuando deseamos algo? ¿Qué es el deseo?

En la presente tesis se dará respuesta a estas preguntas a partir de la lectura de *El ser y la nada*, ensayo escrito por el filósofo francés Jean Paul Sartre y publicada en 1943. Teniendo este texto como base, se echará mano a otros textos de Sartre con especial interés en sus obras literarias pues estas nos ayudarán a ejemplificar y aclarar muchas de las ideas que propone Sartre. Todo el análisis apuntará a sustentar la hipótesis de que siguiendo la lectura de *El ser y la nada*, se advierte que el hombre es fundamentalmente deseo y que este deseo es principalmente deseo-de-ser. Esto como consecuencia de la misma forma de ser del hombre, en cuyo ser surge la Nada o el no-ser y que, por ello, su vida es una permanente labor de plenificar su ser; es decir, de eliminar la Nada de su ser. Puede decirse que el deseo-de-ser, que está presente en el más mínimo deseo que se pueda tener, empuja al hombre a volcarse a la posesión de cosas externas a él pero en realidad se trata de un vínculo bastante íntimo que implica al hombre en el meollo de su ser.

Con tal fin, se ha dividido este texto en tres partes: el primer capítulo está dedicado a indagar lo dicho por Sartre acerca de la conciencia (Para-sí), cuya característica fundamental es la intencionalidad, la cual dará pasó al tema de la existencia de una conciencia refleja y de una conciencia irreflexiva. En esta aparente escisión de la conciencia ya está operando la Nada que, sin embargo, se analizará ampliamente desde la perspectiva de la pregunta. Asimismo, hecha la aclaración de la estructura de la conciencia y del rol importantísimo que tiene la Nada en ella, se concebirá a la conciencia como un ser que no es en plenitud y que debido a la Nada que ella origina y que necesita para ser tal cual es, existe en un eterno y frustrado proyecto de fundar su ser con plenitud.

A partir de lo visto en el primer capítulo, el segundo está destinado a analizar la relación que existe en la conciencia (Para-sí) y las cosas (En-sí). Por lo cual, se desarrollará el tema del conocimiento como el vínculo fundamental entre estas dos regiones de ser; así como el tema de la posesión, la que se configura con un acto de creación. Además, la posesión manifestará el núcleo de la compleja relación entre el hombre y las cosas y que también estará presente en la relación entre los hombres. Finalmente, en este capítulo se usará *La náusea* para llevar a situaciones concretas lo dicho y de esta manera terminar de aclarar lo que sea necesario.

El tercer y último capítulo está dedicado al intrincado vínculo que existe entre los hombres, ¿cómo se relaciona el Para-sí con su prójimo siendo por antonomasia deseo-de-ser? Superado el supuesto problema del solipsismo, se pondrá el énfasis en el ser-para-otro que surge con el prójimo y en el que la mirada funciona como un nexo revelador entre los hombres y como un útil para la dominación. De manera consecuente, se explora el tema del cuerpo desde la perspectiva ajena y propia, y cómo este hace posible la constitución de un prójimo-sujeto y de un prójimo-objeto. Del mismo modo, se desarrollarán las relaciones concretas que se establecen con el prójimo y, finalmente, se tocará la libertad como otra característica fundamental del Para-sí, ligada al deseo-de-ser y a la Nada; lo que mostrará de que siendo principalmente deseo-de-ser, el hombre no está determinado, sino que por el contrario tiene que rehacerse constantemente.

En síntesis, primero analizaremos a la conciencia para luego analizar sus relaciones con las cosas y con otras conciencias. Ya que, resulta más interesante y provechoso tratar estos

temas por separado; así, como poner ejemplos que amplíen lo dicho y que plasmen en casos cotidianos las ideas extraídas de *El ser y la Nada*.



CAPÍTULO 1. La conciencia: en búsqueda de la plenitud del ser.

Mostrar a la conciencia como “deseo de ser” implica mostrar cómo es la conciencia; es decir, cómo ella está constituida y cómo realiza su actividad pues si la conciencia es “deseo de ser” es debido a su propia naturaleza. Por ello, en lo que sigue analizaremos la conciencia, tal como la muestra Sartre y a partir de ella veremos cómo y por qué la conciencia es siempre “deseo de ser”.

Aclaración previa: El fenómeno

Desde la época de los griegos¹ se han presentado dos maneras de existir; por un lado, un nivel de existencia falsa en el cual se sitúa el hombre y todo lo que constituye su mundo; es la idea platónica de la caverna en la que el hombre se tiene que contentar con vivir entre sombras² y, por otro lado, se nos presenta un nivel de existencia verdadero, en el cual se encuentran las cosas tal como son en sí mismas y que vendrían a ser las esencias de las cosas que encontramos en ese otro mundo sensible y aparente. De esta manera, se nos dice que cuando el hombre –que se encuentra en el mundo de las apariencias- pregunta acerca de lo que son las cosas, realmente está preguntando por este otro mundo de esencias que definen y son el sentido del mundo sensible. No importa si estamos preguntando por el animal que tenemos delante de nosotros, lo que estamos haciendo, según esta perspectiva, es preguntar por algo que está más allá del animal, algo que hace que el animal sea lo que es pero que no es aquello que tenemos delante. Es decir, el animal que tenemos presente remite a lo que el animal es en sí. Se trata de la antigua división entre el ser y el ente, la esencia y la apariencia, el noúmeno y el fenómeno, ser y existencia, etc. Es, pues, la división presente en la tradición metafísica.

Sin embargo, el pensamiento de Sartre parte desde una concepción en la que desaparece esta bifurcación de mundos distintos. Él asume que el ser y el parecer son equivalentes. En este sentido, nos dice que lo que un ente es, es lo que este ente *parece* y, según él, esto es lo que significa la idea de *fenómeno* que está presente en la filosofía de Husserl y Heidegger; ya que, el fenómeno “no indica, como apuntando por sobre su hombro, un ser verdadero

¹ A partir de Sócrates y Platón, sobre todo de éste último.

² Pero que tienen una consistencia. Es decir, por esto no debemos pensar en algo irreal o que no existe, sino que se trata de una realidad que existe pero que tiene su fundamento y que participa de otra realidad cuya existencia es plena. Por ello, se dice que aquella realidad es sólo aparente pues ella remite a otra que es en sí, esencial.

que tenga, él sí, carácter absoluto. Lo que el fenómeno es, lo es absolutamente, pues se devela *como es*”³. Es decir, el fenómeno es indicativo de sí mismo. De este modo, Sartre parte de la superación o rechazo de este dualismo. La apariencia es la esencia, dirá Sartre. Así, el objeto o fenómeno no tiene una existencia falsa o aparente, él no remite más a una esencia oculta, sino que él mismo es tal como se muestra y por lo tanto, cuando preguntamos por el objeto que tenemos delante de nosotros, no estamos preguntando por algo que yace oculto detrás de él sino que es el mismo objeto el inquirido. Por lo mismo, “el fenómeno puede ser estudiado y descrito en tanto que tal, pues es *absolutamente indicativo de sí mismo*”⁴; en otras palabras, el mundo es tal cual se nos presenta, este no remite algo que no sea él mismo; así, la existencia de la mesa que estoy viendo no depende de esencia o realidad alguna, sino que ella es *en sí*. Por ello, Sartre señala que el modo de existir de las cosas y del mundo entero es en sí. Esto es de radical importancia en el presente trabajo y para comprender la estructura de la conciencia, por ello se aclarará en lo sucesivo.

1.1) La conciencia: su estructura y su modo de existir

Intencionalidad

La conciencia, señala Sartre siguiendo a Husserl, siempre es conciencia de algo; ya que, la conciencia siempre está dirigida hacia algo que no es ella; tenemos conciencia de las aves que miramos, de nuestro perro, de las personas, del dolor, de nosotros mismos⁵, etc. Si aún no queda muy claro, pensemos en los ojos, los cuales siempre están viendo algo, dirigidos hacia algo. De la misma manera, la conciencia está dirigida hacia algún fenómeno exterior o interior a nosotros, como los sentimientos, sensaciones, etc. Si bien esta comparación no rescata toda la complejidad de la conciencia, nos puede ayudar a comprender que la característica fundamental de la conciencia es la *intencionalidad*⁶; es decir, el estar siempre ‘referida a’ o el agotarse siendo ‘conciencia de’. En otras palabras, “la conciencia mienta,

³ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 2008, p.12

⁴ *Ibíd*em

⁵ Veremos más adelante que esto sucede gracias a la conciencia irreflexiva (*irréfléchie*).

⁶ Concepto heredado de E. Husserl, quien lo utilizó para superar el dualismo entre la trascendencia de lo objetivo y la inmanencia de lo subjetivo. Con la intencionalidad se asume que nuestra conciencia comercia con el mundo exterior; es una actividad que trasciende la subjetividad. Con esto Husserl estaría respondiendo al problema planteado por Descartes sobre cómo se relaciona la *res cogita* y la *res extensa*.

da significación a los objetos a partir de la aceptación de su estructura fundamental: la intencionalidad”⁷. Esto implica que “no hay conciencia que no sea *posición* de un objeto trascendente, o, si se prefiere, que la conciencia no tiene ‘contenido’”⁸. De esta manera, Sartre nos dice que la conciencia no es sino ‘conciencia de’, siempre existe en la intencionalidad y es que para Sartre la conciencia es vacía, no tiene ninguna clase de contenido.

Lo que demostraría que la intencionalidad es la estructura fundamental de la conciencia es lo que Sartre llama la prueba ontológica; lo que nos dice es que cuando decimos que la conciencia es conciencia de algo, podemos pensar dos cosas: la primera, que “la conciencia es constitutiva del ser de su objeto”⁹ y; la segunda, que “la conciencia, en su naturaleza más profunda, es relación a un ser trascendente”¹⁰. Sin embargo, la primera lectura no se sostiene a sí misma pues si la conciencia es conciencia de algo, esto implica que la conciencia está frente a algo que no es ella y que este algo existe de manera plena y concreta. Si la conciencia constituyera el ser de su objeto, ya no estaría frente a algo que no es ella. Se puede asumir que el objeto al cual se dirige la conciencia es pasivo pues es objeto de intencionalidad; no obstante, su existencia va más allá de su pasividad pues para que pueda soportar la intencionalidad de la conciencia, es necesario que ya exista. De esta manera, vemos que cada manifestación del fenómeno es ella misma un ser trascendente, es “una plenitud de ser, no una falta; una presencia, no una ausencia”¹¹. Por lo que, Sartre dirá que si “la conciencia es conciencia *de* algo: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia; es decir, que la conciencia nace *conducida sobre* un ser que no es ella misma”¹². Así, a un nivel ontológico la conciencia está conducida a un ser trascendente. En este sentido, la conciencia no tiene otro ser que el de un ser que trasciende, un ser que intenciona, lo cual hace necesaria la existencia de seres no-conscientes y transfenoménicos que estén presentes aún antes de que la conciencia sea conciencia de ellos.

⁷ LOBOSCO, Marcelo. *Subjetividad y Constitución del Otro*. Buenos Aires: Almagesto, 1995. P. 13

⁸ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. p.18.

⁹ Ídem, p.29.

¹⁰ Ídem, p.29.

¹¹ Ídem, p.30.

¹² Ídem, p.31.

Con esto, Sartre nos dice que “la conciencia es un ser cuya existencia pone la esencia, e, inversamente, es conciencia de un ser cuya esencia implica la existencia, es decir, cuya apariencia exige ser”¹³. De esta forma, se nos presenta a la conciencia como la actividad permanente de intencionar, pero que, para llevar a cabo esta actividad, necesita de ese otro ser que no es ella y; de la misma manera, ese ser fenoménico necesita de ella para llegar a ser pues, por ejemplo, “el placer no puede existir ‘antes’ de la conciencia de placer, ni aun en la forma de virtualidad o de potencia”¹⁴. Así, el fenómeno existe en tanto que la conciencia lo intenciona; en otras palabras, para Sartre los objetos del mundo existen en tanto objetos de la conciencia. Pero por esto no debe pensarse que la conciencia sea el fundamento del ser de las cosas o del mundo ni tampoco que es posterior, sino que, como veremos, la existencia de la conciencia y del mundo son un mismo hecho. De ahí que, Sartre diga que el fenómeno sea lo único que existe, siendo que define a este como, en palabras de la metafísica, la presencia del objeto a la conciencia (objeto = fenómeno = cosa intencionada). Esto puede parecer extraño pero para Sartre no debe separarse por un lado a las cosas o fenómenos y, por otro lado, a la conciencia, como lo hizo Descartes (res cogitans y res extensa). Ya que, Sartre considera que no es conveniente separar estos dos términos para unirlos luego pues esta relación es síntesis, así que cuando se habla de una conciencia aislada, se hace referencia a un abstracto; dado que, “oculta en sí misma un origen ontológico hacia el en-sí, y, recíprocamente, el fenómeno es un abstracto también, ya que debe ‘aparecer’ ante la conciencia”¹⁵. En este sentido, Sartre completa la definición que Heidegger otorga al *Dasein* y lo hace para señalar lo que se acaba de ver, que “la conciencia es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser en tanto que este ser implica un ser otro que él mismo”¹⁶. La conciencia existe como intencionalidad y; por ello, necesita de objetos a los que intencionar. Esto es lo que implica que la estructura fundamental de la conciencia sea la intencionalidad, la interdependencia de la conciencia con los seres fenoménicos a los cuales ella se dirige; es decir, la interrelación e interdependencia entre la conciencia y el mundo exterior. De hecho, Sartre nos señala que “La conciencia no tiene nada de sustancial, es una pura ‘apariencia’, en el sentido de que no existe sino en la

¹³ Ídem, p.32.

¹⁴ Ídem, p.22.

¹⁵ Ídem, p.41.

¹⁶ Ídem, p.32.

medida en que aparece”¹⁷. Esto, en el sentido de que la conciencia existe en tanto es ‘conciencia de’, lo cual quiere decir que la conciencia existe en tanto que es conciencia de un fenómeno. En tal medida, se dice que la conciencia es sustancialmente un aparecer, lo que implica que la conciencia es un vacío total pues todo el mundo (al cual ella se vuelca) se halla fuera de ella. Así, lo que vemos es que en la conciencia hay una comunión entre lo que antiguamente se designaba por el ser y la apariencia. Puesto que, la conciencia “se agota en ser ‘conciencia de’”¹⁸; la conciencia es conciencia de las hojas, del viento frío que choca mi espalda, conciencia de mi espalda. Ella siempre existe con las cosas de afuera y; de esta manera, en ella, existir es aparecer en tanto que su aparecer se da siendo ‘conciencia de’: existe apareciendo en la intencionalidad. Por ello, “precisamente por esa identidad en ella de la apariencia y la existencia, puede ser considerada como lo absoluto”¹⁹.

Entonces, la conciencia *es* en tanto es ‘conciencia de’. Pero, cabe preguntarnos cómo es que podemos hablar de una conciencia si ella se manifiesta en una serie de intenciones. Es a esto a lo que se trata de dar respuesta en lo que sigue.

Unidad y singularidad de la conciencia

¿Cómo la conciencia puede tener unidad si ella es una serie de *intenciones*? Para responder a esta pregunta veamos lo que nos dice Sartre sobre el *ego* pues a veces este ha sido considerado como la respuesta a esa pregunta. Inevitablemente se debe hacer referencia a lo dicho por Sartre sobre el “Je” y el “Moi”²⁰. Puesto que, « Sartre désigne par le concept de « Je » la personnalité dans son aspect actif ; par « moi », il entend la totalité concrète psychophysique de la même personnalité. Il est bien entendu que le Je et le Moi ne font qu’un, ils constituent l’Ego, dont ils ne sont que les deux faces »²¹. Sin embargo, lo que Sartre trata de demostrar es que « l’Ego n’est ni formellement ni matériellement dans la conscience : il est dehors, dans le monde; c’est un être du monde, comme l’Ego

¹⁷ Ídem, p.25.

¹⁸ Ortega Ortiz, José María. “Introducción”. En SARTRE Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Ediciones Orbis. Buenos Aires: 1984, p.19.

¹⁹ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. P.25.

²⁰ Como en la lengua Española hay una traducción indistinta para el pronombre personal de la primera persona en singular “Je” y el pronombre personal tónico de la primera persona singular “Moi” pues para ambos casos utiliza “Yo”, hemos decidido utilizar las variantes francesas para evitar confusiones durante la presentación del pensamiento de Sartre.

²¹ SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l’ego*. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris: 1965. Nota 12 de Sylvie Le Bon, p19.

d'autrui »²². De ahí que, Sartre se haga una pregunta que lo va a guiar en su análisis, la de si, « le Je que nous rencontrons dans notre conscience est-il rendu possible par l'unité synthétique de nos représentations, ou bien est-ce lui qui unifie en fait les représentations entre elles ? »²³.

Como señala Giovannangeli, el *Je* puede ser pasividad dentro del uso de las palabras porque se le utiliza para señalar; por ejemplo, “*Je souffre*” (‘Yo sufro’) o “*Je suis perdu*” (‘Yo estoy perdido’) y; por otro lado, *Moi* se relaciona con el sujeto de la acción; por ejemplo, “*Qui a fait cela? Moi*” (‘¿Quién ha hecho eso? Yo’). Esto va a ser de suma importancia porque, de hecho, Sartre no va a ver ningún sentido, ni en el Ego como unidad de la conciencia ni en la diferenciación que se hace entre éste y el Je; puesto que, « Si le *je* correspond à l'ego en tant qu'il constitue l'‘unité des états et des qualités’, leur différence reste simplement fonctionnelle, voire strictement ‘grammaticale’ »²⁴.

Sartre se aleja de aquellos filósofos que consideran al ‘Je’ como una estructura intrínseca a la conciencia, con la que ésta obtiene su unidad e individualidad (pues consideran que gracias al ‘Je’ puedo hablar de mi conciencia, así como Manuel o Juan Pablo pueden hablar de la suyas). Para Sartre es inútil considerar al ‘Je’ como unificador de la conciencia pues “c’est la conscience au contraire qui rend possible l’unité et la personnalité de mon Je. Le Je transcendantal n’a donc pas de raison d’être”²⁵. Pero, para Sartre, no sólo es inútil considerar al Je como unificador de la conciencia, sino que también es algo peligroso para la misma conciencia pues siendo que “l’existence de la conscience est un absolu parce que la conscience est consciente d’elle-même”²⁶, el Je trascendental significaría la muerte de la conciencia pues “s’il existait il arracherait la conscience à elle-même, il la diviserait, il se glisserait dans chaque conscience comme une lame opaque”²⁷. Entonces, el Ego es una cosa del mundo y, como veremos en el capítulo destinado a la relación con el otro, “Sartre, en efecto dice que antes de la aparición del prójimo mirándome no hay un “Yo” que habite mi conciencia irreflexiva. Pero cuando el prójimo me mira aparece, gracias a esa mirada, ese ego que es la condición necesaria de todo pensamiento que yo intente formar sobre mí

²² Ídem, p.13.

²³ Ídem, p.16.

²⁴ GIOVANNANGELI, Daniel. *Le retard de la conscience*. Ed.: Ousia. Grecia: 2001, p.56.

²⁵ SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l’ego*. p.23.

²⁶ Ibídem. Loc cit.

²⁷ Ibídem. Loc cit.

mismo”²⁸. El Ego no es un absoluto sino es una cosa como cualquier otra y por lo mismo “il tombe comme les autres existances sous le coup de l’εποχή”²⁹. (...) Mon *Je*, en effet, n’est pas plus certain pour la conscience que le *Je* des autres hommes”³⁰.

De la misma manera, con respecto al *Moi*, Sartre va a declarar que está de acuerdo con Husserl³¹ cuando señala que “notre moi psychique et psycho-physique est un objet transcendant qui doit tomber sous le coup de l’εποχή”³². Dado que, nuestros estados psíquicos son constituidos espontáneamente, al igual que nuestras acciones, como productos del Ego y “nos états et nos actions sont aussi des objets”³³.

Por el contrario, Sartre considera que la conciencia obtiene su unidad en los objetos exteriores a los cuales se dirige, “c’est la conscience qui s’unifie elle-même et concrètement par un jeu d’intentionnalités “transversales” qui sont des rétentions concrètes et réelles des consciences passées”³⁴. Con esto Sartre nos dice que no es en el *Je* donde encontramos la unidad de la conciencia, es decir, el *Je* del “*Je pense*” no es la unidad del pensamiento o el punto que unifica la intencionalidad. Imaginemos que vemos a un perro, lo vemos de espaldas, de perfil, de frente, echado, etc. Recordando lo dicho anteriormente, los objetos externos se nos presentan como fenómenos; es decir, como objetos intencionados. Entonces, es la conciencia la que se está acercando al perro a través de diferentes intenciones. La pregunta es, ¿cómo podemos decir que el perro que se ve de espaldas, de perfil y echado es el mismo? Es decir, ¿qué es lo que está uniendo cada una de estas intenciones? La respuesta de Sartre es el objeto exterior que es el núcleo que comparten las intenciones de la conciencia; es decir, el perro. Por ello, si la conciencia que se manifiesta en intencionalidad es una, se debe al objeto al que intenciona. De ahí que, en relación a la conciencia, Sartre diga que “par l’intentionnalité elle se transcende elle-même, elle s’unifie

²⁸ DE LA PUENTE, Carlos. “La afectividad en la teoría intersubjetiva del joven Sartre”. En *Areté*. Lima, 2006, Vol. XVIII, numero 2, p. 258.

²⁹ La *εποχή* es la puesta entre paréntesis del mundo y de la actitud natural en la que vivimos cotidianamente respecto a él. Ver Husserl.

³⁰ GIONANNANAGELI, Daniel. Óp cit, p.85.

³¹ Husserl busca una respuesta totalizante y; por ello, busca acercarse a lo que es común a todas las ciencias, a la raíz de sus problemas o a lo que es común que es la experiencia humana. Una filosofía que busca un conocimiento totalizante sólo puede cuestionar la experiencia del hombre, detrás de lo cual no hay nada y en este sentido el conocimiento es absoluto.

³² SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l’ego*. p.18.

³³ Ídem, p. 77

³⁴ Ídem, p.22.

en s'échappant"³⁵. La unidad que hay en las miles de conciencias activas por las que he agregado, agrego y agregaré dos más dos para hacer cuatro, es el objeto trascendente cuatro³⁶. Por esto mismo es que podemos decir que la conciencia sartreana no es sustancial. Puesto que, "la conciencia no es más que su propia exterioridad, y esta huida absoluta, este negarse a ser sustancia, es lo que la constituye a ser conciencia"³⁷. De hecho, lo que Sartre sostiene es que la conciencia no es sustancial pero sí absoluta "porque tiene su origen en sí misma, no proviene de otra cosa, ente o ser"³⁸.

Así, Sartre nos muestra una conciencia, como vimos en la intencionalidad, que "tiene un doble movimiento, que consiste en ser posicional, tética o tematizante de objeto y a su vez ser no posicional de sí, no tética, o no tematizante"³⁹, lo cual nos lleva a otra característica y de suma importancia en la conciencia sartreana: la conciencia prerreflexiva.

Cogito prerreflexivo

Sartre señala que "decir que la conciencia es conciencia *de* algo, es decir que debe producirse como revelación-revelada de un ser que no es ella misma y que se da como ya existente cuando ella lo revela"⁴⁰. Se ve la interesante relación que hay entre el ser de la conciencia y el de ese ser que no es ella pues el ser de la conciencia depende de la revelación que esta hace de ese otro ser para revelarse a sí misma; es decir, la conciencia revela a ese otro ser para revelarse a sí misma. Esto es a lo que se refiere Sartre cuando dice que "toda conciencia posicional de objeto es a la vez conciencia no posicional de sí misma"⁴¹. El ejemplo que da Sartre es el de contar cigarrillos; cuando contamos los cigarrillos que tenemos no somos conscientes de nuestra actividad aditiva, sino del número de cigarrillos. Sin embargo, si alguien nos preguntara por lo que hacemos, le responderíamos que estamos contando cigarrillos. Hay, pues, dos tipos de conciencia; una que es la conciencia reflexiva y otra que es la conciencia prerreflexiva⁴² o irreflexiva (irréfléchie), siendo esta última condición de la primera; por lo que, "para contar, es

³⁵ Ídem, p.21

³⁶ Ibídem

³⁷ LOBOSCO, Marcelo. Óp cit, p.16.

³⁸ Ídem, p.15.

³⁹ Ídem, p.16

⁴⁰ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Óp cit, pp.31-32.

⁴¹ Ídem, p.20.

⁴² Traducción de Juan Valmar.

menester tener conciencia de contar”⁴³. Por esto, la conciencia es “revelante-revelada”⁴⁴, su forma de existir es circular pues es necesario que se trascienda por medio de la intención hacia un objeto que deviene por ello existente, para que ella misma llegue a existir para sí. La conciencia reflexiva siempre está dirigida al exterior, es ella la que está constantemente en intención; es decir, dirigida hacia afuera pues “todo cuanto hay de intención en mi conciencia actual está dirigido hacia el exterior, hacia el mundo”⁴⁵. Así, es a través de esta conciencia por la que se me ponen o se me dan las cosas; ella me permite emitir juicios acerca del mundo y juzgarlo. Además, habíamos visto que en el momento de contar los cigarrillos, éstos se me dan gracias a la conciencia refleja pues toda ella está dirigida hacia los cigarrillos. En ese momento no soy consciente de que estoy contando, pero sólo hace falta que alguien me pregunte por lo que hago para que yo diga inmediatamente que estoy contando; es decir, tomo conciencia de mi acción aditiva. Esto es lo que sucede en la reflexión, pues si cuento cigarrillos, soy consciente de los cigarrillos y si reflexiono sobre lo que estoy haciendo, soy consciente de que *cuento* cigarrillos: son horizontes de significados que se desplazan. De esta manera, la reflexión es posible porque poseo una conciencia reflexiva y una pre-reflexiva, en donde la primera se dirige, internamente, a la segunda. Pensemos en el ‘yo pienso’ cartesiano, Sartre nos dice que “ce cogito est opéré par une conscience dirigée sur la conscience, qui prend la conscience comme objet”⁴⁶. Así, lo que sucede es que la conciencia reflexiva se ha dirigido hacia la conciencia pre-reflexiva, la cual es inmediata y “constitutiva de mi conciencia perceptiva”⁴⁷. Pero no se debe pensar por esto que la conciencia prerreflexiva es revelada a sí misma por la conciencia reflexiva, sino que por el contrario, “la conciencia no-reflexiva hace posible la reflexión: hay un *cogito* prerreflexivo que es la condición del *cogito* cartesiano”⁴⁸ y que se descubre en el ejercicio mismo del cogito. Por lo tanto, para que yo cuente los cigarrillos, debe haber una conciencia inmediata del acto de contar que es constitutiva de mi acto de contar cigarrillos. Y es en esta conciencia pre-reflexiva de contar la que otorga la unidad a toda mi actividad de contar cigarrillos; por ello, podemos decir que la adición es el tema unificador de la serie

⁴³ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. p.21.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ídem*, p.20.

⁴⁶ SARTRE, Jean-Paul. *La transcendence de l'ego*. p.28.

⁴⁷ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. p.20.

⁴⁸ *Ídem*, p.21.

de intenciones de mi conciencia reflexiva que está dirigida a contar los cigarrillos. De manera que, “para que este tema presida a toda una serie de síntesis de unificaciones y reconocimientos⁴⁹, es necesario que éste se presente a sí mismo, no como una cosa, sino como una intención operatoria que no puede existir más que como ‘revelante-revelada’”⁵⁰.

No obstante, no se debe considerar que la conciencia reflexiva y la conciencia prerreflexiva signifiquen una dualidad. La conciencia prerreflexiva no es una nueva conciencia, sino “*el único modo de existencia posible para una conciencia de algo*”⁵¹. La conciencia es una y, en todo caso, por naturaleza existe en círculo, lo que se traduce en que una existencia consciente significa existir como conciencia de existir⁵². Por ello, se ve que la conciencia prerreflexiva no es una cualidad de la conciencia reflexiva; es decir, no sucede que la conciencia de este lapicero tenga por añadidura la conciencia prerreflexiva de sí, sino que la captación prerreflexiva (de)⁵³ lapicero es la condición de posibilidad de la conciencia de este lapicero. Por lo que, también vemos que el conocimiento no tiene la primacía teórica pues para que haya conocimiento es necesario que la conciencia sea consciente de sí misma como siendo conocimiento. Es decir, “si mi conciencia no fuera conciencia de ser conciencia de mesa, sería conciencia de esa mesa sin tener conciencia de serlo”⁵⁴, lo cual sería absurdo y de hecho no sucede.

Hasta ahora se ha visto que la conciencia existe como intencionalidad, la cual constituye el movimiento (de la conciencia reflexiva y prerreflexiva) por el cual la conciencia se hace consciente de sí. En esto hay algo implícito que hemos mencionado en varias oportunidades, en especial en lo relacionado a la intencionalidad, pero que no se ha tocado frontalmente. Se dijo que la conciencia es el ser cuya esencia implica su existencia; es decir, que debe ser conciencia de algo para ser conciencia de sí; de lo que se desprenden dos cosas: lo primero es que el ser de la conciencia no es pleno. Sartre señala que decir que el ser de la conciencia es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser, “significa que el

⁴⁹ Reconocimientos.

⁵⁰ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. p.21.

⁵¹ *Ibídem*

⁵² *Ibídem*

⁵³ Sartre nos presenta una diferenciación entre “conciencia de algo” y “conciencia (de) algo”. La primera, remite a la conciencia reflexiva y; la segunda, remite a la conciencia prerreflexiva, en la que no hay reflexividad ni conocimiento alguno, sino que se trata más bien de algo inmediato. Por ello, usa paréntesis para señalar que está hablando de la conciencia prerreflexiva y ese ‘de’ corresponde sólo a un uso gramatical.

⁵⁴ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. p.19

ser de la conciencia no coincide consigo mismo en una adecuación plena”⁵⁵ Sólo habría adecuación plena en el ser-en-sí en el que cada parcela de su ser es lo que él es y en esta medida su ser es pleno. En cambio, “la característica de la conciencia, al contrario, está en que es una descomprensión de ser. Es imposible, en efecto, definirla como coincidencia consigo misma”⁵⁶. Debido a esto, podemos decir que el árbol es por todos sus lados puramente un árbol pero no podemos decir de una creencia que tengo que es puramente una creencia, sino que es conciencia (de) creencia, en donde “cada uno de estos términos remite al otro y pasa al otro, y, sin embargo es diferente de él. (...) Así, conciencia (de) creencia y creencia son uno solo y mismo ser, cuya característica es la inanencia⁵⁷ absoluta”⁵⁸. Lo segundo es la diferencia que hay entre el ser de la conciencia y el de los fenómenos a los cuales se dirige. Sartre los divide en dos regiones de ser: el ser-para-sí y el ser-en-sí. En donde el ser del para-sí es el ser de la conciencia y del en-sí de los fenómenos u objetos. Sin embargo, Sartre señala que el termino en-sí es impropio para designar al fenómeno porque “el *sí* no puede ser una propiedad del ser-en-sí”⁵⁹. Debido a que, el *sí* remite al *sujeto*, el *sí* “indica una relación del sujeto consigo mismo y esta relación es precisamente una dualidad, pero una dualidad particular, ya que exige símbolos verbales particulares”⁶⁰. Exige símbolos particulares pues así lo demuestra la sintaxis latina en el uso del *eius* y del *sui*. Sin embargo, Sartre nos dice que el sujeto no puede ser *sí* a causa de la conciencia, que nunca coincide consigo misma, y tampoco puede no ser *sí* pues el *sí* remite al sujeto. De esta manera, “el *sí* representa, pues, una distancia ideal en la inmanencia del sujeto con relación a él mismo; una manera de *no ser su propia coincidencia*, de hurtarse a la identidad al mismo tiempo que la pone como unidad”⁶¹. A esta relación entre la conciencia y el *sí*, Sartre la identifica como la *presencia a sí*, pues “la ley de ser del *para-sí*, como fundamento ontológico de la conciencia, consiste en ser él mismo en la forma de presencia a sí”⁶². No obstante, la presencia a sí implica una separación del sujeto en relación a sí

⁵⁵ Ídem, p.130.

⁵⁶ Ibídem

⁵⁷ De inasible, hace referencia a la imposibilidad de coincidir o de unirse.

⁵⁸ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. p.132.

⁵⁹ Ídem, p.133.

⁶⁰ Ibídem

⁶¹ Ibídem

⁶² Ibídem

mismo pues “si es presente a sí, significa que no es enteramente sí”⁶³. ¿Qué es lo que provoca esta separación? La respuesta de Sartre es la Nada porque “nada puede separar la conciencia (de) creencia de la creencia, ya que la creencia no es más que la conciencia (de) creencia”⁶⁴ lo que nos lleva a la siguiente parte de este capítulo y a un punto de suma importancia para este trabajo pues dará cuenta de por qué la conciencia existe en un constante deseo de ser.

1.2) La Nada

Sartre nos presenta dos maneras de cómo podemos entender a la Nada. La primera hace referencia a una concepción dialéctica de la Nada; es decir, en su relación con el Ser. Bajo esta perspectiva, Sartre nos dice que el Ser y el No-ser son dos componentes de la realidad, de la misma manera como la luz y la sombra están presentes en todo lo que vemos. Así, el Ser y el No-ser se unen para la producción de los existentes; por ello, es vano considerarlas de manera aislada.

“El ser puro y el No-ser puro serían dos abstracciones, sólo cuya reunión estaría en la base de realidades concretas”⁶⁵.

Asimismo, el Ser y el No-ser no son contrarios pues si lo fueran podrían darse simultáneamente; ya que, ambos serían positivos o negativos, sino que son contradictorios. Esto implica que no se dan simultáneamente; es decir, hay “una posterioridad lógica de la nada respecto al ser, ya que el ser es primero puesto y negado luego”⁶⁶. En este sentido, la Nada supone al Ser para negarlo y, con esto, la precedencia del Ser no sólo es lógica, sino eficaz pues la Nada toma su eficacia, concretamente, del ser. Es lo que se quiere decir con que la ‘nada infesta al ser’⁶⁷. Esto supone que el ser no necesita de la Nada para ser; en cambio, la Nada tiene una existencia prestada; toma su ser del Ser. Por ello, si desapareciera el ser, acaecería el desvanecimiento de la Nada: “no hay no-ser sino en la superficie del ser”⁶⁸.

⁶³ Ibídem

⁶⁴ Ibídem.

⁶⁵ Ídem, p.52

⁶⁶ Ídem, p.46

⁶⁷ Ídem, p.57

⁶⁸ Ídem, p.58

La otra concepción de la Nada que nos presenta Sartre es la fenomenológica. Según este punto de vista se hace énfasis en las fuerzas recíprocas de expulsión que el Ser y el No-ser ejercen entre sí, donde lo real sería en cierto modo la tensión resultante de esas fuerzas⁶⁹. Según esto, Sartre señala que la Nada *es* Nada; es decir, la Nada no es un puro no-ser, sino que ella se da en el Ser. De ahí que, la Nada funde “la negación como acto porque ella es la negación como ser”⁷⁰. De esta manera, debemos tener presente que la Nada solo es posible en la superficie del Ser, que “la Nada lleva al Ser en su propio meollo”⁷¹. Esto implica que la Nada no sería posible sin el Ser, pues sin él la Nada desaparecería en tanto que nada; en otras palabras, el Ser es la condición de posibilidad para la existencia de la Nada. Por ello, “si puede darse una nada, ello no es ni antes ni después del ser, ni de modo general, fuera del ser, sino en el seno mismo del ser, en su meollo ‘como un gusano’”⁷².

¿De dónde surge la Nada? Esta pregunta es bastante difícil de responder pues ya hemos visto que la Nada no puede ser un puro no-ser, ya que de ser así ya no sería la Nada que es; es decir, la Nada no puede surgir fuera del Ser pero tampoco, como señala Sartre, podemos sostener que la Nada surge a partir del Ser, pues el Ser pleno como es el caso del ser-en-sí que es plena positividad no puede contener la Nada como una de sus estructuras⁷³.

Debemos ver que la nihilización presupone un ser ya existente, pues sólo un ser puede nihilizarse y no la Nada. Sartre nos dice que la “Nada no es; la Nada ‘es sida’; la Nada no se nihiliza, la nada ‘es nihilizada’”⁷⁴. Por lo tanto, se necesita un ser por el cual la Nada advenga al mundo o devenga existente. Sobre cómo surge la Nada y gracias a qué ser surge hablaremos en el siguiente apartado.

Origen de la Nada

El ser por el cual la Nada llega al mundo ha de tener dos características según Sartre: Primero, no puede ser pasivo con respecto a la Nada; es decir, no puede recibirla pues esto nos conduciría a un regresión al infinito. En segundo lugar, no puede producir la Nada

⁶⁹ Ibídem

⁷⁰ Ídem, p.60.

⁷¹ Ibídem.

⁷² Ídem, p.64.

⁷³ Ídem, p.65.

⁷⁴ Ibídem.

permaneciendo indiferente a esta producción⁷⁵. Por lo tanto, se trata de “un ser para el cual, en su Ser, es cuestión de la Nada de su Ser: *el ser por el cual la Nada adviene al mundo debe ser su propia Nada*”⁷⁶. Esta fórmula ya se nos suena conocida y no es coincidencia pues la conciencia o para-sí es el ser por el cual la Nada surge y se despliega por el mundo. Sartre nos dice que “el ser de la conciencia en tanto que conciencia consiste en existir *a distancia de sí* como presencia a sí, y esa distancia nula que el ser lleva en su ser es la Nada”⁷⁷. Así, la Nada no llega a la conciencia, sino que surge de ella y en este surgir, la conciencia queda afectada por la Nada pues dado que la Nada significa nada de ser, es necesario que llegue al ser por medio de él mismo y “sin duda, viene al ser por un ser singular, que es la realidad humana. Pero este ser se constituye como realidad humana en tanto que no es nada más que el proyecto original de su propia nada. La realidad humana es el ser en tanto que, en su ser y por su ser, es fundamento único de la nada en el seno del ser”⁷⁸. Por lo que, la nada viene a ser parte del ser de la conciencia, la nada infesta al ser con lo que se hace posible decir ‘no’.

Habiendo identificado el ser de donde proviene la Nada, se debe rastrear su origen. Por el momento, se ha analizado a la conciencia y al mundo exterior (fenómenos) de manera individual. Sin embargo, Sartre considera que tomar aisladamente a la conciencia y al mundo es tomarlos de una manera abstracta pues lo único concreto es la síntesis de estas dos abstracciones que es “el hombre en el mundo con esa unión específica del hombre con el mundo, que Heidegger, por ejemplo, llama ‘ser en el mundo’”⁷⁹. Es en esta relación del hombre con el mundo en que encontramos el origen de la Nada y hay una conducta humana que nos revela el profundo sentido de esta relación con el mundo: esa conducta primera es la interrogación.

Según Sartre, la interrogación es la actitud natural o primera con que el hombre se ubica en el mundo y es esta actitud la que abre la posibilidad de un no-ser; dado que, una pregunta develar necesariamente una negación. Así, la actitud interrogativa introduce el no-ser (la Nada) al mundo y lo hace en tres sentidos: uno es el no-ser del saber del hombre; otro, la posibilidad del no-ser del ser trascendente y; por último, el no-ser que delimita la verdad de

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ídem*, p.66.

⁷⁷ *Ídem*, p.135.

⁷⁸ *Ídem*, p.136.

⁷⁹ *Ídem*, p.42.

la respuesta (en caso sea afirmativa). De esta manera, siempre hay la posibilidad del no-ser o de la Nada fuera o dentro de nosotros. No obstante, no se debe entender a la Nada como una negación del Juicio, a manera de algo subjetivo pues la interrogación, como señala Sartre, es una conducta prejudicativa: se puede interrogar con la mirada, con un gesto, etc., y no necesariamente es algo intersubjetivo pues podemos preguntar a las cosas. Por ejemplo, si se avería mi motocicleta, interrogaré al carburador, al motor o a los pistones para descubrir lo que ha pasado. Las respuestas que obtengo no son dichas a manera de juicio sino como una develación de ser o de un no-ser. Así, al interrogar al carburador por el problema y obtener una negación como respuesta, es decir, la develación de un no-ser, esta ausencia que hallo en el carburador se convierte en un acaecimiento real. He descubierto la Nada en el Carburador, la ausencia del problema. Por ello, Sartre señala que “mi interrogación involucra, por naturaleza, cierta comprensión prejudicativa del no ser; ella es, en sí misma, una relación de ser con el no-ser, sobre el fondo de la trascendencia original, es decir, una relación de ser con el ser”⁸⁰. De la misma manera, se debe decir que la Nada no viene por un juicio de negación, sino que el juicio de negación es sostenido por la Nada. Como otro ejemplo de conducta no judicativa que presenta la relación del no-ser sobre fondo de ser, Sartre señala a la ‘destrucción’⁸¹. Al igual que en el caso de la interrogación, sólo el hombre puede realizar la destrucción; ya que para que esta se dé, es necesario que sea vivida como tal⁸². De ahí que, no podemos decir que una tempestad o un terremoto destruyan directamente pues en todo caso “hace falta un testigo que pueda retener de alguna manera el pasado y compararlo con el presente en la forma del *ya no*. En ausencia de este testigo, hay ser, antes como después de la tempestad: eso es todo”⁸³. Por lo tanto, para que la destrucción sea posible es necesaria una relación entre el hombre y el ser (una trascendencia) y que el hombre capte a un ser con la posibilidad de ser destructible⁸⁴. Pongamos el ejemplo de un artillero al que se le ordena destruir un objeto determinado; aquél va a apuntar su cañón a una dirección determinada y no haría esto si no percibiera la fragilidad de aquél objeto, si no percibiera la probabilidad de no-ser de aquél objeto. Lo mismo pasa cuando protegemos algo pues al hacerlo somos conscientes de la fragilidad de

⁸⁰ Ídem, p.47

⁸¹ Ibídem.

⁸² Ibídem.

⁸³ Ibídem.

⁸⁴ Ibídem.

lo protegido, de su posible no-ser. Por ello, podemos decir que estas conductas se dan como reacciones frente a la comprensión prejudicativa de la nada. La conciencia es, en este sentido, “un ser que hace surgir y desplegarse la Nada en el mundo, en tanto que, con ese fin, se afecta a sí mismo de no-ser”⁸⁵.

Dado que el ser sólo puede engendrar al no-ser y teniendo en cuenta que el hombre es el ser por el cual la Nada adviene al mundo, cabe preguntarse lo siguiente: “¿Qué debe ser el hombre en su ser para que por él la nada advenga al ser?”⁸⁶. Sartre responde diciendo que el hombre ha de poder modificar su relación con el ser; de tal manera, que para el hombre, poner fuera de circuito a un existente en particular, implique ponerse a sí mismo fuera de circuito con relación a ese existente⁸⁷. Es decir, la realidad humana debe de tener la capacidad de segregarse una nada que lo aisle. Sartre dice que esta posibilidad que tiene el hombre de aislarse es la libertad. Así, la libertad es el ser del hombre que hace posible el surgimiento de la Nada y ella precede a la esencia del hombre y la hace posible⁸⁸. De ahí que, Sartre considere que es lo mismo el ser del hombre y su ‘ser-libre’. Por ello, no es el caso que el hombre primero sea y después sea libre.

Entonces, ¿qué ha de ser la libertad para que de ella surja la Nada? Sartre señala que “todo proceso psíquico de nihilización implica, pues, una escisión entre el pasado psíquico inmediato y el presente”⁸⁹ y que justamente esta escisión es lo que es la Nada. De esta manera, el hombre lleva a la Nada como aquello que divide su presente de su pasado y en eso mismo es lo que constituye su libertad pues para Sartre “la libertad es el ser humano en cuanto pone su pasado fuera de juego segregando su propia nada”⁹⁰ y “no hay momento de la vida psíquica en que no aparezcan, a título por lo menos de estructuras secundarias, conductas negativas o interrogativas; y la conciencia se vive a sí misma de modo continuo como nihilización de su ser pasado.”⁹¹

Siendo esto así, ¿de qué manera el hombre es consciente de la libertad? Sartre señala que es en la angustia en donde el hombre siente su libertad y es consciente de ella. De ahí que “la

⁸⁵ Ídem, p.67.

⁸⁶ Ídem, p.68.

⁸⁷ Ibídem.

⁸⁸ Ibídem.

⁸⁹ Ídem, pp.71-72.

⁹⁰ Ídem, p.73.

⁹¹ Ibídem.

angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma”⁹². Sartre señala que podemos experimentar; en primer lugar, angustia por el porvenir. Esto es lo que sucede por ejemplo en el ‘vértigo’; así, cuando vamos al borde de un precipicio y por un camino muy estrecho, nos angustiamos porque no confiamos en que nuestras reacciones sean las apropiadas para no caer, sentimos angustia porque nos vemos en el fondo del precipicio, no porque accidentalmente nos vayamos a caer sino por la posibilidad de lanzarnos a él. Esto es muy diferente a sentir miedo, pues el miedo es producido como reacción a los seres del mundo, en este caso, la angustia es por el precipicio pues me hace consciente de mi fragilidad ante la caída en él. Por otro lado, la angustia es en relación a mí y a la posibilidad que tengo de lanzarme al precipicio; ya que, nada me impide hacerlo. Asimismo, podemos experimentar angustia por el pasado que muchas veces es la que se da en la lucha de la razón contra las pasiones. Sartre pone el ejemplo del jugador que decide no volver a jugar más debido a la ruina a la que se ve conducido. Sin embargo, al acercarse a la mesa de juego se da cuenta de que aún es posible jugar. Luego de unos instantes, su resolución anterior está ahí “pero lo que capta entonces como angustia es precisamente la total ineficacia de la resolución pasada”⁹³. Ahora la posibilidad de jugar se le presenta de la misma manera que la posibilidad de no jugar. Es decir, el jugador ya no es la decisión primera que adoptó, la recuerda pero ya no se identifica con ella. De ahí que, Sartre señala que la determinación de no volver a jugar es “esa aprehensión sintética [que] no es más que el recuerdo de una idea, el recuerdo de un sentimiento: para que acuda a ayudarme nuevamente *es necesario que la rehaga ex nihilo* y libremente; ya no es más que uno de mis posibles, ni más ni menos que como el hecho de jugar es otro”⁹⁴. Al recordar que puede volver a jugar, que nada se lo impide, el jugador percibe con angustia su pasado en el que ha dejado sus buenas resoluciones. De esta manera, la nada funda la libertad humana pues es gracias a ella que los actos del hombre no están definidos por determinaciones pasadas sino que debe rehacerse constantemente. Se dice que el hombre debe rehacerse porque, para Sartre que sigue a Hegel, la esencia del yo es lo sido o lo que ha sido (Hegel: “Wesen ist was gewesen ist”. ‘La esencia es lo que sido’); es decir, que “el hombre está siempre separado de su

⁹² Ídem, pp.73-74.

⁹³ Ídem, p.78.

⁹⁴ Ídem, p.79.

esencia por una nada”⁹⁵. Así, volviendo al ejemplo, el jugador que había tomado la decisión de no volver a jugar siente angustia porque su yo que se sitúa en tal decisión, ha quedado en el pasado, escindido por la nada. Esta determinación es su esencia y lo que buscará el jugador es revivirla. De ahí que, Sartre señale que “la libertad que se manifiesta por la angustia se caracteriza por una obligación perpetuamente renovada de rehacer el Yo que designa al ser libre”⁹⁶. El jugador puede recordarse a sí como el que tuvo la determinación de no jugar, pero en tal caso él ya no es esa determinación entonces lo que hará es reinventar su situación en la que se prohíbe jugar y “debe reinventar al mismo tiempo el yo que puede apreciar esa situación, que ‘está en situación’”⁹⁷. Además, notamos que la angustia es una captación reflexiva pues cuando el jugador toma la decisión de no jugar más, él está comprometido en esta acción y él es tal decisión de manera irreflexiva, esta determinación no se le presenta a la conciencia, sino que el jugador es la decisión. En cambio, cuando tengo conciencia de la decisión, ésta se ha alejado de mí, nos separa la nada; la decisión se me presenta externa a mí, no como las cosas del mundo pero sí como trascendencia en la inmanencia y en este caso, la angustia se me presenta como “la captación reflexiva de la libertad por ella misma”⁹⁸.

No obstante, ante la angustia podemos responder con varios tipos de conductas, especialmente, con las que Sartre llama conductas de huida pues parece ser que “nuestra conducta esencial e inmediata con respecto a la angustia fuera la huida”⁹⁹. Así, la huida ante la angustia posibilita la distracción ante el futuro y trata de desarmar la amenaza del pasado.

El primer caso se trata de un esfuerzo concreto de huida “que se opera en el terreno de la reflexión”¹⁰⁰. Lo que buscamos con la distracción del futuro es la distracción “respecto a los posibles contrarios de *mi* posible”¹⁰¹. Así, por ejemplo, yo me determino por mi posible de escribir esta tesis, entonces yo me capto como siendo la posibilidad de haber escrito esta tesis en un futuro. Puesto que, yo aún no la he escrito (estoy en pleno proyecto) hay una

⁹⁵ Ídem p.81.

⁹⁶ Ibídem, p.81.

⁹⁷ Ibídem.

⁹⁸ Ídem, p.87.

⁹⁹ Ibídem.

¹⁰⁰ Ídem, p.88.

¹⁰¹ Ibídem.

nada que nos separa. Me he dado cita en el futuro como el que ha escrito esta tesis. Mi posible como siendo yo mismo está aguardándome en el porvenir. Además, “me capto como origen primero de mi posible”¹⁰². Soy yo quien ha decidido adoptar a este posible, entre muchos otros, como el mío y “ocurre que, al mismo tiempo, me esfuerzo, por *distraerme* de la constitución de los otros posibles que contradicen al mío”¹⁰³. ¿Por qué buscamos distraernos de esos posibles? Porque en tanto son posibles (y Sartre señala que no puedo evitar que lo sean), no puedo no constituirlos como “*dotados de la posibilidad de llegar a ser mis posibles*”¹⁰⁴; de ahí que, busque verlos como algo externo a mí. Es decir, que en tanto me constituyo como el posible de escribir esta tesis veo como posible el no escribir esta tesis; sin embargo, trato de ver a este posible como algo puramente lógico, como un trascendente; en suma como una cosa¹⁰⁵. Si logro hacerlo entonces tal posible y los otros contrarios al mío perderán toda eficacia. Por ello, Sartre dice que esta huida se da en el plano de la reflexión pues en ella logro separarme de los posibles que son míos por una nada. Por lo tanto, si afrontara en este plano a mi posible de escribir esta tesis, “hago surgir entre esta posibilidad y mi conciencia una nada de ser que la constituye como mi posibilidad permanente de que la posibilidad de no escribirla sea mi posibilidad”¹⁰⁶. Así, en la reflexión mi posibilidad de escribir esta tesis es *para* mi conciencia; lo que implica que yo no me identifico con ella, que ya no la vivo como siendo yo mismo, sino que está fuera de mí como una cosa¹⁰⁷. Por lo tanto, con la huida, los posibles que son yo mismo no desaparecen, sino que han perdido su poder sobre mí en tanto como puramente lógicos, pero “conservarían apenas el ser suficiente para conservar a mi posible su carácter de gratitud, de libre posibilidad de un ser libre”¹⁰⁸. Gracias a que no desaparecen por completo, puedo percibir que mi determinación por el posible de escribir esta tesis es libre pues la elijo entre otras y en esta elección la nada que me separa del posible que adopto como siendo yo, queda colmada de cierta modo; este posible pasa de ser un posible *para* mí a ser yo mismo.

¹⁰² Ídem, p.89.

¹⁰³ Ibídem.

¹⁰⁴ Ibídem.

¹⁰⁵ Ibídem.

¹⁰⁶ Ibídem.

¹⁰⁷ Como una trascendencia en la inmanencia.

¹⁰⁸ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. p.89.

En cuanto al desarme de la amenaza del pasado, “lo que intento rehuir, en este caso, es mi trascendencia misma, en tanto que ella sostiene y trasciende mi esencia”¹⁰⁹. Recordando el ejemplo del jugador, cuando él adopta como suyo el posible de no jugar, busca que esta determinación sea parte de él, que sea su esencia. La angustia llega cuando esta determinación que era el jugador, se le aparece como un posible más. Entonces la huida de la angustia busca reafirmar que él es su esencia a la manera como es el en-sí (las cosas) y, asimismo, se niega a considerar a esa esencia como construida históricamente¹¹⁰. Con esto se busca hacer que la esencia o el Yo rija sobre la conducta. Por ejemplo, el jugador que se determina por su posible de no jugar busca hacer de esta determinación su esencia. No sólo se trata de una mera decisión sino de lo que él es. Siendo así, va a tratar que sus acciones se vean regidas por su esencia, lo que se reflejará en el no jugar. En la medida en que esto pase, él va a sentir que su Yo es el origen de sus actos y que, por lo mismo, es una persona libre. ¿Cómo se consigue superar la angustia? La huida consiste en rehuir la angustia intentando la captación de uno mismo *desde fuera como un prójimo* o como *una cosa*¹¹¹. Esto sirve en la medida en que; por ejemplo, si yo intentara tomar esa distancia de mí mismo entonces “mi Yo se convierte en origen de sus actos como el prójimo de los suyos, a título de persona ya constituida”¹¹².

Cuando Sartre se pregunta si estas conductas logran eliminar la angustia, responde negativamente, señala que por el contrario, los hombres “somos angustia”¹¹³. ¿Cómo se podría eliminar un aspecto de nuestro ser si para hacerlo tenemos que ser conscientes de él? Algo así no es posible, ya que, es necesario indicar la angustia en nuestro ser para poder apartarnos de ella¹¹⁴. Así, “debo encarar el objeto de mi huida para rehuirlo, lo que significa que la angustia, un enfoque intencional de la angustia, y una huida desde la angustia hacia los mitos tranquilizadores, deben ser dados en la unidad de una misma conciencia”¹¹⁵. Entonces, soy angustia para rehuir a la angustia; esto nos indica que puedo desligarme de lo que soy. Es decir, que soy angustia en el modo de no serla¹¹⁶. A esta facultad de nihilizarme

¹⁰⁹ Ídem, p.90.

¹¹⁰ Íbidem.

¹¹¹ Ídem, p.91.

¹¹² Ídem, p.90.

¹¹³ Ídem, p.91.

¹¹⁴ Íbidem.

¹¹⁵ Íbidem.

¹¹⁶ Íbidem.

de la angustia que soy, Sartre la llama la *mala fe*, que es de lo que se hablará a continuación.

La mala fe

La búsqueda del origen de la Nada ha llegado al tema de la mala fe y, por lo que se viene diciendo, para que esta sea posible, es necesario que el ser y el no-ser se den en una misma conciencia; es decir, la mala fe implica que el hombre sea el origen del no-ser. De la misma manera, se ha visto en la interrogación que para que el hombre pueda preguntar, éste debe ser su propia nada. Así, Sartre señala que “el hombre no puede estar en el origen del no-ser en el ser a menos que su ser se haya transido en sí mismo, por sí mismo, de nada”¹¹⁷. Lo que es la conciencia del hombre para que el hombre sea origen de su nada, se irá ahondando a medida de que se analice la mala fe.

Sartre señala que no se huye de la angustia para eliminarla, de lo que se trata es de volverse de mala fe en la aprehensión de la angustia que se es. La mala fe, que está destinada a colmar la nada que el hombre es en la relación consigo mismos, implica a esa nada que ella suprime¹¹⁸. No debemos pensar que la mala fe es lo mismo que la mentira, ésta última es una conducta dirigida a lo trascendente. En todo caso, podríamos decir que la mala fe es lo mismo que mentirse a sí mismo pero aún así, es diferente a mentir. Dado que, para que alguien mienta debe saber la verdad que oculta; es decir, debe ser consciente de que lo que dice no es verdad. De lo contrario, si se creyese que lo que se dice es verdad aunque no lo sea, ya no sería una mentira; puesto que, no se puede mentir sobre lo que se ignora y tampoco miente el que se equivoca¹¹⁹. Además, hay que tener en cuenta que el que miente tiene una disposición positiva pues tiene la intención de engañar¹²⁰. Así, la mentira no es la actitud en la que se expresa la Nada o el no-ser; ella posee negaciones que no se dan a nivel de la conciencia, sino que recaen en objetos externos; por ejemplo, cuando el mentiroso dice ‘no quiero mentirle’ o ‘no le estoy mintiendo’. Lo dicho recae en el interlocutor y las negaciones sólo se dan fuera de la conciencia del mentiroso pues él sabe y tiene la intención

¹¹⁷ Ídem, p.94.

¹¹⁸ Ídem, p.92.

¹¹⁹ Ídem, p.96.

¹²⁰ Ibídem.

de mentir. De ahí que, “la mentira es una conducta de trascendencia”¹²¹. En cambio, la mala fe no recae en otro sino en uno mismo; por ello, “la mala fe implica por esencia la unidad de *una* conciencia”¹²². En la mala fe la dualidad del engañador y el engañado desaparece, ambos vienen a ser el mismo sujeto. En tanto sujeto que engaña y engañador, se debe saber la verdad que se oculta y debe poder ocultárselo muy bien y todo esto debe suceder en un solo movimiento. Es decir, el conocimiento de la verdad y el ocultamiento se dan instantáneamente, son parte del mismo movimiento.

Para verlo con más claridad veamos el ejemplo de la mujer frígida. Sartre cita el estudio realizado por el psiquiatra vienés, Steckel, quien ha recabado confesiones de parejas en la que las mujeres aseguran no sentir placer alguno durante el acto sexual. Sin embargo, sus maridos las desmienten pues señala que a menudo ellas han dado señales de placer. Según Sartre, lo que sucede con estas mujeres es que su frigidez es una actividad de distracción; es decir, las mujeres que se afirman frías se distraían de antemano del placer pues lo temen. De esta manera, muchos de los casos registrados por Steckel se debían a que durante el acto sexual las mujeres se distraían dirigiendo sus pensamientos hacia sus problemas de trabajo u ocupaciones cotidianas. Las mujeres que así se distraen, no lo hacen por decisión propia o en acuerdo con ella misma, sino “para demostrarse que es frígida”¹²³. En efecto, esto es un ejemplo de mala fe pues por parte de las mujeres supone que los esfuerzos “para no adherirse al placer experimentado implican el reconocimiento de que se ha experimentado el placer y, precisamente, lo implican para negarlo”¹²⁴. De esta manera, la mujer se oculta o se niega una verdad que sabe: el sentir placer en el acto sexual. Pero lo hace “involuntariamente”, ella no quiere ser frígida pero se coloca en el papel de frígida porque está convencida de lo es y, en este sentido, esta mujer se mira a sí misma como un algo con contornos definidos, como una cosa.

Asimismo, se puede encontrar otros tipos de conductas que muestran de qué manera se da la mala fe; en especial si se quiere mostrar cómo la mala fe constituye un juego de conceptos que reflejan propiedades del ser humano. Uno de estos pares está compuesto por la facticidad y la trascendencia. El ejemplo citado por Sartre para explicar esto, es el de la

¹²¹ Ídem, p.97.

¹²² Ibídem.

¹²³ Ídem, p.104.

¹²⁴ Ibídem.

mujer que acude a su primera cita sentimental; en ella el pretendiente lanza frases dirigidas hacia la mujer como; por ejemplo, “a usted la admiro muchísimo”. Al escucharlas, la mujer les quita todo trasfondo sexual, no hay segundas intenciones en lo que dice el hombre. Así, para la mujer el hombre es sincero como claro el día. No obstante, ella es consciente del deseo que despierta en su acompañante, ella “es profundamente sensible al deseo que inspira, pero el deseo liso y llano la humillaría y le causaría horror. Empero, no hallaría encanto alguno en un respeto que fuera respeto únicamente”¹²⁵ En este sentido, hay una intención del hombre dirigida a la mujer como persona; es decir, a su libertad y que a la vez reconoce esta libertad pues el hombre pretende que ella decida aceptarlo. Asimismo, encontramos una intención que es puramente deseo sexual y que se dirige al cuerpo de la mujer en tanto que objeto¹²⁶. En este caso la mujer niega el deseo llano o, mejor dicho, se niega a verlo aunque esté ahí presente, ella transmuta este deseo a sentimientos más elevados como, en este caso, la admiración. Si dentro de la misma escena imaginamos que el hombre coge la mano de la mujer, ella tiene dos opciones: dejar su mano o retirarla. Si ella dejase la mano a disposición del hombre estaría aceptando el coqueteo y, de cierta manera, confirmando su deseo por el hombre. En caso contrario, al retirar su mano ella rompería con la armonía de la situación y con el coqueteo. Según Sartre, de lo que se trata es de retrasar la decisión. Entonces, si la mujer abandona su mano, ella

“no lo percibe porque casualmente, ella es en ese instante puro espíritu: arrastra a su interlocutor hasta las regiones más elevadas de la especulación sentimental; habla de la vida, de su vida, se muestra en su aspecto esencial: una persona, una conciencia. Y, entre tanto, se ha cumplido el divorcio del cuerpo y del alma: la mano reposa inerte entre las manos cálidas de su pareja: ni consentidora ni resistente: una cosa”¹²⁷.

En este caso, la mujer reduce la conducta de su acompañante a una existencia de cosa, a la existencia del en-sí. Pero al mismo tiempo se divierte con el deseo del hombre en tanto capta como no siendo lo que es; es decir, goza del deseo en tanto no lo asume como deseo. Asimismo, la mujer siente profundamente su cuerpo pero se realiza como no siendo su cuerpo¹²⁸. No puede negar su cuerpo pues es el objeto del deseo y tampoco se vive como

¹²⁵ Ídem, p.105.

¹²⁶ Íbidem.

¹²⁷ Ídem, p.106.

¹²⁸ Íbidem.

cuerpo plenamente. “La ambigüedad necesaria para la mala fe procede de afirmar que soy mi trascendencia en el modo de ser de la cosa”¹²⁹. De esta manera, la jovencita libera al deseo de todo lo que le pueda resultar humillante. Así, la admiración es sólo admiración y sus manos son sólo cosas que se tocan, todo se llena de la facticidad del presente; ya nada de esto trasciende a otra cosa.

El segundo par de conceptos que nos pueden ilustrar la mala fe es el ser-para-sí y el ser-para-otro que lo complementa. Según Sartre, “en cualquiera de mis conductas siempre me es posible hacer convergir dos miradas, la mía y la del prójimo”¹³⁰. Entonces, de lo que se trata en el juego entre estos dos conceptos es de intercambiar lo que el prójimo ve en mí y lo que yo veo en mí mismo. Es lo que sucede, por ejemplo, con el mozo de un café. Él se muestra como no siendo sino eso: un mozo. Sus movimientos, el tono de su voz, su presteza, etc., todo está dirigido a formar el mozo que él es y con ello trata de ser el mozo a la manera como las cosas son lo que son. Es decir, busca tomar la existencia del en-sí. No obstante, no puede ser mozo si no sólo como representación y precisamente porque lo representa, no lo es. Está separado de su ser mozo como el objeto del sujeto; la nada separa al hombre de su ser mozo: no es un mozo a la manera como una mesa es una mesa, solamente puede imaginarse siendo mozo y jugar a serlo¹³¹. Tampoco podemos decir que no es un mozo de café pues sino no habría problemas por llamarlo de cualquier otra forma; ése hombre sí es un mozo de café pero no en el modo de ser del en-sí, sino en el modo de ser lo que no es. De esta manera, el ser-para-sí es el ser un mozo y se muestra en tanto él es-para-otro el mozo al que juega ser y; así, es el mozo a la manera de no serlo pues hay una nada que lo separa del ser mozo. Sartre señala que “la condición de posibilidad de la mala fe es que la realidad humana en su ser más inmediato, en la intraestructura del *cogito* prerreflexivo, sea lo que no es y no sea lo que es”¹³². Esto es posible por la Nada, gracias a ella no tenemos la existencia del en-sí y podemos escapar a nuestro ser e incluso podemos concebir la posibilidad de escapar.

¹²⁹ Ídem, p.108.

¹³⁰ Ibídem.

¹³¹ Ídem, p.111.

¹³² Ídem, p.120.

Sin embargo, “el verdadero problema de la mala fe procede, evidentemente, de que la mala fe es *fe*”¹³³; lo que quiere decir que creemos de mala fe en algo, tenemos motivos que nos permiten tener esa creencia pero que son insuficientes. Esta insuficiencia no es un problema porque al ser de mala fe, esto no nos importa mucho.

“Con la mala fe aparecen una verdad, un método de pensar, un tipo de ser de los objetos; y este mundo de mala fe de que el sujeto se rodea de pronto tiene por característica ontológica que en él el ser es lo que no es y no es lo que es”¹³⁴.

Así, con la mala fe el hombre se resigna a no poder satisfacer con evidencias suficientes las creencias que tiene y; además, que en la conciencia el creer algo es no creerlo porque “creer es saber que se cree y saber que se cree es no creer ya. Así, creer es no creer ya, porque no es sino creer esto en la unidad de una misma conciencia no tética (de) sí”¹³⁵. Por lo tanto, creer se convierte en no creer y es que “la mala fe rehúye al ser refugiándose en el ‘no-creer-lo-que-se-cree’”¹³⁶. En este sentido, una actitud que podemos asumir frente a nuestro ser es la mala fe y con ella nos refugiamos en la desagregación de nuestro ser, negándola al mismo tiempo. Por ello, la mala fe es una huida de nuestro ser que nos lleva a ser lo que somos a la manera de no serlo. Junto con esto, se nos presenta a la conciencia del hombre como el ámbito en el que se hace posible el surgir de la nada. Es ahí en donde la negación, la pregunta y la mala fe se dan como infestando al hombre y al mundo de no ser. Resulta casi evidente que esto se dé gracias a la distinción que hace Sartre entre la conciencia irreflexiva y la conciencia reflexiva, lo que va a hacer que la conciencia esté en un contante proceso de nihilización. En consecuencia, a partir de la presencia del no-ser en el ser del hombre, este tratará de hacer pleno su ser y esto es lo que se analizará en lo que sigue.

1.3) La conciencia: un deseo por el ser pleno.

Por lo que vamos viendo, el Para-sí o la conciencia existe en una constante relación entre el ser y el no-ser. El Para-sí “es en tanto que hay en él algo de que él no es fundamento: su *presencia al mundo*”¹³⁷. Lo que debemos tener en cuenta es que el Para-sí “es el en-sí que

¹³³ Ídem, p.121.

¹³⁴ Ibídem.

¹³⁵ Ídem, p.123.

¹³⁶ Ídem, p.124.

¹³⁷ Ídem, p.137.

se pierde como en-sí para fundarse como conciencia”¹³⁸. Esto implica que el Para-sí es fundamento de su Nada y de su ser pues para que sea fundamento de sí, se necesita un En-sí que tome distancia de sí; es decir, que sea nihilizado como ser fundante y a la vez mantenerse como fundado, lo que implica una dualidad que se mantuviese siendo unidad para poder hablar de un mismo ser, y esto deviene en el para-sí como autofundado. Sin embargo, Sartre señala que el Para-sí permanece en cierta contingencia pues es contingente que haya o no un Para-sí, “el acaecimiento absoluto o para-sí es contingente en su ser mismo”¹³⁹. Es decir, lo que hace que devenga existente el Para-sí y no puramente el En-sí, es algo que es ajeno al Para-sí. En este sentido, se dice que “la conciencia es su propio fundamento, pero sigue siendo contingente *el que haya* una conciencia más bien que un puro y simple en-sí infinito”¹⁴⁰. Asimismo, hay en el Para-sí cierta tendencia a sí pues hemos visto que la conciencia de sed remite a la conciencia (de)¹⁴¹ sed (o conciencia de ser sed). Sin embargo, aunque el Para-sí se dirija al En-sí, su contingencia no desaparece. Se vio que todo fenómeno es conciencia de ese fenómeno y que toda conciencia de un fenómeno remite a la conciencia (de) ese fenómeno; por lo que, si bien la conciencia está ligada al En-sí, éste no se deja captar nunca de una manera completa, siempre se le escapa. “Esta contingencia perpetuamente evanescente del en-sí, que infesta al para-sí y lo liga al ser-en-sí sin dejarse captar nunca, es lo que llamaremos la *facticidad* del para-sí”¹⁴². De esta manera, la facticidad de la conciencia consiste en que ella es pero nunca de una manera realizada, sino que siempre está atravesada por la Nada.

Se debe tener en cuenta que la nihilización que se da en la conciencia no es un vacío introducido por un ser ajeno a ella sino que “el propio para-sí se determina perpetuamente a sí mismo a *no ser* el en-sí”¹⁴³. Esto muestra la relación ambivalente por la que la conciencia se constituye o se funda por el En-sí y contra el En-sí. Por ello, Sartre señala que la nihilización constituye la relación original entre el ser del para-sí y el ser del en-sí. Pero, de hecho, hay muchas formas de no ser, donde algunas son superficiales y no afectan a los seres; por ejemplo, cuando se dice que este perro no es un caballo, ninguno de los dos seres

¹³⁸ Ídem, p.139.

¹³⁹ Ídem, p.140.

¹⁴⁰ Ibídem.

¹⁴¹ Recordemos que el uso de los paréntesis hace alusión a la conciencia irreflexiva.

¹⁴² SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. p.141.

¹⁴³ Ídem, p.144.

se ve afectado pues la negación radica en la distinción que hace el hombre como espectador; y otras que sí abren una relación interna con el ser. Así, Sartre señala que de todas las negaciones internas la que afecta más profundamente al ser es la *falta de*, la cual pertenece exclusivamente a la realidad humana¹⁴⁴; es decir, a la conciencia o Para-sí. Para comprender “que la realidad humana sea falta, bastaría para probarlo la existencia del deseo como hecho humano”¹⁴⁵. Esto es ineludible, el hombre es un ser que vive en un constante deseo; por lo tanto, el hombre está en una falta de ser que se traduce en deseo. Esto se desarrolla en lo que sigue.

El para-sí como “Falta de” o deseo

Sartre sostiene que toda falta comporta una trinidad. Por un lado, se tiene lo que falta o *lo faltante*; por otro lado, lo que le falta lo faltante o *el existente* y; por último, la totalidad que será restaurada tras la unión de las dos anteriores o *lo fallido*, esto es, la conjunción del existente con lo faltante. De este modo, la conciencia siempre es el existente; es decir, a lo que le falta y en tanto que existe como falta de, existe el deseo. No obstante, el deseo, para que sea deseo en sí mismo, no puede ser deseo en relación a un tercero que diga que; por ejemplo, yo deseo tomar un vaso con agua para llegar al estado de sed saciada; sino que “es menester que sea su propia falta de... El deseo es falta de ser; está infestado en su ser más íntimo por el ser del cual es deseo”¹⁴⁶ pero que se presenta en su negatividad, en su nada como ausencia de ser de algún modo. En este sentido, el deseo es algo que afecta al ser mismo y que es expresión de una falta que tiene o, lo que es lo mismo, de una nada que lo embarga. Puesto que, siendo el Para-sí el origen de la nada, en efecto él se ve afectado por ella, de una manera tal que no existe sino en tanto corroído por la nada. Por ello, “la realidad humana no es algo que existiera primero para estar falta posteriormente de esto o de aquello: existe primeramente como falta, y en vinculación sintética inmediata con lo por ella fallido”¹⁴⁷. Teniendo esto en cuenta, es predecible el hecho de que el Para-sí jamás logre saciar la falta y, por lo tanto, que el deseo jamás desaparezca. De ahí que, se diga que

¹⁴⁴ Ídem, p.145.

¹⁴⁵ Ídem, p.146.

¹⁴⁶ Ídem, p.147.

¹⁴⁷ Ídem, p.149.

“la realidad humana es un perpetuo trascender hacia una coincidencia consigo misma que no se da jamás”¹⁴⁸ y que esta coincidencia sería su propia plenitud.

Hay una pieza de teatro de Sartre que puede ilustrar muy bien el tema del deseo, se trata de *Le diable et le bon dieu*. En ella la presencia de Dios no es fortuita, sino que es la pieza fundamental para comprender lo interesante que hay en dicha pieza teatral. Pues tanto el Mal como el Bien son sólo expresiones de ese deseo del hombre por llegar a ser pleno. En esta obra vemos que Dios es el reflejo de la Nada que angustia, es el consuelo con el que los hombres sueñan, pero al mismo tiempo el deseo por el ser pleno es el motor del movimiento pues a raíz de la ausencia con que la Nada marca todo cuanto rodea al hombre y a él mismo, los hombres pasan sus vidas deseando llenar ese vacío. Así, todo lo que se hace es por deseo y el deseo siempre va a ser el deseo por algo que falta. La satisfacción del deseo puede hacerse de muchas maneras, ya sea apropiándose de cosas o, dependiendo del tipo de relaciones, de personas, o, en caso contrario, renunciando al deseo.

No cabe duda de que Goetz (personaje principal) es un hombre que desea de manera radical llenar la Nada de su ser; por lo cual, en un primer momento tuvo al Mal como un fin en sí mismo. En sus palabras se revela que quiere ser el mismo Diablo, antítesis de Dios; de ahí que él diga que Dios es su único enemigo. Luego, al darse cuenta de que lo contrario al Mal es una labor más difícil y digna, se inclina hacia el Bien y desea ser más que un Santo. Por este motivo, él funda la Ciudad del Sol que trata de semejarse al Reino de Dios y se hace dios de su propio reino. No obstante, no tarda mucho en abrir los ojos y salir del ensueño en el que está sumergido; él mismo cae en la cuenta de que Dios no existe, que sólo hay hombres. Reconoce jamás haber escuchado o sentido a Dios, de que en realidad no ama a los hombres y que la ciudad que ha formado ha sido a base de mentiras.

Es ahí donde está el mensaje más rico que se encuentra en esta pieza teatral, el que el Bien y el Mal son abstracciones, de la misma manera como “el Ser puro y el No-ser puro serían abstracciones, sólo en cuya reunión estaría la base de realidades concretas”¹⁴⁹. No se trata más que del reconocimiento del ser del hombre, el dejar de huir a realidades absolutas y abstractas que no tienen cabida en el mundo. Conceptos como el de pureza, infinito o

¹⁴⁸ *Ibíd.*

¹⁴⁹ *Ídem*, p.52.

eterno devienen en meras ilusiones; y es que no se puede negar que “el hombre es fundamentalmente *deseo de ser*, y la existencia de este deseo no tiene que ser establecida por inducción empírica: resulta de una descripción *a priori* del ser del para-sí, puesto que el deseo es falta y el para-sí es el ser que es para sí como su propia falta de ser”¹⁵⁰. En otras palabras, el hombre, por su propia forma de existir, va a tender a hacer pleno su ser, embarcándose en un proyecto de realización que elimine en él la Nada que lo embarga y de la que él es causa. Entonces, el deseo es, en la intimidad del ser del hombre, deseo de ser. ¿Cuál es el objeto de deseo del hombre? Sartre dice que es el En-sí, “un en-sí que fuera su propio fundamento”¹⁵¹. ¿Cuál es ese en-sí? Sartre responde diciendo que es Dios; por ello, dice que “ser hombre es tender a ser Dios: o si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios”¹⁵². Es, además, en este sentido en el que en *Le diable et le bon dieu se* identifica a Dios como la representación del Ser puro y en tanto el Mal puede ser identificado como el No-ser puro pues se enfoca en la destrucción; es decir, en hacer devenir el ser en no-ser. Pero gran descubrimiento final el de Goetz, quien en un grito de libertad dice “Dios no me ve, Dios no me oye, Dios no me conoce. ¿Ves ese vacío por encima de nuestras cabezas? Es Dios. Dios es la soledad de los hombres. Estaba yo solo; yo solo decidí el Mal; solo, inventé el Bien [...] Si Dios existe, el hombre es nada; si el hombre existe...”¹⁵³.

¹⁵⁰ Ídem, pp.762-763.

¹⁵¹ Ídem, p.763.

¹⁵² Ídem, p. 764.

¹⁵³ SARTRE, Jean-Paul. *El diablo y Dios*. Traductor: Jorge Zalamea. Buenos Aires: Losada, 1952, p.151.

CAPÍTULO 2. Primera búsqueda de plenitud del ser: la relación entre el ser-para-sí y el ser-en-sí.

En el capítulo precedente se llegó a la conclusión de que el hombre en sí y por sí está configurado como un ser que existe fundamentalmente como deseo de ser. No obstante, con ello no debe pensarse que el hombre se encuentra atrapado en la determinación de su deseo. Sartre señala que “‘desire to be’ is unable to represent the fundamental human structure of the individual; it cannot be an obstacle to his freedom”¹⁵⁴. Esto es así pues “si el *sentido* del deseo es, en última instancia, el proyecto de ser Dios, el deseo nunca es *constituido* por ese sentido, sino que, al contrario, representa siempre una *invención particular* de sus fines”¹⁵⁵. Es decir, el hombre no está determinado a que todos sus deseos tiendan a dios, sino que cada situación concreta en la que aparece el deseo es una simbolización de ese deseo fundamental de ser un ser que no existe sino como una abstracción. Así, no hay un hombre que diga lo siguiente: ‘mi ser es incompleto, estoy corroído por una nada que no me permite ser plenamente. Por lo que, deseo ser Dios para eliminar esa nada que me angustia’. Lo que existe son hombres que desean cosas específicas, como un auto, una profesión, una beca, etc.; por ello, lo que dice Sartre es que la libertad del hombre no se ve afectada por el hecho de que este sea fundamentalmente ‘deseo de ser’. De ahí que, señale que “el deseo de ser, en su pureza abstracta, es la *verdad* del deseo concreto fundamental, pero no existe a título de realidad. Así, el proyecto fundamental o persona o libre realización de la verdad humana está doquiera, en todos los deseos...”¹⁵⁶. De esta manera, el deseo de ser está inmerso en todo tipo de deseo que tiene el hombre y, teniendo en cuenta que el hombre existe fundamentalmente como deseo de ser entonces su relación con las cosas va a estar influida por su propia estructura de ser. Esto apunta a que en todo lo que hace el hombre está presente el deseo de ser; así, cuando en este capítulo se vea la relación del hombre con las cosas, se debe considerar que esta relación que expresa el deseo de ser, no solo está circunscrita al deseo específico por una cosa, sino que abarca a todo el quehacer del hombre en el mundo.

¹⁵⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Existentialism and Human Emotions*. Traductor: Hazel E. Barnes. Editorial: Philosophical Library, INC. New York: 1957, p.56.

¹⁵⁵ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. p.764.

¹⁵⁶ Ídem, p.765.

En este sentido, lo que se verá a continuación es el vínculo entre las dos regiones del ser: el Para-sí y el En-sí. Lo que es el Para-sí; es decir, la conciencia, ya se ha visto a lo largo del primer capítulo. Por lo que, para tener las cosas claras, se hará una precisión previa sobre lo que es el En-sí, después de lo cual se pasará a desarrollar la relación que hay entre estas regiones del ser.

Aclaración previa: el en-sí.

Inevitablemente ya se ha visto algunas particularidades de la existencia de la cosa o del En-sí al detallar, en el primer capítulo, la manera de ser del Para-sí. No obstante, es importante tener claro todo lo que atañe al ser de la cosa pues así será más fácil comprender la manera en que el deseo vincula a la conciencia y a los objetos. Véase una manera de cómo Sartre describe al en-sí:

“Miro esta hoja blanca que está sobre mi mesa, advierto su forma, su color, su posición. Estas distintas cualidades presentan algunos rasgos comunes: en primer lugar se ofrecen a mi mirada como existencias sólo susceptibles de ser comprobadas y cuyo ser no depende en modo alguno de mi capricho. Son para mí, no son yo. Pero no son tampoco el otro, es decir, no dependen de ninguna espontaneidad, ni mía ni de otra conciencia. Están presentes e inertes a la vez. Esta inercia del contenido sensible, a menudo descrita, es la existencia en sí. [...] Esta forma inerte, que está más acá de toda espontaneidad consciente, que es preciso observar, captar poco a poco, es lo que se llama una cosa”¹⁵⁷

Las cosas ya están dadas ahí afuera o, dicho de otra manera, el hombre está arrojado en medio de las cosas. Ellas son independientes del Para-sí, aunque su existencia sólo es corroborada por el hombre; de ahí que, sean para-mí; es decir, la existencia de las cosas se hace presente a mi conciencia, existen para-mí en tanto se presentan a través de la intencionalidad. Asimismo, debe tenerse en cuenta que Sartre rechaza la tesis realista que considera que las cosas tengan influencia sobre la conciencia, como también rechaza la tesis idealista que sostiene que la conciencia constituye o funda al ser trascendente. Para Sartre, el En-sí es lo pleno, no hay en él “una parcela de ser que no sea sin distancia con

¹⁵⁷ SARTRE, Jean-Paul. *La imaginación*. Traductora: Carmen Dragonetti. Editorial Sudamericana. Buenos Aires: 1973, p.7.

respecto a sí misma. No hay en el ser así concebido el menor esbozo de dualidad; es lo que expresaremos diciendo que la densidad de ser del en-sí es infinita”¹⁵⁸. Esto quiere decir que el ser En-sí es lo que es en cada rincón de su ser, está lleno de sí mismo “y no cabe imaginar plenitud más total, adecuación más perfecta del contenido al continente: no hay el menor vacío en el ser, la menor fisura por la que pudiera deslizarse la nada”¹⁵⁹. En este sentido, la cosa es lo que es en cada rincón de ella, en ella no hay presencia alguna de la Nada. El En-sí es aquello que tenemos delante de nosotros de tal manera que no somos responsables de él, las causas por las que existe son ajenas al Para-sí. “El ser-en-sí *es*. Esto significa que el ser no puede ni ser derivado de lo posible ni reducido a lo necesario”¹⁶⁰. Así, el En-sí no puede ser derivado de otro ser ni de lo posible; ya que, lo posible es una estructura propia sólo del para-sí pues algo es posible solo si incluye en sí mismo al no-ser.

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que la traducción ‘En-sí’, como lo señala Juan Valmar, corresponde al francés ‘en-soi’ y que realmente debería entenderse como en-sí mismo. Dado que, debemos tener en cuenta que “la sintaxis francesa permite diferenciar entre ‘l’être est ce qu’il est’ (‘el ser es lo que él mismo es’) y ‘l’être est ce qui est’ (‘el ser es lo que es o existe [en general]’)”¹⁶¹. De ahí que, Sartre señale que

“el término de en-sí, que hemos tomado de la tradición para designar al ser trascendente, es impropio. [...] El sí no puede ser una propiedad del ser-en-sí. Por naturaleza, es un reflexivo, como lo indica suficientemente la sintaxis y, en particular, el rigor lógico de la sintaxis latina y las distinciones estrictas que la gramática establece entre el uso del *eius* y del *sui*. El sí remite, pero remite al sujeto”¹⁶².

Por ello, es claro que la búsqueda del *sí* es exclusiva de la conciencia, debido a que ella es la única que desea llegar a un autofundamento de sí misma. De ahí que, se dijo al final del primer capítulo que el deseo fundamental del hombre es ser dios, quien representa la plenitud del ser y que da cuenta de su propio ser. Cabe preguntarse, ¿de qué manera el hombre busca satisfacer su deseo de ser pleno con las cosas?

¹⁵⁸ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. p.130.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ídem*, p.37.

¹⁶¹ *Ídem*, p.36.

¹⁶² *Ídem*, p.133.

No obstante, téngase claro que para Sartre no se trata de unir dos regiones de ser (Para-sí y En-sí) que originariamente estuvieran separadas; dado que, “lo concreto se nos descubrió como la totalidad sintética de la cual tanto la conciencia como el fenómeno constituyen sólo articulaciones”¹⁶³. Aunque, para Sartre sea una abstracción tomar de manera aislada a la conciencia como a las cosas (recuérdese que estas son en tanto lo son para una conciencia), considerar al ser del En-sí aisladamente no es una abstracción; ya que, el En-sí solo depende de su ser para existir, su ser no depende del hombre. En otras palabras, aunque no hubiera ser humano alguno que diera cuenta de las cosas, estas existirían de igual manera pues el ser de las cosas sólo remite a sí mismo. En cambio, la relación entre el Para-sí y el En-sí es constitutiva para el Para-sí porque ella siempre es conciencia (de) otro que no es ella. Debido a esto es que Sartre dice que se debe buscar en el Para-sí la clave de su relación con el En-sí. Dado que el Para-sí en su ser tiene conocimiento del En-sí, hay la obligación de preguntarse sobre el conocimiento en general y sobre el conocimiento en tanto vínculo entre las dos regiones de ser.

2.1) El conocimiento como relación primera entre el para-sí y el en-sí.

Sartre señala que todo conocimiento es intuitivo¹⁶⁴ y por intuición entiende lo mismo que Husserl, “la presencia de la cosa (Sache) en persona a la conciencia”¹⁶⁵. Sin embargo, la cosa no se presenta por sí misma a la conciencia, sino que la ‘presencia a’ es propia del para-sí. Por ello, Sartre señala que sería mejor decir que “la intuición es la presencia de la conciencia a la cosa”¹⁶⁶. Junto a esto hay que recordar algo que se viene diciendo desde el primer capítulo: la conciencia tiene la necesidad de ser conciencia de algo pues sólo de esa manera esta se distingue a sí misma y puede llegar a ser conciencia (de) sí¹⁶⁷. De esta manera, puede intuirse que “el *no ser...* es estructura esencial de la presencia. La presencia implica una negación radical como presencia a aquello que no se es”¹⁶⁸. Así, cuando la conciencia se hace presente a la cosa, ella se convierte en conciencia de algo que no es ella;

¹⁶³ Ídem, p.248.

¹⁶⁴ Ídem, p.250.

¹⁶⁵ Ibídem.

¹⁶⁶ Ibídem.

¹⁶⁷ Ibídem.

¹⁶⁸ Ídem, p.251.

es decir, se diferencia de la cosa como aquello que no es. Por ello, para que haya presencia tiene que estar implicado el no ser aquello a lo que uno es presente. Yo soy conciencia de esta hoja en tanto que no soy esta hoja, sino que ella me lleva a ser conciencia (de) mí. Por ello, Sartre señala que “el para-sí es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser, en tanto que este ser es esencialmente una determinada manera de *no ser* un ser que se pone a la vez como otro que él”¹⁶⁹. En consecuencia, Sartre deja claro que el conocimiento implica de por sí al no ser que se introduce como negación de lo que uno no es. Por ello, él dirá que el conocimiento es un modo de ser del para-sí, “es el ser mismo del para-sí en tanto que presencia a...; es decir, en tanto que tiene-de-ser su ser haciéndose no ser cierto ser al cual es presente”¹⁷⁰. De esta manera, el conocimiento refleja la situación del hombre en el mundo en dos sentidos opuestos pero complementarios. Primero, porque da cuenta del no ser que implica la distancia insalvable que separa al hombre del mundo pues de este ser que veo a mi alrededor, que me embiste por todas partes “y del que nada me separa, estoy separado precisamente por *nada*, y este *nada*, por ser la nada, es infranqueable”¹⁷¹. De ahí que, según Sartre el hombre pueda decir ‘que hay ser’; ya que, esta frase presupone una distancia entre el hombre, que pronuncio la frase, y el ser *fuera* de él, que lo rodea. Segundo, el conocimiento es la manera en la que se vincula el hombre con el mundo; dado que, “el conocimiento no es nada más que la presencia del ser al Para-sí, y el Para-sí no es sino el *nada* que realiza esa presencia”¹⁷². Es lo mismo que se señaló arriba dicho con otras palabras: el conocimiento es la presencia del Para-sí al ser, una presencia que juega de dos maneras, afirmando y negando. “En este sentido, el Para-sí es presencia inmediata al ser y se desliza a la vez como distancia infinita entre él mismo y el ser. Pues el conocer tiene por ideal el ser-lo-que-se-conoce, y por estructura originaria el no-ser-lo-conocido”¹⁷³. Por todo lo antes dicho, Sartre reconoce al conocimiento como el vínculo primero entre la conciencia y el mundo, es el lazo que surge con el surgimiento del hombre. Por ello, Sartre señala que “el conocimiento es el acaecimiento absoluto y primero constituido por el surgimiento

¹⁶⁹ Ídem, p.252.

¹⁷⁰ Ibídem.

¹⁷¹ Ídem, p.309.

¹⁷² Ídem, p.307.

¹⁷³ Ídem, p.309.

absoluto del Para-sí en medio del ser y allende del ser, a partir del ser que él no es, y como negación de este ser y nihilización de sí”¹⁷⁴.

No obstante, Sartre sostiene que el conocer es uno de los actos de apropiación que tiene el hombre. De ahí que, para él, la investigación científica no sea más que un acto de apropiación¹⁷⁵. Así, cuando conocemos algo, formamos un pensamiento que deviene existente por el hombre pero que, al mismo tiempo, existe de manera independiente al hombre en la medida de que es pensamiento de todos¹⁷⁶. Acá ya se puede encontrar la ambivalencia de la apropiación: ese pensamiento es doblemente *yo* pues es algo del mundo que se *me* descubre y que *yo* formo a manera de pensamiento y *soy yo* en los demás puesto que es un pensamiento compartido y; por el contrario, es doblemente *no-yo* pues yo no soy aquello que se descubre sino que es del mundo y porque el pensamiento que de eso me formo, es de todos¹⁷⁷. Se ve que hay un juego de ser y no-ser en el conocimiento, el mismo juego que Sartre encuentra en el término de *mío* pues, como se verá en el apartado siguiente, cuando se hable de la posesión, *yo soy y no-soy aquello que es mío*.

Una vez más el no-ser ingresa al mundo como una necesidad de la conciencia pero téngase en cuenta que Sartre diferencia dos tipos de negación. Una externa que aparece como un puro nexo de exterioridad establecido entre dos seres (por ejemplo, “esta máquina de escribir no es una computadora”) y; otra, interna que se expresa con frases en las que la propia denegación viene a influir en su estructura interna al ser positivo a quien se le deniega (p.e. “No soy rico” o “Eloísa no es fea”)¹⁷⁸. Aunque quizás parezca ser muy evidente, esta distinción es muy valiosa. Su riqueza está en que ayuda a comprender mejor la negación que ocurre en la comprensión, entendida como la ‘presencia a’ de la conciencia. Por el primer tipo de negación sólo se da cuenta de la variedad de cosas que nos rodean, de que una casa no es un auto y tampoco un departamento; y asimismo en esta negación se ubica la frase ‘yo no soy la puerta de la que soy consciente’. No obstante, si se piensa en uno de los ejemplos de negación interna, adviene la pregunta de, ¿cómo doy cuenta de que no soy rico? Si yo no me considero rico es porque no tengo bienes materiales o el poder de

¹⁷⁴ Ídem, p.307.

¹⁷⁵ Ídem, p.779.

¹⁷⁶ Ibídem.

¹⁷⁷ Ibídem.

¹⁷⁸ Ídem, p.253.

adquirirlos y aunque este ejemplo sea una negación de tipo interna, ella depende de la relación que el hombre tiene con las cosas. Es decir, es una negación que no se dirige a comparar que el sujeto no es el auto que no tiene, eso es obvio, sino a que no tiene un auto. Así, la negación va dirigida a lo que lo vincula con un objeto externo, vínculo que es la posesión. Entonces, existiendo un vínculo interno que une el ser del Para-sí con el del En-sí, no debe extrañar que la posesión y el apropiarse no sean más que expresión de parte de lo que se ha visto en el primer capítulo, pues, ¿cómo se puede decir que el Para-sí busca hacer pleno su ser a través de la posesión del En-sí sin asumir que existe una relación íntima entre ambos? Ahora se cae en la cuenta de que tal relación es la posesión y con ello se llega a un punto muy importante para este y el siguiente capítulo pues *el deseo de poseer es reflejo del deseo de ser*.

2.2) La posesión: conjunción de dos seres.

Se debe tener en cuenta es que si bien no todos los deseos son, en primera instancia, deseos de poseer objetos, por ejemplo, tenemos deseos de jugar algún deporte o tocar algún instrumento musical o de escribir una tesis, todos los diferentes deseos “expresan la realidad humana íntegra”¹⁷⁹. Por lo mismo, se debe considerar a todos los deseos como la consecuencia del ser del hombre que, como ya hemos mencionado, en su ser es un ser que está corroído por la Nada y que, por lo tanto, “la realidad humana es puro esfuerzo por hacerse Dios, sin que este esfuerzo tenga ningún sustrato dado, sin que haya *nada* que se esfuerce así. El deseo expresa ese esfuerzo”¹⁸⁰. Sin embargo, el deseo no sólo es producto de la carencia del ser del hombre sino que también es relativo a las cosas del mundo, sea un automóvil, sea un libro e incluso una persona. Cada una de estas cosas es el objeto del deseo y “así el deseo expresa, por su estructura misma, la relación del hombre con uno o más objetos en el mundo; y es uno de los aspectos del Ser-en-el-mundo”¹⁸¹.

¹⁷⁹ Ídem, p.776.

¹⁸⁰ Ídem, p.777.

¹⁸¹ Ibídem.

El hombre y el mundo se relacionan de diferentes maneras pero Sartre señala que “las tres grandes categorías de la existencia humana concreta se nos aparecen en su relación original: hacer, tener, ser”¹⁸².

La primera se da, por ejemplo, cuando deseo escribir un libro, hacer una escultura, pintar un cuadro, etc. Pero es fácil darse cuenta de que este deseo no se acaba con escribir el libro que se desea pues después de escribirlo queda una relación con el libro, una relación de pertenencia: ‘yo escribí ese libro’, ‘ése libro fue escrito por José María Arguedas’. La obra pertenece al autor, no sólo lleva su nombre, sino algo de él mismo. Por ello, Sartre señala que el deseo de hacer es reductible al deseo de tener pues “uno hace el objeto para mantener cierta relación con él”¹⁸³. Pero al hacer un libro comporta algo más que esta relación de posesión entre el autor y el libro, en especial cuando lo escrito pertenece al ámbito de la ficción como es el caso de la literatura en general. Por ello, cuando Sartre recuerda su actividad literaria en su infancia dice que para él llegó a significar...

“la realización de lo imaginario. Un león, un capitán del Segundo Imperio y un beduino, caídos en la trampa del nombramiento, entraban en el comedor se quedaban allí para siempre, cautivos, incorporados por los signos; creí haber anclado a mis sueños en el mundo con los arañazos de una pluma de acero”¹⁸⁴.

Si bien, no se debe tomar literalmente este anclaje en el mundo, lo importante de lo que dice Sartre es que el escritor se apropia, de cierta manera, de las cosas que nombra, de las personas y de las historias que construye. En fin, se apropia de un mundo que, aunque él lo ha creado, no deja de estar vinculado al mundo que todos compartimos pues no escapa de sus parámetros, ya que sólo de esta manera puede ser verosímil para el lector, aunque lo que se narre no sea verdadero. De esta manera, el escritor se apropia de todo aquello que escribe y este podría ser el deseo más radical del intento de apropiarse del mundo. Así, Sartre dice...

¹⁸² Ibídem.

¹⁸³ Ibídem.

¹⁸⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Las palabras*. Traductor: Manuel Lamana. Editorial Losada. Bueno Aires: 1964, p.94.

“en mi cabeza se formaban unas frases nuevas y totalmente escritas con la implacable seguridad que se presenta a la inspiración. Yo las transcribía, ellas tomaban para mí la densidad de las cosas”¹⁸⁵.

Esto no debe llevar a pensar que para Sartre la representación mental existe como lo hacen las cosas del mundo, sólo que de cierta manera, en la labor del escritor se hacen surgir cosas y situaciones, todas a la manera del en-sí porque no tienen espontaneidad propia; es el escritor que las utiliza a su gusto y las hace existir a su antojo. Por ejemplo, si se escribiese “Aquella mañana Elena regresaba caminando a su casa desde el colegio”, se ha hecho surgir a una persona de sexo femenino llamada Elena, su casa, el liceo y la acción de regresar y caminar. Pero esto sólo es lo que está dicho, ¿acaso no se necesita de calles, veredas, en fin, del mundo que conocemos? Sí, se sabe que esto es muy obvio, pero esa frase se asienta sobre todo aquello que se presupone y que necesariamente debe estar ahí. Sin embargo, se puede imaginar que en el camino que toma Elena hay casas, personas, basura, perros o que sólo hay tierra, ¿No podría haber una hormiga que ella aplasta sin darse cuenta y que el narrador no menciona? Es posible, pero ese hecho no deviene existente porque no ha sido mencionado, ha sido omitido a voluntad del escritor y, por lo tanto, no existe. Lo que existe es sólo aquello de lo que el escritor o narrador da cuenta. Él saca del no-ser al ser a esa hormiga que Elena aplastó en su retorno a casa sólo si es narrado. En este sentido, no sólo hacer un libro es objeto de deseo, sino también lo que en sus páginas se ha creado. Así, no sólo se hace el libro para tener una relación de posesión con él, sino que también lo narrado es objeto de ese deseo de poseer ese ‘mundo’ que se crea.

Asimismo, también el deseo de hacer deporte o una investigación es reducible al deseo de tener porque conocer es un acto apropiativo y “por eso la investigación científica no es más que un acto de apropiación”¹⁸⁶. De este modo, por ejemplo, cuando yo conozco me apropio de ideas o pensamientos y, para Sartre, el pensamiento que me formo y que existe gracias a mí, existe, a la vez, por sí solo como siendo el pensamiento de todos. De esta manera, se puede decir que ese pensamiento que me formo es doblemente mío porque “es el mundo en cuanto se me descubre y soy yo en los demás, yo formando mi pensamiento con la mente

¹⁸⁵ Ídem, p.95.

¹⁸⁶ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. p.779.

del otro; y está doblemente cerrado contra mí puesto que es el ser que yo no soy (en cuanto que se me revela) y es pensamiento de todos”¹⁸⁷. Sin ir muy lejos se puede reconocer que muchas veces el conocer ha estado relacionado por la intromisión de la mirada humana a la pureza de la Naturaleza. De ahí que, “imágenes más sordas y precisas como la de las ‘invioladas profundidades’ evocan netamente al coito. A la naturaleza se le arrancan sus velos, se la desvela”¹⁸⁸. Harto conocida es la designación de ‘selva virgen’ para aquellos lugares de la Selva a los que nadie ha tenido acceso. Asimismo, aparte de la mirada, otro símbolo de apropiación del conocimiento es el comer. Sartre señala que “la curiosidad, en el animal, es siempre sexual o alimentaria. Conocer es comer con los ojos”¹⁸⁹. Si se presta atención a los niños, veremos que, de hecho, ellos llevan a su boca aquello que ven. En su caso es evidente que conocer es comer o, al menos, gustar lo que se ve y en este sentido se dice que “en el conocer, la conciencia atrae a sí su objeto y se lo incorpora; el conocimiento es asimilación”¹⁹⁰; y, además, téngase en cuenta que ‘saber’ viene de *sapere*, ‘saborear’. De ahí que, el conocer busque una conjunción que se da en mí de lo conocido y de mí mismo, porque “lo conocido se transforma en mí, se convierte en mi pensamiento y, con ello, admite recibir su existencia de mí sólo”¹⁹¹. Sin embargo, como ya se vio, esto es sólo una cara de lo que sucede pues lo conocido sigue fuera de mí, intacto. Es decir, se debe tener claro que esta asimilación afecta sólo a la conciencia o que, en otras palabras, se da sólo en un plano ideal. Es por esto, que lo que hay es una asimilación no destructiva pues el objeto sigue inerte en el mundo. Aunque, este anhelo de asimilación no destructiva no es posible en todos los deseos pues algunos destruyen su objeto. Por ejemplo, si deseamos comer una manzana, una vez que lo hagamos la manzana desaparecerá, nos encontraremos solos; habremos convertido a la manzana en lo que nosotros somos. Por ello, lo que anhela el Para-sí es asimilar el objeto sin que este se disuelva; es decir, manteniendo su estructura de En-sí. Para Sartre, esta asimilación que mantiene la integridad del objeto asimilado es imposible con excepción del conocimiento pues sólo en este caso “el objeto conocido es *mi pensamiento como cosa*”¹⁹². Así, cuando uno indaga, busca captar su pensamiento como

¹⁸⁷ *Ibíd.*

¹⁸⁸ *Ídem*, p.780.

¹⁸⁹ *Ibíd.*

¹⁹⁰ *Ídem*, pp.780-781.

¹⁹¹ *Ídem*, p.781.

¹⁹² *Ídem*, p.782.

cosa y la cosa que se conoce como pensamiento suyo: yo me apropio de la cosa, “por eso el deseo de conocer, por desinteresado que pueda parecer, es una relación de apropiación. El *conocer* es una de las formas que puede adoptar el *tener*”¹⁹³.

De la misma manera pasa cuando creamos algo pues nuestra obra guarda relación de pertenencia o propiedad con nosotros; no obstante, la obra siempre está alejada de mí, le soy indiferente porque ella está en el mundo siendo para los demás, es intocable. Por ello, Sartre señala que el caso ideal sería que el acto de creación fuera perpetuo “es decir, que mi obra permanezca en un estado de creación continua como si fuera una emanación perpetua de mí y al mismo tiempo ser autónoma para que se distinga de mí, siendo mío pero no yo”¹⁹⁴. Es a este juego de yo y no-yo a lo que se apunta al hacer una cosa y esta síntesis es, en efecto, “(intimidad, translucidez del pensamiento; opacidad, indiferencia del en-sí) es el objetivo al cual apunto y que hará precisamente que la obra sea mi propiedad”¹⁹⁵. Según Sartre, este deseo de apropiación como la dialéctica entre el yo y el no-yo tiene convergencia “en sus raíces más profundas, con las tendencias fundamentales de la sexualidad. La ‘posesión’ carnal, en efecto, nos ofrece la imagen irritante y seductora de un cuerpo perpetuamente poseído y perpetuamente nuevo, sobre el cual la posesión no deja ningún vestigio”^{196*}. De ahí que, se mencione que el sueño del amante es el identificarse con el objeto amado manteniéndole a la vez su individualidad: que el otro sea yo, sin dejar de ser otro¹⁹⁷.

Sartre menciona que esta misma síntesis es la que se expresa con el término *mío* y acabamos de ver que el *hacer* en el fondo es *tener*, pero aún no queda muy claro qué significa tener o poseer algo, o sea, qué significa esta síntesis de yo y no-yo con la cosa que se posee. Por ello, está pendiente la pregunta acerca de la naturaleza de la posesión.

¹⁹³ *Ibíd.*

¹⁹⁴ *Ídem*, p.778.

¹⁹⁵ *Ibíd.*

¹⁹⁶ *Ídem*, p.781.

* Sartre identifica la cualidad de liso con el cuerpo de la mujer pues le atribuye la característica de quedar intacta ante las caricias del amante, reconstituyéndose como lo hace el agua al paso de una piedra. (véase p.781 de *El ser y la nada*).

¹⁹⁷ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. p.781.

Si se pregunta por la posesión, probablemente haya la tentación de decir que algo es nuestro cuando podemos usarlo pero de hecho se usa los cubiertos de un restaurante y estos no pertenecen más que al restaurante; al mismo tiempo, no se usa las flores que adornan el jardín de una casa y sí son nuestras. A veces tampoco es el derecho de destruir lo que certifica que algo sea nuestro pues el dueño de una empresa o fábrica puede estar prohibido de destruirla; así como, durante la época republicana, no le estaba permitido al dueño matar a sus esclavos. Así, “si considero el objeto que poseo, veo que la cualidad de poseído no lo designa como una pura denominación externa que señale su relación de exterioridad conmigo; al contrario, esa cualidad lo define profundamente; se me aparece y aparece a los demás como parte integrante de su ser”¹⁹⁸. En este sentido, la apropiación designa un enlace íntimo entre la cosa y yo; llegando a suceder que la cosa pasa a ser parte de mí. Véase el ejemplo de algunas culturas que acostumbraban enterrar al difunto con todas sus cosas, o el hecho de que en la sociedad moderna se le atribuya valor a las cosas que utilizaron ciertos personajes conocidos (admirados u odiados) y que se expongan en museos, que muchas veces son las mismas casas de estos personajes, que uno visita con la sensación de estar visitando al mismísimo personaje. Así, la apropiación de una cosa deja en ella la huella del ser del sujeto que la posee. El hombre y sus posesiones son considerados como uno solo. De esta manera, “la expresión que designa la relación entre el objeto y su propietario señala claramente la penetración profunda de la apropiación: ser poseído es ser de... Esto significa que el objeto poseído está alcanzado *en su ser*”¹⁹⁹.

Debe hacerse una aclaración a lo que vamos diciendo hasta acá. Esta relación interna entre el ser del Para-sí y el En-sí realmente no afecta al En-sí pues la cosa no se ve afectada al ser poseída o no; su estructura de En-sí sigue estando intacta. Excepto en el caso de que lo poseído sea una persona, como un esclavo o una prostituta. “Pero la cualidad de poseído no por ello deja de afectar *idealmente* su significación: en una palabra, su sentido consiste en reflejar esa posesión al para-sí”²⁰⁰. Pues no se olvide que la posesión tiene origen en la insuficiencia de ser del Para-sí; es decir, en la Nada; por lo tanto, la posesión existe solo para él.

¹⁹⁸ Ídem, p791.

¹⁹⁹ Ídem, p.792.

²⁰⁰ Ídem, p.793.

Esta relación interna que es la posesión unifica al poseyente y poseído. “Esto significa que ambos constituyen idealmente una realidad única. Poseer es unirse al objeto poseído bajo el signo de la apropiación; querer poseer es querer unirse al objeto por medio de esa relación”²⁰¹. Debido a esto, es que cuando se desea un objeto, lo que se está buscando es la unión con ese objeto en una relación interna en la que nuestro ser se vea afectado. Nos hacemos uno con la cosa poseída. Por ello, “el deseo de *tener* es, en el fondo, reducible al deseo de estar, con respecto a cierto objeto, en cierta *relación de ser*”²⁰². En otras palabras, el deseo de tener es reducible al deseo de ser.

Ahora se entiende con mayor claridad que las personas tiendan a sentirse tan unidas a las cosas que tienen; por ejemplo, el hombre que cuida a su automóvil nuevo como si fuese un pariente muy querido; a veces, justamente porque el auto es viejo; es *su* auto con una historia y muchos vínculos. Generalmente esto es recurrente con objetos que son característicos de un determinado tipo de persona; por ejemplo, los anteojos para una persona que desea ser intelectual resultan de una especial importancia, lo que lleva a querer monturas de determinado color, grosor o forma. Estos anteojos son elegidos con minuciosidad pues la persona busca saciar la Nada de su ser. En la posesión lo que es mío soy yo. Pero no hay que olvidar que esto no es tan exacto porque también lo que es mío no soy yo; ya que, la cosa siempre está afuera, en el mundo, indiferente a mí. Así, lo mío “es, en un mismo sincretismo, el yo haciéndose no-yo y el no-yo haciéndose yo”²⁰³. Por esto, Sartre dice que la identificación entre el para-sí y el en-sí, que es poseído, es ideal²⁰⁴; y, no obstante, yo soy los objetos porque yo los creo en la posesión, dado que la posesión también puede ser considerada como una actividad creadora pues “poseer es *tener para mí*, es decir, ser el fin propio de la existencia del objeto”²⁰⁵. En otras palabras, cuando alguien posee completamente una cosa, es la razón de ser de esa cosa. Quizás esto se vea de manera más clara si se recuerda que otrora cada quien confeccionaba sus propias herramientas como mazos u hondas; cada quien, sus herramientas de cazas y vestimenta. Así, todos estos objetos representan objetos creados para mí y por mí; lo que se mantiene incluso ahora

²⁰¹ *Ibídem.*

²⁰² *Ibídem.*

²⁰³ *Ídem*, p.794

²⁰⁴ *Ibídem.*

²⁰⁵ *Ibídem.*

porque “la división del trabajo hace palidecer esta relación sin eliminarla”²⁰⁶. Actualmente, es el dinero el símbolo de mi fuerza creadora; ya no se tiene que hacer, sino comprar y; sin embargo, el objeto que yo tengo “es insertado por mí en la forma total de *mis* entornos, su existencia está determinada por mi situación y por su integración en esta situación misma”²⁰⁷. Por ejemplo, la pluma que utilizo y que empleo en estos momentos para escribir no es meramente un pedazo de metal, sino que ella es cierta potencia de escribir, es el rastro de negro intenso, es mi modo de dibujar las letras con ella y, además, guardo conexión con mi oficio de escritor o, al menos, con el anhelo que tengo de serlo. En resumen, mi pluma es el uso que yo hago de ella; abandonada en un cajón, apiñada con otros objetos en un depósito de cosas viejas, ya no sería mi pluma, ya ni siquiera sería una pluma, sino que sería, ahora sí, un pedazo de metal, volvería a lo que Sartre llama la materia original. De ahí que, Sartre señale que “yo traigo al ser, conmigo, la colección de mis entornos. Si se los arranca de mí, mueren, como moriría mi brazo si me lo arrancaran”²⁰⁸.

Es debido a esto, cuando por ejemplo yo poseo una cosa, ella pasa a formar parte de mí pues “en la medida en que me aparezco como *creando* los objetos por la sola relación de apropiación, esos objetos son *yo mismo*”²⁰⁹. Asimismo, el concepto de creación también trae consigo al juego dialéctico de lo mío; ya que, la creación es un proceso, un continuo que si se detiene entonces desaparece. Por ello, “el objeto poseído, en tanto que poseído, es creación continua”²¹⁰. Mi pluma no desaparece cuando dejo de utilizarla o cuando salgo y la dejo sobre mi mesa de trabajo, ella está ahí representando mi ser de cierta manera pero no disfruto de la posesión, incluso cuando contemplo y palpo su superficie lisa, no lo estoy haciendo; ya que, “sólo cuando *trasciendo* mi objetos hacia un objetivo, cuando los utilizo, puedo gozar de su posesión”²¹¹. De este modo, la obligación de la creación continua incluye dos opuestos: por un lado, el objeto absolutamente independiente del hombre y; por otro lado, el objeto como parte del ser del hombre. “La posesión es una relación mágica: soy los objetos que poseo, pero afuera, frente a mí; los creo como independientes de mí; lo

²⁰⁶ *Ibíd.*

²⁰⁷ *Ídem*, p.795.

²⁰⁸ *Ídem*, p.796.

²⁰⁹ *Ídem*, p.796.

²¹⁰ *Ídem*, pp.796-797.

²¹¹ *Ídem*, p.797.

que poseo, soy yo fuera de mí, fuera de toda subjetividad, como un en-sí que me escapa a cada instante y cuya creación a cada instante perpetúo”²¹².

Teniendo en cuenta el análisis realizado en el primer capítulo y lo dicho hasta aquí, se cae en la cuenta de que la posesión es la síntesis que busca el hombre para hacer pleno su ser, para copar la Nada que lo corroe y de la que él es origen. Es en esta relación mágica que el Para-sí se tiene como su propio fundamento en tanto que existe como la cosa (en-sí) como una continua creación. Así, en la posesión,

“soy el fundamento de mí mismo en tanto que existo como indiferente y en-sí con relación a mí. Y éste es, precisamente, el proyecto del en-sí-para-sí. Pues este ser ideal se define como un en-sí que, en tanto que para-sí, sea su propio fundamento; o como un para-sí cuyo proyecto original no sea una manera de ser sino un ser, precisamente el ser-en-sí que él es”²¹³.

Por consiguiente, se puede decir que la posesión es el fin último del para-sí. Se vio que el hacer se reduce, en su meollo, al tener y al analizar la naturaleza de la posesión, se ve que el poseer se reduce al ser, el cual, como se había mencionado, corresponde al deseo fundamental de existir del Para-sí. “La pareja para-sí poseyente y en-sí poseído vale para el ser que es para poseerse a sí mismo y cuya posesión es su propia creación; es decir, Dios”²¹⁴. Por lo tanto, la posesión es la realización del deseo fundamental del hombre: el deseo de ser pleno o, lo que es lo mismo, el deseo de ser Dios.

No obstante, si se preguntase si en realidad se logra satisfacer este deseo originario de ser con la posesión, se debería responder que no. No se olvide que la posesión es una relación ideal o simbólica y que necesita de una creación continua, lo que hace que la posesión sea un quehacer eterno. “Ningún gesto de *utilización* realiza verdaderamente el goce apropiativo, sino que remite a otros gestos apropiativos, cada uno de los cuales no tiene sino un valor de encantamiento mágico”²¹⁵. Por ejemplo, puedo demorarme unas horas comprando una motocicleta, pero el acto de poseerla no lo satisfago viéndola, pues esto me llama a tocarla y a encenderla, a escuchar el rugido del motor. Saldré a dar unas vueltas con

²¹² Ibídem.

²¹³ Ídem, p.798.

²¹⁴ Ibídem.

²¹⁵ Ibídem.

ella, haré un paseo pero esto me llama a hacer recorridos más largos, quizás, a viajar por Sudamérica. Aun habiendo hecho todo esto, tendría que seguir realizando comportamientos apropiativos. Por ello, “la posesión es una empresa que la muerte hace siempre inconclusa”²¹⁶. Pero tampoco se piense que la posesión no existe; lo hace pero como un símbolo, existe como el goce que representa de ser el ser supremo que es fundamento de sí. Incluso si se analiza el comportamiento de apropiación contrario a la utilización que es la destrucción, nos daremos cuenta de que tampoco es suficiente. Sartre nos dice que “el reconocimiento de la imposibilidad de *poseer* un objeto trae apareado para el para-sí unas violentas ganas de *destruirlo*”²¹⁷. Dado que, destruir algo es reabsorberlo en nosotros, mantenemos una relación tan profunda con el objeto destruido como en el caso de la creación. “La destrucción realiza –quizá más finamente que la creación- la apropiación, pues el objeto ya no está ahí para mostrarse impenetrable”²¹⁸. Puesto que, al destruir un objeto asumo la responsabilidad del ser de lo que antes existía para todos, me convierto en el único responsable del ser que ha sido tal objeto.

Por lo dicho hasta este punto, resulta claro que en el fondo lo que se desea no es apropiarse de meros objetos sino del ser de los objetos. “En efecto, deseamos apropiarnos del objeto a título de representante concreto del ser-en-sí, es decir, captarnos como fundamento de su ser en tanto que él es idealmente nosotros mismos”²¹⁹. Es así que, los objetos son deseados por lo que ellos representan para el hombre pues en sí mismos y por sí mismos ellos no tienen valor alguno. Cada objeto vale para nosotros más de lo que en sí mismo es; mi pluma representa la posibilidad de escribir, de trazar líneas de determinado grosor y color, la forma en cómo se desliza sobre el papel, etc. Todos sus rasgos están condensados en ella; hay una sedimentación de sentido. Mi pluma representa al mundo de alguna manera. Así, Sartre dice que con toda cosa poseída sucede lo que Stendhal describió sobre el amor, “cada objeto poseído, que se destaca sobre fondo de mundo, manifiesta al mundo íntegro, así como la mujer amada manifiesta el cielo, la playa, el mar que la rodeaban cuando apareció. Apropiarse de ese objeto es, pues, apropiarse simbólicamente del mundo”²²⁰. Un ejemplo

²¹⁶ Ídem, p.799.

²¹⁷ Ibídem.

²¹⁸ Ibídem.

²¹⁹ Ídem, p.803.

²²⁰ Ibídem.

que nos pueda dejar más clara esta relación nos lo da el mismo Sartre cuando nos cuenta lo que significó dejar de fumar para él, pero quizás un ejemplo más cercano a nosotros sea el de Julio Ramón Ribeyro en el relato autobiográfico *Sólo para fumadores*. En él vemos cómo el acto de fumar está presente en todas las cosas y actividades, dándoles un matiz especial para el fumador. El cigarrillo está presente al momento de escribir, de abrir una carta, de comer; de hecho, el mundo está invadido por la presencia del cigarrillo y del acto de fumar en un nexo simbólico. La ausencia del cigarrillo significa una ausencia que se deja sentir en todo el mundo, algunas cosas pierden su vivacidad y su gusto. Asimismo, encontramos otro ejemplo iluminador en el reencuentro de Antoine Roquentin y Anny que se nos presenta en *La Náusea*. En ella vemos a Roquentin llegar al departamento de ella y darse cuenta al entrar, que algo no anda bien con aquél cuarto y es que ella no ha seguido su costumbre de decorar todo cuarto de hotel que habite con cosas que le pertenecen y que “en menos de media hora el cuarto más vulgar se revestía de una personalidad pesada y sensual, casi insoportable”²²¹. En este caso, Anny tiene una serie de cosas con las que ya tiene esa relación mágica que da la posesión y que, incluso puede ser reconocida por otras personas. Ella se apropia del lugar que habita a través de las cosas que posee pues éstas son extensión de su ser. Por ello, Sartre nos dice que “aquello de que fundamentalmente deseamos apropiarnos en un objeto es su ser y es el mundo”²²². Fines que en realidad se conjugan en uno solo porque el hombre desea una cosa específica pero lo que realmente le interesa es la manera de existir de la cosa, deseamos su ser-en-sí. Sartre, sostiene que no se trata de un paso a lo universal, sino que el ser de la cosa considerado en su desnudez se transforma en el ser de la totalidad²²³. De este modo, se busca poseer al mundo a través de un objeto particular y

“todo proyecto posesivo apunta a constituir al Para-sí como fundamento del mundo o totalidad concreta del en-sí en tanto que esa totalidad es, como totalidad, el propio para-sí existente en el modo del en-sí. Ser-en-el-mundo 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; es comprometerse en una totalidad, que es precisamente el ideal, o valor, o

²²¹ SARTRE, Jean-Paul. *La Náusea*. Traducción : Aurora Bernández. Editorial La Oveja Negra y Ed. Seix Barral. Bogotá: 1983, p.159.

²²² SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. p.804.

²²³ *Ibíd.*

totalidad totalizada, que sería idealmente constituida por la fusión del para-sí, como totalidad destotalizada que tiene-de-ser lo que es, con el mundo como totalidad del en-sí, que es lo que es”²²⁴.

En otras palabras, en cada deseo está presente el deseo fundamental del hombre por ser Dios; es decir, un ser autofundado, un en-sí-para-sí. El hombre busca apropiarse de un ser para plenificar su propio ser. Pero no busca fundamentar un ser de razón, no tiene como proyecto fundar un universal o un abstracto; “el para-sí no es para pensar primero lo universal y determinarse luego en función de conceptos; él es su elección, y su elección no puede ser abstracta, pues, si no, sería abstracto el ser del para-sí”²²⁵. El Para-sí tiene un camino individual cuya elección también es individual, es decir de cada hombre concreto, en su situación particular. Por ello, Sartre señala que “el ser-en-el-mundo es proyecto de posesión de este mundo, y el valor que infesta al para-sí es la indicación concreta de un ser individual constituido por la función sintética de *este para-sí aquí* y de *este mundo aquí*”²²⁶. Por lo tanto, no se debe perder de vista el hecho de que ser como en-sí, para-sí o el ideal en-sí-para-sí es un anhelo que se asume individualmente. Ahora hemos visto que el deseo de tener es reductible al deseo de ser; sin embargo, “ambos deseos, que pueden distinguirse por análisis, son inseparables en la realidad: no se encuentra deseo de ser sino duplicado por un deseo de tener”²²⁷. Se trata de dos maneras en las que el hombre se dirige al mundo, una de darle al hombre la cosa como posesión y, otra que conjuga simbólicamente el ser del hombre con el ser de la cosa y, a través de ella, con el ser total del mundo. De esta manera, se da cuenta de que se debe ver al hombre en su situación porque es en esa realidad particular en la que el hombre elegirá libremente sus acciones a partir de sus deseos.

Ahora que se ha analizado la naturaleza de la posesión como el nexo entre el Para-sí y el En-sí, analicemos *La náusea* que es, quizás, el testimonios más interesante que ha dejado Sartre en el que se puede indagar acerca del hombre y su relación con las cosas. Así, en esta novela se tratará de ver al hombre en su situación y cómo se relaciona con el mundo en el que se encuentra.

²²⁴ Ídem, pp.804-805.

²²⁵ Ídem, p.805.

²²⁶ Ídem, p.806.

²²⁷ Ibídem.

La náusea

En esta novela se ve cómo Antoine Roquentin (narrador-personaje) padece unos cambios que afectan no sólo su relación con las cosas sino también consigo mismo. Comienza sintiendo unos síntomas que él mismo confiesa no poder describir muy bien, pero va dando cuenta de que las cosas que lo rodean comienzan a presentarse contra él, imponiéndole su presencia. Esta sensación no solo llega a afectar a las cosas que lo rodean, sino también a su cuerpo: “en mis manos hay algo nuevo, cierta manera de coger la pipa o el tenedor. O es el tenedor el que ahora tiene cierta manera de hacerse coger; no sé”²²⁸. Obviamente que es no es el mundo el que cambia pues recuérdese que las cosas se mantienen indiferentes ante el hombre.

A medida de que se recorren las páginas, la náusea aparece como la toma de conciencia de la existencia. Roquentin se da cuenta de que existe y esto le trae esa sensación nauseabunda que incluso siente por su cuerpo. No obstante, para que se dé cuenta de que existe, tiene que ser más consciente de su nada; es desde el no-ser en que se da cuenta de la existencia de todas las cosas pues él llega a la náusea por la distancia en la que se coloca del mundo y de las demás personas pues confiesa lo siguiente:

“Yo no era un abuelo, ni un padre, ni siquiera un marido. No votaba, apenas pagaba algunos impuestos; no podía enorgullecerme ni de los derechos del contribuyente, ni de los del lector, ni siquiera del humilde derecho a la honorabilidad que veinte años de obediencia confieren seriamente al empleado. Mi existencia comenzaba a asombrarme seriamente. ¿No sería yo una simple apariencia?”²²⁹

Roquentin es como un extranjero de la vida. Está fuera de todo compromiso y por lo mismo tiene una existencia difusa, inconcreta, vacía. Desde ahí, él es espectador y participante de la existencia de las cosas. En eso consiste la náusea: en la sensación que provoca la existencia. Por ello, Roquentin señala que “la Náusea está en mí; la siento allí en la pared, en los tirantes, en todas partes a mi alrededor. Es una sola cosa con el café, soy yo quien está en ella”²³⁰; de esta manera, la molestia que siente Roquentin es el saber que existe. De

²²⁸ SARTRE, Jean-Paul. *La Náusea*. p.12.

²²⁹ Ídem, p.104.

²³⁰ Ídem, p.29.

ahí que diga, “me gustaría tanto abandonarme, olvidarme, dormir. Pero no puedo, me sofoco: la existencia me penetra por todas partes, por los ojos, por la nariz, por la boca...”²³¹.

Para comprender por qué la existencia resulta ser una experiencia desagradable, no hay más que buscar en la novela. Por un lado, se dice que la existencia no tiene fundamentos o una razón de ser; es decir, no es por necesidad que algo existe. Lo que existe simplemente se está ahí, siendo ahí. Por lo mismo, si nada existe de manera necesaria entonces toda existencia es contingente. Debido a esto, algunos “han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí mismo. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, y en consecuencia, la gratuidad perfecta. Todo es gratuito”²³². De esta manera, para Sartre la existencia es lo absoluto; es decir, fuera de las existencias individuales, nada existe. Por ejemplo, los conceptos abstractos como el círculo, el negro, etc., no existen; de igual manera sucede con los momentos perfectos que siempre buscaba Anny y que trataba de construirlos a voluntad. Ella confiesa haber creído en la existencia de conceptos abstractos, como el odio o el amor, por ejemplo; sin embargo, al final nos confiesa algo de lo que se ha dado: “naturalmente, sólo existo yo, yo que odio, yo que amo”²³³. En este sentido, lo que es absoluto es lo concreto, la existencia; ella es lo único real y esto tiene relación con la aclaración dedicada al fenómeno del primer capítulo de este trabajo, en donde se vio que apariencia y ser es lo mismo, el ser del fenómeno es su aparecer. Así, no existe un abstracto de mesa, marrón, de tres o de cajones; sino que solo existe esta mesa marrón que tiene tres cajones; esto es el absoluto. Por otro lado, se señala que la existencia no es algo que se decida, sino que es a lo que se está arrojado sin poder evitarlo de manera alguna. Esto es lo que se refleja en lo que Roquentin dice sobre los árboles, éstos no pueden dejar de existir y desarrollan su existencia como algo que ellos no se propusieran sino que más bien se rinden ante ella. Por ello señala que

“los árboles flotaban. ¿Ímpetu hacia el cielo? Más bien un derrumbamiento; a cada instante esperaba ver arrugarse a los troncos como juncos cansados, encogerse y caer

²³¹ Ídem, p.148.

²³² Ídem, pp.153-154

²³³ Ídem, p.174.

al suelo en un montón negro y blando con pliegues. *No tenían ganas de existir*, pero no podían evitarlo; eso es todo. [...] Cansados y viejos, continuaban existiendo de mala gana, simplemente porque eran demasiado débiles para morir, porque la muerte sólo podía venirles del exterior”²³⁴.

Así, la existencia no es una elección. Se está arrojado a ella de la misma manera como se está arrojado al mundo; a lo que se debe agregar que no se hay motivo o justificación para existir pues, Sartre señala de manera pesimista o realista (eso queda al criterio del lector) que “todo lo que existe nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por casualidad”²³⁵. Sin embargo, contrariamente a lo que sucede en la náusea ocurre con la aventura pues, tras experimentar una, Roquentin señala lo siguiente:

“nada ha cambiado y, sin embargo, todo existe de otra manera. No puedo describirlo, es como la náusea y, sin embargo, es precisamente lo contrario: al fin me sucede una aventura, y cuando me interrogo veo que *me sucede que yo soy yo y que estoy aquí; soy yo quien hiende la noche, me siento feliz como un héroe de novela*”²³⁶.

De este modo, con la aventura, Roquentin logra sentirse parte del mundo, siente que tiene un lugar dentro de lo en-sí; se relaciona en su ser con el ser del mundo y por un momento sucede que se apropia de la noche y del mundo entero. En este sentido, dice que “todo se ha detenido; mi vida se ha detenido: ese cristal, ese aire pesado, azul como el agua, esa planta carnosa y blanca en el fondo del agua, y yo mismo, formamos un todo inmóvil y pleno; soy feliz”²³⁷. Esto refleja que con la aventura, ha sentido que hace pleno a su ser, y se asemeja a las cosas, es plenamente e inmóvil, características propias del en-sí. Es así que, en la aventura las cosas han dejado de ser adversas, Roquentin se encuentra en ellas, relacionándose de ser a ser, participando del mundo en su inmediatez. De una manera más intensa, el personaje de una novela de aventuras está lleno de historia y de razones; en suma, es un hombre comprometido.

No obstante, esta no es la situación de Roquentin, él se ha alejado de todo compromiso social y personal; después de separarse por última vez por Anny ya no considera la

²³⁴ Ídem, p.156.

²³⁵ Ibídem.

²³⁶ Ídem, p.68.

²³⁷ Ídem, p.69.

posibilidad de poder salvarse, como lo dice él mismo. Por ello, él señala lo siguiente: “soy libre: no me queda ninguna razón para vivir, todas las que probé las perdí, y ya no puedo imaginarme otras”²³⁸. Ser libre quiere decir estar abierto a las posibilidades y un hombre como Roquentin que considera no tener ninguna razón para vivir también puede ser tomado como un hombre con la posibilidad de tener cualquier razón para vivir, es en extremo un hombre completamente libre, de tal manera que incluso puede sentirse vacío, una nada, mientras sigue en ese estado de absoluto aislamiento. De ahí que, diga lo que sigue: “estoy solo en esta calle blanca bordeada de jardines. Solo y libre. Pero esta libertad se parece un poco a la muerte”²³⁹. Esto no es de extrañar porque si se tiene en cuenta que él mismo desconoce su pasado y declara no tener motivo alguno para existir, se coloca en un lugar identificable con el no-ser. Así, podemos decir que por ahora no existe, está muerto y esta muerte es la libertad; es decir, desde esa vacuidad tiene la oportunidad de elegir entre cualquiera de sus posibles, puede hacerse con un motivo para vivir. De este modo, aunque Roquentin no tenga posesión de cosa alguna, sean motivos, objetos, etc., y que refleje que no intenta plenificar su ser; sin embargo, él reconoce que lo que quiere es justamente lo contrario:

“Y yo también he querido *ser*. Es lo único que he querido; esta es la clave del asunto. Veo en el aparente desorden de mi vida: en el fondo de todas estas tentativas que parecían inconexas, encuentro el mismo deseo: arrojar fuera de mí la existencia, vaciar los instantes de su grasa, torcerlos, desecarlos, purificarme, endurecerme, para dar al fin el sonido neto y preciso de un nota de saxofón”²⁴⁰.

Acá se ve reflejado el deseo de apropiación del que se ha hablado ampliamente en este capítulo. Roquentin desea extender su ser al ser de una cosa, se ha dado cuenta del deseo fundamental del hombre, el deseo de ser y es desde la libertad en la que se encuentra de donde partirá hacia la plenificación de su ser. A partir de este punto queda abierto el tema de la libertad y con ella se iniciará el siguiente capítulo y en el que se desarrollará algo que se ha evitado voluntariamente hasta ahora, el que el Para-sí también puede desear

²³⁸ Ídem, p.181.

²³⁹ Ídem, pp.181-182.

²⁴⁰ Ídem, p.202.

apropiarse de otro Para-sí; es decir, el que una persona también puede ser objeto de deseo; lo que representa una nueva manera de ser: el ser-para-otro.



CAPÍTULO 3. Segunda búsqueda de plenitud de ser: el ser-para-otro.

Las indagaciones del segundo capítulo han conducido a la relación que hay entre el Para-sí y En-sí, lo que devino en el tema de la posesión. No obstante, es evidente que en el mundo el hombre no sólo se encuentra con cosas sino también con otros hombres y esta relación es la que se estudiará en este capítulo que, de igual manera que en el capítulo precedente, plasmará la conclusión del primer capítulo: que el hombre es fundamentalmente deseo de ser y que este deseo también implica querer apropiarnos del Otro.

Sin embargo, ha sido inevitable que esta relación con el Otro haya estado presente también en el capítulo anterior puesto que en la riqueza de las descripciones de Sartre se ve que todo está relacionado, de la misma manera como en la realidad no se ven a las cosas separadas de los hombres ni a éstos separados del mundo, sino a todo en conjunto y en la totalidad que es el mundo. Esto se aprecia muy bien en las obras literarias de Sartre, en las que las reflexiones de este filósofo se ven enriquecidas con estas puestas en situación. Así, se termina el capítulo segundo con un análisis de *La náusea*, obra de suma importancia en la creación de Sartre y que si no se ha echado mano a ella en toda la riqueza que contiene, si acaso eso sería posible, es por no querer mezclar temas y tratar de guardar cierto orden, no digamos metodológico, pero sí reflexivo. De esta manera, se ha visto la historia de Roquentin y la manera en la que va tomando conciencia de su existencia a través del sentimiento que él llama náusea. Es desde su libertad, que se parece a la muerte, desde donde él va a hacerse mundo, hacer pleno su ser. Pero lo que es la libertad aún no lo tenemos claro y es necesario que indagemos al respecto al pasar al tema del ser-para-otro (*être-pour-autri*); ya que, es en relación a su libertad en que el hombre se asume como fundamentalmente deseo-de-ser y es en torno a ella que el Para-sí realiza también este deseo fundamental en su relación con el Otro. Pero, quizás lo más importante en este capítulo sea ver que tanto el deseo-de-ser como la libertad no están separadas pues si el Para-sí es fundamentalmente deseo-de-ser, también “mi libertad no es una cualidad o una *propiedad* de mi naturaleza: es exactísimamente, la textura de mi ser: y, como en mi ser es cuestión de mi ser, debo necesariamente poseer cierta comprensión de la libertad”²⁴¹. Así, estos dos aspectos estructurales del Para-sí serán puestos en comunión.

²⁴¹ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. p.599.

¿Pero de qué manera el Para-sí trata de apropiarse de sus prójimos, es decir de otro Para-sí? Para responder esto, pueden servir dos pasajes de *La Náusea*. La primera es la escena en la que se ve a Roquentin sentado junto al autodidacta en un café que está lleno de gente adulta y que de pronto se ve colmado con el ingreso de una joven pareja. Es ahí cuando el autodidacta le comunica a Roquentin sobre su amor por el ser humano y que Roquentin tiene que salir del café agobiado por la náusea. Lo interesante de esta conversación es que muestra lo opuesto que son ambos personajes pues Roquentin desdeña lo humano, se ha colocado fuera de todo el mundo, a diferencia del autodidacta que dice entregarse al hombre a través de su amor. Así, Roquentin sale llamativamente del café huyendo de su atmósfera demasiado humana y una vez fuera se siente irritado por la sensación hormigueante que tiene en la espalda por los ojos y pensamientos que le lanzan los demás²⁴². La segunda escena, más explícita que la anterior, es en la que el autodidacta es sorprendido por el corso de la biblioteca manoseando a un niño que está sentado junto a él. A pesar de que son varias las personas que lo han visto, el autodidacta guarda la compostura; es decir, juega a su papel de hombre digno e instruido pues es eso lo que quiere mostrar a los demás. No obstante, esta imagen que trata de proyectar se ve resquebrajada por los otros; ya que, bajo su mirada el autodidacta no es más que un vulgar pedófilo. Luego de que el corso le da un puñetazo en la nariz, vemos la cara de dolor y de vergüenza del autodidacta. En estos dos casos se ve algo muy interesante; se trata de la clara aparición del prójimo y de la mirada como algo vinculante y de aguda importancia en la relación entre los hombres. Estos pasajes dejan la sensación de que la mirada es con lo que se tocan los hombres entre sí y es en relación a ella que el otro se me entrega. Asimismo, la vergüenza del autodidacta también guarda relación con la mirada del Otro; dado que, “la vergüenza, en su estructura primera es vergüenza *ante alguien*”²⁴³.

Con estas reflexiones que no hacen sino involucrarnos con el tema que vamos a desarrollar, puede pasarse; primero, a analizar la relación con el Otro y; segundo, a analizar el tema de la libertad que es pieza clave para terminar de entender la naturaleza del deseo.

²⁴² SARTRE, Jean-Paul. *La Náusea*. p. 145.

²⁴³ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. p.313.

Aclaración previa: el solipsismo.

Se dijo rápidamente que la vergüenza se da solo con la aparición del otro. El hombre la experimenta como un estremecimiento que le recorre de pies a cabeza sin preparación reflexiva previa²⁴⁴, pues el otro se le aparece de pronto, de una manera que nada tiene de parecido con la actitud reflexiva; “tengo vergüenza de mí *tal como me aparezco al prójimo*”²⁴⁵. Esto implica que con ella, el hombre descubre cierto aspecto de su ser; de ahí que, Sartre señale que “la vergüenza es, por naturaleza, *reconocimiento*. Reconozco que soy como el prójimo me ve”²⁴⁶. De lo que se puede deducir que cuando el prójimo se me aparece, caigo en la cuenta de que estoy en las condiciones de formular juicios sobre mí mismo como lo haría cualquier objeto; ya que, es así como el otro me ve: como una cosa. Además, si se ahonda un poco más en lo que dice Sartre, se cae en la cuenta de que “la vergüenza es vergüenza *de sí* ante otro; estas dos estructuras son inseparables”²⁴⁷. En otras palabras, y en esto va a radicar la respuesta que Sartre da al solipsismo, el ser del hombre necesita de los otros para ser; sin el otro, él no podría captarse en su totalidad. Así, “necesito del prójimo para captar en pleno todas las estructuras de mi ser: el Para-sí remite al Para-otro”²⁴⁸.

No obstante, ha sido recurrente el plantear la existencia del otro como un problema que se ha resuelto de diversas maneras. Así, en *El ser y la nada* se puede ver el repaso que hace Sartre sobre lo que ha dicho el realismo y el idealismo al respecto, tomando a Kant como representante de éste último; para finalmente centrarse en lo dicho por Husserl, Hegel y Heidegger. Sin embargo, Sartre no se va a contentar con ninguna de las respuestas de estos filósofos y, sin embargo, se sirve de ellas para obtener cuatro condiciones para la existencia de una teoría sobre la existencia del prójimo: la primera señala que tal teoría no debe tratar de dar argumentos por los que se trate de sustentar la existencia del prójimo; dado que, la existencia del prójimo no puede ser una probabilidad.

“Si el prójimo es, por principio y en su ‘Para-sí’, fuera de mi experiencia, la probabilidad de su experiencia como *Otro sí* no podrá ser nunca ni convalidada ni invalidada, no puede ni

²⁴⁴ Ídem, p.314.

²⁴⁵ Ibídem.

²⁴⁶ Ibídem.

²⁴⁷ Ídem, p.315.

²⁴⁸ Ibídem.

crecer ni decrecer, ni aun medirse: pierde, pues, su ser mismo de probabilidad para convertirse en pura conjetura de novelista”²⁴⁹.

En otras palabras, la existencia del prójimo no es una conjetura, sino una afirmación que no requiere de justificación. En todo caso, lo que debe requerir una justificación es la duda de que el otro existe. “Si la existencia del prójimo no es una vana conjetura, una pura novela, se debe a que hay algo como un *cogito* que le concierne” y es este cogito lo que debe ser explicado en sus estructuras.

La segunda condición tiene relación con lo que Sartre señala sobre Hegel:

“la intuición genial de Hegel está en hacerme depender del otro *en mi ser*. Yo soy –dice– un ser para sí que no es para sí sino por medio del otro. Así, pues el otro me penetra en mi propio meollo. Él no podría ser puesto en duda sin dudar yo de mí mismo, puesto que ‘la conciencia de sí es real solamente en tanto que conoce su eco (y su reflejo) en otro’. Y, como la misma duda implica una conciencia que existe para sí, la existencia del otro condiciona mi tentativa de dudar de ella al mismo título que en Descartes mi existencia condiciona la duda metódica”²⁵⁰.

Aunque la respuesta de Hegel no satisface de todo a Sartre, gracias a él cae en la cuenta de que para llegar al Otro se debe buscar en uno mismo.

“Así, hemos de pedir al Para-sí que nos entregue al Para-otro; a la inmanencia absoluta hemos de pedir que nos lance a la trascendencia absoluta: en lo más profundo de mí mismo, debo encontrar no *razones de creer* en el prójimo, sino al prójimo mismo como no siendo yo”²⁵¹.

La tercera condición señala que el Cogito no debe revelar un objeto-prójimo pues el otro no es en primer lugar un objeto; ya que no es una representación ni la unidad de un sistema de representaciones y; por lo tanto, tampoco es probable, algo que sólo pueden ser los objetos²⁵². La última condición señala que “el prójimo debe aparecer al Cogito como *no siendo yo*”²⁵³ y esta negación debe ser entendida de manera interna pues se trata de una relación en la que dos Para-sí se constituyen negándose mutuamente. De esta manera, esta relación negativa es recíproca y tiene doble interioridad pues la multiplicidad de prójimos

²⁴⁹ Ídem, p.352.

²⁵⁰ Ídem, pp.334-335.

²⁵¹ Ídem, p.353.

²⁵² Ibídem.

²⁵³ Ídem, p.354.

no puede ser una colección sino una totalidad y; además, esta totalidad es totalidad destotalizada pues siendo la existencia para-otro una negación radical del prójimo, es imposible una síntesis totalitaria y unificadora de los prójimos²⁵⁴.

Volviendo a lo dicho respecto a la vergüenza, se puede percibir que a través de la mirada el Otro se presenta como un objeto y, a la vez, cada uno de nosotros se le presenta a él como un objeto. Por ello, este tema necesita de una reflexión que la descubra en su complejidad.

3.1) El ser-para-otro.

Hay que tener en cuenta que el ser-para-otro no constituye una región del ser, como sí lo hace el ser-para-sí y el ser-en-sí. Con ello, más bien, se designa al hecho de que el Para-sí se encuentra con su prójimo; es decir, otros Para-sí con los que surgen relaciones complejas y muy distintas a las que pueden darse en la relación Para-sí y En-sí. Aunque, debe tenerse en cuenta que “el ser-para-otro es un hecho constante de mi realidad humana y lo capto con su necesidad de hecho en el menor pensamiento que formo sobre mí mismo”²⁵⁵. Siendo tal la profundidad de esta realidad del Para-sí, cabe preguntarnos cuál es el ser de ese ser-para-otro.

Sartre dice que “si hay un Prójimo en general, es menester, ante todo, que yo sea aquel que no es el Otro, y en esta negación misma operada por mí sobre mí yo me hago ser y surge el Prójimo como Prójimo”²⁵⁶. Es decir, que negando al Otro, yo constituyo mi ser mí-mismo. De esta manera, el “Para-sí, como sí-mismo, incluye al ser del Prójimo en su ser en tanto que él mismo está en cuestión en su ser como no siento Prójimo”²⁵⁷. En otras palabras, Sartre señala que la negación que yo hago del Otro también el Otro la hace de mí. Yo niego al Otro para constituir mi ser mí-mismo, mi ser sujeto y a la vez, el otro también me niega a mí para constituirse como sí-mismo o sujeto. Debido a esto, “es menester que la conciencia tenga-de-ser espontáneamente ese *no ser...*; es preciso que se desprenda libremente y se arranque del Prójimo, eligiéndose como una nada que simplemente es Otro que el Otro, y

²⁵⁴ Ibídem.

²⁵⁵ Ídem, p.389.

²⁵⁶ Ídem, p.394.

²⁵⁷ Ibídem.

de este modo se reúna consigo en el ‘sí-mismo’²⁵⁸. En consecuencia, se puede decir que el arrancamiento que hago del Otro, hace que el Otro exista pero no en el sentido de darle su ser sino en que gracias a esa negación el Otro es justamente Otro que no es yo. Asimismo, esto nos descubre que la necesidad que tengo del Otro para ser, como siendo mí-mismo. De esta manera, se ve que nuestro ser necesita del ser del Prójimo; así como su ser necesita de nosotros como sus Prójimos. En este sentido, Sartre nos dice que

“la conciencia *no puede ser* Prójimo sino en tanto que es conciencia (de) sí misma como no siendo prójimo. [...] es menester que el prójimo sea presente por todas partes a la conciencia y hasta que la atraviese íntegra, para que la conciencia pueda escapar, precisamente *no siendo nada*, a ese prójimo que amenaza enviscarla”²⁵⁹.

Es así que, el Otro no está, como ocurría con las cosas, fuera del Para-sí en una distancia total, sino que se le vincula de una manera bastante íntima. El Otro no es distinto al Para-sí en cuanto al ser pues también es un Para-sí y también es sí-mismo por exclusión a su Otro; lo que es interesante porque él, al igual que yo, no puede captar mi conciencia así como yo no puedo captar ninguna conciencia que no sea la mía. Es por esto mismo que Sartre dice lo siguiente:

“no puede haber Otro para el Para-sí sino en una negación espontánea y prenumérica. El Otro no existe para la conciencia sino como *sí-mismo denegado*. Pero, precisamente porque el Otro es un sí-mismo, no puede ser para mí y por mí sí-mismo denegado sino en tanto que es *sí-mismo que me deniega*.”²⁶⁰

Por ello, yo no puedo decir que niego a Pedro y después a Juan en tanto que soy Diego; puesto que, esta negación es mucho más básica. Yo no capto la conciencia de Pedro o de Juan, a decir verdad no capto ninguna otra conciencia. Entonces, lo que niego es al Otro como siendo sí-mismo; es decir, como siendo un Para-sí o una conciencia al igual que yo. De este modo, ocurre que esta negación mutua se da a partir de un reconocimiento de que nuestro Otro es igual que nosotros, un Para-sí y; por lo mismo, “aquel que yo me hago no ser, en efecto, no solamente no es yo en tanto que lo niego de mí, sino que, precisamente, me hago no ser un ser que se hace no ser yo”²⁶¹.

²⁵⁸ *Ibíd.*

²⁵⁹ *Ídem*, pp.394-395.

²⁶⁰ *Ídem*, p.395.

²⁶¹ *Ídem*, p.396.

A partir del análisis de esta negación se puede ir configurando la manera en la que el Para-sí se relaciona con su Prójimo. Sartre dice que el Para-sí se compone de su subjetividad y de su objetividad. La primera hace referencia a lo que el sujeto es y a lo que los demás no tienen acceso; es decir, la conciencia. Por otro lado, la segunda hace referencia a lo que el sujeto es para el Otro, pues su objetividad surge al ser visto por alguien. De ahí que, Sartre diferencie a un Prójimo-sujeto y un Prójimo-objeto, formando ambos la realidad del Para-sí. Este es el modo de ser de todo Para-sí, del Otro y de mí-mismo. Así, “el Prójimo puede existir para nosotros en dos formas: si lo experimento con evidencia, no puedo conocerlo, y si lo conozco, si actúo sobre él, no alcanzo sino su ser-objeto y su existencia probable en medio del mundo; no es posible ninguna síntesis de estas dos formas”²⁶². No obstante, eso necesita de un análisis más profundo, por lo que se pasará a analizar la mirada, en donde se puede descubrir estas dos caras del Para-sí.

La mirada

En la extraordinaria pieza teatral de Sartre titulada *A puerta cerrada*, se encuentra una presentación muy sugerente de la mirada. En ella se nos presenta a Garcin, quien es llevado por un camarero a una sala que contiene tres canapés de diferentes colores, una estatua de bronce y un cortapapel; no obstante, lo que no tiene son espejos y ventanas, dos símbolos que, como veremos, serían medios para escapar de ese lugar. ¿Qué lugar es? Al principio se nos dan alusiones pero después tenemos la certeza de que es el infierno y; aunque, esta habitación a la que es llevado Garcin y posteriormente Inés y Estelle (ambas personajes de la obra), es tomada en un principio por una sala de espera, pronto los tres caen en la cuenta de que esa habitación, en la que ellos pasarán la eternidad sin poder hacer otra cosa que mirarse, es el verdadero infierno. Sí, están condenados a verse mutuamente por la eternidad en un cuarto en el que jamás se pagan las luces, no es posible dormir y no hay espejos para verse a sí mismo y liberarse de la mirada del Prójimo, ni ventanas para ver afuera. “Los ojos abiertos. Para siempre. Habrá plena luz en mis ojos. Y en mi cabeza”²⁶³. Así, se dan cuenta de que no hace falta un verdugo que los castigue pues “el verdugo es cada uno para

²⁶² Ídem, pp.418-419

²⁶³ SARTRE, Jean-Paul. *A puerta cerrada*. En “Teatro”. Traducción: Aurora Bernárdez. Editorial: Losada. Buenos Aires: 1962, p.82.

los otros dos”²⁶⁴. Esto es lo que Sartre está tratando de decirnos con esta pieza teatral: “el infierno son los demás”²⁶⁵*. No importa que Garcin diga que no quiere ser verdugo de nadie y que no les desea ningún mal porque él, así como está condenado a ser visto, también está condenado a mirar a los demás.

Se puede ver que la primera objetivación es la que Inés hace a Garcin cuando ella le dice que su cara expresa miedo. A lo que él trata de negar dando razones por las que no tiene miedo. Luego, cuando llega Estelle, se dan cuenta de que hay un canapé del color respectivo al color de vestimenta que cada uno de ellos lleva, por lo que se acomodan cada uno en su color respectivo. Esto es bastante curioso porque nos da muestra de cómo se empiezan a ordenarse en medio del mundo que los rodea pues Garcin no se había dado cuenta de que no se había sentado en el canapé del color de su ropa porque no hubo nadie que lo viera como un objeto en medio de otros objetos. Puesto que, la mirada que me lanza el Otro “viene a buscarme en el seno de mi situación y no capta de mí sino relaciones indescomponibles con los utensilios; si soy visto como sentado, debo ser visto como ‘sentado-en-una-silla’; si soy captado como inclinado, lo soy como ‘inclinado-hacia-el-ojo-de-la-cerradura’, etc.”²⁶⁶. De hecho, Estelle está más ligada a su ser-objeto por lo mismo que se esmera en verse bella, en especial por los hombres y en este caso por Garcin; esto se refleja en su preocupación de maquillarse y de no querer sentarse en un canapé que no haga juego con el color de su vestido.

No obstante, a pesar de que Garcin parece ser el único que está concentrado en su ser-sujeto pues prefiere no hablar con nadie y más bien pensar en su vida, él y Estelle son los más interesados en aparentar ser buenas personas que no tienen motivo para estar en el infierno. De ahí que, la primera vez que narran las razones de su condena, ambos mienten. No obstante, ya no pueden evitar que los otros los definan; por ello, cada uno lucha contra lo que los demás dicen que ellos son. Por ejemplo, Garcin lucha contra su ser cobarde; Inés, contra su ser asesina y; Estelle, contra su ser amante infiel. En ese momento en que cuentan sus crímenes, los otros conocen lo que han hecho y entonces cada uno comienza a ser

²⁶⁴ Ídem, p.91.

²⁶⁵ Ídem, p.114.

* La traducción tradicional es: ‘*el infierno son los otros*’.

²⁶⁶ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. p.368.

definido por los demás, comienza a ser cosificado. Además, aunque no se arrepienten de sus actos, sí les molesta que los demás sepan que los han cometido; de ahí que, Estelle diga lo siguiente en relación a su adulterio: “Bueno, sí. No valía la pena; mi marido jamás sospechó nada (*una pausa*). Los odio a ustedes”²⁶⁷.

Es importante darse cuenta de que se habla de conocimiento; ya que, como se verá más adelante, sólo se puede conocer al Otro como objeto y es esto exactamente lo que está sucediendo; cada uno objetiviza a los demás a través de su mirada y con el conocimiento que tiene de ellos. Por ello, Garcin piensa que convenciendo a Inés de que él no es un cobarde, se salvará del infierno pero ella no cambia de idea: “eres un cobarde, Garcin, un cobarde porque yo lo quiero. ¡Lo quiero!, ¿oyes?, ¡lo quiero! Y sin embargo, mira que débil soy, un soplo, sólo soy la mirada que te ve, sólo este pensamiento incoloro que te piensa”²⁶⁸. La mirada cosifica, saca a la luz el ser-objeto y es la única manera a través de la cual podemos ser para el Prójimo. Asimismo, tampoco importa la cantidad de miradas, basta una sola para que el Otro esté ahí presente y tenga el mismo efecto que el que tiene una multitud. Por ello, cuando Estelle y Garcin se proponen tener relaciones sexuales, tratando de buscar algún consuelo, Inés los frena con tan sólo mirarlos: “os veo, os veo; yo sola soy una multitud, la multitud, Garcin, la multitud, ¿lo oyes? (*Murmurando*) ¡Cobarde! ¡Cobarde! ¡Cobarde! ¡Cobarde! ¡En vano me huyes, no te soltaré!”²⁶⁹. La mirada de Inés atrapa a Garcin, lo sujeta en una tela de araña, lo devora de tal manera que él se siente ido, como siendo fuera de sí, siendo en lo que dice Inés; así, “el ser-mirado, haciendo surgir sujeto(s) para nosotros, nos pone en presencia de una realidad no numerada”²⁷⁰.

De este modo, se ha hecho una aproximación a lo que es la mirada que se enriquecerá al tener en cuenta lo que dice Sartre en *El ser y la nada*. Ahí se señala que la manera como se presenta el Prójimo es la objetividad; así, las personas que tenemos delante de nosotros, que vemos caminar o que escuchamos hablar se nos presentan como lo hace esta mesa o cualquier objeto y es por esto mismo que tiene una existencia probable. Sin embargo, es menester que el prójimo salga de esa conjetural existencia; es decir, debe tener una

²⁶⁷ SARTRE, Jean-Paul. *A puerta cerrada*. p.100.

²⁶⁸ Ídem, p.113.

²⁶⁹ Ibídem.

²⁷⁰ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. p.391.

existencia fuera de dudas, como fuera de dudas pongo mi propia existencia. De ahí que, “para que el prójimo sea objeto y no sueño de objeto, es menester que su objetividad no remita a una soledad original y fuera de mi alcance, sino a una conexión fundamental en que el prójimo se manifieste de otro modo que por el conocimiento que tengo de él”²⁷¹. Por lo tanto, una aproximación al prójimo debe estar enmarcada, no en la percepción, sino a lo que esta hace referencia y, para Sartre, “debe referirse a una relación primera de mi conciencia con la del prójimo, en la cual éste debe serme dado directamente como sujeto, aunque en conexión conmigo, y que es la relación fundamental, el tipo mismo de mi ser-para-otro”²⁷².

Además, hay que tener en cuenta que cuando se dice que una persona es un objeto, se está diciendo que él mismo se relaciona con el mundo con sus propias distancias, que el mundo también se le vincula a él como lo hace conmigo. Así, esa cosa se me presenta como siendo una puerta y al Otro también se le revela de tal manera. Por ello, Sartre dice que el Prójimo “se me aparece como una pura *desintegración* de las relaciones que aprehendo entre los objetos de mi universo”²⁷³. Es decir, veo mi mundo afectado por la aparición del Otro pues para él el mundo también es en una relación a la que yo no tengo captación; él puede medir las distancias y dar cuenta del orden en el que le rodean las cosas, distancias y orden que me son ajenos. De esta manera, “el prójimo es ante todo, la fuga permanente de las cosas hacia un término que capto a la vez como objeto a cierta distancia de mí y que me escapa en tanto que despliega en torno suyo sus propias distancias”²⁷⁴. En otras palabras, el prójimo se me aparece como el que me roba el mundo; éste se descentra, socavando la centralización que yo opero al mismo tiempo. En este sentido, el prójimo genera una ausencia pues no se puede captar el mundo que él ve y en el que también los demás Para-sí son vistos. Esta ausencia o fuga del mundo es también una conexión que se tiene con el prójimo y ella aparece en dos dimensiones del ser del Prójimo: “si el prójimo-objeto se define en conexión con el mundo como el objeto que *ve* lo que yo veo, mi conexión fundamental con el prójimo-sujeto ha de poder reducirse a mi posibilidad permanente de

²⁷¹ Ídem, p.355.

²⁷² Ídem, pp.355-356.

²⁷³ Ídem, p.357.

²⁷⁴ Ídem, p.358.

ser visto por el prójimo²⁷⁵. Con esto, Sartre nos dice que es mi posibilidad de ser visto por otro que no soy yo, en donde me doy cuenta de la dimensión del ser-sujeto del Prójimo; ya que, al ser visto por otro, me doy cuenta de que mi Prójimo está haciendo la misma cosificación que yo realizo al verlo: ser visto como una cosa en medio de cosas. En este sentido, yo paso a ser un algo a cierta distancia de él, con determinado aspecto físico, con determinado color de ropa, en cierta posición que el Otro ve en un trasfondo de cosas, cada una también con sus propias características.

No obstante, el Para-sí no podría ser objeto para un objeto; por ello, es necesario que el Prójimo pueda escapar de su ser-objeto. Por lo tanto, su mirada debe hacer referencia a algo más que no sean los globos oculares; puesto que,

“muy por el contrario, lejos de percibir la mirada *en* los objetos que la manifiestan, mi aprehensión de una mirada vuelta sobre mí aparece sobre fondo de destrucción de los que ‘me miran’: si aprehendo la mirada, dejo de percibir los ojos: éstos están ahí, permanecen en el campo de mi percepción, como puras *presentaciones*, pero no hago uso de ellas: están neutralizados [...]”²⁷⁶.

De esta manera, cuando se es mirado, no se ve el color de los ojos o la forma que tienen estos, sino que la mirada se adelanta a los ojos, los enmascara. Pero, ¿qué significa realmente para cada uno ser visto? Sartre señala, por ejemplo, que cuando yo soy visto, tomo conciencia de mi yo en tanto objeto, pero no en tanto presente a la conciencia reflexiva sino a la conciencia irreflexiva, en ésta

“la persona es presente a la conciencia en *tanto que es objeto para otro*. Esto significa que tengo de pronto conciencia de mí en tanto que escapo a mí mismo, no en tanto que soy el fundamento de mi propia nada sino en tanto que tengo mi fundamento fuera de mí. No soy para mí sino como pura remisión al otro”²⁷⁷.

Así, no puedo captar este ego, siempre se me escapa pues nos separa una nada, él es para el Otro. “Y, empero, yo lo *soy*, no lo rechazo como una imagen extraña, sino que me es presente como un yo que *soy sin conocerlo*, pues lo descubro en la vergüenza (y en otros

²⁷⁵ Ídem, p.359.

²⁷⁶ Ídem, p.361.

²⁷⁷ Ídem, pp.364-365.

casos, en el orgullo)”²⁷⁸. Sartre sostiene que la vergüenza o el orgullo revelan al sujeto la mirada del Prójimo y al sujeto mismo en el extremo de esa mirada, pero esas emociones no hacen conocer la situación de ser mirado sino que la hacen vivir. “Así, originariamente, el nexo de mi conciencia irreflexiva con mi *ego*-mirado es un nexo no de conocer sino de ser”²⁷⁹. De esta manera, el ser que se me descubre por la mirada del Otro se me vincula en mi ser mismo; “yo *soy* ese ser. Ni un instante pienso en negarlo; mi vergüenza, lo confiesa. Podré más tarde usar de mala fe para enmascarárselo, pero la mala fe es también una concesión, ya que es un esfuerzo por rehuir el ser que soy”²⁸⁰. Así, somos aquello que el Prójimo funda en su mirada, es inevitable, así como Garcin no puede evitar sentirse aludido en su ser cuando Inés dice que es un cobarde. Además, ese ser que se funda en la mirada del otro es indeterminado, no sólo porque se me escapa y porque yo no puedo conocer al Prójimo, sino también del hecho de que “el prójimo es libre; o, para ser exactos, e invirtiendo los términos, de la libertad del prójimo: provienen también, y sobre todo, de que el prójimo es del ser que soy para él”²⁸¹. Dado que, se ha visto que este ser que descubro en mí surge por la aparición del Otro que me mira, resulta necesario aceptar que escapa de mis posibles. Este ser que el Otro funda no es cuestión de mi libertad, sino que por el contrario es el límite de mi libertad, el dorso de mi libertad. “Se trata de mi ser tal cual se escribe en y por la libertad ajena”²⁸². No obstante, hay cierta distancia entre mí y ese ser, la libertad del prójimo me separa de ella como lo hace una nada. Es en su libertad que “el prójimo tiene-de-hacer-ser mi ser-para-él en tanto que él tiene-de-ser su ser; [...] la materia misma de mi ser es la imprevisible libertad del otro”²⁸³. No obstante, como se señaló, con la vergüenza y el orgullo, se reivindica ese ser y con él la libertad del prójimo. “Afirmo una unidad profunda de las conciencias, no esa armonía de las mónadas que se ha tomado a veces por garantía de objetividad, sino una unidad de ser, puesto que acepto y quiero que los otros me confieren un ser que yo reconozco”²⁸⁴. Asimismo, el sujeto es este ser a la manera del En-sí; es decir, cuando el Otro me mira yo soy-lo-que-soy a la manera como lo

²⁷⁸ Ídem, p.365.

²⁷⁹ Ibídem.

²⁸⁰ Ídem, p.366.

²⁸¹ Ibídem.

²⁸² Ibídem.

²⁸³ Ídem, p.367.

²⁸⁴ Ibídem.

son las cosas pero no para mí sino para el Otro que me mira; ya que, “no lograré jamás realizar ese ‘ser-el-que-está-sentado’ que capto en la mirada del otro, pues siempre permaneceré conciencia”²⁸⁵. Es así que, no se pierde la libertad para convertirse en un objeto pues mi ser-objeto está fuera de la libertad vivida, pero es un atributo propio del ser-para-otro. Puesto que, “El prójimo es ese yo mismo de que nada me separa, nada absolutamente excepto su pura y total libertad, es decir, esa indeterminación de sí mismo que sólo él tiene-de-ser para y por sí”²⁸⁶.

Como se señaló anteriormente, el prójimo ve al sujeto en situación, en medio de las cosas que lo rodean, es visto en el mundo. Si está sentado, el Otro por el que es visto, ve la silla en la que me siento, algo que me es imposible ver a mí; el Próximo posee una organización con sus propias distancias y relaciones que se le escapan al sujeto. Así, al recordar los conflictos entre los personajes de *A puerta cerrada* y lo que se viene diciendo, se cae en la cuenta de que “por la mirada ajena, me vivo como fijado en medio del mundo, como un peligro, como irremediable. Pero no sé ni cuál soy ni cuál es mi sitio en el mundo, ni qué faz vuelve hacia el otro este mundo en que yo soy”²⁸⁷. Por esto mismo, se ve que a través de la mirada, el Próximo no es dado como objeto, ni siquiera se puede decir que se ha convertido en un par de ojos pues “lo que nos mira nunca son ojos sino el prójimo como sujeto”²⁸⁸. Así, su mirada remite a su ser-sujeto; dicho de otra manera, “al experimentar la mirada, al experimentarme como objetividad no-revelada, experimento directamente y con mi ser la incaptable subjetividad del prójimo”²⁸⁹. Sin embargo, yo también objetivizo al Próximo a través de su mirada pero “la objetivación del prójimo, como veremos, es una defensa de mi ser, que me libera precisamente de mi ser para otro confirmando al otro un ser para mí”²⁹⁰.

Si bien la mirada abarca en situación, no debe buscarse al Próximo primeramente en el mundo; ya que, la vergüenza implica la presencia del Otro, lo revela “a la manera en que un

²⁸⁵ *Ibidem*.

²⁸⁶ *Ídem*, p.378.

²⁸⁷ *Ídem*, p.375.

²⁸⁸ *Ídem*, p.385.

²⁸⁹ *Ídem*, p.377.

²⁹⁰ *Ídem*, p.375.

momento de conciencia implica lateralmente otro momento, como su motivación”²⁹¹. Por ello, el Prójimo se ubica al lado de la conciencia pues hay conciencias particulares, como el caso de la conciencia-vergüenza que nos dan pruebas de la existencia necesaria del Prójimo, el cual se sitúa “como una conciencia en la cual y por la cual la conciencia se hace ser lo que ella es”²⁹². De este modo, cuando Inés le dice a Garcin que es cobarde, intenta alcanzarlo en su ser; de igual manera sucede cuando alguien me dice que soy malvado, celoso, simpático, etc., pues lo que trata es de alcanzarme en mi ser. Pero hay que tener en cuenta que estas calificaciones me caracterizan como un En-sí, como si yo fuera una cosa y, por eso mismo, permanecen fuera de mi conciencia pues el objeto es lo que no es mi conciencia, ya que, para que el ser malvado fuera parte de mi conciencia yo tendría que captarme y quererme malvado²⁹³. No obstante, ese ser-objeto que me es revelado por el Prójimo también soy yo “pero metamorfoseado por un medio nuevo y adaptado a este medio; es un ser, *mi* ser, pero con dimensiones de ser y modalidades enteramente nuevas; soy yo, separado de mí por una nada infranqueable, pues *soy* ese yo, pero no soy esa nada que me separa de mí”²⁹⁴. Asimismo, el objeto en que es constituido el sujeto por el Prójimo no es para aquel, sino para él pues el ser que surge con él, el sujeto lo vive pero no puede pensarlo como siéndolo. Es decir, Garcin vive el ser cobarde, pero no se piensa a sí mismo siendo cobarde pues ese ser no pertenece a su conciencia y, sin embargo, la vergüenza demuestra que lo vive. Así, “mi yo-objeto no es ni conocimiento ni unidad de conocimiento, sino malestar, arrancamiento vivido a la unidad ek-stática del para-sí, límite que no puedo alcanzar y que sin embargo soy”²⁹⁵. En el mismo, sentido el Prójimo no es un conocimiento sino el hecho de la presencia de una libertad ajena a mí y esta libertad extraña a mí es una con la revelación de mi ser-objeto. De este modo, la existencia del prójimo escapa a mí y me alcanza en mi propio meollo; él es “un ser que surge en una relación originaria de ser conmigo y cuya indubitabilidad y *necesidad de hecho* son las de mi propia conciencia”²⁹⁶.

Tras todo lo dicho, puede entenderse lo que la naturaleza de la mirada:

²⁹¹ Ídem, p.380.

²⁹² Ibídem.

²⁹³ Ídem, p.381.

²⁹⁴ Ídem, pp.382-383.

²⁹⁵ Ídem, p.383

²⁹⁶ Ibídem.

“hay en toda mirada la aparición de un prójimo-objeto como presencia concreta y probable en mi campo perceptivo, y, con ocasión de ciertas actitudes de ese prójimo, me determino a mí mismo a captar, por la vergüenza, la angustia, etc., mi ‘ser-mirado’. Este ‘ser-mirado’ se presenta como la pura probabilidad de que yo sea actualmente este *esto* concreto, probabilidad que no puede tomar su sentido y su naturaleza propia de probable sino de una certeza fundamental de que el prójimo me es siempre presente en tanto que yo soy siempre *para otro*”²⁹⁷.

De esta manera, Sartre da respuesta al supuesto problema del solipsismo; a través de la mirada el Otro no aparece como cualquier otra cosa del mundo, sino que es parte de nosotros mismos. Por ello, “la aparición de un hombre como objeto en el campo de mi experiencia no es lo que me enseña que *hay* hombres. Mi certeza de la existencia ajena es independiente de esas experiencias; ella, al contrario, las hace posibles”²⁹⁸. Y, sin embargo, “cada mirada nos hace experimentar concretamente –y en la certeza indubitable del *cogito*– que existimos para todos los hombres vivientes, es decir, que hay conciencia(s) para las cuales existo”²⁹⁹. Con esto debemos entender que no hay una enumeración de las miradas; en una experimentamos todas, aunque esto tampoco es exacto porque no tenemos una experiencia de una mirada plural. Se trata, más bien, de “una realidad impalpable, fugaz e omnipresente, que realiza frente a nosotros a nuestro Yo no-revelado y que colabora con nosotros en la producción de ese Yo que nos escapa”³⁰⁰.

Así, se debería decir, para ser más correctos, que el Prójimo se me aparece primeramente como sujeto. Como se dijo más arriba, él me capta comprometido en el mundo y más aún, comprometido con él mismo; por ello,

“en tanto existo *para-mí*, mi ‘comprometimiento’ [*engagement*] en una situación debe comprenderse en el sentido en que se dice: ‘estoy comprometido para con fulano, me he prometido a devolverle ese dinero’, etc. Y este comprometimiento caracteriza también al Prójimo-sujeto, puesto que éste es otro yo-mismo”³⁰¹.

²⁹⁷ Ídem, pp.390-391.

²⁹⁸ Ídem, p.390.

²⁹⁹ Ídem, p.391.

³⁰⁰ Ídem, p.392.

³⁰¹ Ídem, p.405.

El prójimo-objeto sólo surge como una caracterización degradada de ese primer contacto con el Próximo-sujeto. Pero este Próximo-objeto, que es tomado como un ser-en-medio-del-mundo, viene por mí y; sin embargo,

“el Próximo no se ha perdido por sí mismo en ese mundo. Sino que yo lo hago perderse en medio del mundo que es mío, por el solo hecho de que él es para mí aquel que yo no tengo-de-ser, o será, por el solo hecho de que lo mantengo fuera de mí como realidad puramente contemplada y trascendida hacia mis propios fines”³⁰².

Además, hay que tener claro que esta objetivación que hago del Próximo y que él hace de mí son cualificaciones reales: “yo hago que el Próximo sea en medio del mundo”³⁰³. Y que esta cualificación remite a una ausencia central o interioridad; es decir, que remite a su ser-sujeto, del cual no se tiene conocimiento o captación alguna; esto es, mi conciencia no puede captar la del Próximo; por eso, es un vacío; la única forma de que llego a él es por referencia. Por ello, Sartre señala que la diferencia, en principio, entre el Próximo-objeto y el Próximo-sujeto radica en que este último no puede ser conocido ni concebido como tal; no se trata del algo que pueda o deba ser cognoscible³⁰⁴. Pero hay un mundo que se organiza alrededor de este Próximo-sujeto, un mundo que hace referencia a él y no sólo su cuerpo, sino también el anillo que lleva en el dedo, el taxi que toma, su casa, etc. Todo este mundo es el Próximo-objeto, que no remite sino a su subjetividad. Por lo mismo,

“el prójimo-objeto se me revela como lo que él *es*, y no remite sino a sí mismo. Simplemente, el Próximo-objeto *es* tal como se me aparece, en el plano de la objetividad en general y en su ser-objeto; ni siquiera es concebible que yo pueda referir un conocimiento cualquiera que de él tenga a su subjetividad tal como la experimento con ocasión de la mirada”³⁰⁵.

De la misma manera, lo característico en la respuesta que da Sartre al solipsismo y que tiñe el concepto de mirada es que las relaciones con el Próximo son conflictivas. De hecho, para Sartre hay una disputa de poder entre los sujetos pues, según él, todo Para-sí busca reducir a los demás a su ser-objeto para resguardar de alguna manera su propia subjetividad. “Así, el

³⁰² Ibídem.

³⁰³ Ibídem.

³⁰⁴ Ídem, p.407.

³⁰⁵ Ídem, p.411.

Prójimo-objeto es un instrumento explosivo que manejo con aprensión, porque presiento en torno de él la posibilidad permanente de que *se* lo haga estallar y, con tal estallido, experimente yo de pronto la fuga fuera de mí del mundo y la alienación de mi ser”³⁰⁶. Y, no obstante, con tan solo una mirada de otro, mi mundo se derrumba y yo experimento la transfiguración del prójimo.

Después de este largo análisis, se entiende por qué Sartre dice que la negación simultánea que, por ejemplo, yo mismo hago de no ser el Otro y que el Otro hace de sí mismo no siendo yo, “son igualmente indispensables para el ser-para-otro y no pueden ser reunidas por ninguna síntesis”³⁰⁷. Esto es lo que Sartre llama la *facticidad* del ser-para-otro: la necesidad de negar al Prójimo para que este exista y la necesidad de que el Prójimo me niegue de sí mismo para que yo exista³⁰⁸. Esta es la indesligable necesidad de ser que Sartre quiere mostrar.

Pero no se olvide que es el cuerpo, fundamentalmente, el objeto que el Prójimo es para mí y que yo soy para él. Por ello, es importante examinar la noción del cuerpo que nos da Sartre, antes de pasar a las relaciones emocionales que hay con el prójimo para no dejar nada inconcluso en este análisis del ser-para-otro.

El cuerpo

El cuerpo es un tema que ocupa un largo desarrollo en la obra de Jean-Paul Sartre, quien se enfoca, principalmente, en darlo a conocer en tres tipos de realidades. Dado que, es común acercarse a posturas en las que se presenta al cuerpo como algo completamente ajeno a la conciencia, como siendo una cosa más en medio del mundo con sus propias leyes y características, Sartre propone que el cuerpo es de las siguientes maneras: la primera es el cuerpo como ser-para-sí; la segunda, el cuerpo como ser-para-otro y; la tercera, es una dimensión ontológica del cuerpo que es producto de la conciencia que se tiene de que el cuerpo del Para-sí también es para el Otro. Esta diferenciación proviene del hecho de que el

³⁰⁶ Ídem, pp.411-412.

³⁰⁷ Ídem, p.416.

³⁰⁸ Ídem, p.417.

cuerpo del sujeto no es el conjunto de órganos, celular o extremidades que un médico o un científico puede percibir. Con esto, no se quiere decir que no se tenga todo eso, sino que esa no es la manera en la que el cuerpo del sujeto es *para sí mismo*. Así, “partir de las experiencias que los médicos han podido hacer sobre mi cuerpo es partir de mi cuerpo *en medio del mundo* y tal como es para otro. Mi cuerpo, tal cual es *para mí*, no se me aparece en medio del mundo”³⁰⁹. De esta manera, el cuerpo en primera instancia no es un objeto en medio del mundo, sino que “el descubrimiento de mi cuerpo como objeto es sin duda una revelación de su ser. Pero el ser que así se me revela es su *ser-para-otro*”³¹⁰. En cambio, mi cuerpo *para-mí* no está desligado a mi conciencia y, por ello es absurdo tratar de realizar una unión posterior pues “el ser-para-sí debe ser íntegramente cuerpo e íntegramente conciencia: no puede estar *unido* a un cuerpo. Análogamente, el ser-para-otro es íntegramente cuerpo”³¹¹. Cada una de estas tres realidades del cuerpo necesita un análisis más profundo para ser comprendido a cabalidad, veamos lo que Sartre señala.

La primera realidad que Sartre presenta es el cuerpo como ser-para-sí, para lo que recurre a las nuevas concepciones científicas que dan cuenta de la importancia del observador que se ubica en medio del mundo y que desde esta situación realiza sus relaciones. Esto en contraposición a la ciencia newtoniana que, para Sartre, sólo alcanzó a conceptos abstractos de una exterioridad pura; es decir, se enfocó al análisis del un mundo sin hombres. Algo que, después de todo lo que se ha visto, es contradictorio pues si hay un mundo es gracias a la realidad humana. Así, “la relatividad de la ciencia moderna apunta al *ser*. El hombre y el mundo *son* seres relativos y el principio de su ser *es* la relación”³¹². Es así que, el mundo existe en relación a mí, que me ubico en medio de él comprometido en mi situación; no sólo no tengo un conocimiento puro del mundo, sino que este tipo de conocimiento no existe pues el mundo es en relación a mí, fuera de ello, no hay más mundo. Por ello, todo conocimiento está comprometido por lo mismo que yo soy a la manera del ser-ahí, en situación. Sin embargo, este ser-ahí está sujeto a dos contingencias que son las que conforman la facticidad del Para-sí. La primera contingencia es la de que *yo* sea pues no soy el fundamento de mi ser y; la segunda, es que yo esté comprometido en este o en otro

³⁰⁹ Ídem, p.421.

³¹⁰ Ídem, p.422.

³¹¹ Ídem, p.423.

³¹² Ídem, p.426.

punto de vista; ya que, no hay una necesidad de estar en uno con exclusión de otro³¹³. Por ello, aparte de ser completamente injustificable y responsable de mi ser, “podría definirse el cuerpo como *la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma*”³¹⁴. En otras palabras, el cuerpo es un hecho que corresponde al mismo ser del Para-sí como contingente que existe en medio de cosas contingentes; de esta manera, “el cuerpo no se distingue de la *situación* del para-sí, puesto que, para el para-sí, existir o situarse son una y misma cosa”³¹⁵. El cuerpo es, pues, parte de la misma naturaleza del Para-sí; ya que, es necesario “que su escaparse nihilizador al ser se haga en la forma de un compromiso en el mundo. Empero, en otro sentido, el cuerpo manifiesta mi contingencia, e inclusive no es *sino* esta contingencia”³¹⁶.

En este sentido, si se pone énfasis en los sentidos, se da cuenta de algo bastante revelador; puesto que,

“en tanto que es para mí, es algo incaptable: no es la colección infinita de mis sensaciones, puesto que no encuentro jamás sino objetos del mundo; por otra parte, si adopto sobre mi conciencia un punto de vista reflexivo, encontraré mi conciencia *de* tal o cual cosa-en-el-mundo, no de una actividad develadora o constructora. Y sin embargo, el sentido está ahí: *hay* vista, taco, oído”³¹⁷.

Pero no se capta nuestra vista ni ningún otro sentido, no podemos ver nuestros ojos en su quehacer visual pues es algo de lo que no se puede tener una perspectiva porque nuestra relación con esos sentidos es de ser: nosotros somos esos sentidos. Así, si se piensa en las cosas del mundo se ve que están orientadas de una manera determinada; “el campo perceptivo se refiere a un centro objetivamente definido por esa referencia y situado *en el campo mismo* que se orienta en torno de él. Sólo que ese centro, como estructura del campo perceptivo considerado, nosotros no lo vemos: *lo somos*”³¹⁸. Es decir, las cosas del mundo reflejan una cosa como su centro (los sentidos) pero que para el Para-sí no puede ser una cosa pues es lo que tenemos de ser. De ahí que, esta indicación de un centro no es en

³¹³ Ídem, p.427.

³¹⁴ Ídem, p.428.

³¹⁵ Ibídem.

³¹⁶ Ídem, p.429.

³¹⁷ Ídem, p.437.

³¹⁸ Ídem, p.439.

primera instancia una cosa, pero que es indicada como objeto por el mundo. Es así que, “mi ser-en-el-mundo, por el solo hecho de que *realiza* un mundo, se hace indicar a sí mismo como un ser-en-medio-del-mundo por el mundo que él realiza, y no podría ser de otro modo, pues no hay otra manera de entrar en contacto con el mundo sino *siendo del mundo*”³¹⁹. No obstante, esto no debe ser entendido como una consecuencia temporal porque los sentidos no son posteriores a las cosas y tampoco anteriores a ellas, sino que hay una contemporaneidad entre ambos; “hasta son las cosas en persona, tales como se nos develan en perspectiva”³²⁰. De ahí que, Sartre señale que la vista no produce sensaciones visuales, ni tampoco es afectada por la luz, “sino que es la colección de todos los objetos visibles en tanto que las recíprocas relaciones objetivas de éstos se refieren todas a ciertas magnitudes elegidas”³²¹.

De igual modo, a parte de ver al cuerpo como el centro de nuestros sentidos también puede ser visto como el instrumento y la meta de las acciones del hombre; “hasta es imposible distinguir la ‘sensación’ de la ‘acción’”³²². Esto es así, si no se ve el cuerpo propio a la luz de las experiencias que se tiene del cuerpo ajeno pues de ser así, nuestro cuerpo se presenta únicamente como un instrumento. En cambio, cuando nos enfocamos en la naturaleza de nuestro cuerpo para nosotros mismo, nos damos cuenta de que “soy *en presencia* de cosas que no son sino promesas, allende una *presencia* inefable que no puedo poseer y que es el puro ‘ser-ahí’ de las cosas, es decir, el mío, mi facticidad, mi cuerpo”³²³. Las cosas son promesas en tanto que son futuros roces o instrumentos de los que el Para-sí se sirve o se apropia. Por ello, “el mundo, como correlato de las posibilidades que soy, aparece, desde mi surgimiento, como el esbozo enorme de todas mis acciones posibles. La percepción se trasciende naturalmente hacia la acción; mejor aún, no puede develarse sino en y por proyectos de acción”³²⁴. Además, una cosa remite a otra en tanto que es un utensilio que se me presenta; por ejemplo, mi lámpara remite a un escritorio o a la superficie que ilumina. También pueden referir a un modo de empleo, como un martillo refiere a ser-cogido por el mango, etc. Así, todo el mundo se me presenta como un engranaje, donde una cosa remite a

³¹⁹ Ídem, p.440.

³²⁰ Ibídem.

³²¹ Ibídem.

³²² Ídem, p.442.

³²³ Ídem, p.445.

³²⁴ Ídem, pp.445-446.

otra y así sucesivamente. Sin embargo, hay un punto en el que todas las cosas convergen, este punto es mi cuerpo. Por ejemplo, cuando se utiliza un lapicero para escribir, no captamos nuestra mano en el acto de escribir; es decir, se utiliza el lapicero para hacer trazos pero no se utiliza la mano para escribir. Con esto, nos damos cuenta de que con respecto a la mano no hay la misma relación útil que con las cosas del mundo. “Es decir, que mi mano es el cese y el punto de llegada de las remisiones. La mano es sólo la utilización de la lapicera”³²⁵. Así, “mi mano se ha desvanecido; está perdida en el sistema complejo de utensilidad para que este sistema exista. Es simplemente el sentido y la orientación del sistema”³²⁶.

Habiéndose señalado esto sobre el cuerpo, se muestra que este es lo perpetuamente trascendido, “es la presencia inmediata de las cosas ‘sensibles’ al Para-sí, en tanto que esa presencia indica un centro de referencia y está ya *trascendida*...”³²⁷. Por ello, “nacimiento, pasado, contingencia, necesidad de un punto de vista, condición de hecho de toda acción posible sobre el mundo: tal es el cuerpo, tal lo es *para mí*”³²⁸. Es así que, no se debe pensar que el cuerpo es una adición que se le ha hecho al alma o a la conciencia, sino que es, por el contrario, “una estructura permanente de mi ser y la condición permanente de posibilidad de mi conciencia como conciencia del mundo y como proyecto trascendente hacia mi futuro”³²⁹. Esto implica que no se tenga conciencia del propio cuerpo, aunque este sea una estructura consciente de mi conciencia. “El cuerpo pertenece, pues, a las estructuras de la conciencia no-tética (de) sí”³³⁰. En síntesis, si vemos el cuerpo-para-sí “o bien es el centro de referencia indicado en vacío por los objetos-utensilios del mundo, o bien es *la contingencia de que exista el para-sí*; más exactamente, ambos modos de ser son complementarios”³³¹.

La segunda manera de ver al cuerpo es en el sentido de cuerpo-para-otro. Esta forma de captar al cuerpo aparece al considerar la aparición del Otro. Sartre señala que “el Prójimo existe para mí primeramente y lo capto en su cuerpo *después*; el cuerpo ajeno es para mí

³²⁵ Ídem, p.447.

³²⁶ Ibídem.

³²⁷ Ídem, pp.449-450.

³²⁸ Ídem, p.542.

³²⁹ Ídem, p.453.

³³⁰ Ídem, p.455.

³³¹ Ídem, p.567.

una estructura secundaria”³³². Sin embargo, el cuerpo del Próximo también es señalado por las cosas como un instrumento; esto también pasa con cada uno de nosotros pero a diferencia del cuerpo propio, puede tomarse un punto de vista sobre el cuerpo del Otro. De hecho, “el cuerpo ajeno es radicalmente diferente de mi cuerpo-para-mí: es el utensilio que yo no soy y que utilizo”³³³.

Como se mencionó, el cuerpo del Otro se presenta como un en-sí en medio de otros en-sí y al igual que sucedía conmigo, el cuerpo ajeno también se me revela por dos contingencias. Primero, es contingente que sea aquí y ahora y; segundo, es contingente que las cosas-utensilios se dispongan en determinado orden respecto a él y no en otro; aunque, ambas contingencias son constituyen un solo hecho. Asimismo, al ver el cuerpo del Próximo no solo se ve un pedazo de carne que guarda con los demás objetos relaciones de exterioridad, sino que “el cuerpo ajeno como carne me es inmediatamente dado como centro de referencia de una situación que se organiza sintéticamente en torno del prójimo, y es inseparable de esta situación”³³⁴. Así, el cuerpo organiza el mundo en torno a él y eso es lo que lo define, él es muy diferente a las cosas del mundo: en tanto que el cuerpo remite a una realidad interna que escapa a las percepciones, “es el objeto psíquico por excelencia, *el único objeto psíquico*”³³⁵. Por ello, Sartre señala que el cuerpo ajeno es una totalidad sintética pues por un lado, “nunca podré captar el cuerpo ajeno sino a partir de una situación total que lo indique”³³⁶ y; por otro lado, “no podré percibir aisladamente un órgano cualquiera del cuerpo ajeno y que me hago siempre indicar cada órgano singular a partir de la totalidad de la *carne* o de la *vida*”³³⁷. Con esto, Sartre está diciendo que el cuerpo es la totalidad de la vida y de la acción; es decir, cuando se ve a un hombre cerrando un puño, se lo ve en situación y sólo en ella se puede decir que ese puño cerrado es la cólera o si se ve a un hombre que tiembla, se lo ve temblar en un auditorio o en medio de la noche y sin abrigo entonces ese temblor es los nervios o el frío, respectivamente. Por esto mismo, Sartre señala que el cuerpo es el objeto psíquico por excelencia pues encarna los procesos psíquicos de la subjetividad. Sin embargo, “el cuerpo del prójimo no debe ser

³³² Ídem, p.468.

³³³ Ídem, p.469.

³³⁴ Ídem, p.474.

³³⁵ Ídem, p.478.

³³⁶ Ídem, p.475.

³³⁷ Ídem, pp.475-476.

confundido con su objetividad. La objetividad del prójimo es su trascendencia como trascendida. El cuerpo es la facticidad de esa trascendencia. Pero corporeidad y objetividad del prójimo son rigurosamente inseparables”³³⁸

Finalmente, la tercera realidad del cuerpo presenta su dimensión ontológica que consiste en la conciencia que se tiene de que el propio cuerpo también es visto por el Otro; es decir, en que también el Prójimo conoce mi cuerpo y lo ve como un instrumento. Como señaló, con la mirada ajena se revela nuestro ser-objeto para un sujeto al cual no se tiene acceso. “El choque del encuentro con el prójimo es una revelación en vacío, para mí, de la existencia de mi cuerpo, afuera, como un en-sí para el otro”³³⁹. En este sentido, mi cuerpo se me escapa, tiene una dimensión de huida porque sobre él caen otros puntos de vistas que no podré alcanzar jamás. Así,

“mi cuerpo, en tanto alienado me escapa hacia un ser-utensilio-entre-utensilios, hacia un ser-órgano-sensible-captado-por órganos-sensibles, y ello con una destrucción alienadora y un desmoronamiento concreto de *mi* mundo, que se derrama hacia el otro y que el otro recaptará en *su* mundo”³⁴⁰.

Esta alienación es experimentada en estructuras afectivas como la timidez o la vergüenza, en las que se vive el cuerpo propio como para los demás. Se pueden encontrar muchos actos de los tímidos que expresan su deseo de ser invisibles a los demás pero “cuando desea ‘dejar de tener cuerpo’, ‘ser invisible’, etc., lo que quiere aniquilar no es su cuerpo-para-sí sino esa incaptable dimensión del cuerpo-alienado”³⁴¹.

Las relaciones que se han desarrollado corresponden a un nivel fundamental sobre las que se sostienen unas relaciones más concretas. Sartre señala dos tipos de actitudes que se adoptan frente al prójimo, las cuales se analizarán pues en ellas se ve plasmada la idea de que el hombre es fundamentalmente deseo.

3.1.1) Las relaciones concretas con el Prójimo

³³⁸ Ídem, p.483.

³³⁹ Ídem, p.484.

³⁴⁰ Ídem, p.485.

³⁴¹ Ídem, p.487.

Se dijo que a través de la intencionalidad el Para-sí trasciende su facticidad, su cuerpo, hacia un En-sí del que él no podría ser fundamento. En este sentido, “el Para-sí como nihilización del en-sí se temporaliza como *huida hacia*”³⁴². Así, esta huida representa la tendencia fundamental que realiza el Para-sí para convertirse en un en-sí-para-sí; es decir, en un en-sí del cual el Para-sí es fundamento y, en tanto que es una característica fundamental, “esa huida perseguidora no es un dato que se agrega por añadidura al ser del para-sí, sino que el para-sí *es* esa huida misma; ésta no se distingue de la nihilización originaria”³⁴³. De esta manera, la aparición del Prójimo alcanza al Para-sí en su propio meollo; “por y para otro, la huida perseguidora queda fijada en en-sí”³⁴⁴. En otras palabras, por el Prójimo quedo atrapado en un en-sí del cual yo no soy fundamento y que se me escapa permanentemente. Es más bien que la huida que soy como Para-sí queda fijada fuera de mí por el Otro; “el en-sí me reatrapa hasta en el futuro y me fija íntegramente en mi propia huida, que se convierte en huida prevista y contemplada, huida *dada*”³⁴⁵.

Debido a esto, para Sartre el tipo de relaciones que mantienen las personas tienen un matiz conflictivo; puesto que, mis relaciones concretas con el Prójimo “están determinadas íntegramente por mis actitudes respecto del objeto que soy para otro”³⁴⁶. De este modo, como yo también soy ese ser externo a mí que surge por la mirada del Prójimo, éste retiene el secreto de mi ser que yo no percibo sino como una ausencia; ya que, yo no puedo captar el en-sí en que me convierto a los ojos del Otro. Esta situación me lleva, según Sartre, a dos posibilidades: por un lado, puedo “negar ese ser que me es conferido desde afuera; es decir, puedo volverme sobre el prójimo para conferirle a mi vez la objectividad, ya que la objectividad del prójimo es destructora de mi objectividad para él”³⁴⁷. Por otro lado, siendo el Prójimo fundamento de mi ser-en-sí en tanto él es libertad, yo podría ser fundamento de mi ser-en-sí si recupero y me apropio de esa libertad, sin quitarle su carácter de libertad. Estas dos opciones son excluyentes entre sí; “cada una de ellas es la muerte de la otra, es decir, que el fracaso de la una motiva la adopción de la otra”³⁴⁸. Por lo tanto, ahora que

³⁴² Ídem, p.496.

³⁴³ Ibídem.

³⁴⁴ Ibídem.

³⁴⁵ Ídem, p.497.

³⁴⁶ Ibídem.

³⁴⁷ Ibídem.

³⁴⁸ Ídem, p.498.

pasaremos a estudiar estas dos actitudes que puedo tomar frente al prójimo no hay que olvidar que en el seno de una, la otra permanece presente, “precisamente porque ninguna de las dos puede ser sostenida sin contradicción”³⁴⁹. Ambas conforman un círculo del que no podemos salir y, sobre todo, hay que tener presente que estas relaciones no son unilaterales, sino que son realizadas tanto por mí como por mi Próximo. Por ello, “las descripciones que siguen han de ser encaradas, pues, según la perspectiva del *conflicto*. El conflicto es el sentido originario del ser-para-otro”³⁵⁰.

La primera actitud hacia el prójimo: el amor, el lenguaje y el masoquismo.

Se mencionó que a través de la mirada, el Próximo me posee y me roba mi ser de una manera en la que yo nunca voy a poder captar. Así, él hace que haya un ser que es el mío, mi ser-objeto que se me escapa constantemente y; por lo mismo, me doy cuenta de que “soy responsable de mi ser-para-otro, pero no su fundamento”³⁵¹. Es así que, en la medida en que soy responsable de mi ser-para-otro busco de recuperarlo; es decir, me sitúo en el proyecto de recuperación de mi ser. “Pero esto no es concebible a menos que me asimile la libertad del otro. Así mi proyecto de reabsorción de mí es fundamentalmente proyecto de reabsorción del otro”³⁵². Siendo de este modo, sigo afirmando la existencia del otro, al cual veo como sujeto; ya que, lo que busco es asimilar al otro en el ejercicio pleno de su libertad, es decir, como mirante. Aunque, de hecho esta búsqueda de unidad es irrealizable y “ese proyecto de unificación es fuente de *conflicto*, puesto que, mientras me experimento como objeto para el prójimo y proyecto asimilarlo en y por ese experimentar, el prójimo me capta como objeto en medio del mundo y no proyecta en modo alguno asimilarme a sí mismo”³⁵³.

Por lo tanto, el Amor también es conflicto. Sartre nos dice que lo que sucede en el amor es que el amante busca ser amado; es decir, no se trata de un deseo puro de posesión física, sino que el amor quiere cautivar la conciencia³⁵⁴. Esto quiere decir que lo que se busca en el amor es la apropiación de la libertad en cuanto tal, “el amante no desea poseer al amado

³⁴⁹ *Ibidem*.

³⁵⁰ *Ídem*, p.499.

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² *Ibidem*.

³⁵³ *Ídem*, p.501.

³⁵⁴ *Ídem*, p.502.

como se posee una cosa; reclama un tipo especial de apropiación: quiere poseer una libertad como libertad”³⁵⁵. Es así que, el amante reclama que el amado determine su libertad para convertirse en amor. De esta manera, el amante busca que el amado lo ame por voluntad propia y; no obstante, “no quiere *actuar* sobre la libertad del Otro, sino existir a *priori* como el límite objetivo de esa libertad; es decir, ser dado a la vez con ella en su surgimiento mismo como el límite que aquella debe aceptar para ser libre”³⁵⁶. De este modo, el amante busca infectar al amado con su propia facticidad, busca exigirle que se someta y comprometa a fundarlo y que este hecho tenga más importancia que su libertad. De ahí que, “si el Otro me ama, me convierto en el *intrascendible*, lo que significa que debo ser el fin absoluto; es este sentido, estoy a salvo de la *utensilidad*; mi existencia en medio del mundo se convierte en el exacto correlato de mi trascendencia-para-mí...”³⁵⁷. En este sentido, el amante se convertiría en el valor absoluto para el amado al lograr que éste lo ame, pues es colocado como condición y fundamento de toda valoración. Pero todo esto debe lograrlo en la plena libertad del amado que ha de realizar una elección absoluta. Cuando esta libertad se condiciona por nosotros y que nosotros mismo queremos en ejercicio de nuestra propia libertad, si logramos sentir que nuestra existencia está justificada. Sin embargo, esto no es tan fácil como parece pues en un principio el amado ve al amante como un objeto entre otros objetos; es decir, su primera reacción ante el amante no es el amor. Por ello, el amante debe seducir al amado y es en esto en lo que consiste el conflicto del amor. Para Sartre, la seducción consiste en dejarse mirar por el otro, “es correr el peligro de *ser-visto*, para tomar un nuevo punto de partida y apropiarme del otro en y por su objetividad”³⁵⁸. Con este fin, el amante realizará actos que busquen presentarlo como un objeto seductor, tratando de indicar el máximo espesor del mundo para que el Otro me vea como el intermediario entre él y el mundo. Esto se puede lograr a través del dinero, poder, relaciones, etc.; con lo que busca ubicarse como el intrascendible.

Asimismo, todas estas expresiones que surgen con la seducción son modos fundamentales del lenguaje y esto no tiene nada de raro; puesto que, el lenguaje “es originariamente el ser-para-otro, es decir, el hecho de que una subjetividad se experimente a sí misma como

³⁵⁵ *Ibíd.*

³⁵⁶ *Ídem*, pp.503-504.

³⁵⁷ *Ídem*, p.505.

³⁵⁸ *Ídem*, p.508.

objeto para otro”³⁵⁹. En este sentido, mis actos y proyectos hacia mis posibilidades son lenguaje pues tienen un sentido fuera de mí que se me escapa y que experimento; es decir, es el Próximo quien da sentido a mis expresiones y, por lo tanto, “el problema del lenguaje es exactamente paralelo al problema del cuerpo, y las descripciones que han sido válidas para un caso lo son para el otro”³⁶⁰. Es así que, la seducción no es más que la realización del lenguaje; aunque, “en la seducción el lenguaje no apunta a *dar a conocer* sino a, hacer experimentar”³⁶¹ y esto es importante pues Sartre señala que el amado se convertirá en amante cuando proyecte ser amado³⁶². Hay que tener en cuenta que el amante no tiene la fuerza para ocasionar amor; este sólo surge cuando el amado experimenta su propia alienación y fuga hacia el otro. “Así, se nos aparece que amar es, en su esencia, el proyecto de hacerse amar”³⁶³. De este modo, cada integrante de la pareja amorosa busca ser el objeto por el que la libertad del Otro se aliene; de ahí que el amor sea un esfuerzo contradictorio; ya que, “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”³⁶⁴. De hecho, Sartre señala tres maneras por las que el amor fracasa: la primera es por esta remisión al infinito que acabamos de mencionar, de esto viene la perpetua insatisfacción del amante; la segunda, es la posibilidad de que el amado haga comparecer al amante como objeto, esto se vería reflejado en su perpetua inseguridad y; la tercera manera en la que fracasa el amor tiene que ver con que es continuamente relativizado por los otros; es decir, cosificado por los demás; de ahí la vergüenza u orgullo del amante³⁶⁵.

Como consecuencia del fracaso del amor, se puede proyectar su contrario. Es decir, si en el amor proyectábamos absorber al Otro conservándole su libertad, en su lugar “proyectaré hacerme absorber por el otro y perderme en su subjetividad para desembarazarme de la mía”³⁶⁶. Es en esto en lo que consiste la actitud masoquista. En ella considero mi propia

³⁵⁹ Ídem, p.510.

³⁶⁰ Ídem, p.512.

³⁶¹ Ídem, p.511.

³⁶² Ídem, p.512.

³⁶³ Ídem, p.513.

³⁶⁴ Ídem, p.514.

³⁶⁵ Ídem, p.516.

³⁶⁶ Ídem, p.516.

subjetividad como un obstáculo para que el otro funde mi ser; ya que, se busca presentarse como un objeto para lo que niego completamente mi libertad. Asimismo, al igual que el amante, el masoquista también busca la fascinación pero no la del otro, sino “de hacerme fascinar yo mismo por mi objetividad-para-otro, es decir, hacerme constituir por otro en objeto, de tal suerte que yo capte no-téticamente mi subjetividad como un *nada*, en presencia del en-sí que represento a los ojos del otro”³⁶⁷. No obstante, esta actitud también está destinada al fracaso porque para fascinarme por mi ser-objeto yo, debería poder “realizar la aprehensión intuitiva de este objeto tal cual es *para otro*, lo cual por principio es imposible. Así, el yo alienado, lejos de poder yo ni siquiera empezar a fascinarme con él, permanece por principio incaptable”³⁶⁸. Esta es pues la frustración del masoquista que, al igual que el amor no logran alcanzar sus objetivos, sino que nos dejan en un círculo de frustración.

La segunda actitud hacia el Próximo: la indiferencia, el deseo, el odio, el sadismo

Debemos tener en cuenta de que en realidad ninguna actitud es primera o segunda pues ambas son reacciones fundamentales al ser-para-otro como una situación originaria³⁶⁹. Hemos visto que en el primer caso, tanto en el amor como en el sadismo, se trata de asimilarse a la conciencia del Otro por medio de nuestro ser-objeto. En cambio, este segundo caso se va a tratar de afrontar la libertad ajena desde nuestra propia libertad; para lo cual, voy a mirar al Otro pues “mirar la mirada ajena es ponerse uno mismo en la propia libertad e intentar, desde el fondo de ésta, afrontar la libertad del otro. Así, el sentido del conflicto buscado consistirá en poner en plena luz la lucha de dos libertades enfrentadas en tanto que libertades”³⁷⁰. Presentado así, este proyecto también está destinado al fracaso pues en cuanto miro al Otro, ya no percibo su libertad sino que lo veo en tanto su ser-objeto. Debido a esto, se pueden adoptar actitudes que busquen la apropiación de la libertad del Otro en tanto que me apropio de todo su ser-objeto. Como vemos, es la situación contraria a la primera.

³⁶⁷ Ídem, p.517.

³⁶⁸ Ibídem.

³⁶⁹ Ídem, p.519.

³⁷⁰ Ibídem.

De esta manera, podemos adoptar la *indiferencia* como actitud. Ésta consiste en “elegirme como el que mira la mirada ajena y construir mi subjetividad sobre el derrumbe de la ajena”³⁷¹. Así, en la indiferencia veo a los demás sólo como funciones de lo que hacen; por ejemplo, el policía de tránsito no es más que el que vigila la circulación de los autos, el mozo del café no es más que quien atiende a los parroquianos, etc. En este estado me encuentro sumergido en mi subjetividad, contrariamente a la timidez; “poseo soltura, no me siento embarazado por mí mismo, pues no esto *afuera*, no me siento alienado”³⁷². Sin embargo, este estado de ceguera en el que no veo al Otro como sujeto, no es satisfactorio porque aunque yo no lo vea, “el Otro como libertad y mi objetividad como yo-alienado *son ahí*, inadvertidos, no tematizados, pero dados en mi comprensión misma del mundo y de mi ser en el mundo”³⁷³. Es más, esta misma ceguera incluye una comprensión de esa libertad del Otro que me oculta; por ello, para Sartre, la indiferencia siempre va a conllevar la molestia por la conciencia que tenemos de la mirada que amenaza con alienarnos. De ahí que, se tiene que buscar una nueva tentativa para apoderarme de la libertad del Prójimo que consistirá en volverme hacia el ser-objeto del Prójimo para usarlo como instrumento para alcanzarlo en su libertad.

En este sentido, Sartre dice que mi “tentativa original de apoderarme de la libre subjetividad del Otro a través de su objetividad-para-mí es el *deseo sexual*”³⁷⁴. Así, el deseo sexual no es una característica accidental del Para-sí, sino que se trata de una estructura fundamental del ser-para-otro. Es evidente que la sexualidad aparece en el nacimiento y no desaparece hasta la muerte y; asimismo, es el deseo el que “me descubre *a la vez mi ser sexuado y su ser-sexuado, mi cuerpo y su cuerpo como sexo*”³⁷⁵. No obstante, debe tenerse en cuenta que el deseo no implica necesariamente al acto sexual pues el deseo en sí y por sí no es deseo de ninguna práctica amorosa especial; ni siquiera es deseo de hacer algo pues el *hacer* es algo posterior al deseo, algo que se le adiciona y que requiere un aprendizaje. Por un lado, en cuanto al objeto de deseo, Sartre nos dice que “el deseo, al no poder ni poner su supresión como su fin supremo ni elegir como objetivo último un acto particular, es pura y

³⁷¹ Ídem, p.520.

³⁷² Ídem, p.521.

³⁷³ Ibídem.

³⁷⁴ Ídem, p.523.

³⁷⁵ Ídem, p.525.

simplemente deseo de un objeto trascendente”³⁷⁶. Así, el objeto del deseo es el cuerpo pero no un cuerpo aislado que sea la suma fisiológica de sus partes, sino un cuerpo en situación: “el deseo pone el mundo y desea al cuerpo a partir del mundo, y a la bella mano a partir del cuerpo”³⁷⁷. En este sentido, no se desea el cuerpo sólo como materia sino también en tanto revela la conciencia hecha mundo. Por otro lado, el sujeto que desea adopta un tipo de existencia peculiar pues “nadie negará que el deseo es algo más que *gana*, clara y translúcida *gana* que apunta a través de nuestro cuerpo a cierto objeto. El deseo se define como *turbación*”³⁷⁸. En otras palabras, el deseo en general supone cierto estado del cuerpo; por ejemplo, el deseo de comer o hambre supone ciertos cambios en el funcionamiento de nuestro organismo como la mayor salivación. Sin embargo, el deseo sexual va mucho más allá que cualquier otro deseo; ya que, “no se desea a una mujer manteniéndose uno íntegramente fuera del deseo; el deseo me *pone en compromiso*: soy cómplice de mi deseo. O, más bien, el deseo es íntegramente caída en la complicidad con el cuerpo”³⁷⁹. Es así que, con el deseo no sólo se me revela el cuerpo ajeno sino también mi propio cuerpo pues al ver un cuerpo como deseable, mi conciencia decide existir su facticidad en otro plano, en el plano del cuerpo. De ahí que, “puede decirse que el deseo es deseo de un cuerpo por otro cuerpo. En realidad, es un apetito *hacia* el cuerpo ajeno, apetito vivido como vértigo del Para-sí ante su propio cuerpo; y el ser deseante es la conciencia *que se hace cuerpo*”³⁸⁰. Esto es así porque, para Sartre, el deseo es encenagarse con el propio cuerpo; por ello, Sartre dice que el deseo se define como turbación; ya que, la conciencia se embarra de su propio cuerpo por medio del cuerpo ajeno. Sin embargo, Sartre va más allá pues señala que si el Para-sí existe de una manera distinta cuando se ubica en el deseo, también el mundo se le va a presentar de una manera diferente; por ello, “el deseo no es sólo el empastamiento de una conciencia por su facticidad, sino que es, correlativamente, el enviscarse de un cuerpo por el mundo; y el mundo se hace *viscoso*: la conciencia se encenaga en un cuerpo que se encenaga en el mundo”³⁸¹. Sin embargo, debemos tener en cuenta que cuando decimos cuerpo nos referimos a un cuerpo en situación; en cambio, la carne es una pura

³⁷⁶ Ídem, pp.526-527.

³⁷⁷ Ídem, p.527.

³⁷⁸ Ídem, p.528.

³⁷⁹ Ídem, p.530.

³⁸⁰ Ídem, p.531.

³⁸¹ Ídem, p.535.

presencia y “el deseo es una tentativa para desvestir el cuerpo de sus movimientos como de sus ropas y hacerlo existir como pura carne; es un tentativa de *encarnación* del cuerpo ajeno”³⁸². Esto se logra por medio de las caricias; para Sartre, éstas son el conjunto de ceremonias que encarnan al Prójimo. Así, gracias a las caricias el cuerpo del Otro se me presenta como encarnado; ya que, en un primer momento yo sólo tengo la captación del Otro como cuerpo en situación y gracias a las caricias su carne puede existir explícitamente para mí. Asimismo, las caricias y el deseo son lo mismo: “*el deseo se expresa por la caricia como el pensamiento por el lenguaje*”. Por lo tanto, como vemos, las caricias conforman un proceso de doble encarnación pues “en el deseo y en la caricia que lo expresa me encarno para realizar la encarnación ajena; y la caricia, al *realizar* la encarnación del Otro, me descubre mi propia encarnación”³⁸³. De hecho, para Sartre el deseo es una conducta de hechizo pues “ya que no puedo captar al Otro sino en su facticidad objetiva, de hacer enviscar su libertad en esa facticidad objetiva: es preciso hacer que su libertad esté ‘cuajada’ en ella”³⁸⁴. Por ello, mi turbación me lleva también a querer hechizar a mi objeto de deseo para que él también me desee y, así: “el deseo es deseo de apropiarse de esa conciencia encarnada”³⁸⁵.

Se dijo que la conciencia se envisa en el cuerpo; en este sentido, la libertad sale a flote, se encuentra ‘a flor de piel’; por lo tanto, en cuanto toco el cuerpo del Otro (que me desea), toco su subjetividad. Por ello, Sartre señala que se desea poseer al otro en tanto que éste también es un poseído; es decir, en tanto él también me desea y así su conciencia se identifica con su cuerpo. En esto consiste la pretensión del deseo sexual y también de su fracaso pues es imposible “poseer la trascendencia del otro como pura trascendencia y a la vez como *cuerpo*; reducir al otro a su simple *facticidad*, porque entonces él está en medio del mundo, pero a la vez hacer que esa facticidad sea una presentación perpetua de su trascendencia nihilizadora”³⁸⁶. Asimismo, el placer que surge como consecuencia del deseo sexual, es la muerte de éste pues la aparición del placer implica la conciencia reflexiva de

³⁸² Ídem, p.532.

³⁸³ Ídem, p.533.

³⁸⁴ Ídem, p.537.

³⁸⁵ Ídem, p.543.

³⁸⁶ Ídem, p.538.

placer; por lo que “el goce se convierte en objeto, es decir, que es *atención a la encarnación del Para-sí reflexivo* y, por lo mismo, olvido de la encarnación del otro”³⁸⁷.

Este fracaso puede generar, según Sartre, el sadismo que se da cuando el Para-sí se ha liberado de su turbación y recuperado su cuerpo como un centro de acción, “se experimenta frente al otro como pura trascendencia; tiene horror de la turbación *para él*, la considera como un estado humillante”³⁸⁸. De esta manera, lo que busca el sádico es captar y someter al Otro en tanto que éste es una conciencia encarnada, viendo el cuerpo del Otro sólo desde una perspectiva instrumental: “el sadismo es un esfuerzo por encarnar al Prójimo por la violencia y esa encarnación ‘a la fuerza’ debe ser ya apropiación y utilización del otro”³⁸⁹. El sádico apunta a constituir al Otro como carne evitando ser él mismo carne y, asimismo, no pretende suprimir la libertad del Otro a través de la tortura y es que para Sartre, aunque el sádico maltrate al Otro buscando que éste pida clemencia, el Otro decide libremente cuándo la pide, es libre al considerar en qué momento el dolor se hace insoportable. Sin embargo, cuando la encarnación del Otro está realizada, el sádico se da cuenta de que no puede hacer nada con ella; se da cuenta de que “no puede actuar sobre la libertad del Otro, ni aun obligándolo a humillarse y a pedir gracia, pues precisamente en y por la libertad absoluta del Otro viene a existir un mundo en que hay un sádico e instrumentos de tortura...”³⁹⁰.

Una respuesta más extrema ante este fracaso es el odio que no es, necesariamente, respuesta de un mal del cual se ha sido víctima sino “la ocasión que solicita al odio es simplemente el acto del prójimo por el cual he sido puesto en estado de *padecer* su libertad”³⁹¹. Así, incluso en el odio tenemos conciencia de la libertad del Otro y, según Sartre, aunque el odio se puede situar en las antípodas del amor, la gran diferencia es que el otro al que odio representa a todos los otros; por ello, “aunque ese odio no se dirige explícitamente contra mí, sé que me concierne y que contra mí se realiza”³⁹². Aunque la destrucción del Prójimo ocurriese (así sea el de toda la humanidad), el odio siempre termina siendo una empresa

³⁸⁷ Ídem, p.542.

³⁸⁸ Ídem, p.544.

³⁸⁹ Ídem, p.545.

³⁹⁰ Ídem, p.553.

³⁹¹ Ídem, p.560.

³⁹² Ídem, p.561.

destinada al fracaso porque “la abolición del otro, por ser vivida como el triunfo del odio, implica el reconocimiento explícito de que el prójimo *ha existido*. Siendo así, mi ser-para-otro, al deslizarse al pasado, se convierte en una dimensión irremediable de mí mismo”³⁹³. De esta manera, nunca hemos de poder escapar del otro pues por el pasado estamos “contaminados” en nuestro ser por el ser-para-otro, haciendo que esta sea una realidad permanentemente posible de nuestro ser.

En síntesis, se ve en estas dos conductas fundamentales que se pueden adoptar frente al Otro; por un lado, es que nunca se satisfacen y que el fracaso de una no empuja a la adopción de otra; por otro lado, vemos que somos indefinidamente remitidos del ser-objeto del Otro a su ser-sujeto y viceversa. Sin embargo, esta remisión se debe al fracaso de nuestro proyecto original que es el apropiarnos de la libertad del Otro y es que “no podré dar nunca a su libertad sino ocasiones de manifestarse, sin lograr nunca incrementarla ni disminuirla, dirigirla ni apoderarme de ella”³⁹⁴ y; además, el fracaso del odio nos muestra que tampoco podemos huir de nuestra alienación pues siempre está en nuestro pasado. No obstante, ya hemos visto que todo esto es producto del proyecto primero del hombre que es el de autofundar el en-sí que surge con la mirada del Otro, que no es más que el deseo fundamental del hombre: el deseo-de-ser. Asimismo, Sartre no niega que sea posible un estado en el que no estemos en conflicto con el Otro; es decir, un ser-con o un nosotros pero no ve en esto más que un estado psicológico, individual e inestable que necesita de una primera concepción del Prójimo como para-otro; de ahí que, en *El ser y la nada*, Sartre sostiene que la base estructural de toda relación con el Otro sea el conflicto.

Se ha mencionado muchas veces la libertad del hombre en su actuar sin haber ahondado en este tema. Por ello, se hará un desarrollo sobre lo que es la libertad porque como se verá, el deseo y la libertad están igual de arraigadas en el meollo del hombre, tanto así que incluso podría decirse que ambas responden a un mismo hecho.

³⁹³ *Ibíd.*

³⁹⁴ *Ídem*, p.559.

3.2) La libertad

Las Moscas, drama escrito por Sartre, presenta un buen desarrollo sobre el tema de la libertad. En ella se ve el regreso de Orestes a Argos, decidido a recuperar el reino que le pertenece y a vengar el asesinato de su padre en manos de su madre y de Egisto, su amante y ahora rey de Argos. Lo interesante es que en la ciudad hay una plaga de moscas, de ahí el título de la obra, que representan las mortificaciones y arrepentimientos en los que están sumidos los ciudadanos de Argos debido al reinado que gobierna pues se ha alzado sobre la traición y el asesinato de su antiguo rey, ellos “miran nuestro arrepentimiento como una peste”³⁹⁵. Este drama, el arrepentimiento es un hecho vinculado con la libertad pero de una manera negativa pues es algo propio de personas que no se saben y no se quieren reconocer como absolutamente libres. Así, las personas que se sumergen en el remordimiento reniegan de sus propias acciones, tratan de negarlas pero no pueden porque lo que hicieron se queda en su pasado inevitablemente inmovible. Por ello, el arrepentimiento es eterno; ya que, nuestros actos nunca desaparecen y aunque no queramos nos tenemos que hacer responsables de ellos. De hecho, este es el meollo de la situación: una persona que reniega de sus actos, rechaza la libertad a la que está sometido, sólo él es responsable de lo que hace y, sin embargo, trata de desembarazarse de sus acciones; en cambio, una persona que se sabe libre las asume y se hace responsable de ellas.

De esta manera, cuando Orestes llega a Argos, se da cuenta de que esa ciudad le es completamente ajena, no sólo porque él no es rey de ella sino porque se encuentra desligado de la vida de esa ciudad y, en general, de toda la humanidad: “apenas existo: de todos los fantasmas que ruedan hoy por la ciudad, ninguna es más fantasma que yo. He conocido amores de fantasmas, vacilantes y ralos como vapores, pero ignoro las densas pasiones de los vivos”³⁹⁶. Así, la historia comienza con Orestes fuera de la ciudad, él no existe para ella siendo que en realidad esa es el único lugar al que él pertenece y, en este sentido, él se ha ubicado fuera de todo lo humano. De ahí que, su deseo sea existir entre los hombres: “quiero ser un hombre de algún lado, un hombre entre los hombres”³⁹⁷. Así, cuando Orestes encuentra a su hermana Electra le dice que su única posibilidad de ser un

³⁹⁵ SARTRE, Jean-Paul. *Las Moscas*. Editorial Losada. Traductora: Aurora Bernárdez. Buenos Aires: 1948, p.23.

³⁹⁶ Ídem, p.39.

³⁹⁷ Ibídem.

hombre es vengando a su padre, recuperando lo que es suyo. Dentro de todos sus posibles, él escoge este: “quiero arrimar la ciudad a mi alrededor y envolverme en ella como una manta”³⁹⁸. Podemos decir que Orestes quiere poseer la ciudad, ésta es su objeto de deseo, por ello quiere comprometerse con ella para eliminar la Nada que embarga su ser. Es muy interesante ver que Orestes le diga a Electra que no la odia ni la ama porque para hacerlo tendría que entregarse: “todavía no; estoy muy ligero. Tengo que lastrarme con un crimen bien pesado que me haga ir a pique hasta el fondo de Argos”³⁹⁹; ya que él reconoce que su hermana y su ciudad aún no le pertenecen; es decir, que él aún no es hermano de ella ni ciudadano de Argos. Dice que está ligero porque aún no ha hecho nada que lo comprometa; no ha cometido acción alguna que lo enraíce entre los hombres y su hermana. En este sentido, un hombre tiene que comprometerse para crear su ser. Pero Electra (que aún no reconoce a Orestes) trata de disuadirlo señalándole que las órdenes de los dioses son distintas; no obstante, Orestes responde así: “Esa luz no es para mí; y nadie puede darme órdenes ya”⁴⁰⁰. De esta manera, el hombre es libre en tanto elige, sólo él es responsable de su elección aunque un dios le diga lo que debe hacer y Orestes sabe esto, ése es su gran poder que lo coloca por encima de Júpiter y de Egisto que representa lo opuesto que Orestes. Por ello, estas dos figuras son importantes porque, por un lado, Egisto se arrepiente del crimen que ha cometido y le echa la culpa de sus actos a Júpiter: “entonces, ved lo que habéis hecho de mí, dios injusto, y responded: si impedís hoy el crimen que medita Orestes, ¿por qué habéis permitido el mío?”⁴⁰¹. A lo que Júpiter le responde: “me gustó el tuyo porque era un asesinato ciego y sordo, ignorante de sí mismo, antiguo, más semejante a un cataclismo que a una empresa humana”⁴⁰². Por otro lado, Orestes ha elegido asesinar a Egisto libremente y se reconoce en tal acto como a sí mismo. Así, lo que no le gusta a Júpiter del acto de Orestes es el que “el dulce joven te matará como a una gallina y se irá con las manos rojas y la conciencia pura; en tu lugar, yo me sentiría humillado”⁴⁰³. En otras palabras, “Orestes no tendrá remordimientos”⁴⁰⁴; lo que nos dice que los actos de

³⁹⁸ Ídem, p.40.

³⁹⁹ Ídem, p.41.

⁴⁰⁰ Ibídem.

⁴⁰¹ Ídem, p.48.

⁴⁰² Ibídem.

⁴⁰³ Ídem, p.49.

⁴⁰⁴ Ídem, p.48.

los hombres, los asesinatos en este caso, son diferentes porque Orestes sabe que es libre y asume su libertad y esto es justamente lo que le permite ser un hombre auténtico. Además, no debe dejarse de lado el que se nos diga que tanto Júpiter como Egisto saben que todos los hombres son libres; sin embargo, la religión y la monarquía deben evitar que lo sepan pues sería la ruina de ambos. De ahí que, Júpiter y Egisto guarden el secreto: “Diablos, si lo supieran pegarían fuego a las cuatro esquinas de mi palacio. Hace quince años que represento una comedia para ocultarles su poder”⁴⁰⁵. La comedia se trata de una ceremonia en la que se quita la piedra que cubre una cueva desde la que salen los espíritus de las personas que han sido maltratadas por los ciudadanos que habitan Argos; de esta manera, al verse encarados con el mal que han hecho, todos se sumergen en el arrepentimiento y se martirizan. Pero es un problema que Orestes esté en la ciudad y más que eso es que sepa que los hombres son libres pues “un hombre libre es una ciudad es como una oveja sarnosa en un rebaño”⁴⁰⁶. Por lo tanto, Júpiter insta a Egisto a que detenga a Orestes; lo que es bastante curioso porque siendo Júpiter un dios no puede detenerlo solo, necesita de un hombre para hacerlo y es que “una vez que ha estallado la libertad en el alma de un hombre, los dioses no pueden nada contra ese hombre”⁴⁰⁷.

Se ha visto que para Sartre el deseo primero del hombre es ser un en-sí autofundado es decir un en-sí-para-sí o, lo que es lo mismo, ser Dios. Por lo mismo, resulta importante que Orestes diga “Júpiter, el rey de las piedras y de las estrellas, el rey de las olas del mar. Pero no eres el rey de los hombres”⁴⁰⁸ pues el hombre tiene la responsabilidad de sí mismo, es responsable de lo que hace con lo que los otros han hecho de él; es decir, no importa la situación en la que el hombre se encuentre, lo que haga a partir de ella sólo recae en su responsabilidad y; aunque, no puede decirse que Orestes se convierta en un dios pues ya hemos dicho que un ser de tal manera es inalcanzable para el Para-sí, sí hay cierto correlato; ya que, Orestes le dice a Júpiter que “tú eres un dios y yo soy libre; estamos igualmente solos y nuestra angustia es semejante”⁴⁰⁹. Si bien, Orestes no es dios entendido como en-sí-para-sí, sí lo es en el sentido de que es el único dueño de sí mismo y que por

⁴⁰⁵ Ídem, p.49.

⁴⁰⁶ Ídem, p.50.

⁴⁰⁷ Ibídem.

⁴⁰⁸ Ídem, p.63.

⁴⁰⁹ Ídem, p.64.

sobre él no hay nadie. De esta manera, Orestes sabe que sus acciones sólo dependen de él; por eso, cuando Egisto trata de frenarlo para que no lo mate apelando a los deseos del dios Júpiter, Orestes le responde lo siguiente: “¿Qué me importa Júpiter? La justicia es un asunto de hombres y no necesito que un dios me la enseñe”⁴¹⁰. Con esto Sartre dice algo de suma importancia, el que nuestros actos, cualquier cosa que hagamos, depende de nosotros, de nuestra libertad; ya que, ser libre no es una elección, estamos obligados a ella: “estoy condenado a existir para siempre allende mi esencia, allende los móviles y motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre”⁴¹¹. De este modo, Orestes nos cuenta la experiencia de su libertad diciendo lo siguiente:

“de pronto la libertad cayó sobre mí y me traspasó, la naturaleza saltó hacia atrás, y ya no tuve edad y me sentí completamente solo, en medio de [a Júpiter] tu mundito benigno, como quien ha perdido su sombra; y ya no hubo nada en el cielo, ni Bien, ni Mal, nadie que me diera órdenes”⁴¹².

La libertad tiene cierto parecido al exilio pues es necesario que cada hombre actúe por sí mismo, en la soledad de su existencia, y se haga responsable de sus actos: “porque soy un hombre, Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino”⁴¹³. Así, como ya vió anteriormente, nunca se puede alcanzar al Otro en su libertad a pesar de las conductas que se adopte para apropiarse de ella, la única de la que se tiene una captación es de la propia libertad. En esta medida, todos estamos exiliados en nuestra propia subjetividad, en nuestra libertad. De ahí que, Orestes señale que se encuentra “fuera de la naturaleza, contra la naturaleza, sin excusas, sin otro recurso que en mí. [...] Estoy condenado a no tener otra ley que la mía”⁴¹⁴. Así, una vez cometido los asesinatos, Orestes ve reflejados en ellos el uso de su libertad: “cuanto más pesado sea de llevar, más me regocijaré, pues él es mi libertad”⁴¹⁵. En este sentido, “soy, en efecto, un existente que *se entera* de su libertad por

⁴¹⁰ Ídem, p.51.

⁴¹¹ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. p.599.

⁴¹² SARTRE, Jean-Paul. *Las Moscas*. p.64.

⁴¹³ Ibídem

⁴¹⁴ Ibídem.

⁴¹⁵ Ídem, p.53.

sus actos; pero soy también un existente cuya existencia individual y única se temporaliza como libertad”⁴¹⁶.

No obstante, Electra que durante muchos años ha soñado con aquellos asesinatos, reniega de ellos y se arrepiente. También es en el ejercicio de su libertad por el que ella trata de negar su culpa y le da toda la responsabilidad únicamente a Orestes; no obstante, nunca podrá borrar lo que ha hecho pues sus acciones se encuentran en su pasado como una roca y sólo depende de ella el no asumir su responsabilidad. De ahí que, Orestes le diga, cuando Júpiter logra convencer a Electra de que debe arrepentirse de sus actos, lo siguiente:

“Ahora eres culpable. Lo que quisiste, ¿quién puede saberlo sino tú? ¿Dejarás que otro lo decida? ¿Por qué deformar un pasado que ya no puede defenderse? ¿Por qué renegar de esa Electra irritada que fuiste, de esa joven diosa del odio, que tanto he amado? ¿Y no ves que este dios cruel se burla de ti?”⁴¹⁷

Así, Electra no se hace responsable de sus actos, con lo que trata inútilmente de rehuir a su libertad a través del arrepentimiento. Ella responde a la creencia popular de Argos que dice que “un crimen que su autor no puede soportar ya no es el crimen de nadie”⁴¹⁸. No obstante, esta creencia no es tan descabellada como puede sonar; puesto que, Sartre nos dice que “la libertad-humana en un ser al cual en su ser le va su libertad, pues intenta perpetuamente denegarse a reconocerla”⁴¹⁹. Esto sucede porque hay una tendencia a tomar los móviles y motivos como cosas; es decir, intentamos otorgar a nuestros motivos una permanencia incólume, como, por ejemplo, cuando creemos que los móviles y motivos pertenecen a mi naturaleza o algún mandato exterior a nosotros. De esta manera, no resulta raro que todo el pueblo de Argos estuviese sumido en el remordimiento porque todos trataban de borrar sus acciones ante lo que creían que era el dictado de los dioses. En cambio, Orestes asume su acto y lo lleva consigo con orgullo. No sólo eso, sino que al final de la obra lo vemos llevándose consigo todos las moscas del pueblo; es decir, sus remordimientos, gracias a que les va echando en cara a todos que son libres en tanto que son personas. Esto queda más claro cuando vemos que el *acto* está relacionado con la Nada

⁴¹⁶ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. p.598.

⁴¹⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Las Moscas*. p.61.

⁴¹⁸ Ídem, p.68.

⁴¹⁹ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. p.600.

del Para-sí porque cuando uno decide hacer algo es porque se ha desligado del mundo existente para proyectar algo que aún no es; por ello, Sartre dice que “desde la concepción del acto, la conciencia ha podido retirarse-del mundo pleno en que es conciencia y abandonar el terreno del ser para abordar francamente el del no-ser”⁴²⁰. Es muy fácil de entender lo que dice Sartre si se piensa en alguna situación conflictiva y cotidiana en la que se encuentra una persona, desde ahí es difícil concebir lo que se puede cambiar para mejorarla; a menudo se dice que se está habituado pero, en realidad, sucede “porque la capta en su plenitud de ser y no puede ni siquiera imaginar que pueda ser de otro modo”⁴²¹. Es así que, para concebir un estado de cosas distinto hay que abstraernos de lo que existe en el presente para pensar en lo que no es pero que puede llegar a ser. Así, Sartre dice que las personas pueden ver sus sufrimientos como algo natural, no se rebelan contra aquello que los agobia porque no ven un mundo posible en el que ellos no sufran y, en este sentido, sufrir y existir viene a ser lo mismo para ellos. Justamente porque el sufrimiento no puede ser causa de las acciones sino que se tendrá que realizar un doble acto nihilizador: “por una parte, en efecto, será menester que ponga un estado de cosas ideal como pura nada *presente*; y, por otra, que ponga la situación actual como nada con respecto a ese estado de cosas ideal”⁴²². Esto mismo es lo que hizo Orestes pues; por un lado, colocó un estado de cosas en el que él reinaría sobre Argos, vengando a su padre y liberando al pueblo de la peste que los consume y; por otro lado, rechazaba el sometimiento de la gente y el poder de Egisto y de su madre. Además, estas consideraciones nos llevan algo más radical y que ya hemos mencionado antes: si las emociones por sí mismas no pueden causar una acción pues se necesita de la potencia nihilizadora del Para-sí, esto implica que un torturado también tenga la libertad de decidir cuándo rendirse; de ahí que, Sartre señale primero que

“ningún estado de hecho, cualquiera que fuere (estructura política o económica de la sociedad, ‘estado’ psicológico, etc.), es susceptible de motivar por sí mismo ningún acto. Pues un acto es una proyección del para-sí hacia algo que no es, y que lo que es no puede por sí mismo determinar lo que no es”⁴²³;

⁴²⁰ Ídem, p.592.

⁴²¹ Ídem, p.593.

⁴²² Ídem, p.594.

⁴²³ *Ibídem*.

Segundo, que “ningún acto de hecho puede determinar a la conciencia a captarlo como negatidad o como falta”⁴²⁴. Es decir, que la conciencia no reacciona ante las situaciones de manera pasiva, sino que su papel es activo pues es el Para-sí quien decide si un estado de hechos es satisfactorio o no. Así, el hombre es libre por la misma constitución de su ser, por la misma forma de existir de la conciencia: “el hombre es libre porque no es sí-mismo, sino presencia a sí. El ser que es lo que es no puede ser libre. La libertad es precisamente la nada que *es sida* en el meollo del hombre y que obliga a la realidad-humana a *hacerse* en vez de *ser*”⁴²⁵. Podemos decir que el hombre es esencialmente libre pero es importante tener en cuenta que la libertad no tiene esencia y no está sometida a ninguna necesidad lógica o pasional; más bien, ella es la condición de posibilidad de toda esencia. De ahí, la noción extrema de libertad que nos presenta Sartre, el hombre es libre en cualquier circunstancia porque no podría no serlo; si recordamos nuestro desarrollo del sadismo, incluso el agredido decide cuándo pedir clemencia y es que “el hombre no puede ser ora libre, ora esclavo: es enteramente y siempre libre, o no lo es”⁴²⁶.

De esta manera, en la libertad es posible que el hombre actúe y desee, que pueda tener posibles y decidir. En este sentido, así como el hombre está condenado a ser libre, también puede decirse que está condenado a desear. De hecho, ambas características del Para-sí están completamente ligadas y; aunque, esto pueda darle al hombre la apariencia de estar determinado, esto no es así. Puesto que, tanto la libertad como el deseo, no tienen contenidos ni sometidos a ninguna necesidad externa a nosotros. Se había visto que todos los tipos de deseo se reducen al deseo-de-ser y es que todos son expresión de la tendencia que tiene el hombre por hacer pleno su ser; sin embargo, no necesariamente se desea hacer un libro o tener un auto, sino que somos libres de escoger dentro nuestros posibles. Es más, si no fuera porque somos fundamentalmente deseo-de-ser no podríamos decir que somos libres, como tampoco podríamos decir que somos libres si no fuéramos fundamentalmente deseo-de-ser y nada de esto sería posible sin la Nada.

⁴²⁴ *Ibíd.*

⁴²⁵ *Ídem*, p.601.

⁴²⁶ *Ibíd.*

CONCLUSIÓN

El análisis de la estructura del Para-sí ha mostrado que este se encuentra en un eterno proyecto de fundarse a sí mismo como consecuencia de la Nada que surge por él y que afecta su ser. Es la falta de plenitud de ser lo que posibilita, en primera instancia, que haya conciencia pues el ser consciente de uno mismo, que es lo mismo que ser para sí mismo, solo es posible gracias al desdoble que provoca la Nada en la conciencia. Asimismo, el análisis ha mostrado que el Para-sí es un eterno fracaso de este proyecto de fundarse a sí mismo. No hay manera de que escape a la Nada, de la misma manera como no es posible que se convierta en un En-sí. Se ha visto que la libertad es reflejo de la Nada y que de igual manera que con la Nada, no puede renunciar a ella o evitarla. Esto significa una renovación constante del ser del Para-sí, su imposible concretización o cosificación. No obstante, la imposible conjunción entre el Para-sí y el En-sí no expresa que ambas regiones de ser estén completamente incomunicadas. Si fuera así, no podría haber relaciones tan complejas entre estas dos formas de ser, es más, ni siquiera el Para-sí podría decir algo respecto a sí, ya que solo se descubre en lo otro. De esta manera, “el para-sí sin el en-sí es algo así como un abstracto: no podría existir, tal como no puede existir un color sin forma o un sonido sin altura y timbre; una conciencia que no fuera conciencia *de* sería un nada absoluto”⁴²⁷. Esta misma unión frustrada por la Nada es causa de que el Para-sí sea eternamente deseo pues de esa manera nunca se satisface y tiene tan presente su objeto de deseo (sea una cosa o un prójimo-objeto) que el proyecto de hacer pleno su ser siempre es una pretensión. En este sentido, el deseo-de-ser rige en la totalidad de la vida del hombre pues se ha visto que tanto el hacer como el tener se reducen al ser. Así, el hombre es fundamentalmente deseo-de-ser, una búsqueda perpetua de ser causa de sí como un En-sí autofundado: “todo ocurre como si el mundo, el hombre y el hombre-en-el-mundo no llegaran a realizar sino un Dios fallido. Todo ocurre, pues, como si el en-sí y el para-sí se presentaran en estado de *desintegración* con respecto a una síntesis ideal”⁴²⁸. Síntesis que nunca ha ocurrido pero que siempre es indicada y siempre irrealizable.

⁴²⁷ Ídem, p.834.

⁴²⁸ Ídem, p.836.

BIBLIOGRAFÍA

DE LA PUENTE, Carlos.

2006 “La afectividad en la teoría intersubjetiva del joven Sartre”. *Areté*. Lima, volumen 18, número 2, pp.253- 266.

DE COOREBYTER, Vincent.

2000 Sartre. *Face à la phénoménologie*. Grecia : Ousia.

GIOVANNANGELI, Daniel.

2001 *Le retard de la conscience*. Grecia : Ousia.

JEANSON, Francis.

1958 *Sartre por él mismo*. México D.F.: Compañía General de Ediciones.

LOBOSCO, Marcelo.

1995 *Subjetividad y Constitución del Otro*. Buenos Aires: Almagesto.

MOUILLIE, Jean-Marc (comp.).

2001 *Sartre et la phénoménologie*. Paris : Theoria.

RIBEYRO, Julio Ramón.

2009 *Solo para fumadores*. En *La palabra del mudo* vol. II. Lima: Seix Barral

SARTRE, Jean-Paul.

2008 *El Ser y la Nada*. Traducción de Juan Valmar. Buenos Aires: Losada.

1966 *La transcendance de l'ego*. París: LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN.

1995 *Esquisse d'une théorie des émotions*. España : Hermann

1984 *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Orbis.

1947 *Le mur*. Paris: Gallimard.

1983 *La náusea*. Colombia: Oveja Negra.

- 1952 *El diablo y dios.* Buenos Aires. Losada.
- 1962 *A puerta cerrada.* Buenos Aires. Losada
- SIMON, Pierre-Henri.
- 1950 *L'homme en procès.* Suiza : Petite Bibliothèque Payot.
- Van PEURSEN.
- 1975 *Orientación filosófica.* Barcelona: Editorial Herder

