

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno

COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

“Una idea falsa sobre la libertad en Jean Paul Sartre”

TRABAJO RECEPCIONAL

PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADA EN

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

PRESENTA:

Andrea Monzerrat Guerrero Romero

Director del trabajo recepcional

Mtra. Verónica Alvarado Hernández Rojas

México, D.F. Enero, 2015.

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS[©]

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

Para ti, porque...

“Nuestro hoy es siempre todavía”

A.M.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a todos los profesores involucrados en este trabajo: A mi directora Verónica Alvarado, pues en buena medida, ella fue quien me terminó por arraigar el gusto por Sartre y estuvo conmigo en todo mi proceso creativo. A Adrián Espinosa, que me ayudó a organizar mis dispersos pensamientos. A Víctor Bolaños y a José Carlos Vilchis, maestros y grandes amigos, que accedieron a ser mis lectores e hicieron comentarios muy valiosos para mí. Gracias a todos por haber recorrido este largo camino conmigo.

Agradezco también a todos los profesores de filosofía de la UACM plantel Cuauhtépec, pues de todos aprendí grandes cosas y todos fueron parte de mi formación.

Pero sobre todo, quiero agradecer a mis padres y a mi hermano, fueron ellos quienes siempre creyeron en mí, quienes nunca me dejaron caer y quienes siempre van a ser un apoyo inigualable para mí. Gracias por la paciencia, la atención y el ánimo que siempre me dieron.

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN

a) Planteamiento del problema.....	6
b) Breve historia del existencialismo.....	6
c) Diferentes tipos de existencialistas.....	8
d) Existencialismo Sartreano.....	10
e) Objetivos.....	12

II. EL ASPECTO ONTOLÓGICO EN LA TEORÍA DE JEAN PAUL

SARTRE

a) Ser-en-sí.....	15
b) La nada.....	17
c) Ser-para-sí.....	24
d) Ser-para-otro.....	33

III. TEORÍA DE LA LIBERTAD SARTREANA

a) Exposición.....	42
b) Actos, móviles, motivos.....	43
c) Definición de libertad.....	46
d) Consciencia.....	51
e) El proyecto.....	54
f) La facticidad.....	58
g) La responsabilidad.....	65

h) El otro.....68

IV. CRÍTICA A LA TEORÍA DE LA LIBERTAD DE JEAN PAUL SARTRE

a) Libertad-consciencia.....75

b) Libertad-responsabilidad.....88

c) Conclusión.....99

I. Introducción

a) Planteamiento del problema

Lo que me propongo realizar en la presente tesis, es una crítica a la libertad sartreana. Esto se debe a que me parece que la teoría de la libertad que propone Jean Paul Sartre es muy radical (toda la teoría quedará expuesta en su respectivo capítulo). Su afirmación es: Todo hombre es absolutamente libre, y a partir de esa afirmación tan radical, mi pregunta fundamental es la siguiente: ¿es verdad que el hombre es absolutamente libre? Yo creo que no, pues encuentro en la teoría dos relaciones fundamentales que a mi parecer, son falsas. Tales relaciones son: libertad-consciencia y libertad-responsabilidad. Si se analizan esas relaciones que fundamentan toda la teoría y se demuestra su falsedad, toda la teoría radical también sería falsa. Ahora, antes de comenzar a plantear cuáles son los objetivos de mi tesis, considero necesario tener primero en cuenta la importancia que tenía el existencialismo en el siglo XX y cómo el problema de la libertad era algo que a todos los existencialistas les preocupaba. Así que para empezar, es importante explicar en qué consiste el existencialismo.

b) Breve historia del existencialismo

El existencialismo es una corriente filosófica que se dedica al estudio de la existencia humana concreta, lejos de toda determinación y de conceptos abstractos. Pone al hombre como creador de sí mismo y de todos sus actos y exalta la necesidad de una autenticidad del hombre.

El existencialismo surge a partir de una crisis de ideas y de un constante cuestionamiento de las autoridades de finales del siglo XIX y del siglo XX; en el siglo XX es donde explotó totalmente tal crisis. El ámbito intelectual estaba permeado por dos diferentes disciplinas de autoridad:

El idealismo y el positivismo. Con el primero el pensamiento trata de escapar al sometimiento, en que se había mantenido hasta entonces, al principio de una autoridad que trasciende el pensamiento, construyendo un sistema sin más autoridad que el pensamiento mismo que lo edifica. Con el segundo, el pensamiento se somete a una nueva autoridad que ya no es la de una revelación divina y la de una razón que se autorrevela como absoluta, sino que deriva del mundo mismo de los hechos naturales o sociales que se enfrentan, como materia que espera elaboración, al espíritu.¹

También en el ámbito social había dos disciplinas de autoridades: el materialismo y el humanismo, y cabe mencionar que para esa época, también las matemáticas, la física y la lógica entraron en una crisis, lo que provocó que el hombre buscara una nueva forma de arraigo al ver que lo que creían se iba haciendo pedazos. Había, igualmente, un oscilar entre dos “realidades” diferentes, lo cual, evidentemente estalló en una crisis. El hombre cuestionaba cuál era la corriente social e intelectual a la cual tenía que apegarse y cuál debía aceptar, había necesidad de una autoridad unificadora, de partir de algo concreto para tener sus consideraciones teóricas y prácticas y eso ya no lo encontraban con ese dualismo de autoridades; se buscaba una nueva constitución de la realidad, algo que asentara un sentido universal.

El existencialismo encontró en esta crisis su propuesta, pero, ¿afirmaría un sentido universal?, ¿daría fin a esta crisis o la abrazaría por completo? Creo que

¹Bobbio, Norberto. *El existencialismo: ensayo de interpretación*, p. 18

en el existencialismo no hay un sentido universal, al contrario hay una exaltación de lo individual y una negación de lo universal. Con respecto a la crisis, el existencialista la abraza, entra en un estado de ánimo de desesperación (propio de una crisis) pierde toda esperanza en un mundo mejor, pone todo su ojo en la existencia concreta del hombre, y de ahí parten sus ideas. Evidentemente, en cada existencialista será diferente la aceptación de tal crisis.

c) Diferentes tipos de existencialistas

Dentro del existencialismo se distinguen tres tipos de existencialistas: los ateos, los cristianos y los agnósticos; dentro de los cristianos encontramos a Marcel y a Jaspers (el primero francés y el segundo alemán), quienes afirman que la existencia es una constante búsqueda de la trascendencia. En contraposición a estos, se encuentran los ateos; dentro de los cuales encontramos a Sartre y a Heidegger, quienes niegan por completo la existencia de Dios y por lo tanto, una trascendencia (cabe mencionar que Heidegger no se consideraba como tal, la definición de ateo se la otorga Sartre). Y por último se encuentran los agnósticos, dentro de los cuales encontramos a Camus, quien afirma que la existencia o no existencia de Dios es irrelevante para la existencia y constitución del hombre. Como se puede observar, las corrientes existencialistas son variadas, pero de cualquier modo, las tres se encargan de la constitución del hombre y de su estado en el mundo.

A partir de esta pequeña y general explicación en torno al existencialismo y sus representantes, es preciso centrarme en el existencialismo francés (Sartre,

Marcel y Camus), pues me interesa la teoría de la libertad sartreana, es por esta razón que es necesario ubicar si había una discusión en torno a ella en la filosofía francesa contemporánea.

En toda filosofía existencialista hay una importante relevancia en torno a la libertad del hombre, pues, como decía con anterioridad, les importa la exaltación del hombre puesto en el mundo y cómo se va a relacionar en él. Además parten de una negación del determinismo². Pero, aunque todos propongan una teoría de la libertad, eso no querrá decir que en todos será la misma.

Gabriel Marcel, por ejemplo, en *L'Existence et la liberté humaine chez Jean Paul Sartre*, afirma (en contraposición a lo que dice Sartre) que el hombre no es libre todo el tiempo y que la libertad no consiste en un elegir constante, sino que será un estado que se puede alcanzar. Asimismo, "Marcel considera que el único acto libre de verdad es uno que sea subjetivamente –o quizá mejor, personal y humanamente- significativa. La libertad de indiferencia o de elección es la expresión más ínfima de la libertad humana."³.

Camus, por su parte, aunque afirma que la existencia del hombre es un absurdo (similar a lo que Sartre afirma también) se separa de la teoría de la libertad sartreana; pues Camus considera que la libertad absurda puede tener un límite, límite impuesto por la razón del hombre. Para la realización de su libertad,

² El determinismo se refiere a que siempre hay una causa que obliga al hombre a ser o actuar de cierta forma en específico y solo de esa forma. Es por esto que se niega el determinismo, pues el existencialista afirma que el hombre es un constante hacer, sin ataduras de ningún tipo.

³O'Callaghan, Paul. *El enigma de la libertad humana en Gabriel Marcel*. P. 143
<http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/879/4/3.%20EL%20ENIGMA%20DE%20LA%20LIBERTAD%20HUMANA%20EN%20GABRIEL%20MARCEL,%20PAUL%20O%20CALLAGHAN.pdf>. Consultado el 8 de octubre del 2013.

el hombre no debe considerar sus límites, pues el ser libre le permite actuar como él quiera, aunque en realidad esta libertad sea totalmente irrelevante y sus experiencias sean indiferentes. Hay pues, una evidente oposición de Camus con Sartre, pues por su parte, Sartre plantea una teoría de la libertad radical, que llega al punto de afirmar que la libertad es ilimitada y no se puede evitar.

d) Existencialismo Sartreano

El existencialismo sartreano consiste en poner la realidad humana como centro del mundo y ésta realidad humana será algo abandonado en el mundo. ¿Qué querrá decir esto? que se dejará de creer (como los cristianos) que existe un Dios que nos ha colocado en él y, que por lo tanto, estamos abandonados en él. No hay un Dios al cual rendirle cuentas y en el cual podamos consolarnos y, al no existir Dios, tampoco existirá una esencia; esto, dado que si se aceptara a un Dios creador, se aceptaría también la idea de que Dios creó al hombre sabiendo para qué lo creó. Así pues, la idea de hombre estaría puesta primero en el entendimiento divino, sabría cómo hacerlo y para qué serviría y posteriormente crearía al hombre. De esta manera, hay primeramente una definición de hombre, una esencia, y después estaría la existencia.

Sartre, por su parte afirma que:

Si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se

define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla.⁴

Así pues, si el hombre mismo es el que se va a definir, deberá movilizarse, entrar en acción y toda acción que lleve a cabo deberá ser totalmente libre. Esto será ampliamente explicado en capítulos posteriores, vale decir por lo pronto que, para Sartre, la realidad humana será una libertad constante; el hombre deberá elegir siempre lo que querrá hacer de sí mismo y de su vida. Hasta el acto más insignificante para él, es un acto que se realiza con total libertad. Por mi parte, en este trabajo, uno de mis cuestionamientos centrales está situado en este aspecto, ¿Sartre tendrá razón? ¿Será que, en efecto, somos realmente libres?

Se puede observar que hay una diferencia bastante clara entre Marcel y Sartre, ya que, como dije anteriormente, para Marcel la libertad es un estado que se puede alcanzar; mientras que para Sartre, la libertad es un elegir constante, no un estado que se alcanza, sino algo que se vive. Asimismo, Sartre afirmará que el hombre, al ser una elección constante, tendrá que responsabilizarse de sus elecciones; es una libertad responsable, pero no sólo eso, también tendrá que ser responsable de los demás hombres. Sin embargo, ¿será esto posible?, ¿será que en todos los casos un hombre podría responsabilizarse de todos los demás, o que sólo tendrá responsabilidad en algunos casos? Es decir, esta parte esencial de la teoría de la libertad sartreana, ¿abarcará toda posibilidad de la realidad, o su

⁴ Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. P. 20.

alcance será limitado? Esto también será ampliamente explicado en capítulos posteriores.

e) Objetivos

Se ha trazado de una manera general en qué consiste el existencialismo sartreano, y también se han planteado algunas preguntas. El objetivo de la tesis será que a partir de la exposición de la libertad sartreana, se separarán y analizarán las relaciones que fundamentan tal teoría. Las relaciones que habrá que analizar son libertad-responsabilidad y libertad-conciencia. Se demostrará que esas relaciones son falsas, y, al ser falsas, la teoría de la libertad también lo sería, lo que implicaría que, al contrario de lo que Sartre afirma, el hombre no es libre en todos los casos, es decir, que la teoría de la libertad radical, no existe.

Para llegar a tal conclusión es necesario analizar el aspecto ontológico de tal teoría; este aspecto es fundamental, pues en él se explicará que la teoría de la libertad de Sartre, no consiste únicamente en un aspecto moral, sino que también concierne al ámbito del ser. Aquí se va a explicar el tipo de ser que es el hombre (*ser-para-sí*) y en qué se diferencia de aquello que es eterno (*ser-en-sí*). De la misma manera, se abordará la relación que tiene el *ser-para-sí* con otro *ser-para-sí*, que vendría siendo el *ser-para-otro*. También se explicará el papel que juega *la nada* en este ámbito ontológico. Todas estas ideas serán analizadas en el primer capítulo.

En el segundo capítulo, se expondrá con mayor amplitud la teoría de la libertad sartreana, para que antes de poder criticarla o señalar sus puntos débiles,

quede de manera muy clara en qué consiste la teoría de Sartre, ya que considero que puede ser una teoría difícil de comprender y muy fácil de malinterpretar, así que aquí se profundizará lo más posible en los conceptos utilizados por Sartre.

Una vez expuesta con mayor profundidad la teoría de la libertad sartreana, voy a separar las dos relaciones que considero fundamentales para su teoría. Como ya lo he mencionado, estas dos relaciones son: libertad-conciencia y libertad-responsabilidad. Una vez separadas las relaciones, las analizaré y posteriormente demostraré su falsedad. Esto será expuesto en el tercer capítulo.

Por último, voy a ofrecer las conclusiones y las consecuencias que se derivan de todo el análisis que habré realizado a lo largo de toda la tesis.

La obras principales que revisaré son: *El ser y la nada*, pues en ese libro se encuentra todo el aspecto ontológico explicado por Sartre; *El existencialismo es un humanismo*, ya que considero que éste es un buen respaldo para *El ser y la nada*, pues, como se sabe, *El existencialismo es un humanismo*, fue una conferencia dada por Sartre para que se sintetizara y se comprendiera mejor lo que no se pudo comprender en *El ser y la nada*. También utilizaré algunas interpretaciones y estudios que se han dado a partir de la teoría de la libertad de Sartre y sobre el existencialismo en general, entre los cuales se encuentran: *Jean Paul Sartre: una filosofía de la libertad*, de Sonia Picado, en versión electrónica; *El existencialismo*, de Paul Roubiczeck; *Diez teorías sobre la naturaleza humana*, de Leslie Stevenson y David Haberman; *Sartre's Ethics of Engagement: Authenticity and Civic Virtue*, de Storm Heter; *El existencialismo*, de Norberto Bobbio;

Conversaciones con Sartre, de John Gerassi. Igualmente, utilizaré algunos cuentos y novelas del propio Sartre, para ejemplificar y encontrar una mejor comprensión de su teoría en casos concretos puestos en tales obras literarias. Entre estos se encuentran: *El muro*, *La náusea*, *Los caminos de la libertad: con la muerte en el alma*, *A puerta cerrada*, *La puta respetuosa*.⁵

⁵ Las referencias específicas de cada obra serán dadas en la bibliografía.

II. El aspecto ontológico en la teoría de Jean Paul Sartre

El aspecto ontológico es de suma importancia para el estudio de la libertad, ya que este aspecto nos permitirá ver en qué consiste el ser del hombre y por qué este ser es el único capaz de ser libre; también nos permitirá analizar cómo este ser se relaciona con otros tipos de ser. De la misma manera, es importante porque desde aquí se vislumbrará por qué el ser desde que emerge en el mundo, no tiene ninguna determinación.

a) El ser-en-sí

Sartre identifica dos regiones del ser, el ser-en-sí y el ser-para-sí (el ser-para-otro, al ser otro para-sí, entra dentro de esta región, aunque tiene otras especificaciones que se verán más adelante) El ser-en-sí tiene tres características. La primera de ellas es que el ser en-sí no remite a sí, ¿qué quiere decir esto? que si hablamos de un remitente a sí, estamos hablando de una distancia del sí consigo mismo, cosa que en el en-sí es imposible, pues este en-sí no tiene ni la menor distancia de él, es totalmente pleno, empastado de sí, “el ser es opaco a sí mismo precisamente porque está lleno de sí mismo. Es lo que expresaremos mejor diciendo que *el ser es lo que es.*”⁶ Es decir que el en-sí es plenitud y al ser plenitud no puede haber ninguna distinción de él consigo mismo. Pero si aceptamos que no hay ninguna distinción, ¿cómo es que podemos distinguir precisamente entre el ser-en-sí y el ser-para-sí? Pues bien, esta distinción se hace únicamente cuando aparece el para-sí, precisamente es el para-sí quién puede distinguirse del ser-en-sí, este en-sí por sí mismo no puede distinguirse de otra

⁶Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 36.

cosa porque siempre es. Tampoco es que existan múltiples en sí, pues precisamente al ser plenitud, es una totalidad de ser.

Todo lo anterior nos lleva a la siguiente característica. Si el ser es plenitud, si no hay menor distancia con él mismo, quiere decir que está aislado en su ser y que no mantiene relación alguna con lo que no es él. “Los tránsitos, los devenires, todo cuanto permite decir que el ser no es aun lo que será y que es ya lo que no es, todo eso le es negado por principio.”⁷ Pues el ser-en-sí es, y al ser, no se puede decir que será otra cosa de lo que ya es, esto impide precisamente la relación con lo que no es él, por ejemplo, una mariposa tiene relación con una oruga, pues primeramente fue una oruga y después se convirtió en una mariposa, paso de un ser a otro ser; pero el ser en-sí, al no tener en él mismo ningún cambio, al ser siempre, no puede tener relación alguna con lo que no es él. “Es indefinidamente él mismo y se agota en siéndolo.”⁸ por lo tanto, tampoco puede ser creado, pues eso implicaría también un tránsito de un ser a otro ser.

Por último, el en-sí no puede ser necesario ni posible. No es necesario, pues si fuera necesario, sería su propio fundamento y al serlo, se bastaría a él mismo para existir, pero esto no lo puede hacer el en-sí porque no es consciente.⁹ Ahora bien, tampoco puede ser posible, pues la posibilidad entra en el ámbito del para-sí; el en-sí no puede ser posible ni imposible, ya que solamente es.

⁷Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 37

⁸ *Ibíd.*

⁹ En el apartado del ser-para-sí, ésta noción del fundamento y de la conciencia serán ampliamente explicadas, y por lo tanto quedará totalmente claro por qué el en-sí no es su propio fundamento.

Se puede observar que toda característica del en-sí se puede reducir a que es, igualmente se puede decir del en-sí que está de más. “Increado, sin razón de ser, sin relación ninguna con otro ser, el ser-en-sí está de más por toda la eternidad.”¹⁰

Por el momento esto es todo lo que se puede decir del ser-en-sí, y queda por preguntar cómo es que surge el ser-para-sí de este en-sí, cuál es la diferencia fundamental del para-sí, y como es que estas dos regiones de ser pueden tener alguna relación, ¿o es que están totalmente aisladas? Para comenzar a aclarar estas cuestiones, es necesario pasar al apartado de la nada antes de comenzar a analizar en qué consiste el ser para-sí, ya que se debe considerar que la nada es la clave para que comience a surgir el para-sí.

b) La nada

El estudio de la nada supone un problema desde el inicio, ya que, ¿cómo se puede estudiar “nada”? El problema radica en cómo se entiende la palabra “nada”, ya que muy comúnmente esta palabra se entiende como inexistencia o como ausencia de algo (ausencia de ser), pero desde aquí se tiene que comprender que Sartre no entiende la nada de estas maneras. Si puedo decir algo preliminarmente de la nada, estaría definida como *no-ser*, esto no implica que sea un inexistente o una ausencia de ser, más bien se entendería como aquello que no-es.

¹⁰ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 38.

En el apartado anterior se postularon algunas cuestiones derivadas de la explicación del en-sí, una de ellas fue que como se podía dar una relación entre el en-sí y el para-sí, partamos pues de esta cuestión para comenzar a analizar la nada.

Habiendo dos regiones de ser (en-sí, para-sí) lo más obvio es preguntarse si estas dos regiones están aisladas o si tienen alguna relación. Sartre postula que hay una relación y que ésta es una síntesis, pero para que haya una síntesis tiene que haber una totalidad sintetizadora. Ahora bien, para comprender la totalidad sintetizadora, es necesario tener en cuenta lo que es lo abstracto y lo que es lo concreto; Sartre entiende a partir de M. Laporte que “se abstrae cuando se piensa como aislado aquello que no está hecho para existir aisladamente”¹¹, es decir que aquello necesita de otra cosa para existir, y que por lo tanto, no podría existir sin tal cosa, aisladamente. En contraposición está lo concreto, que es una totalidad que no necesita de otra cosa para existir, para fundamentarse como tal cosa; por ejemplo, Sartre dice que “la conciencia es un abstracto, ya 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. Lo concreto no puede ser sino la totalidad sintética de que tanto la conciencia como el fenómeno constituyen sólo momentos. Lo concreto es el hombre en el mundo con esa unión específica del hombre con el mundo, que Heidegger, por ejemplo, llama <<ser-en-el-mundo>>”¹² Así pues, no puede haber una relación si falta alguno de los dos, pero al existir ambos, en ambos la relación forma parte de la estructura de esos seres.

¹¹ Ibíd. P. 41

¹² Ibíd. P. 41-42.

Es como un rompecabezas, cada una de las piezas tiene su constitución, y en su constitución está que cada pieza tiene que embonar con la otra, así hay una relación entre las piezas. No es que únicamente las relacionemos nosotros, sino que también están hechas para ser relacionadas.

Es lo mismo con el en-sí y el para-sí, no es que se relacionen por sí solos, ya que el hombre en el mundo, como la totalidad sintetizadora que es, es quien los va a relacionar, pero precisamente porque están hechos para relacionarse. Así, no se pueden concebir aisladamente, uno necesita del otro para existir.

Tengamos en cuenta que el hombre es el para-sí y que el mundo es el en-sí, por esta misma razón es que tiene que haber una relación, pues el hombre siempre se está relacionando con el mundo y no se puede concebir aparte el hombre ni el mundo. Asimismo, tengamos en cuenta que el en-sí o el para-sí son abstractos por sí solos y quien hace la conjunción, es lo concreto. El hombre hace la síntesis porque es *hombre en el mundo*.¹³

Ahora bien, ¿cómo se puede ir descubriendo ésta relación? Queda claro que no por separado, ya que toda conducta del hombre en el mundo es ya una relación con él y el mundo. Lo que conviene analizar en este aspecto son precisamente las conductas del hombre, pues a partir de estas conductas es que se va a ir dando la relación.

¹³ La noción de *hombre en el mundo*, es lo que Heidegger, en su libro *Ser y tiempo*, llama *Dasein*. El *Dasein*, mejor traducido como *ser ahí*, es un ente espacio-temporal determinado, que tiene la posibilidad de preguntarse por el ser. Tiene la capacidad de ver a través de la pregunta. O sea, descubre que es un ser, pues tiene sentido a partir de que pregunta, y al preguntar, se descubre como única respuesta posible. El ser es el *Dasein*.

La primera conducta del hombre (y la que nos concierne en este estudio) es la interrogación, ya que desde aquí podemos ver que estamos partiendo de una interrogación: ¿hay conductas del hombre que puedan mostrarnos la relación del hombre con el mundo? Así pues, se puede esperar de la interrogación una respuesta positiva o negativa, se puede responder: “sí, si las hay” o “no, no hay conductas que nos muestren tal relación”, pero desde aquí estamos partiendo de una negatividad, pues primeramente al hacer una pregunta, se supone que quien hace la pregunta *no lo sabe*, así nos enfrentamos al ser del no-saber; ahora bien, cuando uno está buscando la respuesta, es ahí cuando se enfrenta a la posibilidad de una respuesta positiva o negativa, esta respuesta la va a dar el ser a quien le estemos preguntando.

Así, la interrogación es un puente lanzado entre dos no-seres: no-ser del saber en el hombre y posibilidad de no-ser en el ser trascendente. Por último, la interrogación implica la existencia de una verdad. Por la interrogación misma, el interrogante afirma que espera una respuesta objetiva, tal que permita decir: <<es así y no de otra manera>>. En una palabra, la verdad, a título de diferenciación del ser, introduce un tercer no-ser como determinante de la interrogación: el no-ser de limitación.¹⁴

Dicho lo anterior, parece que el no-ser del saber es el más claro, aquí la pregunta fundamental en la distinción de los otros dos no-seres, sería si la posibilidad de no-ser en el ser trascendente¹⁵, es una posibilidad de carácter

¹⁴ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 44.

¹⁵ El termino trascendente lo adjudico a quien nos va a arrojar la respuesta de la interrogación, puede ser trascendente la otra persona a quien le estamos preguntando, o el ser-en-sí el que nos arroje la respuesta. En ambos casos se utiliza el término trascendente, pues no depende de nosotros la respuesta, sino de alguien o algo ajeno a nosotros.

judicativo o real, en el sentido de existente como real, éste existente como real, sería el no-ser de limitación.

Ahora, todo esto podría parecer como algo de más e irrelevante en el estudio de la nada, pero no es así, pues al principio de este apartado se mencionaba que Sartre entendía la nada como un no-ser, así pues, con todo lo anterior, se puede observar entonces que nos comenzamos ya a llenar de la nada.

Podría parecer que la posibilidad de negación en el ser trascendente es únicamente de carácter judicativo, ya que se decía del ser-en-sí que este es y al ser, no puede no-ser, así, si se dice “esto *no* es una mesa”, dependería únicamente del juicio que se hace de esa mesa, pues la mesa es y seguirá siendo. En este sentido, “la nada tendría su origen en los juicios negativos; sería un concepto por el cual se establece la unidad trascendente de todos esos juicios, una función proposicional del tipo: <<x no es>>.”¹⁶ Se puede decir entonces que el no-ser, es decir, la nada, aparece sólo con el acto judicativo, sin estar en el ser. Esto parece bastante obvio dado todo lo que se ha dicho del ser-en-sí, ¿pero realmente es así?, ¿la nada sólo aparece con los juicios? O ¿más bien no podría ser que los juicios negativos se llevarán a cabo a partir de un no-ser real? Y de ser así, ¿cómo podría ser eso posible?

Todo esto se podría explicar a partir del no-ser de limitación, este no-ser es una nihilización. Por nihilización se entiende un recorte de ser, es decir que le estoy poniendo límites al ser, por ejemplo, supongamos que una hoja de papel es el en-sí, pleno, empastado de sí, siempre es, pero si con una pluma vamos

¹⁶Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 45

dibujando un cuadrado en la hoja de papel, estamos haciendo un recorte de ser, estamos nihilizando. Así pues, ese cuadrado ya no-es, pues si el en-sí por sí solo no tiene límites, al ser nihilizado, el cuadrado ya no es, pues supone límites. De esta manera se puede decir que estamos captando una nada y el juicio negativo se estaría basando en la nada, y no la nada en el juicio negativo. Así podríamos decir “este cuadrado no-es” y tal juicio se basaría en lo ontológico.

Sartre pone un ejemplo más o menos similar, está buscando a un amigo en un café, al estar buscándolo está haciendo una nihilización, está recortando el lugar para encontrar la cara de su amigo, así pues, hay recorte de ser, de las mesas, de las sillas, de la demás gente, etc; entonces se da cuenta que su amigo no está, aquí hay una doble nihilización, pues Sartre descubre que su amigo *no es* las mesas, *no es* la demás gente, y al mismo tiempo lo está nihilizando del lugar, su amigo *no está* en ese lugar. Así, no puede emitir simplemente el juicio “no está”, pues necesita una referencia real que fundamente ese juicio negativo.

Todo esto nos muestra que primero viene la nada y después el juicio negativo, nos muestra también que hay una relación de ser y de no-ser, pues para que aparezca un no-ser se tiene que recortar del ser, y nos muestra también que la interrogación es una conducta humana que nos permite relacionar al ser y al no-ser; cabe mencionar que esa interrogación no es únicamente judicativa, ya que hay interrogación con la mirada o con el gesto, como se puede ver en el ejemplo del café: Sartre no interrogó judicativamente, sino que con su mirada iba interrogando si su amigo estaba ahí. Todo esto nos muestra relación, pues son conductas del hombre con el mundo.

Si queda claro que puede haber una *nada real*, lo conveniente sería observar de donde proviene la nada, primeramente, ésta nada ha surgido de la interrogación, y la misma interrogación ha arrojado que hay una nada real, una nada ontológica, pero, ¿cómo puede haber una nada en el sentido ontológico si es que todo el apartado del en-sí ha demostrado que el ser es y que no puede ser otra cosa? Bien, esta cuestión ya se iba perfilando con la explicación de la nihilización.

La nihilización es recorte de ser, esto implica que algo o alguien lo está “recortando”, este recorte no puede ser hecho por el mismo ser, pues este tipo de ser no tiene la capacidad de hacer ningún cambio, ningún recorte, ya que sólo es; por lo tanto, algo o alguien más es quien tendrá la capacidad de hacer una nihilización. “La nada no es; la nada <<es sida>>; la nada no se nihiliza, la nada <<es nihilizada>>. Resulta, pues, que debe existir un ser –que no podría ser el ser-en-sí -, el cual tenga por propiedad nihilizar la nada.”¹⁷

Es preciso aclarar que la nada no se da después del ser, sino que debe surgir en el seno mismo del ser, sobre fondo del mismo ser. Ahora bien, esta nada no puede surgir por sí sola sobre el fondo del ser, surge a partir de que alguien la hace surgir sobre ese ser, por eso es sida. Y al nihilizar la nada, no quiere decir que ya esté ahí, sino que se nihiliza en el mismo momento en el que surge aquel que tiene la propiedad de nihilizar. Aquel que tiene esa propiedad nihilizadora, es el hombre, así pues, podemos observar que por el hombre viene la nada al mundo. Ahora bien, ¿qué debe ser el hombre para que la nada venga al mundo?

¹⁷ *Ibíd.* P. 65.

El hombre surge del seno del *ser*, y antes de nihilizar su exterior, se nihiliza a él mismo del *ser*, así pues, si está haciendo acto nihilizador de él mismo, quiere decir que él es su propia nada, su nada *sida*, pues el mismo la está haciendo surgir al nihilizarla sobre el fondo de su mismo *ser*. Así, “el ser por el cual la nada adviene al mundo debe ser su propia nada.”¹⁸ ¿Pero esta explicación es suficiente? Se ha dicho hasta el momento que la nada es lo que no-es, se ha visto también cómo es que la nada viene al mundo, y que viene por el hombre que es su propia nada, pero, ¿por qué el hombre es el único que puede hacer surgir su propia nada?, ¿por qué el hombre es el único que puede hacer nihilización y el ser-en-sí no? Esto en parte se debe a que como hemos visto, el en-sí sólo puede ser, sin distinción a nada, y en parte porque el hombre es un ser consciente, y en tanto consciente, puede nihilizarse del resto del ser, es por eso que él puede ser su propia nada. Esta consciencia es la que vamos a analizar en el siguiente apartado.

c) El ser-para-sí

Se mencionaba en el apartado anterior que el hombre es el ser-para-sí, ¿por qué? Y ¿en qué consiste ésta región de ser? Pues bien, “el hombre se diferencia de los entes plenos, rígidos y determinados por lo en-sí, en que se pregunta sobre sí mismo, es decir, en que tiene consciencia.”¹⁹ Es por esto que es para-sí. Pues tiene consciencia para diferenciarse a *sí mismo* de todo lo demás.

¹⁸ *Ibíd.* P. 66

¹⁹ Picado Sotela, Sonia. *Jean Paul Sartre: una filosofía de la libertad*. P. 304.
<http://inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.%20IV/No.%2015-16/Jean-Paul%20Sartre%20Una%20filosof%C3%ADa%20de%20la%20libertad..pdf>. Consultado el 27 de agosto del 2013.

Primeramente se tiene que tener en cuenta cómo es que Sartre entiende la consciencia, porque en el estudio se verá que existen dos tipos de consciencia: la reflexiva y la prerreflexiva. Sartre entiende a partir de Brentano, que la consciencia es intencional, es decir, que la consciencia siempre apunta o se dirige hacia un objeto distinto de ella misma; en este sentido, si somos conscientes, lo somos siempre de algo, pero, ¿podremos ser únicamente conscientes de los objetos externos? Sartre postula que la consciencia “también es siempre consciente de sí misma, de manera que se distingue de sus objetos. El sujeto es consciente de una forma no reflexiva de que el objeto no es el sujeto.”²⁰ Así pues, la consciencia que apunta o se dirige a un objeto distinto de ella misma, es la consciencia reflexiva o tética, esto quiere decir que es una consciencia ya tematizada; ahora bien, también se encuentra la consciencia prerreflexiva, no-tética o irreflexiva, que es la consciencia de la interioridad.

La consciencia prerreflexiva es la consciencia que el hombre tiene de sí. El para-sí es un ser consciente de sí; una mesa, por ejemplo, no tendría consciencia de sí, pues es incapaz de preguntarse por ella misma o por su exterioridad. En cambio, el para-sí, al ser un ser consciente, puede hacerlo.

Pero, ¿qué significa en realidad que el ser sea consciente? Significa que está haciendo una distancia, un recorte del ser-en-sí, si no hiciera esto, sería igualmente ser-en-sí, sería coincidencia con ella misma, sería plenitud.²¹ Al hacer distancia, recorte, se entiende que la consciencia es algo activo, no es como un

²⁰ Stevenson, Leslie y Haberman, David. *Diez teorías sobre la naturaleza humana*. P. 226.

²¹Se puede observar que la consciencia es constitutiva de la nada, pues el hecho de que el hombre sea consciente, implica que pueda hacer nihilización y, como se vio en el apartado anterior, la nihilización hace surgir a la nada.

hueco que se tenga que llenar, sino que el hecho de estar nihilizándose del en-sí, ya es estar siendo consciente.

Sartre dice que por ejemplo, la creencia y la consciencia de creencia son lo mismo, porque al ejercer el acto de creencia el sujeto se está nihilizando del en-sí, es decir, está siendo consciente. Ahora bien, si se quiere reflexionar sobre ese acto, el sujeto se está haciendo consciente reflexivo, es decir, está separando la conciencia de la creencia y estaría exteriorizando la creencia, como si fuera un objeto para ella. Pero Sartre explica que eso sería dar un salto a la consciencia reflexiva sin antes haber descubierto en qué consiste la prerreflexiva, que es la que importa estudiar, pues es la que posteriormente da paso a la reflexiva.

¿En qué consiste ésta consciencia prerreflexiva?, ¿Cómo se puede hacer distancia de ella misma sin saltar a la reflexiva? Decía con anterioridad que la prerreflexiva es la conciencia de sí, la noción de *sí* es justamente lo que Sartre quiere estudiar, pues “define el ser mismo de la conciencia”²² El *sí* remite al sujeto, pero no es el sujeto, ya que si fuera el sujeto, sujeto y *sí* serían la misma cosa y caerían en la plenitud de ser; pero tampoco puede no ser *sí* porque el *sí* es indicación del sujeto, por lo tanto, tiene que haber un *sí*, entonces, “el *sí* representa 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.”²³ Con todo esto se entiende que, aunque el *para-sí* sea una unidad, puede realizar diferentes estados, por ejemplo, la

²² Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*, p. 132

²³ *Ibíd.* P.133

creencia, la alegría, el deseo, etc. Pero precisamente porque realiza diferentes estados, no es un ser idéntico. Esta distancia ideal de la que habla Sartre, es lo que llama *presencia a sí*, y dice que “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.”²⁴ ¿Pero que es en realidad lo que separa al sujeto de sí mismo? Es la nada. Se recordará que en el apartado anterior, se explicaba que la nada solo podía venir al mundo a partir de un ser que fuera su propia nada y que este ser la hacía surgir en su mismo ser, pues bien, ahora podemos ver que el hombre puede hacer surgir su propia nada al ser consciente y al hacer distancia de él mismo, esta distancia que hace, es precisamente la nada. La nada (como decíamos también con anterioridad) es la capacidad de negar al ser y de nihilizarse de él. Por lo tanto, esta distancia que es la nada, permite que el sujeto se separe del ser-en-sí, afirmándose como un no-ser (pues no es el ser-en-sí) y nihilizándose de él mismo, separándose de él mismo. Tiene que haber una nihilización de sí mismo, porque si no la hubiera este ser siempre sería lo mismo, algo idéntico, por lo tanto no se diferenciaría del ser-en-sí.

Ahora, retomemos lo que decía Sartre: la conciencia de creencia y la creencia son lo mismo, con esto y con la explicación de la distancia, se puede ver que cuando se quiere voltear a captar la creencia, como la conciencia de creencia es el acto de creer, ¿cómo se podría captar esa creencia?, si el acto de querer voltear a ver el otro acto ya estaría siendo otra cosa, otra acción, por lo tanto, esa nada que separa, esa nihilización de sí mismo que se está haciendo, es un

²⁴Ibíd. P. 133

hurtarse a sí mismo. El sujeto no puede ser únicamente creencia, tiene que nihilizarse, y esto lo hace preguntándose por él mismo, preguntándose por su creencia, por eso es presencia a sí, está tomando distancia de sí mismo. Pero todo esto se da en la interioridad, en la consciencia prerreflexiva, ya que sería muy diferente a que si pusiera la creencia como algo fuera de él, porque ahí no habría presencia a sí, sino presencia a algo, a un objeto.

Se ha dicho entonces que el ser-para-sí es un ser consciente y, en tanto consciente puede preguntarse por sí mismo a partir de que hace surgir su propia nada, pues la hace surgir en el momento que hace distancia de él mismo, pero si puede hacer surgir su propia nada, ¿también puede hacerse surgir como *presencia al mundo*²⁵?

Cuando se habla de presencia, quiere decir que se pone algo frente a otra cosa, por ejemplo, el ser-para-sí (como se ha visto) tiene presencia a sí, pues él mismo se pone frente a él, es el fundamento de su propia presencia, pero, ¿el ser-para-sí puede ser fundamento de su presencia al mundo? Sartre cree que no ya que explica que un ser que sea su propio fundamento, se produciría él mismo con lo que él concibe del ser, pero, precisamente por *ser*, se produciría como lo que ya es; así no habría una distinción entre la concepción de ese ser y entre su SER, es decir, entre su existencia.

²⁵ Esta presencia al mundo deberá entenderse como la parte de en-sí que hay en cada para-sí, ésta parte de en-sí vendría siendo lo corpóreo, pues lo corpóreo por si solo simplemente es, no tiene ninguna consciencia. Pero no solo eso, ésta presencia será como la conjunción de lo corpóreo con aquello de lo de que no se es fundamento, por ejemplo, el lugar del nacimiento o cómo se ven otras personas. De todo esto, el sujeto no podría ser fundamento.

Sartre explica que un ser de este tipo sería necesario, pues se bastaría a él mismo para existir. Otro tipo de ser, al no ser su propio fundamento, sería contingente, es decir, podría ser el ser que es o uno totalmente diferente. Si volvemos por un momento al ser-en-sí, ¿qué es, necesario o contingente? Sartre dice que el en-sí es contingente, pero, ¿por qué?, ¿no se asumiría que es necesario si el mismo Sartre dice que “el ser-en-sí es y no puede sino ser”²⁶? Más bien, esto no debe entenderse como una necesidad del ser, en el sentido de que es su propio fundamento, porque para serlo necesitaría (como hemos visto) concebirse a sí mismo y esto no lo puede hacer el en-sí, dado que no es consciente para hacerlo. Así pues, el ser-en-sí sólo es, sin ningún atributo, sin ser creado. Y dado que no es su propio fundamento, bien podría ser otra cosa.

Dicho lo anterior, queda el ser-para-sí, ¿este puede ser su propio fundamento o sería también un ser contingente? El ser-para-sí, al no ser otra cosa que en-sí nihilizado, necesitaría *ser* primero, para después nihilizarlo. Así, el para-sí puede concebir únicamente su *nada*, pues a partir de esta nada es como se nihiliza del en-sí. Por ejemplo, se explicaba con anterioridad que la consciencia es algo activo y que la consciencia de creencia y la creencia eran lo mismo, pues sólo al llevar a cabo el acto de la creencia, estaba siendo consciente de ese acto, pues al creer el sujeto se estaba nihilizando del en-sí, de esta forma, el para-sí puede ser su fundamento, pues es capaz de concebirse como creencia y de llevar a cabo el acto de la creencia, pero esto no quiere decir que pueda ser fundamento como *presencia*, es decir como fundamento de su exterioridad, de lo que hay de *en-sí* de

²⁶ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 139.

él. Pues, el ser-para-sí al ser en-sí nihilizado quiere decir que hay algo de en-sí en su constitución. Así pues, “la conciencia es su propio fundamento, pero sigue siendo contingente *el que haya* una conciencia más bien que un puro y en-sí al infinito.”²⁷

Esta parte de en-sí que está en el para-sí como constitución de este para-sí, es lo que Sartre llama *facticidad*. Esta facticidad es el hecho contingente que es el para-sí. Es decir, no es su propio fundamento en tanto que presencia, por lo tanto es contingente en tanto esa presencia. Como se puede ver, en realidad no hay nada necesario, tanto el ser-en-sí como el ser-para-sí son totalmente contingentes, de esto se daba cuenta Antoine Roquentin²⁸, quien decía que “lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí*, simplemente; los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos.”²⁹

Ahora bien, volviendo a la facticidad, se dirá que también tendrá una relación con el ser-para-sí, pues, es evidente que tiene que haber una relación. Esta relación, Sartre la denomina como necesidad de hecho. Es decir, que para que exista un fundamento del para-sí, tiene que existir previamente un hecho, este hecho, como ya se dijo antes, es la contingencia del en-sí. Es un ser-ahí, ese es el hecho. “Pero, en tanto que este para-sí, tal cual es (como ser-ahí), podría no ser, tiene toda la contingencia del hecho.”³⁰

²⁷ Ibíd. P. 140.

²⁸ Personaje principal en la novela *La náusea* de Jean Paul Sartre.

²⁹ Sartre, Jean Paul. *La náusea*. P. 159.

³⁰ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 142.

Se ha visto que el para-sí es un ser que no-es, es decir, que se fundamenta siendo lo que no es el en-sí, pero que no puede ser fundamento en tanto que presencia al mundo, es decir, que no puede ser fundamento de lo que hay de en-sí en él. Se ha visto también que para ser lo que no-es, el para-sí tiene que ser su propia nada y, que en tanto nada, siempre estará nihilizándose del en-sí, determinándose a no caer en plenitud de ser; esto quiere decir que no puede ser siempre creencia, ni puede ser siempre felicidad, etc. Derivado de esto, hay algo más que se tiene que decir del para-sí: que es siempre posibilidad de ser otra cosa. Pero antes de llegar a la posibilidad, es necesario tener en cuenta que el para-sí es una falta, ésta falta consiste en que el para-sí nunca puede ser coincidencia consigo mismo, en efecto, si fuera coincidencia, se absorbería en en-sí y se aniquilaría como consciencia. Así, al para-sí siempre le falta su coincidencia.

Más aun, el para-sí se capta a sí mismo como falta, pues está puesto ante el ser-en-sí que es plenitud; puede captar ésta plenitud y al captarla se da cuenta que al no ser en-sí, él no es plenitud, pero, ¿el para-sí puede alguna vez tener coincidencia con él mismo?, ¿se puede llenar esta falta? No, no se puede, precisamente por eso surge la posibilidad, más aun, se verá que el posible del para-sí es su propia falta de coincidencia.

Lo que se da como lo faltante propio de cada para-sí y se define rigurosamente como lo faltante a ese para-sí preciso y a ningún otro, es el posible del para-sí. El posible surge sobre el fondo de nihilización del para-sí. No es concebido temáticamente con *posterioridad* como medio de reconstituir el sí; sino que el surgimiento del para-sí como nihilización del en-sí y descompresión de ser hace surgir al posible como uno de los aspectos de esa

descompresión de ser; es decir, como una manera de ser a distancia de sí lo que se es.³¹

Esto quiere decir que el para-sí siempre se está nihilizando y, la posibilidad al ser falta de coincidencia, es la que permite que no haya una sola manera de nihilización, por ejemplo, si siempre me estoy nihilizando en forma de creencia, ahí ya habría coincidencia conmigo misma, pues sería creencia todo el tiempo, no existiría ni siquiera el hecho de preguntarme por mi creencia, pues el acto de preguntarme ya sería otra posibilidad de ser; al contrario, si me pregunto por mi creencia, ahí ya hay una posibilidad, es decir, ahí ya está la falta de coincidencia, pues estoy ejerciendo otra manera de nihilización.

Se tiene que tener en cuenta que se está hablando de una coincidencia del ser-para-sí con su mismo para-sí, ya que si se hablara de una coincidencia con el en-sí, el para-sí ni siquiera existiría, pues una coincidencia con el en-sí implicaría que el para-sí no tuviera conciencia, es precisamente por eso que no existiría el para-sí.

Con todo esto se puede perfilar de manera general que el para-sí es libre, pues él mismo es quien hace surgir la nada, nadie más la está haciendo surgir por él, también se puede ver que es responsable de su propia nihilización o, si se prefiere, de sus propios actos, pues ejercer cualquier tipo de nihilización es ser activo, pero esto que se ve apenas vagamente, será expuesto en el capítulo de la libertad, se menciona con el objetivo de que no se olvide que toda esta cuestión ontológica nos ayudará a comprender bien el capítulo de la libertad.

³¹ *Ibíd.* P. 157.

d) Ser-para-otro

Se recordará que en el apartado del ser-en-sí, se decía que el para-otro no entraba en las dos regiones de ser, esto se debe a que el para-otro no es otra cosa más que un ser-para-sí más.

Se pensará que si es otro para-sí, no necesitará de alguna otra explicación, pero no es así. Ya que este *otro* para-sí implicará algunas dificultades. La primera (y la esencial) es que habrá siempre un choque entre dos para-sí.

Se recordará también que el para-sí siempre estará en relación con el mundo (con el en-sí) pero, ¿qué pasa cuando un para-sí se relaciona con otro para-sí? Para ir aclarando el asunto, se dirá que el *otro* es el prójimo. Evidentemente éste prójimo no podría entrar en otra región de ser, pues no es en-sí, sino que también tiene una consciencia que lo hace entrar en la región de para-sí, pero también hay que tener en cuenta que aunque sea consciente, no será idéntico a otro para-sí. En este apartado se explicará por qué.

Para ir perfilando qué es el para-otro, necesitaremos ir por la vía de la relación entre el en-sí y el para-sí.

Mientras yo estoy solo, el mundo es mío y yo lo organizo según mis deseos y necesidades, pero en cuanto aparece otro, mis cosas y yo mismo, pasamos a ser parte de su horizonte visual y nos vemos amenazados con convertirnos en simples objetos de su mundo. Los otros tratan siempre de dominarnos, de hacernos perder nuestra libertad y esto nos obliga a vivir siempre a la defensiva.³²

³² Picado Sotela, Sonia. *Jean Paul Sartre: Una filosofía de la libertad*. P. 307.
<http://inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.%20IV/No.%2015->

Efectivamente, si sólo hay una relación entre el ser-para-sí y el en-sí, el para-sí puede nihilizarse como le plazca, sus posibilidades son únicamente suyas y el mundo también, pero en el momento en que aparece otro, comienza la dificultad, ¿puede nihilizarlo?, ¿puede conocerlo? El para-sí puede conocer al en-sí, ya que por ejemplo, si ve una roca o una silla, los conoce tal cual son; la roca o la silla no ocultan en ellos nada más, puede conocer toda su exterioridad, pues son solo eso.

En cambio, con el otro, es diferente. No puede conocer más que su exterioridad, internamente, en su consciencia, no sabe qué pasa. Su exterioridad, evidentemente, es su cuerpo. Así pues, conoce únicamente lo que hay de en-sí en el prójimo, pero hay más; éste prójimo al ser parte de su horizonte visual, está comprometido con su mundo, es parte de él. Lo que nos llevará a afirmar de alguna manera, que el prójimo es un objeto. El sujeto objetiviza al otro, pues se da fuera de él, y al darse fuera, puede tomar distancia de él; además conoce lo que hay de en-sí en él.

Pero, ¿se puede reducir al prójimo como simple objeto?, ¿se puede dar una relación con él a modo de sujeto-objeto? Está claro que no, pues, como ya decía, el prójimo también tiene un consciencia, tiene algo más “detrás” de su simple corporeidad. Por lo tanto, tampoco la relación será de sujeto-objeto, es decir, de una consciencia que capta un objeto cualquiera, entonces, ¿qué tipo de relación o

conexión se podría dar entre dos para-sí?, ¿podría ser de consciencia a consciencia, es decir, de una consciencia que capta a otra consciencia?

El asunto no iría por ahí, pues, ¿Cómo podría ser eso posible? Así pues, tiene que haber otro tipo de relación. El otro, como hemos visto, tiene que ser como un tipo de objeto, pero también un sujeto.

Al ser también consciente, tiene sus propias posibilidades y su propia manera de nihilizar el mundo, y de nihilizarse a él mismo. Sartre pone como ejemplo a un hombre sentado en una banca de algún parque, y a él viéndolo. Sartre pone sus propias distancias entre los elementos que conforman el parque y del hombre sentado en la banca, pero el hombre sentado en la banca, también está viendo a su alrededor y está haciendo sus propias distancias, y todos los objetos que está viendo, los está acomodando como sus propios utensilios. Por ejemplo, el césped que ve lo acomoda para utilizarlo en la forma en que va a pasar sobre él; por lo tanto, ese mundo ya no sólo es para Sartre. Él acomodaba ciertos objetos como utensilios para él, pero al llegar otro, ese otro los puede acomodar de diferente manera. Ya no son sólo para Sartre, ya son también para otro.

El otro llega para “descomponernos” el mundo.

La aparición, entre los objetos de *mi* universo, de un elemento de desintegración de ese universo, es lo que llamo la aparición de *un* hombre en mi universo. 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.³³

Se puede observar que entonces se puede dar un mundo a partir de otro mundo o, para ser más exactos, que los elementos constitutivos del mundo del sujeto, pueden ser utilizados por el otro para crear sus propias constituciones. No es que la constitución del mundo a partir del otro se escape por completo del sujeto, a modo que se desplace a una dimensión completamente desconocida para él, es más bien como una especie de fuente. Por ejemplo, para que una fuente pueda funcionar para disparar el chorro de agua, necesita el agua que ya se encuentra dentro del recipiente, toma esa agua y la dispara hacia arriba, pero esa agua no cae en otro lugar, sino en el mismo recipiente, y después vuelve a tomar esa misma agua para volver a disparar el chorro de agua.

Es lo mismo con la constitución del mundo del otro, toma los elementos que ya se encuentran en el mundo y los avienta hacia sus propias posibilidades en el mismo mundo, pero estas posibilidades ya no son las mismas que las mías, por ejemplo. Utiliza la misma agua que ya está en el recipiente, sólo que la utiliza a su modo. Y al utilizarla a su propio modo, es cuando me escapa a mí. Ya no es sólo para mí, ya es también para otro.

Así pues, es como puedo captar al otro como una especie de objeto, pues está dentro de la constitución de mi mundo, pero lo reconozco como sujeto en tanto que él puede descomponer mi mundo para organizarlo para él, por lo tanto, no puedo conocerlo del todo.

³³ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 358.

No se puede dar una simple relación de sujeto-objeto, pero también se dijo ya, que no se puede dar una relación de consciencia a consciencia, ya que una interioridad no puede conocer a otra interioridad. Se podría decir que sí, si es que se capta cómo el sujeto sonríe, por ejemplo, pero sólo se está captando la sonrisa que expresa su cuerpo, y se puede creer que el otro sonríe porque está feliz, pero, ¿Cómo se podría saber exactamente? Interiormente, sólo él sabe por qué lo hace.

Así pues, esta relación tampoco se puede dar, por lo tanto, debe existir otro tipo de relación. Sartre dirá entonces, que la relación que une a dos para-sí, es la mirada. “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 *ser visto* por el prójimo. En la revelación y por la revelación de mi ser-objeto para otro debo poder captar la presencia de su ser-sujeto.”³⁴

Entonces, en tanto que el otro es para el sujeto, objeto, a través de su mirada puede reconocerlo también como sujeto, solo que al reconocerlo como tal, tiene que reconocerse también como objeto de su horizonte visual.

Se pensará entonces, ¿qué pasa si el otro es ciego?, ¿no lo reconocerán más que como simple objeto? Evidentemente no, pues el ciego tiene su propia forma de ver, su propia forma de establecer sus distancias y de constituir su

³⁴ *Ibíd.* P. 359.

mundo. No hay que reducir la mirada a la captación de las cosas a través de los globos oculares. Sartre dice: “percibir es mirar”³⁵

También hay que establecer qué pasa cuando uno no es mirado. Se decía hace un momento que la conexión fundamental de dos para-sí, es la *posibilidad* de ser mirado, esto quiere decir que no es necesario reconocer al otro como sujeto en el preciso instante en el que mira, sino precisamente en la posibilidad de ser visto.

Por ejemplo, si un ladrón entra a robar a una casa, siempre entra sigilosamente y lo hace de la manera más rápida que le es posible, es decir, organiza todos sus actos y su forma de estar en el mundo en ese momento, por la posibilidad fundamental de ser visto por alguien. Esto se manifiesta en el momento en que escucha un ruido o se prende alguna luz. En este sentido, reconoce que no hay sólo objetos en el mundo, sino también sujetos, y no fue necesario que alguien lo viera o que él viera a alguien.

Ahora bien, con todo lo que se ha dicho hasta ahora del otro, ¿se podría comenzar a ver el asunto de la libertad? Por el momento se tienen algunos elementos para ir estableciendo la cuestión, pues desde el momento en el que surge otro, es claro que no podríamos ser totalmente libres, pues el mundo ya no es exclusivamente para uno solo. Pero hay algo más que el análisis del otro nos puede arrojar para ir estableciendo la cuestión de la libertad.

Si se reconoce que hay otros sujetos y que, como en el ejemplo del ladrón, alguien puede plantear sus posibilidades a partir del otro, ¿éstas posibilidades son

³⁵ *Ibíd.* P. 362.

propias del sujeto o del otro? Son del sujeto porque, efectivamente él las realizó, no se encuentran en el otro; pero al parecer, se dan solo en función del otro, es decir, uno no tendría la posibilidad de esconderse (como el ladrón) si no existiera el otro. De aquí se pueden derivar dos cosas:

1° Uno no podría ser totalmente libre de hacer lo que quisiera, si sus posibilidades se están desplegando a partir del otro. Igualmente, el otro tampoco podría ser totalmente libre, si sus posibilidades también se despliegan a partir de mí. Los dos interferiríamos en nuestra libertad, es como Sartre dice: “*Para el otro*, mi posibilidad es a la vez un obstáculo y un medio, como todos los utensilios. Obstáculo, pues lo obligaría a ciertos actos nuevos; medio, pues, una vez descubierto en el callejón sin salida, <<estoy cogido>>. En otros términos, todo acto hecho contra el prójimo puede, por principio, ser para él un instrumento que le servirá contra mí.”³⁶ Es como en el ejemplo del ladrón, si él quisiera prender la luz para poder ver mejor lo que va a robar, el otro pone un obstáculo a su acto, pues está siempre la posibilidad de ser visto y atrapado por el otro, entonces, ¿sus actos son totalmente libres?

2° También a partir del otro surgen las valoraciones, pues mientras uno está solo, el acto que realiza lo está viviendo, no juzgando, sólo con la posibilidad de ser visto por el otro, se podría juzgar.

Por ejemplo, en el cuento *intimidación* de Jean Paul Sartre, la protagonista Lulú dice, con respecto a que la vea su amante: “Debe parecer raro subir una escalera cuando una está desnuda; le obligaría a subir delante de mí, para que no

³⁶ *Ibíd.* P. 369-370.

me mirara; si no, no podría ni levantar el pie, me quedaría inmóvil deseando con todo mi corazón que se volviera ciego.”³⁷ En este sentido, si la protagonista se encontrara sola, no tendría ninguna necesidad de hacer un juicio sobre su acto, sino que solamente lo haría, lo viviría; pero en el momento en el que sabe que hay una posibilidad de ser vista, hace un juicio sobre su acto. “Es raro”, dice Lulú, incluso tan raro se le hace ese acto, que preferiría que su amante subiera delante de ella. Con respecto a esto, Sartre dice:

Un juicio es el acto trascendental de un ser libre. Así, ser visto me constituye como un ser sin defensa para una libertad que no es la mía. En este sentido podemos considerarnos como <<esclavos>> en tanto que nos aparecemos a otros. Pero esta esclavitud no es el resultado –histórico, y susceptible de superación- de una *vida*, de forma abstracta, de la consciencia. Soy esclavo en la medida en que soy dependiente en mí ser en el seno de una libertad que no es la mía y que es la condición misma de mí ser. En tanto que soy objeto de valores que vienen a calificarme sin que yo pueda obrar sobre esa calificación ni siquiera conocerla, estoy en esclavitud.³⁸

Aquí se trata de una “esclavitud” en el modo de que el sujeto no es fundamento de esas valoraciones, sino que el otro las funda sobre él, es esclavo de lo que pueda juzgar de él. Creo que en este sentido, esto no supondría un límite a la libertad, pues estar sujeto a valoraciones que no son propias, no impediría que se fuera libre. Lulú dice: “es raro”, pero porque no conoce y no es el fundamento de la valoración que se le hará, pero eso podría limitarla o no, a subir la escalera; la cuestión es que eso ya dependería de ella. Pero dejemos por el momento este asunto para el capítulo de la libertad.

³⁷ Sartre, Jean Paul. *El muro* (*Intimidación* es uno de los cuentos que se encuentran en el libro que Sartre hizo llamar *el muro*, debido a que era el cuento principal) P. 115.

³⁸ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 373-374.

Lo único que se puede decir, es que la valoración y la posibilidad del otro, puede ser un obstáculo para la propia libertad. Ahora bien, lo que se debe analizar en el siguiente capítulo, es de qué tipo de libertad está hablando Sartre y cómo saldría del problema de que a pesar del otro, uno es libre.

III. Teoría de la libertad sartreana

a) Exposición

En este capítulo se abordará todo lo relacionado con la libertad del ser-para-sí. Se ha visto de manera general en el capítulo anterior, que Sartre considera que el hombre es libre porque es fundamento de su propia nada, lo que lo lleva a afirmar también, que es responsable de él mismo por el hecho de ser su propia nada. Más tarde se encontrará que también asegura que el hombre es responsable de todos los demás hombres.

Pero por el momento cabe decir, que el ser-para-sí no se encuentra solo en el mundo, que hay otros para-sí que, al ser igualmente libres, podrían suponer un problema para otro; este problema, como ya se ha visto, es que uno puede limitar la libertad del otro, en este sentido, se puede preguntar lo siguiente: ¿cómo alguien puede ser libre, si existen otros que podrían poner límites a su libertad?, ¿En realidad el otro pone los límites del sujeto?, ¿de qué tipo de libertad está hablando Sartre? Conviene comenzar por ésta última pregunta. Así, se irá exponiendo toda la teoría de la libertad de Jean Paul Sartre.

Sartre propone una teoría de la libertad radical. Esto se puede ver desde que expresa su fórmula: “Estoy condenado a ser libre”³⁹. Esto podría parecer una contradicción, pues, en efecto, ¿cómo alguien podría ser libre si está condenado? Sartre explica esta fórmula diciendo que, por un parte, el hombre está “condenado,

³⁹ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 599.

porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, es libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace.”⁴⁰

Se recordará que en la introducción se mencionaba que el hombre no puede ser definido porque no tiene una esencia y, que por lo tanto, primero tiene que existir para ir creando su esencia. Por esta razón Sartre dice que el hombre está condenado, pues siempre se tendrá que estar creando y libre, porque él elegirá cada una de las acciones por las cuales se esté creando; así, si es él quien elige libremente, será él mismo quien tenga total responsabilidad de sus actos.

b) Actos, móviles, motivos

Si el hombre siempre estará accionando, se tendrá que analizar en qué consiste un acto. Sartre afirma que todo acto es intencional, es decir, que todo acto siempre se dirige hacia un objeto o a una persona, con vistas a tener un fin deseado. Pero éste acto no se puede llevar a cabo si antes no fue concebido, ¿cómo se concibe este acto? Por una doble nihilización, por ejemplo, si quiero mover un mueble, primero tengo que ver todo el estado de cosas en el que estoy sumergida, ese estado de cosas se dará en la habitación en la que estoy; después de ver toda la habitación, pondré otro estado de cosas, pero esta vez será “ideal”. Que sea ideal quiere decir que lo estoy proyectando a que sea de otra forma distinta de la que es.

De esta forma, hay una primera nihilización, pues estoy recortando la habitación real en forma de algo que todavía no es, pero que quiero que sea: un

⁴⁰ Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. P. 28.

estado de cosas ideal. La segunda nihilización, consiste en poner como nada al estado de cosas actual con respecto al estado de cosas ideal. Así es como primeramente se concibe un acto, se pone un estado de cosas ideal como posible a ser de otra manera y a partir de esta concepción, se lleva a cabo.

Se puede observar que para que haya un acto, tiene que haber un arrancamiento del mundo. El hombre, al arrancarse del mundo en el que está, puede ver que ese mundo en el que está inmerso puede ser de otra forma. Pero no basta con que lo ponga como *posible de tal forma*, tiene que ser un posible *deseable y no realizado*.

Por ejemplo, si estoy en la habitación y veo a mi alrededor los muebles, por supuesto que sé que existe la posibilidad de que estén acomodados de otra manera, pero no por eso me pongo a cambiar los muebles. En cambio, si sé que existe la posibilidad de que estén acomodados de diferente manera y que deseo que en efecto, así sea, entonces me dispondré a llevar a cabo el acto de mover los muebles.

El para-sí no solo tiene la posibilidad de arrancarse del mundo para realizar un acto, sino que, como se menciona en el capítulo anterior⁴¹, tiene que arrancarse de él mismo también, de ésta manera, el para-sí no tiene coincidencia consigo mismo. Precisamente por eso el para-sí es un constate actuar, pues de esa manera nunca podrá tener coincidencia consigo mismo.

⁴¹ Ver el apartado del *ser-para-sí*.

Se ha mencionado ya que todo acto debe ser intencional y que si es intencional, debe tener un fin, pero si hay un fin, también tendrá que haber un móvil y un motivo.

El motivo es identificado con el estado de cosas del mundo, es decir, es objetivo; mientras que el móvil “es considerado comúnmente como un hecho subjetivo. Es el conjunto de deseos, emociones y pasiones que me impulsan a cumplir determinado acto.”⁴² Pero no deberá entenderse que primero surja alguno de estos dos para después llevarse a cabo una acción; en efecto, primero se debe concebir el acto, es decir, poner un estado de cosas como posible deseado, pero no por esto quiere decir que antes del acto estén ya puestos los motivos y los móviles.

Se podrá creer que el motivo sí está puesto, ya que es el estado de cosas objetivo, pero no es así, no está puesto, ya que por sí solo ese estado de cosas objetivo no puede provocar un acto. El acto es provocado por un para-sí. Así pues, ese estado de cosas objetivo debe ser captado por una consciencia. Así, al ser captado por la consciencia, no puede estar dado primeramente, pues la consciencia estará recortando ese estado de cosas en particular de todo el resto del mundo, pero no por eso deja de ser menos objetivo.

Por ejemplo, Sartre dice que se puede captar objetivamente un cuchillo, éste cuchillo está hecho de un mango y de una hoja, “puedo captarlo objetivamente como instrumento para cortar o tajar, pero a falta de martillo, puedo captarlo inversamente, como instrumento para martillar: puedo servirme de su

⁴² Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 608.

mango para hincar un clavo, y esta captación no es menos objetiva.”⁴³ De esta manera, su consciencia captó ciertas cosas objetivas que no están dadas, ya que por su proyecto de acción y a través de su consciencia, acomodó esas cosas objetivas para llegar a un fin. Ahora bien, ¿por qué se acomodan esas cosas objetivas? Aquí es donde entraría el móvil; pudo ser que deseara comerse una piña y necesitaba el cuchillo para partirla o, que deseara poner un cuadro en la pared y, al no tener martillo, utilizó el cuchillo para clavar el clavo en la pared. Pero de ninguna manera se dio primero el motivo y después el móvil, los dos surgieron al mismo tiempo para llegar a un fin deseado. Este fin, como se ha visto, es un estado de cosas ideal, algo que aún no es, pero que sin embargo puede ser.

c) Definición de libertad

Se ha mencionado que el hombre es libre porque elige cada una de sus acciones, y ya se mencionó también en qué consiste una acción, pero, ¿eso es todo lo que se puede decir en torno a la libertad? ¿Qué es realmente la libertad? ¿Es una facultad del hombre o la esencia de él? Una esencia no podría ser, ya que en la introducción se explicaba que Sartre no acepta la existencia de un Dios que haya creado al hombre. Al negar la existencia de un Dios creador, se niega que haya una esencia determinadora de hombre⁴⁴ y que por lo tanto, el hombre comenzará a existir y después, conforme él se vaya haciendo, también comenzará por constituir su propia esencia. “No hay pues, nada que preceda al hombre: el acto del hombre nace en el instante en que se realiza. Por lo tanto, no tiene nada

⁴³ *Ibíd.* P. 610.

⁴⁴ Véase Introducción, *existencialismo sartreano*.

predeterminado.”⁴⁵ Todo esto nos regresa al principio de este capítulo: el hombre como existente, es un constante hacerse.

Ahora bien, nos queda la posibilidad de que el ser-para-sí tenga la facultad de hacerse libre, ¿será esto posible? Si hablamos de un facultad, estamos hablando de que algunos tienen la capacidad de ser libres y otros no, o que todos tienen la facultad, pero no todos la ejercen; esto también estaría totalmente rechazado por Sartre, ya que como también hemos visto, el hombre (todo hombre) estará siempre condenado a hacerse, ya que, ¿qué hombre en el mundo deja de accionar algún día? Evidentemente ninguno, esto lo dejará de hacer únicamente el día en que muera.

Entonces, si la libertad no es una esencia ni una facultad, ¿entonces qué es? Sartre nos dice que

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 sída* en el meollo del hombre y que obliga a la realidad humana a *hacerse* en vez de ser. Como hemos visto, para la realidad humana ser es *elegirse*; nada le viene de afuera ni tampoco de adentro, que ella pueda *recibir* o *aceptar*. Está enteramente abandonada, sin ayuda alguna de ninguna especie, a la insostenible necesidad de hacerse ser hasta el mínimo detalle. Así, la libertad no es *un ser*: es el ser del hombre, es decir, su nada de ser.⁴⁶

Se puede observar que ésta nada de ser no es una única nada que está en todos los hombres, en efecto, se da en todos ellos, pero cada quien la hace surgir en el seno de su ser. En efecto, si no hay nada, no habría posibilidad de hacerse, pues como se ha visto, la nada es lo que separa al hombre de sí mismo, lo que impide que haya una coincidencia de sí mismo. Ahora bien, si hay una nada que

⁴⁵Bobbio, Norberto. *El existencialismo: ensayo de interpretación*. P. 87.

⁴⁶Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 601.

impide esta coincidencia, también habrá una posibilidad. La posibilidad permanente de ser otra cosa de la que se es⁴⁷. Entonces, al haber posibilidad, siempre hay libertad de elegirse como otra cosa de la que ya se es.

Una vez llegados a este punto, Sartre hace una distinción entre la voluntad y la libertad, pues, comúnmente, se entiende que los actos libres son actos voluntarios. La voluntad para Sartre se identifica más con el *querer* hacer o *elegir* cierta cosa, de manera más razonada; aunque la voluntad no hace surgir los fines que se quieren alcanzar, eso lo hará la libertad del hombre. “La voluntad, en efecto, se pone como decisión reflexiva con relación a ciertos fines. Pero estos fines no son creados por ella. La voluntad es más bien una manera de ser con respecto a ella: decreta que la prosecución de esos fines será reflexiva y deliberada.”⁴⁸

Con respecto a esto, se notará que aún hay más distinciones que hacer, por ejemplo, que la voluntad, en cierto sentido, depende de que haya primeramente una libertad originaria que ya se haya encargado de establecer sus fines. Por ejemplo, si quisiera correr un maratón, establecí ya un fin: correr el maratón. Este fin lo pude establecer porque soy libre de hacerlo, y la voluntad sólo me ayudaría para reflexionar qué tipo de maratón me conviene correr y en qué condiciones de salud estoy para hacerlo.

Este, en efecto, fue un acto libre y además voluntario, pero, ¿qué pasa con los actos que se cometen pasionalmente?, ¿estos actos también son actos libres?

⁴⁷ Véase capítulo II. *Ser-para-sí*.

⁴⁸ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 604.

Por ejemplo, si sucede algo que me duele mucho, no podría elegir entre llorar o no llorar, este acto sería un acto pasional. Pero Sartre cree que incluso los actos pasionales son actos libres, no sólo los voluntarios, ya que si mi libertad puso ya un fin, sólo quedaría la opción de como llegaré hacia ese fin. “Si estos fines están ya puestos, lo que queda por decidir en cada instante es la manera en que me conduciré respecto de ellos, o, dicho de otro modo, la actitud que tomaré. ¿Seré voluntario o apasionado? ¿Quién puede decidirlo, sino yo?”⁴⁹

Sin embargo, creo que la elección libre tendría que ser únicamente voluntaria, ya que, en el caso de “cómo me mostraré, ¿voluntario o apasionado?”, ya habría una actitud reflexiva y una deliberación; incluso si elijo ser apasionado, antes ya deliberaré entre serlo o no serlo. Por lo tanto, toda elección libre debería ser voluntaria.

Más aún, ¿en todos los casos siempre se puede elegir ser apasionado? En múltiples ocasiones, la persona no elige la manera de conducirse cuando se encuentra en una situación grave; por ejemplo, en una discusión, en una pelea violenta o en la conservación de la propia vida.

En estos casos, la pasión siempre puede hacernos cometer actos que en realidad no queríamos cometer. Si el fin es hablar con una persona y después esa conversación se comienza a hacer difícil de llevar tranquilamente, en ambos interlocutores puede ser perfectamente posible que digan o hagan cosas en esa discusión, que realmente no eligieron: como llegar a insultos o a golpes.

⁴⁹ Ibíd. P. 606.

En este sentido, uno no podría elegir esas pasiones. Sin embargo, Sartre continúa argumentando que incluso los actos pasionales son libres, porque incluso las pasiones son una nihilización del propio ser⁵⁰. Por lo tanto, no hay una determinación pasional que obligue a cualquiera a actuar de determinada manera, ya que, al ser la pasión una nihilización, también es un hacer y no un ser que determine los actos.

Para Sartre, entonces, todos los actos, tanto los voluntarios como los actos pasionales, son actos totalmente libres. “La libertad no es sino la existencia de nuestra voluntad o de nuestras pasiones, en cuanto ésta existencia es nihilización de la facticidad”⁵¹

No se podría estar más de acuerdo con Sartre, en el aspecto de que la nihilización nos permite no tener coincidencia con nosotros mismos y que de esa manera no somos un ser-en-sí, empastado en toda su totalidad. Por supuesto que en todo momento estamos en constante nihilización, y eso nos permite accionar. El verdadero problema, es si accionamos con total libertad o no; si se acepta la teoría de la libertad radical o no. Este problema desemboca precisamente en la *elección*. La elección no es más que la deliberación entre un abanico de posibilidades. De esta manera, si el hombre es libre porque elige cada una de sus acciones, ¿no diríamos precisamente que el acto libre es únicamente el acto voluntario? Porque como ya se mencionó anteriormente: elegir entre cómo

⁵⁰ Recuérdese una vez más, que gracias a la nihilización de nuestro propio ser, es que se evita que haya una coincidencia de sí mismo. La falta de coincidencia, lo que hace que haya una distancia de mí mismo, es la nada. De esta manera, si hay nihilización, hay nada. Y si hay estas dos, el para-sí no tiene coincidencia consigo mismo y está obligado a hacerse.

⁵¹ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 605.

mostrarse en una situación, si voluntariamente o apasionadamente, es ya haber deliberado entre dos posibilidades⁵².

Siguiendo el hilo del problema, qué quiere decir Sartre cuando afirma:

El hombre será ante todo, lo que habrá proyectado ser, no lo que querrá ser. Porque lo que entendemos ordinariamente por querer, es una decisión consciente que para la mayoría de nosotros es posterior a lo que el hombre ha hecho de sí mismo. Yo puedo querer adherirme a un partido, escribir un libro, casarme; todo esto no es más que la manifestación de una elección más original, más espontánea que lo que se llama voluntad.⁵³

d) Consciencia

Primeramente, se puede preguntar que, si hay decisiones conscientes, ¿también las habrá inconscientes?, ¿qué se entendería por proyecto?, ¿cuál es ésta elección original que hace que el hombre sea lo que habrá proyectado ser y no lo que querrá ser?

Sartre no hablaría de actos inconscientes, ya que para él, el ser-para-sí es siempre consciente, consciente de algo más que no es él, o sea, de su exterioridad, y consciente de sí mismo. En este sentido, en lugar de hablar de consciencia e inconsciencia, se habla de consciencia reflexiva e irreflexiva (prerreflexiva). Por todo lo que se ha dicho anteriormente, podemos identificar la consciencia reflexiva con la voluntad, pues de cierta manera, las posibilidades que

⁵² Hay que tomar en cuenta que la distinción entre la voluntad y la libertad, no es el objetivo del estudio para llegar a la conclusión de que la libertad radical es falsa. Las relaciones que nos llevarán a tal conclusión son las de libertad-consciencia y libertad-responsabilidad. Pero eso no quiere decir que en la exposición de tal teoría, se vayan encontrando fallas en el autor que nos ayudarán a hacer más fácil la refutación de tal teoría. Por lo tanto, no se las puede ignorar. Es necesario hacer ver esas fallas. Porque aún más adelante, se verá que tiene que ver la voluntad con la consciencia.

⁵³ Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. P. 21.

tenemos de actuar, las estamos exteriorizando para deliberar entre una de ellas. La consciencia irreflexiva, al ser consciencia no-posicional, es *consciencia nosotros*. De modo que al ser consciencia no-posicional, no nos estamos debatiendo entre una posibilidad u otra, sino que la estamos siendo.

Siendo así, cuando no reflexionamos en nuestros actos, estos siguen siendo libres, aunque más espontáneos y son lo que el hombre ha hecho de sí mismo, antes de “querer serlo”. Pero de ser así, ¿estos actos no serían gratuitos? Es decir, ¿no serían como una especie de actuar por actuar? Sartre nos dice que no, ya que actuar por actuar, sería no considerar la totalidad del mundo y la *totalidad destotalizada* que es el sujeto. Así pues

El fenómeno primero del ser en el mundo es la relación originaria entre la totalidad del en-sí o mundo y mi propia totalidad destotalizada: me elijo íntegramente en el mundo íntegro. Y, así como vengo *del* mundo a un <<esto>> particular, vengo de mí mismo, como totalidad destotalizada, al esbozo de una de mis posibilidades singulares, puesto que no puedo captar un <<esto>> particular sobre fondo de mundo sino con ocasión de un proyecto particular de mí mismo.⁵⁴

Es decir, no se puede elegir sino sobre fondo de mundo y la elección no se puede dar, a menos que sea en el fondo del propio sujeto, considerando las dos totalidades. Por ejemplo, yo como sujeto, cuando estoy caminando, camino porque hay una totalidad de mundo que me lo permite y porque en mi propia totalidad, me proyecte a caminar, pero sólo a partir de esas totalidades. No es actuar por actuar, porque si fuera de esa manera, me proyectaría a volar y si me

⁵⁴ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 627.

proyecto a volar, no estoy considerando que mi totalidad y la totalidad del mundo, no lo permiten.

Ahora bien, cuando camino no me estoy debatiendo entre dos posibilidades, sino que estoy siendo una posibilidad y al serlo, hay consciencia no-tética, no estoy reflexionando sobre mi acto y no por eso es menos libre. Más aún, ese acto es más espontáneo y se identifica con una libertad original, pero no deberá entenderse que ésta libertad original sea literalmente, una libertad primera.

Entonces, ¿qué tipo de libertad es ésta? Es una libertad que fundamenta todo tipo de deliberación, pero que ha de surgir al mismo tiempo que la deliberación o la pasión. La libertad original somos nosotros mismos, es una libertad ontológica que será identificada con la consciencia no-tética; ya que esta consciencia no se distingue de nuestro ser, somos lo que somos porque hay consciencia, y como ya se vio en el apartado del ser-para-sí, la consciencia es activa y en tanto activa, libre. Libre porque nuestro ser es nuestra elección originaria, “y como nuestro ser es precisamente nuestra elección originaria, la conciencia (de) elección es idéntica a la consciencia que tenemos de nosotros. Es menester ser consciente para elegir y es menester elegir para ser consciente. Elección y consciencia son una y la misma cosa.”⁵⁵

Nuestro ser es elección originaria porque depende únicamente de nosotros ser fundamento de nuestra propia nada, por eso es libre, porque somos nuestro propio fundamento. Ahora bien, cuando se está eligiendo, se es activo, y la conciencia es activa, como ya se mostró en el capítulo anterior. Por esta razón,

⁵⁵ *Ibíd.* P. 628.

Sartre dice que consciencia y elección son la misma cosa y por esto es libertad original, fundamental.

Si se actúa voluntariamente o pasionalmente, la libertad original se manifiesta al mismo tiempo que lo voluntario o lo pasional, pues de una u otra forma, se está siendo activo porque se eligió. Es por esta razón que Sartre dice que el querer cierta cosa es sólo la manifestación de una elección más original que la voluntad, ésta elección “más original”, como hemos visto, es nuestro ser en tanto fundamento, en tanto activo. Se puede accionar en tanto que se es el propio fundamento, y todo eso, antes de querer ser cierta cosa en específico, por ejemplo: madre o padre, marido o esposa, hija o hijo, etc.

e) El proyecto

Pero ¿qué papel juega en todo esto el proyecto? El proyecto es comúnmente entendido como la intención de hacer algo, hacer una especie de plan con ciertos pasos a seguir; para Sartre, no es del todo así. El proyecto para Sartre, es un estar constantemente lanzado hacia el futuro; no lanzado por alguien más (como por Dios o una persona externa), sino lanzado por el mismo para-sí hacia su propio futuro. El ser-para-sí, por ser siempre una falta, siempre se está lanzando hacia algo más de lo que es en su presente, se lanza hacia un porvenir y “se define por su fin”⁵⁶. Es decir, al haberse proyectado hacia un fin, éste fin es el que lo va a definir, pues todo lo que haga para alcanzar su fin, es lo que será como persona. Todos esos “pasos a seguir” que llevara a cabo, lo irán definiendo en cierta circunstancia.

⁵⁶ *Ibíd.* P. 628.

Digo “en cierta circunstancia”, pues el para-sí, al ser falta, todo el tiempo se va a estar proyectando, sin posibilidad de concluirse nunca. Podrá terminar cierto fin y se habrá dejado definir por ese fin, pero siempre habrá otros fines, hasta el día en el que muera.

Así, Sartre explica que: “la vida es una sucesión de proyectos, y los proyectos no incluyen la muerte, así que ¿por qué hablar de ella? Basta con pensar en la muerte y el proyecto se desmorona”⁵⁷ Efectivamente, pues la muerte es la muerte de cualquier proyecto.

Ahora bien, ¿el proyecto no sería un “querer”? Pues se lanza hacia un fin en específico, y si se va a un fin en específico, es porque éste fin es deseado; de ser así, no tendría caso decir que “el hombre será lo que habrá proyectado ser y no lo que querrá ser”. Pero, como vimos, este fin no puede ser necesariamente reflexionado o deliberado, sino ser vivido por el ser-para-sí, de una manera irreflexiva.

Con todo lo dicho anteriormente, parece que se va perfilando la cuestión de la libertad, sin embargo, se pueden ir aclarando algunos puntos, a modo de resumen, para ver si la revisión de esos puntos nos pueden ir arrojando nuevas cosas. No será una tarea repetitiva, sino constructiva.

Volvamos pues, a la cuestión del acto. Decíamos anteriormente que el ser-para-sí es un constante hacerse, y que era libre porque elige cada una de sus acciones. De todo eso, se descubrió que la libertad para Sartre, no era

⁵⁷Gerassi, John. *Conversaciones con Sartre*. P. 40-41.

precisamente hacer lo que uno quería, que esa decisión, la mayoría de las veces, era posterior a lo que el hombre había hecho de sí mismo. También se dijo que no había nada que pudiera determinar la acción del ser-para-sí, lo cual nos lleva ahora a la *autonomía de la elección*.

Así, no encontramos nada *dado* en la realidad humana, en el sentido en que el temperamento, el carácter, las pasiones, los principios de la razón, etc., serían elementos dados, adquiridos o innatos, existentes a la manera de las cosas. La sola consideración empírica del ser-humano lo muestra como una unidad organizada de conductas o <<comportamientos>>. Ser ambicioso, cobarde o irascible es simplemente conducirse de tal o cual manera en tal o cual circunstancia.⁵⁸

Pero si es de ésta manera, precisamente, ¿la circunstancia no sería la que determinaría la acción? De acuerdo, alguien no es tímido o explosivo de una manera dada; ahí se está rompiendo con un determinismo. Puede, por otra parte, conducirse tímido o explosivo en una circunstancia en particular, pero esa circunstancia podría determinar al sujeto a ser tímido o explosivo. En este sentido, se podría decir que nadie lo ayudó a tomar su decisión de ser de tal o cual manera. Que su acción la llevó a cabo él solo, con mera independencia. En lo cual, uno podría estar totalmente de acuerdo. En eso radica la autonomía de la elección. Pero a pesar de que nadie lo ayudara y de que él llevara a cabo su acción, la circunstancia en la que estaba influyó totalmente. Pero dejemos este asunto de la autonomía por el momento. Lo más conveniente es retomarlo en el siguiente capítulo⁵⁹

⁵⁸ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 647.

⁵⁹ La autonomía de elección tendrá que ver con la autonomía de la consciencia. En el respectivo capítulo se verá por qué.

Si ponemos a la circunstancia como algo *dado* o a cualquier otro estado de cosas dadas, es únicamente para trascenderlas. Es por esta razón que el acto es intencional, como ya lo habíamos visto anteriormente. La intención trasciende todo estado dado para llegar a un resultado por obtener. Se arranca de sí, se proyecta al estado de cosas que todavía no-son. Pareciera que hablamos de la intención como algo propio; pero recuérdese que para Sartre, la conciencia es intencional, es decir, que toda conciencia siempre apunta o se dirige hacia algo distinta de ella misma. Es pues, atención dirigida a algo. En este sentido, podríamos decir más bien, que el ser-para-sí al ser conciencia intencional, siempre trasciende todo lo dado para llegar a un resultado por obtener.

Así pues, Sartre nos dice que “la intención es conciencia-tética del fin. Pero no puede serlo sino haciéndose conciencia no-tética de su posibilidad propia.”⁶⁰ Es necesario tener en cuenta el sentido que ahora otorga Sartre a la intención, pues por una parte, sí, es atención dirigida a un objeto; pero Sartre además, ahora le da la “facultad” de trascender el objeto dado para alcanzar algo aún no realizable. Aquí la intención ya cobra el sentido de “objetivo” y ya no es intención en el sentido que le confiere Franz Brentano. Además para Sartre, la intención no es algo dado, sino que se hace anunciar lo que es, en el momento en el que proyecta un fin.⁶¹

Con respecto a la primera cita del párrafo anterior, la intención es conciencia tética, pues tematizo ya el fin. Hizo del fin un *hecho* que se va a

⁶⁰ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 649.

⁶¹ De cualquier manera, no nos concierne hacer todo un estudio sobre la intención, se menciona con la finalidad de no confundir los términos y de aclarar lo más posible la teoría de la libertad sartreana.

realizar; aunque tiene que ser consciencia no-tética, consciencia yo, de que yo voy a realizar tal acto. Todo esto, como también ya se ha mencionado, arrancándome de mí mismo y arrancando el mundo.

Ahora bien, una última aclaración con respecto al concepto de lo dado:

Sería vano imaginar que la consciencia pudiera existir sin lo dado: sería entonces consciencia (de) sí misma como consciencia de nada, es decir, la nada absoluta. Pero si la consciencia existe a partir de lo dado, esto no significa en modo alguno que lo dado la condicione: ella es pura y simple negación de lo dado, existe como desprendimiento de algo existente dado y como comprometimiento hacia cierto fin aún no existente.⁶²

Si hacemos las debidas observaciones, la libertad se reduciría a una simple ruptura con cualquier cosa dada. Lo que de hecho es, pero además es libertad de elegir; elegir de qué manera me voy a nihilizar de lo dado. Nuevamente la elección es lo que vuelve a causar un problema. Problema que parece estar ya resuelto en páginas anteriores, con lo de la elección fundamental, pero parece que incluso Sartre, no lo ha resuelto del todo, pues nos dice:

Todas estas observaciones nos remiten, pues, a un difícil problema: el de las relaciones entre la libertad y la facticidad, y, por otra parte, salen al paso de las objeciones concretas que no dejará de hacérsenos: <<¿puedo elegir ser alto, si soy bajo?, ¿tener dos brazos si soy manco?; etc., objeciones que se refieren justamente a los <<límites>> que mi situación de hecho aportaría a mi libre elección de mí mismo.⁶³

f) La facticidad

⁶² Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 650.

⁶³ *Ibíd.* P. 654.

Veamos pues, lo que se refiere a la facticidad. Recuérdese que la facticidad era todo hecho contingente, de esta manera, ¿qué pasa cuando la libertad “choca” con un hecho, que a pesar de ser contingente, no puede cambiar? La contingencia se refiere a que no hay ninguna necesidad, y en tanto que no hay necesidad, bien puede ser de otra manera. Pero si es contingente, la libertad del para-sí ¿no puede cambiar ese hecho? Que no sea necesario, no quiere decir que el hecho pueda ser modificable, sino que, por ejemplo, no es necesario que un hombre tenga dos brazos para ser considerado como hombre; sigue siendo hombre aún con un brazo, pero es totalmente contingente que tenga un brazo en lugar de dos y todo eso depende de otros hechos; por ejemplo, de que su gestación no se haya dado muy bien por causa de otro hecho: la mamá fumaba y bebía alcohol en el embarazo. Hechos que invariablemente, no dependían de ese hombre.

Esta facticidad es la que siempre se interpone en el camino del hombre y que puede ser considerado como algo dado que determine al hombre a llevar a cabo sus acciones.

En el capítulo anterior, se abordó la cuestión del fundamento de la nada: somos nuestro propio fundamento, en el sentido en que nosotros mismos hacemos surgir nuestra nada. En este capítulo también ya se mencionó que somos “elección original” por la misma razón. Pero no somos fundamento de nosotros mismos en tanto presencia a este mundo; es decir, no somos fundamento de toda nuestra corporeidad, y esta misma corporeidad pone límites, entonces, ¿cómo se puede hablar de una libertad radical, como lo hace Sartre?

Quizá sea como Stevenson y Haberman mencionan sobre los hechos corporales o biológicos:

Sartre, difícilmente podría negar que existen ciertos universales humanos –por ejemplo, la necesidad de comer para sobrevivir, la fisiología de nuestro metabolismo y la fuerza de nuestros impulsos sexuales-. Que hay algunas verdades científicas sobre nosotros resulta obvio, aunque, no hay razón para disputar acerca de lo que cuenta como hechos puramente biológicos de la naturaleza humana.⁶⁴

De acuerdo, hay hechos biológicos, que se quiera o no, ponen ciertos límites a la libertad, pero, ¿se está de acuerdo en que no hay razón para disputar acerca de ellos? Con toda razón se tiene que hacerlo, ya que ante una teoría de la libertad tan radical, estos hechos no se pueden dejar pasar de largo. Tiene que haber una manera para justificarlos, ¿cómo, a pesar de esos hechos, se puede ser libre?

Empecemos desde el nacimiento, nadie eligió nacer y aun así estamos aquí y sin embargo, desde el momento del nacimiento, somos libres. Esto nos lleva a una fuerte afirmación: Se es libre y, al serlo, podemos elegir todo el tiempo; pero, al mismo tiempo, la libertad es una libertad que no elegimos. No se elige ni el nacimiento, ni el lugar, ni el año, ni la familia en la que se nace. ¿Cómo reivindicar entonces la libertad?

El misterio del nacer nos patentiza que somos incapaces de elegir nuestra existencia, es algo que se nos impone a la fuerza. No obstante, para justificar su convicción del preceder de la existencia, los existencialistas han de hacerla depender en cierto sentido de nuestra elección, y muestran de un modo bastante convincente

⁶⁴ Stevenson, Leslie y Haberman, David. *Diez teorías sobre la naturaleza humana: Sartre: La libertad radical*. P. 225.

cuánto es lo que en nuestra existencia depende realmente de nosotros. Sartre pone el siguiente ejemplo: <<Yo puedo ser un inválido sin haberlo escogido, pero no puedo ser un inválido...sin elegir la manera de considerar mi enfermedad. Me escojo a mí mismo, no en cuanto a mi ser, sino en cuanto a mi manera de ser.>>⁶⁵

¿Y no sería esto una especie de resignación? No se elige dónde se nace, pero hacemos nuestra esa situación; no se elige ser inválido, pero elegimos la manera de hacer la enfermedad, “yo no me considero un inválido”, puede decir alguien. Puede que haya una “reivindicación de la libertad”, pero al parecer es porque ya no queda de otra; el sujeto se resigna a hacer suya su situación o su enfermedad y se engaña diciéndose que es libre, porque es él quien hace tolerable o intolerable la enfermedad o el lugar del nacimiento.

Ahora bien, *lo dado*, todo aquello que no escoge uno, es algo que podemos utilizar para nihilizarnos. Esas situaciones que no elegimos, las podemos nihilizar del resto del mundo y nos podemos nihilizar de ellas. Sartre dice que en cierto sentido, esas situaciones condicionan nuestra libertad. “La libertad parte de la consideración de una situación y comprueba que esta me *deja libre* para perseguir tal o cual fin. Hasta podría decirse que la situación condiciona mi libertad, en el sentido de que la situación *es ahí para no constreñirme*.”⁶⁶ Por ejemplo, yo no puedo decidir si correr o no correr bajo la lluvia, si no hay lluvia. Debe haber una situación que nos permita siempre dejar nihilizarnos.

Pero ese tipo de casos son siempre muy sencillos, ¿qué pasa si por ejemplo, soy inválida y esa es mi situación?, ¿cómo puedo elegir entre caminar o

⁶⁵Roubiczek, Paul. *El existencialismo*. P. 116.

⁶⁶ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 660.

quedarme sentada? Pues posiblemente Sartre diría que eligiendo mi manera de ser. No puedo caminar con los pies, pero no por eso soy inválida; puedo romper la situación dada caminando con las manos. Pero volveríamos a lo mismo: ¿Por eso dejo de ser inválida?, ¿no me resigné, pues, a caminar con las manos y no con los pies? Más aún, ¿no se suponía que el estado de cosas (o situación) no estaba dados?

Antes que nada, podría parecer que primero soy inválida, por ejemplo, y después soy libre, pero debe entenderse que todo es parte de una doble nihilización. En primer lugar, nihilización del ser-en-sí, del ser que no soy yo y nihilización de mí mismo. En este sentido, me nihilizo de todo lo que hay a mi alrededor: no soy la mesa, no soy la silla, no soy todo el estado de cosas del mundo; y me nihilizo de mi propio yo, por ejemplo, puede que esté nihilizando mi invalidez si me pongo a caminar de manos. Pero todo esto en un solo surgimiento, no uno y el otro después.

Pero volvamos a la situación dada, que incluso Sartre (si se recuerda) había mencionado que cualquier estado de cosas⁶⁷ no podía estar dado. ¿Por qué ahora se cree que está dado y que además condiciona a la libertad? Por una parte, como ya se había mencionado, porque si hay nihilización, evidentemente tiene que haber algo de lo cual se pueda nihilizar. Pero supuestamente, no significaba que lo dado tenía que condicionar a la libertad.

De hecho, es necesario que no se comprenda que esto “dado” condicione a la libertad a actuar de cierta manera y solamente de esa manera, pues en ese

⁶⁷ Todo esto se explicó con los motivos, móviles y fines.

caso no habría libertad alguna. Más bien lo dado, se entenderá como algo que no puede tomarse como algo que me condicione, a menos que yo lo proyecte de esa manera; pero que a partir de que hay algo dado, uno se puede nihilizar.

Sartre pone como ejemplo un peñasco a escalar:

El peñasco se me aparece a la luz de un escalamiento proyectado, proyecto secundario que cobra sentido a partir de un proyecto inicial que es mi ser-en-el-mundo. Así, el peñasco se recorta sobre fondo de mundo por efecto de la elección inicial de mi libertad. Pero, por otra parte, lo que mi libertad no puede decidir es si el peñasco <<de ser escalado>> se prestará o no al escalamiento. Esto forma parte del ser bruto del peñasco. Empero, el peñasco, no puede manifestar su resistencia al escalamiento a menos que sea integrado por la libertad en una <<situación>> cuyo tema general es el escalamiento.⁶⁸

Así pues, el peñasco no tiene título de “peñasco dado como difícil de escalar”; que sea fácil o difícil depende del hombre que ya proyectó el hecho de escalarlo. Resulta obvio que para quien no quisiera escalar, el peñasco no se mostraría como fácil o difícil. Lo que Sartre quiere mostrar es que las cosas dadas no tienen por sí mismas las cualidades de fácil o difícil, feo o bonito, soportable o insoportable, y que por lo tanto no pueden determinarnos a actuar de cierta manera; sino que nosotros somos quienes le damos las cualidades a partir de un proyecto de acción. Entonces, si el peñasco se muestra como fácil o difícil, sólo será a la luz del ser-para-sí, a la luz de la libertad.

Pero en ese caso, ¿qué pasa si alguien decide que el peñasco que va a escalar, es fácil de escalar a partir de su proyecto, y después, en el momento en el que lo está escalando no puede y se da cuenta de que más bien, es difícil? Al no

⁶⁸ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 663.

poder escalarlo, ya no fue libre de hacerlo. Y a pesar de que si era fácil o difícil ese peñasco, a partir de su proyecto de acción, su proyecto no pudo prever que el peñasco iba a ser difícil en lugar de fácil. Porque en su proyecto siempre habrá cosas que se le van a escapar. Puede proyectarse a escalar el peñasco y el fin es ese, se dejará definir por ese fin; es decir, que todo lo que hará, será para ese fin. Esa persona tomará clases de alpinismo, se pondrá en forma, etc., todo eso le podría asegurar que escalarlo va a ser sencillo; pero resulta que cuando llega el día de escalarlo, las piedras están tan resbalosas que no puede sujetarse a ellas y eso le dificulta escalarlo, tanto, que tiene que dejar de intentarlo y no hacerlo ¿y no esa situación determinó su acción?

Sartre diría que el único límite de la libertad, es su propia libertad. Así que si deja de intentar escalarlo, es porque él lo decidió y, si a pesar de eso, sigue persistiendo aun sabiendo que puede morir en el intento, también es su elección. Una vez más, el hombre elige la *manera* de considerarse frente a una situación dada. Todo lo que habrá elegido lo habrá hecho por y sólo por él. ¿Será realmente así?⁶⁹ De cualquier forma, Sartre ve la paradoja de la libertad: “no hay libertad sino en situación y no hay situación sino por la libertad.”⁷⁰

Hasta aquí hemos visto cuál es la relación de la libertad con la facticidad; también se vio que a pesar de la facticidad, el para-sí puede elegir su *manera de ser* frente a cualquier situación dada. Ahora bien, si el para-sí es constante elección, a pesar, o mejor dicho, a partir de lo dado, deberá ser enteramente

⁶⁹En el capítulo siguiente se explicará que Sartre considera que el para-sí elegirá sólo a partir del llamado de su consciencia. Sin ayuda de nadie. ¿Será realmente así? ¿Nos dejaremos guiar por la voz de la consciencia y nada más? Todo eso es lo que se analizará en el siguiente capítulo.

⁷⁰ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 664.

responsable de todas y cada una de sus elecciones. Veamos pues, en qué consiste la responsabilidad y su obvia relación con la libertad.

g) La responsabilidad

“La consecuencia esencial de nuestras observaciones anteriores es que el hombre, al estar condenado a ser libre, lleva sobre sus hombros el peso íntegro del mundo, es responsable del mundo y de sí mismo en tanto que manera de ser. Tomamos la palabra <<responsabilidad>> en su sentido trivial de <<consciencia (de) ser el autor incontestable de un acaecimiento o de un objeto.”⁷¹ Y efectivamente, al no haber nada ni nadie que condicione (supuestamente) las acciones del hombre, éste es necesariamente responsable de todas ellas, ya que él las elige, pero, ¿cómo se puede ser responsable de las situaciones que uno no elige, o que se le escapan de las manos? Porque al afirmar que el hombre es responsable del mundo, Sartre está afirmando que el hombre está eligiendo el mundo, ¿cómo puede suceder esto? Sí, como ya se había visto, el hombre es arrojado al mundo desde su nacimiento y se encuentra ya en un mundo que él no eligió. En realidad, la solución que da Sartre al problema de la responsabilidad del mundo, ya se había comenzado a ver desde la explicación de la facticidad.

A pesar de que ciertas circunstancias no las elegimos, (como el nacimiento, las enfermedades, la nacionalidad, etc.) siempre podemos elegir la manera en la que lo aceptamos o lo rechazamos, la manera en la que nos apropiamos de esos hechos. Esto se debe a que el hombre es fundamento de su nada, pero no

⁷¹ *Ibíd.* P. 747.

fundamento de su propio ser⁷², de ser así, lo único que puede elegir es su *manera de ser* frente a esa situación. Pero esa manera de ser, hace que de cierta forma, el hombre pueda elegir hasta esas circunstancias que parece que no eligió y por lo tanto, se termina haciendo responsable de esas circunstancias también.

Por ejemplo, al repelar u odiar, amar o ponerse feliz del nacimiento, dice Sartre que se está tomando una actitud frente a ese acontecimiento y que entonces uno es totalmente responsable de esa actitud y, al tomar una actitud y responsabilizarse sobre ella, el nacimiento lo hago mío y de cierta manera lo elijo. Sartre pone otro ejemplo similar: en una guerra, los soldados no fueron quienes declararon la guerra, pero aún así están obligados a ir, pero no es que realmente estén obligados; pueden elegir o no elegir esa guerra, ya que el hombre siempre tiene la opción de no asistir a la guerra aunque su país lo obligue, o tiene la opción de suicidarse; si no hace ninguna de esas dos, ha elegido la guerra, por lo tanto la hace suya y es totalmente responsable de ella.

Al respecto de todo esto, se puede estar de acuerdo en que ante ciertas circunstancias uno adopta diferentes maneras de ser y, efectivamente, uno es responsable de esas maneras de ser; aunque es poco convincente que el hecho de ser responsable y haber elegido esa manera de ser, nos haga elegir también la circunstancia por la que somos como somos.

Volvamos con el nacimiento, por ejemplo, no por el hecho de alegrarme por mi nacimiento, quiere decir que de alguna manera lo elegí y que me tengo que hacer responsable de él, quizás me haga responsable de mi vida a partir de mi

⁷² Al respecto, véase capítulo II. Apartado, *el ser-para-sí*.

nacimiento. Me haré responsable de mi manera de asumir mi nacimiento, no del nacimiento como tal. En el caso de la guerra, me haré responsable de mi manera de afrontar la guerra y de mi decisión de ir, pero no de la guerra ya desatada.

Ahora bien, una cosa es responsabilizarse del mundo o más bien, de las situaciones que pasan en el mundo, y otra muy distinta, responsabilizarse de toda la gente que se encuentra también en el mundo, responsabilizarse por sus propias acciones. Pero Sartre afirma que el hombre también es responsable de todos los demás hombres. “Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres. En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser.”⁷³

Sartre quiere decir con esto que si alguien elige ser una persona honrada, que trabaja para sustentarse y sustentar a toda su familia, está creando una imagen tanto para él y el resto de los hombres, por lo tanto, es responsable de esa imagen que creó; pero más aún, también está eligiendo como deben ser los demás hombres, pues quiere que su acción elegida sea una acción que los demás deban seguir. O también, si alguien elige tener una sola pareja y casarse con ella, está encaminando a toda la humanidad en la vía de la monogamia. “Así soy responsable para mí mismo y para todos, y creo cierta imagen del hombre que yo elijo: eligiéndome, elijo al hombre.”⁷⁴ Ya que si afirmo la vía de la monogamia, mi

⁷³ Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. P. 22.

⁷⁴ *Ibíd.* P. 23.

imagen y mi acción muestran lo que quiero que el hombre sea, y si el hombre es igual de esa manera, sería responsable de su imagen y su acción. Pero el asunto es que el hombre no es una pieza de ajedrez que se pueda mover como yo deseo que lo haga, tiene también sus ideas propias y se puede mover a dónde él quiera, entonces ¿cómo se puede ser responsable de sus propios movimientos y de su propia imagen?

Si el otro también es libre radicalmente, ¿cómo puede hacerse responsable el hombre de otra libertad que no es la suya? ¿O será que en realidad el hombre no puede ser responsable de todos los demás hombres? Aún no se tienen los elementos para analizar este problema, por lo tanto, se tendrá que dejar para el capítulo cuatro.

h) El otro

Por el momento habíamos dejado al ser-para-otro fuera de la discusión, hasta ahora con la responsabilidad del para-sí hacia el otro, es cuando nos vemos en la necesidad de regresar al para-otro. Si Sartre afirma que hay una libertad radical, ¿el otro no supone límites? Pero habíamos visto en el capítulo anterior que el ser-para-otro al ser su propia posibilidad, podía llegar a ser un obstáculo para la libertad del hombre. En este sentido cabía preguntar si realmente el otro ponía los límites del sujeto. Ahora tenemos todos elementos para abordar la cuestión.

Ya se vio que nacemos en un mundo que no elegimos y que hay características de nosotros que tampoco elegimos y, a pesar de estas cuestiones, también ya se vio que Sartre sigue afirmando que el hombre es radicalmente libre.

Ahora bien, nacer en un mundo que no se eligió tiene otras implicaciones: como que en ese mundo en el que se nació ya está todo *dado* por los otros, es decir, ya es un mundo en el que ya hay significaciones puestas. Por ejemplo, al bebé que comienza a hablar, otro le está diciendo que tal cosa es una silla, una mesa, una cuchara, etc., le dice también como atravesar las calles y que el cielo es azul y no verde; el otro le enseña el mundo en el que comienza a vivir, ¿no son esas determinaciones del otro?

Sartre dice que no, “no se trata de un límite de la libertad, sino que, más bien, el para-sí debe ser libre *en ese mundo mismo*; debe elegirse, *no ad libitum*, sino teniendo en cuenta esas circunstancias. Pero, por otra parte, el para-sí, al surgir, *no padece* la existencia del otro; está constreñido a manifestársela a sí mismo en forma de una elección.”⁷⁵ Por supuesto que esto no quiere decir que por una elección del para-sí, aparezca el otro en cuerpo presente; lo que quiere decir Sartre, es que la manera de ser del otro o lo que éste puede “enseñar” por medio de sus actos o sus palabras, es lo que el para-sí puede elegir como manifestación del otro.

Esto sucede a través de las técnicas⁷⁶. Sartre explica que esas técnicas ya están “dadas” en el mundo o en el lugar en el que nacemos; por ejemplo, en México se conduce un carro por la derecha, esa es una manera de apropiación del

⁷⁵ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 704.

⁷⁶ Las técnicas para Sartre, son las maneras en las que el ser-para-sí se va apropiando del mundo. Una persona puede captar una piedra, por ejemplo, como un “existente en bruto”, algo que está simplemente ahí. Pero en el momento en el que sabe que esa piedra puede servir para construir una presa, se está apropiando de la piedra para construir algo. Ya no está ahí solamente, sino que la está utilizando para sus fines. De diferentes maneras puede construir la presa, pero de cualquiera de esas maneras, ya hay una apropiación de la o las piedras.

coche, la carretera y los otros y, ciertamente, es una técnica colectivizada. Pero Sartre dice que la técnica solamente cobra sentido por el para-sí. “El otro, por sí solo, no puede hacer que sus proyectos se revelen como técnicas al para-sí; y, por este hecho, *para el otro*, en tanto que se trasciende hacia sus propios posibles, *no existe técnica* sino un *hacer* concreto que se define a partir de su fin individual.”⁷⁷El para-sí, quien ve por fuera las actitudes y el hacer del otro, es quien en realidad está fundando como técnicas esas actitudes o esos actos del otro, así pues, está en un mundo en el que se maneja por la derecha, se cruza las calles en las esquinas, etc.

Su libre elección radica en que ese hacer del otro, lo puede tomar como determinación o, puede interiorizar esas técnicas y seguirlas. De cualquier manera, no se está padeciendo al otro, ya que precisamente el para-sí elige como tomar esas técnicas, elige como se le manifiesta el otro. Aunque, como dice Roubiczek, quizá sólo sea un intento por proteger nuestra libertad. “Para proteger nuestra libertad tenemos que aceptar esta situación con nuestro propio y libre querer; como no podemos alterarla, tenemos que hacérsela nuestra incorporándola a nuestra existencia.”⁷⁸

Por supuesto que alguien podría preguntar: ¿Qué pasa con las técnicas del arte?, ¿no son técnicas rigurosamente puestas por los artistas? Y eso por poner un ejemplo menos extremo. Sartre diría al respecto que uno está en posición de elegir seguirlas o no. Esto por un lado, por el otro está lo que *yo soy para el otro*.

⁷⁷ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 705.

⁷⁸Roubiczek, Paul. *El existencialismo*. P. 118.

Finalmente Sartre termina admitiendo que en este sentido, el otro sí pone un límite de hecho a la libertad del para-sí, pero aunque admita por completo este límite, sigue con la idea de que el para-sí es radicalmente libre.

Lo que *yo soy para el otro*, es lo que el prójimo “pone” en mí, son esas valoraciones que se me dan sin que yo pueda fundarlas, por ejemplo: la fealdad o la belleza, la inteligencia o la estupidez, lo menor o mayor de edad, etc. Son características o valoraciones dadas *para mí*. En el capítulo anterior ya se adelantaba todo esto, pero mencionaba que no creía que el hecho de no ser fundamento de otras valoraciones, implicara que por eso no fuera libre, pero ahora resulta que de hecho, esas valoraciones del otro si son un límite a la libertad. Por ejemplo, si quiero ingresar a un club de conversaciones sobre un tema en específico, puede que alguien evalué mis conocimientos antes de entrar y determine si soy lo suficientemente inteligente como para ingresar en ese club, si decide que no, entonces soy lo suficientemente estúpida y esa valoración pone un freno a mi libertad, pues por esa razón no pude entrar al club que quería. A propósito, en el caso que mencionábamos anteriormente, en el que yo no podía ser inválida sino en la manera en que vivo mi enfermedad; esto quizás podría ser cierto en el caso de que me encuentre sola en el mundo o que viva con puros inválidos. Pero es claro que no es así. Nos encontramos en un mundo en el que nos tropezamos por todos lados con otros. Así pues, esas enfermedades que no elegí siempre se manifiestan a otros y no importaría que yo no me considere enferma, ya que otros siempre me considerarán así, luego entonces, mi libertad

estaría limitada tanto por mi condición como por la captación de esa condición por el otro.

Pero Sartre hace que de nuevo haya una “reivindicación” de la libertad, pues como se recordará, en el capítulo anterior⁷⁹ se vio que la relación que une a dos para-sí, es la mirada. De esta forma el para-sí puede apreciar al otro como objeto y como sujeto. El para-sí sabe que el otro no es un objeto más, porque el otro también lo mira, así pues, lo reconoce como sujeto; pero para reconocerlo como sujeto, el para-sí tiene que reconocerse como objeto del horizonte visual del otro. Así pues, si estoy captando al otro como un sujeto (y en tanto sujeto, libre) me estoy reconociendo como objeto de su libre proyecto. “He aquí, pues, que mi libertad, en cierto modo, recupera sus propios límites, pues no puedo captarme como limitado por el prójimo sino en tanto que éste existe para mí, y no puedo hacer que el prójimo exista para mí como subjetividad reconocida sino asumiendo mi ser-para-otro.”⁸⁰

Así, el para-sí está eligiendo de cierta manera al otro, en el sentido en que si asume la existencia del sujeto libre, está asumiendo las implicaciones que tiene que el sujeto sea libre. El para-sí estaría eligiendo entonces los límites impuestos por el otro (porque claro que son límites). Límites externos que reasume al reconocer al otro como sujeto y a él mismo como objeto de ese sujeto.

Con todo lo que se ha expuesto sobre la libertad, tenemos ya los elementos para criticar tal teoría. Como se puede ver, los puntos de crítica pueden ser

⁷⁹ Véase *ser-para-otro*.

⁸⁰ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 712.

muchos; algunos ya los hice notar, pero como también ya se mencionó, los hice notar con la finalidad de ver los puntos débiles de la teoría de Sartre, lo que no quiere decir que utilizaré todos para criticar la teoría de la libertad.

En efecto, lo que se utilizará para la crítica, son las relaciones de libertad-consciencia y libertad-responsabilidad. Estas relaciones, según mi parecer, son falsas. Lo que llevaría a la afirmación de que la teoría de la libertad radical es falsa también.

IV. Crítica a la teoría de la libertad de Jean Paul Sartre

En este capítulo, (tal y como lo había mencionado en la introducción) se separarán y analizarán las siguientes relaciones: se comenzará por la libertad-consciencia y se continuará con la libertad-responsabilidad. Para llegar a la afirmación de que estas relaciones son falsas, se hará un breve resumen tanto de lo que se ha dicho sobre la consciencia, como de lo que se ha dicho respecto a la responsabilidad y sobre la conexión que tiene la libertad con cada una de ellas.

La idea de repasar lo que se ha dicho de la consciencia y de la responsabilidad, es una tarea constructiva, ya que ayudará a seguir el hilo del problema y arrojar nuevos elementos que quizás no se vieron con la exposición de la libertad; asimismo, se retomarán otras ideas que se dejaron pendientes en la misma exposición.

Respecto al apartado de libertad-consciencia, el concepto de consciencia es ambiguo, lo que complica la comprensión de éste. Sin embargo, se explicará cómo se entiende este concepto en los dos sentidos en los que se encontró que lo entiende Sartre. A partir de esto, se hará notar la falsedad de la relación. Cuando menos en alguno de los dos sentidos en el que Sartre utiliza el concepto de consciencia, la relación es falsa.

En lo que respecta a la responsabilidad, también se retomarán algunos puntos que se dejaron pendientes en la exposición de la libertad. Ahora bien, el problema de la responsabilidad necesariamente lleva a un punto de suma importancia: los otros. Recuérdese que Sartre afirma que el hombre es

responsable de todos los hombres, así que no se puede abordar únicamente la responsabilidad del hombre con sí mismo, sino que también se debe considerar a los otros, en el sentido de la responsabilidad hacia ellos. En este punto, también creo que cuando menos en el caso de la responsabilidad hacia el otro, la relación es falsa. Pero conforme se avance en este apartado, se verá si este es el caso también en la responsabilidad del hombre consigo mismo. Por último, se ofrecerán las conclusiones que derivan del hecho de que ambas relaciones sean falsas. Ya sea que la libertad no existe en absoluto o que la libertad no exista en el sentido que lo expone Sartre.

a) Libertad-consciencia

Considero que esta relación es primordial porque fundamenta toda la teoría de la libertad sartreana. Esto se puede hacer notar desde la constitución del ser-para-sí, ya que se afirmaba que el ser-para-sí se distingue del ser-en-sí porque es consciente. Asimismo, el ser-para-sí es el único ser que puede ser libre.

Así pues, conviene retomar todo el asunto de la consciencia. Se decía con anterioridad que Sartre utiliza el sentido que le da Franz Brentano a la consciencia como intencionalidad. Esto quiere decir que la consciencia siempre apunta o se dirige hacia un objeto distinto de ella misma, y al mismo tiempo, también es consciencia de sí misma. Es decir, que la consciencia se distingue de sus objetos, de manera que sabe que el objeto no es el sujeto. Esto llevaba a la distinción de dos tipos de consciencia; la reflexiva o la prerreflexiva (también llamada irreflexiva). La consciencia reflexiva es aquella que apunta o se dirige a un objeto

distinto de ella misma, es decir, es consciencia de exterioridad, consciencia ya tematizada. Por otro lado, está la consciencia irreflexiva, que es consciencia interna, consciencia “nosotros”. Así pues, siempre se es consciente de algo.

El problema comienza con los dos tipos de consciencia, ya que, con la exposición de la libertad, se pudo ver que hay una libertad “original” que sería identificada con la consciencia irreflexiva.

Ahora bien, se mencionaba también en el apartado del ser-para-sí, que si siempre somos conscientes de algo, esto quiere decir que el para-sí siempre puede distinguirse del resto de los seres, de recortar el ser. Una piedra, por ejemplo, no puede ser consciente porque es incapaz de distinguirse a ella misma del resto de los seres y de hacer nihilización del ser; el ser-para-sí, al ser consciente, puede hacerlo. Es consciente y por lo tanto puede hacer recorte de ser (nihilización). Así pues, si puede hacer nihilización, esto quiere decir que es activo. La consciencia, pues, es algo activo.⁸¹

Todo este aspecto ontológico es el que fundamenta la libertad del hombre, pues si el hombre es consciente y la consciencia es activa, el hombre todo el tiempo tendrá que estar en constante acción, y al no haber ninguna determinación, esas acciones serán siempre libres.

La relación ahora parece estar clara, ya que si alguien puede actuar (porque es consciente), entonces es libre. Pero por el simple hecho de poder actuar, ¿esto quiere decir que el para-sí es libre? Repasemos, pues, lo que es la libertad. El

⁸¹ Véase en *Importancia del aspecto ontológico en la teoría de Jean Paul Sartre: ser-para-sí*.

hombre (o el para-sí) es libre porque elige todas y cada una de sus acciones, pero recuérdese que esto no nos era suficiente para definir lo que era la libertad.

Lo que es realmente la libertad (según Sartre) es *la nada de ser*. Así, la libertad no es un ser, sino que es el ser del hombre, es decir, su nada de ser.⁸² Esta nada de ser es la que obliga al hombre a hacerse todo el tiempo, a estar continuamente en acción. Pero lo que permitía que el para sí accionara, ¿no era la consciencia? Pues la consciencia es activa y si el hombre es consciente, entonces es activo todo el tiempo. ¿Cuál era el papel de la nada en el tema de la libertad?

Como también ya se había mencionado, la consciencia es constitutiva de la nada, ya que si la consciencia hace nihilización del resto del ser, también puede hacer nihilización de ella misma, lo que permite que no haya coincidencia con ella misma. Recuérdese también que la consciencia prerreflexiva era aquella que podía hacer distancia de sí misma, en este sentido, lo que separaba a la consciencia de ella misma, era la nada. Así pues, la consciencia hace surgir a la nada en el seno de su mismo ser. Por esta razón, la libertad es la nada de ser, el ser del hombre. Esta nada, nadie la hace surgir en el hombre, es libre precisamente porque él la hace surgir sin ayuda de nadie.

Todo esto nos conduce al asunto de la “libertad original”⁸³. Es libertad original porque precisamente nosotros la estamos fundando al ser conscientes, si no fuéramos conscientes no habría nada que fundamentar; pero al serlo, estamos fundamentando precisamente una *nada*. Nunca somos coincidencia con nosotros

⁸² Véase *Teoría de la libertad sartreana: definición de libertad*.

⁸³ Véase *Teoría de la libertad sartreana: consciencia*.

mismos, siempre estamos recortándonos en forma de creencias, deseos, pensamientos, etc. Pero se decía también que esta libertad original no debía entenderse literalmente como una libertad primera, a modo de: soy libre, después de que soy libre, entonces creo, pienso, deseo. Sino más bien como: soy libre porque creo, pienso, deseo. Es decir, soy libre porque soy activo. Puedo nihilizarme en cualquiera de esas formas.

Pero no es que vayamos por el mundo diciendo: “Ahora me voy a nihilizar en forma de creencia”, es decir, no es algo voluntario. Lo que identifica a la libertad original con la consciencia irreflexiva. La consciencia irreflexiva no piensa (o no se debate) en ninguna de esas posibilidades, sino que las está siendo. Poníamos el ejemplo de que cuando caminamos, no nos estamos debatiendo entre si queremos caminar o no, solo lo estamos haciendo. Estamos siendo una posibilidad. Somos consciencia “nosotros”.

Al mismo tiempo que hay consciencia nosotros, (de que nosotros estamos siendo esa posibilidad) hay una nada, pues ésta nada es la que permite que no haya coincidencia con nosotros mismos. En el caso de la caminata, hay una nada que nos separa de nosotros mismos, pues ya no estamos sentados todo el tiempo, al no estar sentados todo el tiempo, ya no hay coincidencia. Pero tampoco fue voluntario hacer surgir esta nada, en el momento en el que estamos haciendo surgir la nada en nuestro ser, estamos siendo activos. Estamos recortándonos de nosotros mismos de una manera no voluntaria.

Así pues, al estar hablando de una libertad original que somos nosotros mismos, estamos hablando de una libertad ontológica. “Nuestra libertad ontológica consiste en el hecho de que mientras estamos vivos, somos conscientes.”⁸⁴ En otras palabras: mientras estamos vivos, somos activos, pues siempre estamos en constante nihilización.

Asimismo, “ser un ser consciente equivale a enfrentarse continuamente con elecciones acerca de qué creer y qué hacer. Ser consciente es ser libre.”⁸⁵ Pero ya veíamos también que precisamente la elección era un problema, pues el hombre es libre porque elige todas y cada una de sus acciones. No solamente es un actuar por actuar, como parecería ser en el caso de que se redujera la libertad al acto de estar nihilizándose continuamente. En efecto, todo el tiempo estamos nihilizándonos. En eso consiste nuestro ser, pero además está el “elemento” de la elección. La elección es la más importante, ya que, como ya se mencionó, el hombre es libre porque elige.

Pero continuemos con el asunto de la nihilización y la no coincidencia con uno mismo. Si no hay coincidencia, es porque tenemos múltiples formas de nihilización. El hombre es libre porque *elige* todas y cada una de sus acciones, y al no ser coincidencia, entonces lo que elige es la manera en la que va a nihilizarse. Pero precisamente Sartre decía que no era que voluntariamente dijera: “Voy a hacer surgir la nada. Ahora me voy a nihilizar en forma de creencia, en lugar de nihilizarme en forma de deseo.” ¿Cómo se puede elegir entonces?

⁸⁴ Heter, Storm. Sartre’s ethics of engagement: Authenticity and civic virtue. P. 1. (Traducción al español, hecha por mí)

⁸⁵ Stevenson, Leslie y Haberman, David. *Diez teorías sobre la naturaleza humana: Sartre: La libertad radical*. P. 227.

La elección se puede identificar con la consciencia reflexiva, ya que la elección es la deliberación entre varias opciones para así tomar la que mejor le parezca al sujeto. La consciencia reflexiva, al ser consciencia ya tematizada, exterioriza una opción para elegir (deliberar) entre esa opción u otra. Si tomamos de nuevo el ejemplo de la caminata, soy yo quien va a caminar, pero exteriorizo esa acción (me exteriorizo a mi) para decidir si camino o no.

Ahora bien, Sartre mencionaba que la voluntad era identificada más con el *querer* hacer cierta cosa de manera más razonada⁸⁶, así pues, tomemos de nuevo la cita que ya se había mencionado en el mismo capítulo de la libertad sartreana. “La voluntad, en efecto, se pone como decisión reflexiva con relación a ciertos fines. Pero estos fines no son creados por ella. La voluntad es más bien una manera de ser con respecto a ella: decreta que la prosecución de esos fines será reflexiva y deliberada.”⁸⁷

Se puede observar que la consciencia reflexiva sería identificada con la voluntad, es decir, con la exteriorización y deliberación entre una opción u otra. Siendo así, los actos libres son únicamente los actos voluntarios, porque estos se eligen. De ser así, cuando se hace algo de manera no voluntaria, no se es libre porque no se eligió.

Pero Sartre nos decía que incluso los actos no voluntarios, eran libres, porque también estos se elegían, ya que elegir es una acción. Si actúas, aunque

⁸⁶ Véase *Teoría de la libertad Sartreana: definición de libertad*.

⁸⁷ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 604.

sea de manera no reflexionada, de todas formas la elegiste precisamente porque actuaste.

Creo que para empezar, poner la cuestión en estos términos es algo muy tramposo, ya que, efectivamente, una elección es una acción, pero no se puede limitar a dejar a la elección como algo simplemente activo. Es una acción, pero además, reflexiva. No puede quitarle esa carga de reflexiva y deliberada para dejarla únicamente como acción.

Incluso, si se recuerda, Sartre decía que actuar de una manera pasional, era haber elegido actuar así, a lo que decíamos que si se elegía entre actuar pasionalmente o razonadamente, ya era una deliberación entre esas dos. Pero Sartre decía que aunque actuara pasionalmente, sin siquiera haberlo deliberado, aun así era haber elegido la acción, porque de todas formas había actuado, por lo tanto se había nihilizado de una manera pasional. Pero esto es volver a lo mismo, dejarle a la elección solo el contenido de acción. Parece ser que Sartre juega con los dos sentidos que acabamos de encontrar, (acción y deliberación) ya que, por un lado, elegir es actuar aunque no se haya reflexionado en esa acción y por otro, se ve que la elección es deliberar entre dos o más posibilidades. Esto se puede ver cuando él afirma que todo está elegido de cierta manera por nosotros.

La libertad radical consiste en que el hombre es libre porque elige todo el tiempo, ¿pero qué pasa con las cosas que no eligió? Desde ahí decíamos que parecía entonces que la libertad radical no podía existir porque no habíamos

elegido ciertas cosas. Pero para Sartre, todo estaba elegido de cierta manera por nosotros.

Recordemos el ejemplo del nacimiento o de las enfermedades. Parecería que yo no elijo mi nacimiento, pero de hecho lo estoy haciendo al hacer mía esa situación. No elegí vivir, pero de cierta forma sí lo estoy haciendo porque no me estoy suicidando, si no lo hago, eso quiere decir que elegí la vida por encima de la muerte. No elegí mi invalidez, pero no soy inválida en tanto que elijo la manera de asumir mi enfermedad. Más aún, no elegí una guerra, pero también de cierta forma la estoy eligiendo en la manera en la que me relaciono con esa guerra; si decido ir a batalla, entonces la estoy eligiendo y la estoy haciendo mía. Todos estos ejemplos, ¿no muestran que la elección es una deliberación de una cosa por encima de la otra? En el momento en el que pienso en la posibilidad del suicidio, me empiezo a debatir entre la vida y la muerte; en el momento en el que pienso en la posibilidad de ir o no ir a la guerra, me estoy debatiendo entre hacer mía esa guerra o no.

De todo esto se pueden derivar dos puntos:

1° Si el hombre es libre porque elige todas sus acciones, (todas las formas en las que va a nihilizarse) la elección sólo puede consistir en una deliberación (como el mismo Sartre hace ver en sus ejemplos y como yo lo mostré en los míos) Además vimos que la elección no puede dejársele solo el contenido de actividad, tiene que ser actividad reflexionada. Por lo tanto es un acto voluntario. La

consciencia reflexiva, es la que lleva a cabo la elección, pues exterioriza las posibilidades o ve las posibilidades externas, para deliberar entre una de ellas.

2° Ser libre es ser consciente, sólo en el caso de la consciencia irreflexiva, pues en efecto, la consciencia es actividad, en tanto actividad, puede nihilizarse de cualquier forma. Lo que reduciría a la libertad a una nihilización con cualquier cosa dada. Pero como vimos, todo se complica con el asunto de la elección.

Si eres libre porque puedes elegir todas las maneras en las que vas a nihilizarte o nihilizar cualquier otra cosa externa, estaríamos hablando ya de una consciencia reflexiva. Lo que nos lleva a afirmar que no todo acto es consciente (reflexivo), por lo tanto, no es libre, porque no todo lo puedes elegir.

Sartre, sin embargo, dice que todo es elegible, basta revisar todos y cada uno de los ejemplos que se han mencionado a lo largo del capítulo anterior y de éste. Pero aunque él pensara lo contrario, podemos encontrar muchos ejemplos que muestran que no todo lo podemos elegir.

Por ejemplo, yo no elegí tener astigmatismo, sin embargo, lo tengo. Por todo lo que hemos visto sobre la elección, tenemos pruebas suficientes para saber que Sartre diría que de cierta manera lo estoy eligiendo porque no me operé, si no me opero, entonces elijo tener astigmatismo. Pero una cosa es elegir qué hacer con lo que tengo una vez que ya lo tengo, y otra cosa muy distinta, elegir lo que tengo. En este caso, el astigmatismo; puedo hacer algo para tratar mi enfermedad, pero no por eso elijo la enfermedad. Más aún, si me opero y después de la operación vuelve el astigmatismo, ¿qué pasa con mi elección sobre tener astigmatismo? Yo

elegí no tenerlo al operarme, pero de todas formas sigue ahí sin que yo lo haya elegido. Además, volvemos a lo mismo: elegí qué hacer con mi enfermedad una vez que ya la tenía, no elegí tenerla.⁸⁸

Recuérdese también que Sartre decía que para elegir, primero tiene que haber una situación, sin esa situación, no se puede elegir. Lo que nos llevaba a la paradoja de la libertad: “No hay libertad sino en situación y no hay situación sino por la libertad.”⁸⁹ Esto quiere decir que, efectivamente tiene que haber una situación para elegir, pero que yo hago esa situación a partir de mi elección, yo hago esa situación porque soy yo quien la está viviendo. Esa situación, para otra persona, ni siquiera sería una situación porque no está en ella y porque no le concierne en nada.

Volvamos al ejemplo anterior: la situación es que estoy enferma de astigmatismo, ¿yo hago la situación? Por supuesto que estoy en ella. Pero el estado en el que estoy, no lo hice yo. No depende de mi libertad.

Ahora, en efecto tiene que haber una situación para elegir, no podría elegir entre operarme o no, si no tuviera la enfermedad. Pero para empezar, volveríamos a lo mismo: elijo qué hacer después de algo que ya tengo. Además, si estoy eligiendo a partir de una situación dada, la libertad sería condicionada, lo que tendría más coherencia que una libertad radical. Porque cuando menos, en esta

⁸⁸ Quizá para Sartre aquí está su forma de defender la libertad absoluta: él diría que siempre se trata de una elección, tanto al optar por un curso de acción, como al optar por no hacer nada. pero el problema es que son dos elecciones sobre dos contenidos diferentes: soy libre respecto del segundo –elegir operarme- pero no respecto del primero –tener el padecimiento-.

⁸⁹ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 664.

relación de libertad-consciencia (reflexiva), ya vimos que la libertad radical no puede existir porque no puedo elegir todo.

Así pues, queda demostrado que no todo acto es consciente (reflexivo) por lo tanto (dado que no hay un proceso de elección de por medio), no todo acto es libre. En este caso, la relación entre libertad y consciencia es falsa, ya que no puedes ser libre (radicalmente) si no puedes elegir todo lo que eres o pasa a tu alrededor.

Bien, todo esto por un lado, por el otro tenemos a la consciencia entendida como autonomía de elección, “ser libre significa entonces tener que actuar, ya que el hombre está siempre obligado a <<hacerse>> a sí mismo. Esta realización debe llevarla a cabo sin ninguna ayuda exterior y atendiendo solo al llamado de su consciencia. Para Sartre la expresión <<ser libre>> no significa, como para la mayoría de la gente, <<la facultad de obtener el fin deseado>>, sino más bien, <<autonomía de elección>>.⁹⁰ Si entendemos a la consciencia como autonomía, es decir, como una acción con total independencia, entonces la relación entre consciencia-libertad, es falsa, ya que si ser libre significa actuar sin ayuda exterior y con autonomía de elección (actuar con independencia), está claro que esa relación no siempre se da. Ya que muchas veces actuamos sin atender al llamado de nuestra consciencia, es decir, actuamos, pero no con total independencia; elegimos, pero no atendiendo al llamado de ella.

⁹⁰ Picado Sotela, Sonia. *Jean Paul Sartre: Una filosofía de la libertad*. P. 308-309. <http://inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.%20IV/No.%2015-16/Jean-Paul%20Sartre%20%20Una%20filosof%C3%ADa%20de%20la%20libertad..pdf>. Consultado el 27 de agosto del 2013.

Un ejemplo claro está plasmado en la obra de teatro *“La puta respetuosa”* de Jean Paul Sartre.⁹¹ En esta obra de teatro, Sartre muestra a una prostituta en una situación muy comprometedor, ya que ha sido testigo de un asesinato de un negro. La situación comienza a complicarse, ya que policías y senadores quieren que de un falso testimonio que consiste en acusar a otro hombre negro de violación y de herir a un blanco. Cuando en realidad, las cosas no fueron así: Lizzie (la prostituta) iba en un vagón del tren, cuando dos hombres blancos entraron y la acosaron. Dos negros iban en el mismo vagón y los hombres blancos comenzaron a hostigar también a los negros, ¿el resultado? Una gran pelea donde uno de los negros golpeo a un blanco y entonces éste le disparó; el otro negro salió huyendo.

Después quieren acusar al hombre que huyó de violación a Lizzie y de herir al otro hombre, para que el tipo que mató al otro negro quede en libertad, argumentando que defendía a Lizzie y que por eso disparó. Lizzie sabe muy bien que no fue así y en caso de testificar, diría cuáles habían sido los hechos. La cuestión es que el hombre que mató al negro, es un hombre adinerado, de una gran familia y una figura pública importante: Este es Thomas.

Así que quieren a toda costa que Lizzie de un testimonio a favor de Thomas, pero ella está completamente segura de su decisión: Dirá exactamente lo que en realidad sucedió. Pero los policías y el senador comienzan a manipularla para

⁹¹ Estrenada en París el 8 de noviembre de 1946 en el teatro Antoine. Tal obra se divide en dos cuadros de escena y muestra el conflicto en el que se encuentra la protagonista Lizzie, para tomar una gran decisión.

influir en su decisión; primero la amenazan, después la humillan y al último, le dicen cosas como éstas:

Lizzie, ese negro al que proteges, ¿para qué sirve? Ha nacido al azar, Dios sabe dónde. Lo he nutrido y él, ¿qué hace por mí en cambio? Absolutamente nada (...) El otro, por el contrario, ese Thomas, ha matado a un negro y eso está muy mal. Pero lo necesito. Es un americano cien por cien, descende de una de nuestras familias más viejas, ha hecho sus estudios en Harvard, es oficial –me hacen falta oficiales-, emplea dos mil obreros en su fábrica –dos mi desocupados si llegara a morir-, es un jefe, una sólida defensa contra el comunismo, el sindicalismo y los judíos. Tiene el deber de vivir y tú tienes el deber de conservarle la vida. Eso es todo, ahora, elige.⁹²

Por supuesto, a todo esto, Lizzie decide que es mejor conservar la vida de Thomas al no testificar contra él, que salvar la del negro. Tomó su decisión, ella lo hizo y nadie más que ella, pero no lo hizo con total independencia ya que, en efecto, “¿en qué consiste un <<acto libre>>? En llevarlo a cabo consigo mismo, sin influencias ni prejuicios de ninguna clase, siguiendo únicamente la voz de la consciencia.”⁹³ Respecto a esto, creo que Sartre podría decir que aunque hayan manipulado a Lizzie, fue ella quien terminó decidiendo qué era lo mejor en la situación en la que se encontraba. Aun si más tarde se arrepentiría de su acto, de todas formas este ya estaba hecho. Pero todo esto demuestra que no actuó con total autonomía, sino que influyeron mucho en ella para que tomara una decisión que realmente no quería. Efectivamente hizo lo que mejor le pareció, pero porque la manipularon a tal grado, que llegó a pensar que era lo mejor. Otra cosa muy

⁹² Sartre, Jean Paul. *A puerta cerrada- la puta respetuosa*. P. 118-119.

⁹³ Picado Sotela, Sonia. *Jean Paul Sartre: Una filosofía de la libertad*. P. 311.
<http://inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.%20IV/No.%2015-16/Jean-Paul%20Sartre%20Una%20filosof%C3%ADa%20de%20la%20libertad..pdf>. Consultado el 27 de agosto del 2013.

diferente hubiera sido si nadie la hubiera ayudado a tomar su decisión, si se ponía a reflexionar sola sobre la situación y lo que iba a hacer al respecto.

Puede haber casos en los que de hecho, podemos decidir sin influencias ni prejuicios, por ejemplo, qué carrera estudiar, con quién casarnos o en dónde vivir. Todo esto con autonomía de elección. Pero como ya se vio, hay casos en los que no. Lo que nos lleva a la afirmación de que esta relación tiene un alcance limitado, no ilimitado o radical como lo postula Sartre.

Así pues, queda demostrado que en este sentido que le da Sartre a la consciencia, la relación entre consciencia y libertad, es falsa, ya que no siempre actuamos con total independencia, si no es así, en esos caso no somos libres de actuar como queramos.

b) Libertad-responsabilidad

La relación entre libertad y responsabilidad también es una relación de suma importancia en la teoría de Sartre, ya que la consecuencia de que el hombre sea un constante “hacer”, lleva a la afirmación de que es responsable de todas y cada una de sus acciones⁹⁴, esto porque no hay nada que lo determine. Si no hay nada que lo determine, puede elegir libremente su hacer y, si él eligió sus acciones, debe hacerse responsable de ellas, pero como ya vimos con la relación consciencia-libertad (consciencia en el sentido de autonomía), de hecho puede haber situaciones o personas que nos determinen a actuar de cierta manera. Basta regresar al ejemplo de Lizzie (la puta respetuosa) y veremos que su

⁹⁴ Véase *Teoría de la libertad sartreana: La responsabilidad*.

decisión estuvo determinada porque la influenciaron para que actuara específicamente como los policías y el senador querían que lo hiciera. Todo esto nos lleva a preguntarnos, ¿somos responsables de todos y cada uno de nuestros actos?

Primeramente debemos recordar el sentido que le daba Sartre al concepto de responsabilidad. Para Sartre, la responsabilidad es entendida como “consciencia de ser el autor incontestable de un acaecimiento o de un objeto”⁹⁵, siendo así, parecía evidente que no podríamos hacernos responsables de situaciones externas o ajenas a nosotros, tales como: el nacimiento, las guerras desatadas a nuestro alrededor, las decisiones de otros, etc.

Pero Sartre vuelve a hacer una afirmación sumamente radical: el hombre es responsable de sí mismo y de todo el mundo, responsable también de los otros hombres. Esta afirmación causa muchos problemas, pues si se comienza a dudar sobre si en realidad uno es responsable de sus propios actos, con esta afirmación tan radical, también comenzamos a dudar que *un* hombre pueda ser responsable del mundo y de los otros.

Pero recuérdese también que Sartre ponía una solución a todos estos problemas. Él decía que nos hacíamos responsables de circunstancias que parecían no tener nada que ver con nosotros o que parecía que no habíamos elegido, por ejemplo, con una guerra, podría parecer (porque de hecho es así) que nosotros no elegimos que se desatara una guerra, pero nuestra forma de asumirla, nos hace elegirla.

⁹⁵ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. P. 747.

Sartre decía que si en una situación así, no elegimos suicidarnos⁹⁶ o elegimos no dejar de asistir a la guerra (por la razón que sea), entonces estamos eligiendo esa guerra, la estamos haciendo nuestra y por lo tanto, somos responsables de esa guerra. Pero como dice Longin a sus compañeros prisioneros de guerra⁹⁷: “Dios mío, yo no quería ni esta guerra ni esta derrota, ¿qué trampa es ésta que me obliga a asumirlas?”⁹⁸

Y efectivamente, ¿no es esto una trampa? Es decir, la manera en la que hace Sartre que nos responsabilicemos de situaciones que no desatamos o que no nos competen en nada, ¿no es algo también muy tramposo? Porque como ya habíamos mencionado, una cosa es elegir qué hacer con lo que tengo una vez que ya lo tengo y otra muy distinta, elegir lo que tengo. En el caso de la guerra, una cosa es responsabilizarse de las acciones que hago una vez desatada la guerra y otra, responsabilizarme de la existencia de una guerra que no elegí, que no es mía. Es mía la manera en la que la vivo, pero no es mía la guerra misma.

Pero más aún, ¿qué pasa si (asumiendo el sentido que le da Sartre al concepto de responsabilidad) la manera en la que vivo la guerra, tampoco me hace responsabilizarme de mis propias acciones? Ya que, si ser responsable significa para Sartre, consciencia de ser el autor de tal acaecimiento o tal objeto,

⁹⁶ El suicidio, por lo que anteriormente habíamos visto que decía Sartre, no es una opción. Ya que si se recuerda, Sartre decía que la muerte es la cancelación de todos los proyectos, por lo tanto, la muerte no podía ser un proyecto. Véase *Teoría de la libertad sartreana: el proyecto*. Siendo así, no tiene sentido que Sartre diga que si no elegimos suicidarnos, entonces estamos eligiendo la guerra a la que vamos a asistir.

⁹⁷ Longin es uno de los personajes que aparecen en la trilogía de *Los caminos de la libertad* del autor Jean Paul Sartre, escrita entre 1945 y 1949.

⁹⁸ Sartre, Jean Paul. *Los caminos de la libertad 3. Con la muerte en el alma*. P. 63.

¿no diríamos entonces que si no eres consciente de ser el autor del acto que estas cometiendo, entonces no eres responsable de tal acto?

Primeramente, ¿en qué sentido debemos entender la “*consciencia* de ser el autor de...”? Por todo lo que se ha dicho en torno a la consciencia, vimos que Sartre la entiende de múltiples maneras. Vimos lo que es la consciencia irreflexiva, que es consciencia de interioridad, consciencia “yo” de que yo soy quien está siendo activo; la consciencia reflexiva que exterioriza la posibilidad de hacer cualquier cosa, es consciencia de exterioridad, consciencia tematizada; y por último se encuentra la consciencia entendida como autonomía de elección, que es cuando tomamos una decisión con total independencia.

Ahora bien, “la consciencia de ser autor de...” no podría ser entendida en el sentido de consciencia irreflexiva, ya que en efecto, uno siempre es quien vive sus acciones, por eso siempre somos conscientes, porque somos activos y en tanto activos, somos quienes vivimos esas acciones, pero en este plano, no podemos reflexionar sobre la actividad que hacemos, sino que sólo la vivimos. Tampoco podría ser consciencia entendida como autonomía, ya que si llevamos a cabo la acción con independencia o no, aún podemos *saber* perfectamente que fuimos el autor del acto. La consciencia de ser el autor de un acaecimiento o de un objeto, hace referencia a la consciencia reflexiva, ya que, como bien sabemos, ésta exterioriza nuestra propia acción, tematiza un fin. Entonces, si tenemos consciencia de que hicimos tal cosa, es porque exteriorizamos nuestra acción. Es decir, sabemos lo que hicimos porque exteriorizamos esa acción.

Así pues, si somos conscientes de la autoría de la acción, quiere decir que *sabemos* que cometimos esa acción. Es lo mismo que con la deliberación de dos posibilidades, las exteriorizamos y debatimos entre una y otra. En este sentido, en el de la consciencia de ser el autor de tal acto, vemos nuestro acto cometido (externamente) y sabemos que nosotros lo cometimos.

Dicho todo lo anterior, ¿qué pasa cuando no somos conscientes de la autoría de un acto?, ¿podemos responsabilizarnos de esa acción? Hay casos en los que el sujeto no sabe que cometió cierto acto, algunos asesinos, por ejemplo. Estos pueden tener estados en los que se separan de ellos mismos y cuando vuelven “en sí”, no saben lo que hicieron. En la novela “*A sangre fría*” de Truman Capote, hay un psiquiatra que declara a uno de los asesinos de la familia Clutter, como un asesino que no sabía lo que hacía. Sobre tal caso, el mismo psiquiatra que lo declara así (el doctor Joseph Satten), escribe un artículo titulado “*Asesinato sin motivo aparente. Estudio sobre la desorganización de la personalidad.*” En tal artículo (escrito en colaboración con sus colegas Karl Meninnger, Irwing Rosen y Martin Mayman), escribe que hay asesinos que actúan con un motivo “razonable”, y otros que no saben por qué cometieron su crimen. Es estos casos, “los mismos culpables se preguntan por qué han dado muerte a sus víctimas que les eran relativamente desconocidas, y en cada caso el asesino parece sumido en un trance disociativo, en una especie de sueño del que despierta <<para descubrir de pronto>> que está agrediendo a la víctima.”⁹⁹ o también, el doctor Satten escribe:

⁹⁹ Capote, Truman. *A sangre fría*. P. 349.

“En los momentos de auténtica violencia, con frecuencia se sienten separados o aislados de sí mismos, como si estuvieran contemplando a otra persona.”¹⁰⁰

Ahora bien, en el caso en el que descubre que está agrediendo a su víctima, parece que el asesino ya *sabe* que es él quién está cometiendo el acto, por lo tanto, bien podría responsabilizarse de él. Pero en el caso en el que parece que está contemplando a otra persona, ¿podría responsabilizarse de su acto? Parece que no, porque no sabe que es él quien lo está haciendo, el sujeto cree que es otra persona. No puede exteriorizar su acción y saber que es de él, precisamente porque ve a otra persona realizarlo: de esta forma, ve el acto exterior, pero el acto exterior de otra persona. Así pues, ¿cómo puede exteriorizar un acto que no es de él? Siendo así, no es consciente de la autoría de ese acto, es decir, no es responsable de él.

También hay casos en los que atrapan al asesino y él no sabe porque lo están apresando, y cuando le muestran las fotos de sus víctimas, se siente sorprendido de verlas porque no sabe que fue él quien las mató, no las conoce, es como si le mostraran los crimines de otras personas. Es estos casos, tampoco podría responsabilizarse de tal crimen, pues no tiene consciencia (reflexiva) de ser el autor.

Bien, ya vimos que el hombre es libre porque elige sus actos, si es él quien los elige, entonces es responsable de todos y cada uno de ellos, pero con el ejemplo del asesino, podemos derivar dos puntos que demuestran la falsedad de esta relación:

¹⁰⁰ *Ibíd.* P. 350.

1° Si el asesino no eligió su acto (es decir, si fue un impulso detonado por cualquier cosa que lo llevó inmediatamente, sin reflexionar en nada, a agredir a su víctima, y después se encontró en la situación de no saber que él la agredió), no fue libre de cometer tal acto, entonces no puede hacerse responsable de un acto que no eligió, ya que no es consciente del acto cometido. De este punto podemos concluir que si no se da la libertad (radical) porque no puedo elegir todo (queda en evidencia que hay situaciones o actos que no puedo elegir), entonces tampoco se puede dar una responsabilidad de todos y cada uno de mis actos.

2° Incluso en el caso de un desdoblamiento de la personalidad, el asesino, fuera de su “personalidad habitual”, puede elegir si matar o no a su víctima, pero cuando vuelve a “sí mismo”, a su personalidad habitual, encuentra que no sabe lo que hizo, no es consciente de la autoría de la acción. Incluso en este caso, la relación libertad-responsabilidad, es falsa. Ya que el sujeto pudo haber sido libre, porque eligió su acción (al menos una de sus personalidades lo hizo), pero aun así no es responsable de su acto porque no es consciente de su autoría. Así pues, si no soy consciente (reflexivo) del acto cometido, no soy responsable.

Dicho esto, queda demostrado que la relación de identidad entre libertad-responsabilidad también es falsa. Hay casos en los que puede que no sea responsable de mis propias acciones. Lo que lleva a la afirmación de que esta relación también tiene un alcance limitado. No es una relación radical como la que propone Sartre, como de hecho, igualmente radical es toda su teoría, no solo en estas relaciones.

Si puede haber casos en los que no somos responsables de todas nuestras acciones, mucho menos podemos ser responsables de las acciones de todos los demás hombres. Pero como ya se había mencionado, Sartre vuelve a hacer una afirmación muy radical, al decir que el hombre es responsable de todos los hombres. ¿En qué consiste esta responsabilidad hacia los otros?

Consiste en que si por ejemplo, yo creo cierta imagen de mí, también estoy eligiendo la imagen de todos los hombres tal y como considero que deben ser¹⁰¹. Ahora bien, como ya vimos, Sartre menciona que la responsabilidad consiste en que si yo elijo tal acto, tengo que hacerme responsable de él, de esta manera, si por ejemplo yo elijo que el aborto es una buena opción, estoy creándome una imagen de la que me tendré que responsabilizar, ya que yo la elegí. Pero Sartre afirma que al mismo tiempo, estoy eligiendo la imagen que deberían de formarse los demás hombres, ya que (según él) no hay ninguno de nuestros actos, que al crearnos, no forme también una imagen de cómo es que deberían ser todos los hombres.

En el caso del aborto, si estoy formando la imagen de que estoy a favor de él y que lo voy a practicar, también estoy afirmando que todas las mujeres deberían de practicarlo; estoy formando la imagen de las mujeres tal y como considero que deben ser. Así, según la idea de Sartre, estaría encaminando a toda la humanidad en la vía del aborto, por lo tanto “soy responsable para mí mismo y para todos, y creo cierta imagen del hombre que yo elijo, eligiéndome, elijo al hombre.”¹⁰²

¹⁰¹ Véase *Teoría de la libertad sartreana: La responsabilidad*.

¹⁰² Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. P. 23.

Así, si una mujer elige abortar, tendría que responsabilizarme de su acto porque al haber elegido yo el aborto creé esa imagen que consideré que toda mujer debía seguir. Pero respecto a todo esto, decíamos que en realidad esto no podría ser así, ya que los otros también son libres.

Yo podría crear una imagen de cómo considero que deben ser todos los hombres, pero no por eso van a ser como yo lo deseé, y aún en el caso de que sigan “mi ejemplo”, no podría ser responsable de su propia acción, pues yo no podría haber tomado su decisión de seguir mi ejemplo y asimismo, no sería el autor del acto cometido por esa persona.

Como dice Roubiczek:

Resulta bien poco convincente eso de que un solo individuo decida por <<la especie>> entera, <<por todos>>, pues, según las doctrinas existencialistas, cada individuo ha de decidir por sí mismo. Mis acciones pueden ser tan equivocadas o tan inconvenientes que pongan en peligro para muchos –o para toda una sociedad inclusive- <<el significado del mundo y el lugar del hombre en el universo>>; pero ambas cosas, ese significado y ese lugar, existen realmente, sin que sea capaz de destruirlos ningún acto de un individuo solo.¹⁰³

Y en efecto, yo no puedo decidir por todos la idea del aborto, por ejemplo; en tal caso, tampoco puedo responsabilizarme de ese acto en particular ni de ningún otro. Como vimos, la responsabilidad es entendida como consciencia de ser el autor de cierto acto, en tal caso, ¿cómo podría ser consciente de la autoría de un acto que yo no cometí? Igualmente, una idea o un acto de un solo individuo, no

¹⁰³ Roubiczek, Paul. *El existencialismo*. P. 122.

encaminaría a toda la humanidad a ser o hacer cierta cosa, eso sería concederle un poder ilimitado al hombre.

Y si en realidad Sartre creía firmemente en la responsabilidad de un hombre hacia todos los hombres, ¿por qué no se hizo responsable del suicidio de su amante? Él mismo dice que fue muy reprochado por no haber sentido nada al enterarse del acto de su amante:

Desligo la muerte de la vida, siempre lo he hecho. Me han criticado mucho por ello, como cuando murió la hermana de Claude Lanzmann. [Evelyn Lanzmann, una actriz cuyo nombre artístico era Evelyn Rey, y que se hizo amante de Sartre en 1953 (...) Se suicidó en 1966, poco después de que Sartre rompiera con ella] Cuando me dijeron que se había suicidado, tuve un breve ataque de asma, pero nada más. Como estoy convencido de que después de la vida no hay nada, no puedo llorar a los muertos (...) La muerte es la nada, y por lo tanto, no forma parte de la vida, así que no pienso en ella.¹⁰⁴

Si la chica se suicidó por la ruptura con Sartre (según lo que dice Sartre sobre la responsabilidad), él tendría que responsabilizarse por eso, pero en cambio para él no fue nada: ni lloró, ni sintió culpa y mucho menos se hizo responsable de ella, ya que *para él*, la muerte se desliga de la vida, la muerte es la pérdida de todos los proyectos. Podemos ver claramente una inconsistencia con lo que dice y con lo que hace Sartre, ya que dice que el hombre es responsable de todos los hombres, pero no se responsabilizó de la muerte de su amante.

Pero este ejemplo nos puede llevar a otro punto: Si Sartre elige pensar que la muerte no tiene valor alguno y que ésta solo es la pérdida de todos los proyectos, entonces está eligiendo que para *todos* los hombres, la muerte no

¹⁰⁴ Gerassi, John. *Conversaciones con Sartre*. P. 40.

tenga valor. Pero para su amante, la muerte tenía un valor: dejar de sufrir, descansar en paz, cualquiera de estos. Su proyecto sí incluía la muerte y la eligió por sobre la vida. De acuerdo, eso iba a poner fin a todos sus demás proyectos, pero su proyecto en ese instante, era morir.

Así pues, él pudo crear cierta imagen del hombre tal y como debería ser, pero como ya vimos, no por eso es justo como él quiere. Los otros también son libres de elegir. Si para él, la muerte no es nada, para su amante o para otra gente, lo puede ser todo. Y así no puede responsabilizarse del acto de su amante ni de otra gente. En primer lugar, porque el otro es libre de elegir lo que quiera, no de hacer lo que otro considera que *debe* hacer. Y en segundo lugar, porque un hombre no puede ser consciente de la autoría de un acto que él no cometió, ¿cómo podría hacer eso?

En este caso, se demuestra que la relación libertad-responsabilidad hacia otro, también es falsa. Un ser libre no puede hacerse responsable de otro ser libre, precisamente porque el que el otro sea libre implica que toma sus propias decisiones.

Ciertamente podríamos decir, ¿qué pasa con aquellos que declaran guerras y son culpables de miles de muertes?, ¿no son responsables de todos esos hombres? En efecto, son responsables de sus muertes, pero solo por el hecho de que esos hombres muertos no pudieron elegir entre morir o vivir. En cambio el otro, eligió matarlos a todos y tiene que hacerse responsable de esas muertes.

En este caso, también se puede ver que la relación tiene un alcance limitado. Puede haber casos en los que me tenga que hacer responsable de las consecuencias de mi acto hacia otros hombres, pero no de lo que ellos hagan.

c) Conclusión

A lo largo de este estudio, se pudo apreciar que la teoría de la libertad de Jean Paul Sartre no es meramente una teoría ética, sino que es una teoría que tiene toda su fundamentación en el aspecto ontológico. Pero precisamente al ser una teoría de la libertad, no podía quedarse únicamente en este aspecto ontológico, como vimos, se extiende hasta el ámbito ético. Los ejemplos citados a lo largo del estudio nos pueden dar muestra de ello.

La teoría como tal, es una teoría complicada si no se entiende la base ontológica, que, como vimos, se comprende de dos regiones de ser: ser-en-sí y ser-para-sí. Recuérdese que el ser-para-otro era un ser-para-sí más y, por lo tanto, no podía tener su propia región.

Se pudo apreciar también que la nada viene al mundo por el ser-para-sí, pues el ser-para-sí es consciente y en tanto consciente, puede nihilizar el ser en-sí y su propio ser, para así poder hacer surgir la nada.

Una vez comprendido el aspecto ontológico, se da lugar a la teoría de la libertad. Podemos comprender ya, por qué Sartre habla de una libertad ontológica, pero al mismo tiempo, podemos observar que la libertad ontológica necesariamente se extiende hasta el aspecto ético, ya que la libertad tiene que encontrarse con aspectos cotidianos en los que tiene que elegir su manera de

conducirse en esa cotidianidad. Igualmente, esa libertad tiene que elegir a cada momento cómo va a nihilizarse en el mundo, con otra gente y con ella misma.

La teoría tiene muchos puntos débiles, cómo el hecho de que Sartre diga que algo que se padece, se puede elegir (tal es el caso de cuando actuamos pasionalmente) o cómo la poca atención que se le da a la influencia de la circunstancia en la toma de una decisión, etc., pero para este estudio, se hicieron notar en especial dos de ellos: las relaciones entre libertad-consciencia y libertad-responsabilidad. Al separar y analizar estas dos relaciones, vimos que ambas son falsas, ¿Cuáles son las consecuencias de tales afirmaciones? ¿Sartre no pudo defender en absoluto su propia teoría?

Con respecto a la relación libertad-consciencia, cabe hacer una última aclaración: Al inicio de la exposición de la crítica, se mencionaba que se habían encontrado dos sentidos en los que Sartre entendía la consciencia, posteriormente se mencionaron tres: Consciencia prerreflexiva (irreflexiva), consciencia reflexiva y consciencia como autonomía. Aunque la falsedad de la relación, efectivamente se dio únicamente en dos sentidos de consciencia, la reflexiva y la autonomía. Esto se debió a que encuentro la libertad en el ámbito de la consciencia reflexiva, ya que es la que elige cualquier cosa. El hombre es libre porque elige todos y cada uno de sus actos. La consciencia irreflexiva, al no debatir nunca entre ninguna posibilidad, no puede elegir, sólo es consciencia de ella misma, de que ella es quien realiza el acto.

En efecto, el hecho de que haya consciencia irreflexiva, quiere decir que siempre estamos en constante nihilización. Si no existiera la consciencia, no existiría el ser-para-sí. Vivimos tal acto, pensamos, creemos, deseamos tal cosa. Todo el tiempo somos activos, es decir, todo el tiempo somos conscientes en este sentido irreflexivo.

Pero el hecho de que Sartre diga que somos libres porque elegimos, ya abre camino a la consciencia reflexiva, y ahí es donde está la libertad, pues aquella (la consciencia reflexiva) es la única que puede elegir.

Ahora bien, quedó demostrado que la relación libertad-consciencia (reflexiva) es falsa, pues no podemos elegir *todos* nuestros actos, ni todas las circunstancias que se dan alrededor de nosotros (también recuérdese que la teoría de la libertad es tan radical, que afirma que *todo* es elegible por nosotros).

Con la consciencia entendida como autonomía también hay elecciones, pero también quedó demostrado que esas elecciones no siempre se llevan a cabo con total independencia; puede haber ocasiones en las que alguien nos manipule o nos llene de prejuicios, en ese caso, la decisión no sería autónoma. Y en este sentido, la relación libertad-consciencia también es falsa.

El otro punto débil, como ya sabemos, es la relación libertad-responsabilidad. No siempre podemos llegar a ser conscientes de la autoría de nuestra acción, si no es el caso, no podemos responsabilizarnos de esa acción y, por lo tanto, no se puede decir que hayamos sido libres.

Ahora, creo que el punto menos sostenible, fue el de la responsabilidad hacia el otro, ¿cómo puede alguien hacerse responsable de todos los hombres si el mismo Sartre afirma que todos son libres? Si todos son libres, cada quien es responsable de *sus* propios actos (aunque, no en todos los casos). Nadie puede responsabilizarse de alguien que decidió (por las razones que sean) llevar a cabo un acto, ya que si la responsabilidad es consciencia de ser el autor de tal acto, otro hombre nunca podría ser consciente de ser el autor de un acto que él no realizó; tendría que tratarse de su propio acto para saber que él fue el autor.

La falsedad de estas dos relaciones tiene una consecuencia obvia: la libertad radical es falsa. Bastan estas dos relaciones para desacreditar la teoría de la libertad radical, ya que las dos son bases de la teoría; porque por un lado, la consciencia es constitutiva del ser-para-sí. El ser-para-sí es libre porque elige sus acciones gracias a la consciencia reflexiva. El hombre es libre porque es consciente, afirma Sartre. Y por otro lado, si el hombre es libre, es responsable de todas sus acciones, dado que él las eligió. Si estas dos relaciones que constituyen toda la teoría son falsas, toda la teoría de la libertad también lo es.

Ahora bien, la teoría no abarca toda posibilidad de la realidad, ¿qué quiere decir esto? Que hay casos en los que puedo elegir, pero hay casos en los que no; que hay casos en los que soy totalmente responsable de mis actos, pero hay otros en los que puedo no serlo.

Sartre, con su teoría de la libertad radical, pretende abrazar toda la realidad y decir: “todo hombre es así y de ninguna otra forma más”, pero evidentemente no

toma en cuenta los casos en los que de plano no tenemos ninguna autoridad de elegir; los casos en los que estamos cargadísimos de prejuicios; los casos en los que la persona no puede hacerse responsable de sus actos, como en la esquizofrenia, en la personalidad múltiple o en algunos otros desórdenes de la personalidad. Ciertamente, Sartre fue un gran argumentador y defendió hasta el final su idea de la libertad, pero aun así, con todo y su lucha, hubo argumentos basados en hechos concretos que lo sobrepasaron.

Aun así, Sartre tuvo una fuerte influencia en su tiempo (incluso en el nuestro), o lo amaban o lo odiaban; o estaban de acuerdo con él o en contra. Siempre se hizo notar. La autora Picado, menciona al respecto: “La originalidad creadora del genio de Sartre no puede menos que cautivar a todo aquel que con objetividad se acerque a su obra (...) Se puede o no estar de acuerdo con él, pero es innegable el hecho de que no debe ser ignorado.”¹⁰⁵ En este caso en particular, no pudo ser ignorada su teoría de la libertad tan radical.

Con este estudio no se pretendía demostrar que el hombre no es libre en absoluto, que la libertad no existe, sino que la libertad en el sentido radical que le otorga Sartre, es falsa. Un hombre no puede ser radicalmente libre, lo que nos dejaría con la opción de que la libertad es condicionada. El hombre es libre en ciertos límites establecidos, elige lo que está en sus manos y a su alcance de elegir, no elige todo tal y como lo afirma Sartre.

¹⁰⁵ Picado Sotela, Sonia. *Jean Paul Sartre: Una filosofía de la libertad*. P. 319.
<http://inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.%20IV/No.%2015-16/Jean-Paul%20Sartre%20Una%20filosof%C3%ADa%20de%20la%20libertad..pdf>. Consultado el 27 de agosto del 2013.

Ahora bien, si en algo se puede estar totalmente de acuerdo con Sartre, es en que de verdad, somos lo que hacemos. No paró de repetírselo a sí mismo y a todos los demás: “Puede que el mundo sea un hecho carente de sentido que no podemos controlar; puede que el dolor y el sufrimiento sean ordenes de un Dios que jamás conoceremos; puede que nuestra muerte no sea más racional que nuestra vida, pero somos lo que hacemos, y lo sabemos.”¹⁰⁶ Siempre seremos las personas que somos por todo lo que hagamos; ya sea que lo hagamos por condicionamientos, (como lo pudimos ver con el hecho de las enfermedades, que nos condicionan a hacer determinadas cosas o a llevar determinado estilo de vida) o por prejuicios o por libertad, es decir, porque realmente hayamos querido hacer lo que hicimos.

¹⁰⁶ Gerassi, John. *Conversaciones con Sartre*. P. 448.

BIBLIOGRAFÍA

Bobbio, Norberto. *El existencialismo*. Trad. de Octavio G. Barreda, FCE, México, 1998.

Brentano, Franz. *Psicología*. Trad. de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1935.

Capote, Truman. *A sangre fría*. Trad. de Fernando Rodríguez, Debolsillo, México, 2013

Gerassi, John. *Conversaciones con Sartre*. Trad. de Palmira Feixas, Sexto piso, México, 2012.

Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. de José Gaos, FCE, México, 1997.

Heter, Storm. *Sartre´s ethics of engagement: Authenticity and civic virtue*, Continuum, New York, 2006.

Roubiczeck, Paul. *El existencialismo*. Trad. de J.M García de la Mora, Labor, Barcelona, sin año.

Stevenson, Leslie y Haberman, David. *Diez teorías sobre la naturaleza humana*. Trad. de Elisa Lucena, Cátedra, Madrid, 2008.

Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. Trad. de Juan Valmar, Losada, Buenos Aires, 2008.

_____. *El existencialismo es un humanismo*. Sin trad., EMU, México, 2010.

_____ . *Los caminos de la libertad: Con la muerte en el alma*. Trad. de Miguel Salabert, Alianza, Madrid, 1983.

_____ . *El muro*. Trad. de Georgina Urquiza, Época, México, 2009.

_____ . *La náusea*. Sin trad., Época, México, 2008.

_____ . *A puerta cerrada-La puta respetuosa*. Trad. de Aurora Bernárdez, Losada, Buenos Aires, 2004.

RECURSOS ELECTRÓNICOS.

O'Callaghan, Paul. *El enigma de la libertad humana en Gabriel Marcel*, Servicio de publicaciones de la universidad de Navarra, 2008.

<http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/879/4/3.%20EL%20ENIGMA%20DE%20LA%20LIBERTAD%20HUMANA%20EN%20GABRIEL%20MARCEL,%20PAUL%20O'CALLAGHAN.pdf>

Picado Sotela, Sonia. *Jean Paul Sartre: Una filosofía de la libertad*.

<http://inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Volumen%20IV/No.%2015-16/Jean-Paul%20Sartre%20-%20Una%20filosof%C3%ADa%20de%20la%20libertad..pdf>