

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

“La libertad en el existencialismo de J. P. Sartre”

Autor: Wilfrido Carrillo Madrigal

**Tesis presentada para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía**

**Nombre del asesor:
Ezequiel Heredia Estrada**

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar, organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación “Dr. Silvio Zavala” que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo “Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada”, se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.





UNIVERSIDAD VASCO DE QUIROGA

RVOE ACUERDO No. LIC 100409

CLAVE 16PSU0024X

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TITULO:

**LA LIBERTAD EN EL EXISTENCIALISMO DE
J. P. SARTRE**

TESIS

Para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:

WILFRIDO CARRILLO MADRIGAL

ASESOR DE TESIS:

DR. EZEQUIEL HEREDIA ESTRADA

MORELIA, MICH., ENERO DEL 2015



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I MARCO TEÓRICO.....	5
CAPÍTULO II INTRODUCCIÓN A J.P. SARTRE.....	10
2.1. Biografía.....	10
2.2. Obras.....	14
2.3. Influencias.....	17
CAPÍTULO III EL EXISTENCILISMO.....	19
3.1. Características generales del existencialismo.....	19
3.1.1. Definición.....	19
3.1.2. Características generales.....	21
3.2. Clases de existencialismo.....	24
3.3. El existencialismo de J. P. Sartre.....	27
3.4. Principios doctrinarios.....	30
3.5. Representantes básicos del existencialismo.....	40
3.5.1. Existencialismo de Sören Kierkegaard.....	40
3.5.2. Existencialismo de Martín Heidegger.....	43
3.5.3. Existencialismo de J. P. Sartre.....	45
3.6. El existencialismo, una filosofía de nuestra época.....	47

CAPÍTULO IV EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD HUMANA.....	56
4.1. El ser en sí y el ser para sí (la conciencia).....	57
4.2. La conciencia como negatividad y libertad.....	61
4.3. La nada.....	64
4.3.1. La nada como característica de la existencia.....	65
4.3.2. Alusión a la perspectiva ontológica.....	65
4.3.3. Definición de la propuesta de Sartre.....	65
4.4. La existencia del otro.....	67
4.4.1. El para otro.....	67
4.5. La libertad.....	71
4.6. La responsabilidad y la libertad.....	75
4.7. El hombre como libertad.....	76
4.8. El ser humano.....	80
ANEXOS.....	83
CONCLUSIÓN.....	95
BIBLIOGRAFÍA.....	101
GLOSARIO.....	103

INTRODUCCIÓN

La libertad es uno de los más grandes atributos que posee el ser humano y que, aunque imperfecto, no deja de ser al mismo tiempo majestuoso pues es una cualidad única en el ser humano y es lo que a fin de cuentas le permite elevarse de forma consciente a lo más dignificante o también a lo más degradante...

En ese sentido la libertad se puede entender, vista desde un punto de vista más concienzudo y "libre", es decir, no influenciado por ningún tipo de situación, época o ideología como un aspecto del ser humano que es de lo más positivo, bueno, pero peligroso también, pues puede ser como una espada de doble filo que en vez de permitirle al ser humano ser una perfección de su misma naturaleza dignificante, también se corre el riesgo de cometer los peores errores y graves pecados que afectan y denigran su misma naturaleza tan perfectible y buena en sí misma, por ello, el concepto de libertad que se expone a continuación tiene que tomarse como un concepto de libertad afectada por la ideología, por la situación histórica en la que vivió Sartre y que por lo mismo no se puede juzgar como un tipo de libertad satanizadora ni condenable sino como una libertad que en un sentido muy profundo tiene sus aspectos muy nobles y positivos... el hecho y la importancia de estarse olvidando de la individualidad del ser humano, su particularidad, el ya no verse como masa ni como número, obliga entonces a retomar el yo, el sujeto en su condición particular y desde luego su capacidad de elegir lo que en verdad quiere pero al mismo tiempo verse limitada su libertad por tan atroces acontecimientos son los pioneros en el pensamiento de Sartre para considerar entonces y retomar este aspecto tan importante del ser humano y quitarle esa privación del uso de su libertad, aspecto que se vislumbraba como lo último valioso de la vida humana.

Sartre presenta su filosofía en un contexto convulsionado por la agresividad y aniquilación del hombre y por tanto de su libertad. Pero este planteamiento no es algo que sucedió en una época simplemente sino que trasciende la situación desastrosa de su tiempo y sigue presente de alguna manera hasta nuestros días pues es hoy todavía cuando se sigue haciendo latente ese tipo de agresión,

privación y falta de moral, contra el individuo por todo el sistema que absorbe y priva de la libertad, bien entendida, al ser humano.

Por ello el motivo o lo que pretendo exponer en este trabajo es con la buena intención de dejar entrever tanto lo posiblemente positivo, como definitivamente lo negativo del pensamiento sartriano respecto a la libertad, tomando como referencia desde luego sus influencias siendo una de las principales la fenomenología de Husserl, que de alguna manera determina una manera de ver las cosas o la realidad como fenómenos y objetos simplemente pero lo interesante es que en este existir de los objetos, de las cosas se encuentra la denominación del ser-en-sí, pues son objetos, cosas, pero completamente carentes de conocimiento de sí mismos, sin conciencia, pero cuando aparece el ser humano es cuando se empieza a hablar entonces del ser para sí, es decir, aparece en éste la conciencia que permite darse cuenta de la imperfección e inexistencia, de la carencia que tiene el mismo ser humano y que viene siendo también o al mismo tiempo una manifestación de la nada pues eso es la conciencia una nada que permitirá al ser humano ir dándose el ser ir dándose la esencia que nunca va a alcanzar pero que al mismo tiempo se convierten en modos de ser como parte íntegra y esencial que hacen ser al hombre lo que es y puede llegar a ser y precisamente esa será su lucha que de alguna manera permitirá hacer uso de la libertad humana al querer darse ese ser al querer darse esa esencia, pero será una continua lucha entre afirmaciones y negaciones entre condenaciones a ser libre se le da un carácter ontológico a la libertad y por ende, viene a ser un continuo movimiento, una continua lucha, y si a ello le aünamos otro tipo de conciencia como el de un primer sujeto pues hablaremos de más complicaciones pues será un ser-para-el-otro, y entonces hay una complicación que si se puede ver de alguna manera se irá desenmarañando o explicando en esa nihilización de que habla Sartre, Husserl es uno de los principales protagonistas en el desarrollo de ese ser en sí y para sí, aunque también habrá que ver a Heidegger y Kierkegaard como antecedentes básicos del existencialismo así como la parte fuertemente cargada de la ontología de Heidegger, que retoma Sartre aunque de éste último verá la existencia como trascendencia, así mismo lo que en primera

instancia se percibe es una exploración y ubicación de la libertad en un tono ontológico, no como un legado social o cultural sino más bien como parte esencial que determina al hombre en sus diferentes modos de ser, esto es lo que hace a este autor y este tema ser originales pues la libertad en ese sentido tomada hace que se ponga atención de una forma tajante en el uso y entendimiento de la misma. Muchos de los principios que se manejan en este pensamiento son tomados de su principal obra *El ser y la nada* que se manifiestan de alguna manera en la explicación de la misma en su libro o ensayo *La existencia precede a la esencia*, siendo este escrito un ameno diálogo para entender y encontrar el por qué de su forma de pensar, el cómo son las respuestas a las críticas que se le hacen a los existencialistas, etc. También un libro que proyecta claramente el quehacer de la conciencia y el sin sentido a veces de la misma existencia es su obra *La Náusea*, pero para todo este desarrollo y entendimiento de la obra de Sartre no se debe hacer caso omiso lo que plasmo en el capítulo 2 de todo el antecedente histórico en el que se desenvuelve el pensamiento sartreano pues es una ambiente hostil y hasta cierto punto desagradable privativo de la dignidad humana y desde luego de la libertad que le compete al ser humano. Y desde luego se relaciona de forma muy apropiada la explicación del existencialismo con todas sus implicaciones tanto concepciones como principios o consignas que un existencialista debe seguir y también entender más esta corriente ampliando el panorama con la concepciones que manejan los principales existencialistas como Kierkegaard, Heidegger y el propio Sartre y por último como parte del cuerpo del trabajo el tema principal o sustancial del mismo y que es la razón misma del trabajo, el tema de la libertad, con esos componente que ya anteriormente he mencionado sobre el ser en sí, el ser para sí, el ser para otro, la conciencia y la nada que son los componentes que juegan un papel fundamental y que sin más preámbulo, a excepción de lo ya mencionado, se manifiesta, pues, en el capítulo cinco.

Tengo que mencionar que la forma como se fue desarrollando el trabajo fue pausada y por lo mismo algunas veces usando el método deductivo e inductivo siendo una dualidad metodológica que permitió, en cierta forma, el

enriquecimiento del mismo trabajo. Por último se deja a criterio del lector la crítica constructiva y bien intencionada sobre mi conclusión, pues se puede seguir diciendo mucho pero en ocasiones la premura de tiempos y desde luego nuestra condición contingente y limitada, propias de nuestra naturaleza, son impedimentos y factores que vedan el máximo desarrollo y satisfacción en el cumplimiento de una exposición completa para quien se interesa por estos tópicos que ciertamente encierran gran diversidad de puntos de vista pero que también van formando una complementariedad de los mismos y sobre todo permite ver el valor, en este caso, de la trascendencia e importancia, pero sobre todo, el valor que tiene este aspecto propio e importantísimo en la vida del ser humano. Esperando que se tenga un amplio criterio para entender lo escrito en la siguiente tesis dejo a disposición del lector su buen juicio y apertura para entender el concepto de libertad.

CAPÍTULO I

MARCO TEÓRICO

Dentro del contexto de las guerras de masas provocó una crisis en la humanidad y, en cuanto tal, implica una reflexión y una nueva toma de consciencia frente a la realidad del mundo y los seres humanos.

Las grandes guerras del siglo XX y el mismo riesgo de extinción de la vida humana con el riesgo de la guerra atómica durante la “guerra fría”, modifican la reflexión filosófica y la racionalidad sistematizada es sustituida por el pensamiento.

La desolación y el estado de desamparo propio de las guerras generan el contexto en que el hombre toma contacto, participa y entra en comunión en y con la realidad y los problemas humanos a través del “acto de sentir”. Acto de sentir que se da en el aquí y ahora, totalmente, pues sólo siento ese momento, ya que es el único del cual dispongo con relativa certeza.

De hecho, con los avances tecnológicos y las estrategias dispuestas, las posibilidades de morir eran mayores en las ciudades que en el mismo frente de batalla. Por tanto, el existencialismo pretende pues ser respuesta al dolor, tragedia, tristeza y desesperanza de las guerras. Así, en tanto respuesta al problema de las “posibilidades” del hombre, el existencialismo se convierte en una vertiente de la filosofía que se expresa a través de diversas corrientes, desde el existencialismo espiritual hasta el existencialismo materialista. Aunque se realizó de modo múltiple, el existencialismo alcanzó su máxima radicalización en la síntesis del existencialismo materialista.

En esta línea se postula que, como la existencia precede a la esencia, **el ser como tal no existe** pues no es sino un “existente” o “continuo transcurrir del

tiempo”¹. Por tanto, el ser humano es un simple “ser ahí”² lanzado al mundo, que se expresa en el momento de su aquí y ahora. Así, no siendo el ser más que el constante devenir del “ser del existir”, el ser humano es pura posibilidad de ser, que nunca llega a realizarse.³

Más concretamente, ya en el plano intelectual, el existencialismo aparece como una consecuencia del estrepitoso derrumbamiento del idealismo alemán que siguió a la muerte de Hegel. Ese derrumbamiento propició una desconfianza hacia la validez de los conceptos universales y abstractos y una denuncia de cualquier camino racionalista que otorgue primacía a las ideas por su incapacidad para hacer justicia a la realidad concreta. Por ello, no es suficiente caracterizar el existencialismo con la afirmación genérica: “la existencia precede a la esencia” — caracterización adoptada por el propio Sartre—, pues todo depende de cómo se entienda el término *existencia*.

KIERKEGAARD. Los existencialistas contemporáneos reconocen como maestro común al escritor danés S. Kierkegaard (1813-1855), autor de una obra muy amplia y dispersa. Kierkegaard nunca pretendió ofrecer una alternativa “filosófica” al idealismo que detestaba, sino que se trata de un escritor *cristiano*, cuyo tema obsesivo es la imposibilidad para todo pensamiento racional y mundano de acceder a la originalidad del cristianismo. Cualquier intento de esclarecer racionalmente el cristianismo o de introducir en él estructuras organizativas eclesióásticas (“cristiandad”) es una paganización que pasa por alto el dato fundamental: la paradoja de Cristo, Dios hecho hombre, que sufre y resucita. Kierkegaard pone en primer plano la irreductibilidad del *existente singular*, que es una *posibilidad* cuya realidad depende de una decisión, la cual comporta siempre el peligro de un injustificable salto en el abismo. En el “estadio religioso” sólo es válida la relación inconmensurable de cada individuo con su Dios, relación que

¹ Desde luego se deja ver y notar aquí la enorme falla de identificar al hombre como algo (cosa) y no alguien (persona).

² Una cosa, un objeto, algo sin chiste ni sentido sujeto al devenir.-

³ www.reseñadeAutoresExistencialistas/Reseña-de-los-autores-del-Existencialismo-Página3-Radio-Convicción-Formación-Católica-para-el-Combate-de-Hoy-Santiago-de-Chile.mht

rompe toda lógica y normatividad universal ("estadio ético") en el *instante* privilegiado y decisivo de la existencia; Abrahán, llamado personalmente por Dios y dispuesto a quebrantar toda ley ética sacrificando a su propio hijo, es el símbolo por excelencia de la actitud religiosa, la única capaz de esclarecer la paradoja de la existencia.

EN EL SIGLO XX. Algunos motivos presentes en el pensamiento de Kierkegaard fueron retomados más de medio siglo después de su muerte en un contexto cultural e intelectual muy distinto y con propósitos también distintos. El ambiente de desilusión que siguió en Centroeuropa a la primera guerra mundial encontró en la obra del escritor danés argumentos para el rechazo de algunos de los ideales básicos de la modernidad ilustrada, a los que se consideraba responsables del desastre europeo, y dio pábulo a actitudes pesimistas y desconfiadas respecto al valor de cualquier vía racional. Teólogos reformados tan importantes como K. Barth o P. Tillich, filósofos como Jaspers, Unamuno y, en parte, Heidegger pusieron en marcha un primer núcleo del existencialismo contemporáneo, que se difunde sobre todo en Alemania y tiene un marcado corte *académico*.⁴

Por otra parte, se ha dicho que el existencialismo es el fruto del árbol del idealismo. Es verdad que ambos son fruto del mismo árbol y nacen de una raíz común. Se presentan insertos en el movimiento comprensivo del pensamiento de la filosofía occidental desde el planteamiento del "yo pienso, luego existo"; en otras palabras, desde el descubrimiento del "fundamento" del verdadero conocimiento en la autocerteza del yo pensante. Una perspectiva que penetra en este sentido el filosofar contemporáneo conduce, por un lado, a través de Kant, hasta Descartes; y por otro lado, desde Kant, atravesando el idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel) y sus ramificaciones dialécticas de la filosofía de la vida de tipo naturalista (Schopenhauer y Nietzsche) e idealista (Bergson, Dilthey y Simmel), hasta el nuevo pensamiento metodológico, formal y materialmente acentuado, del

⁴<http://www.mercaba.org/DIOS%20CRISTIANO/E/existencialismo.htm>

positivismo y de la fenomenología (Husserl) y, siguiéndola, hasta la antropología filosófica (Scheler).

Cuando se contempla este todo de la evolución del pensamiento occidental, enclavado en una unidad definitivamente centrada en la verdad y realidad del hombre, entonces la filosofía de la existencia está en posición central dentro del núcleo apretado de esta unidad. En ésta, la problemática del hombre y su radical problematización alcanza el punto culminante a la vista del desmoronamiento histórico fáctico del “fundamento inquebrantable” de certeza segura sobre el terreno del progresivo conocimiento y dominio de la “realidad” (bien sea desde fuera, en un orden técnico-científico natural de la vida, bien desde dentro, por la fuerza configurante de parte de la individualidad autoconsciente y de la humanidad autónoma).

Se produjo una convulsión de esta humanidad, de esta realidad de órdenes y estructuras fundados científico-técnicamente, ante la constatación palpable de métodos inhumanos de estructuración y transformación social, en especial ante las devastaciones a escala mundial de guerras y hostilidades interminables.

Después se descubrió la fundamentación segura, implantada al comienzo de la Edad Moderna, como la inseguridad de la existencia humana. El punto arquimédeo de descartes se manifestó como la ilusión del pensamiento exacto, que desde el punto en que es nada en realidad, construyó el mundo como sistema, con la exigencia de que este sistema fuera todo y fuera la realidad. La nada del existencialismo es, en la historia del pensamiento el hallazgo de la verdad del “punto arquimédeo”.

El punto arquimédeo es la nada, porque el lugar que él señala en el ámbito del existir no puede llenarse por un fundamento de conocimiento. Este fundamento es, como último fondo, el principio originario, el origen desde donde brotan los despliegues del pensamiento y de la vida de la historia, pero no sólo de la historia y de la sociedad, sino antes que nada en la esfera de lo singular y, sobre esto, en las configuraciones lógico-sistemáticas del pensar y de la realidad espiritual. Es el

origen en Kierkegaard y Jaspers, el “fundamento del fundamento” en Heidegger, y la “existence” creativa en Sartre.

El “fundamento originario” es auténtico fundamento y razón de la verdad. Es el principio de la filosofía, históricamente con la exploración del “arché” (ἀρχή). Dicho principio se proclama dentro del pensamiento medieval, como fondo de la creación y de la vida; y en el moderno, como fundamento del conocimiento y de la realidad.

El vocablo, en concreto la palabra ser, depende del lenguaje en que se dice (o se habla), del lenguaje que piensa el sentido de la palabra, proyectándolo sobre el fundamento real y no sobre un objeto pensado.

La proclamación del fondo real, del verdadero fundamento, de lo primordial, de lo originario, abre la perspectiva de la filosofía de la existencia, indica el camino y la vinculación del pensar existencial.⁵

⁵ LEO Gabriel, *Filosofía de la Existencia*, Ed. B. A. C., Madrid, 1974, p. 11- 13

CAPÍTULO II

INTRODUCCIÓN A JEAN PAUL SARTRE.

¿El hombre “es” o “se hace”?

El hombre no es nada más que lo que él se hace. J.P. Sartre.

2.1. Biografía.

Nace en París, el 21 de junio de 1905, en el seno de una familia burguesa. Huérfano de padre a la edad de un año, es educado bajo la influencia de su madre, católica, la de su abuelo materno, Charles Schweitzer, calvinista alsaciano de tendencias germanófilas. De esta doble vertiente polar deriva posiblemente toda la actitud mental del futuro filósofo. Supera pronto la tención religiosa, incidiendo en el agnosticismo y después en un decidido ateísmo.

Del puritanismo del abuelo protestante tendrá una preocupación moralista que aparece en sus escritos bajo la forma laica de afán de sinceridad y de conformidad consigo mismo. Y el hecho de su mezclada ascendencia franco-alemana será la premisa de la permeabilidad y facilidad de captación y asimilación de las corrientes de ideas foráneas, que han motivado el llamarle el menos “francés” de los escritores franceses contemporáneos.

A la edad de 11 años su madre se casa de nuevo y la familia se traslada a la Rochela, en cuyo liceo cursó los estudios secundarios. Algunos autores tratan de encontrar en complejos de su primer psiquismo la explicación de los desequilibrios anormales del paradójico carácter del filósofo, audaz y rebelde a la vez que tímido y de una vida exterior honrada, cuya literatura desbordante, que se complace en pintar todo lo nauseabundo y viscoso de la vida, los bajos fondos de las pasiones degradantes, parece delatar al psicoanálisis su inmadurez sexual, carente de paternidad.

En 1924 ingresa a la Escuela Normal Superior de París, donde cursa sus estudios de filosofía y en 1929 obtuvo el título de “agregado”, junto con Simone de

Beauvoir, a quien conoce en la Sorbona y con la que habría de permanecer unido desde entonces. Luego de cumplir el servicio militar es nombrado profesor del Liceo de El Havre y más tarde de Laon. Hay en esta época una intensa labor asimiladora y de lecturas incesantes tanto en el campo literario como en el filosófico. En filosofía se había formado en el racionalismo frío y laico de la enseñanza oficial, en que dominaba el influjo del idealismo y se inició su interés por el marxismo.

En 1933 marchó a Alemania como pensionnaire del Instituto francés de Berlín para estudiar la filosofía alemana y este tiempo fue decisivo para su orientación. Entra en contacto directo con la fenomenología de Husserl, la que asimiló en gran escala y pudo sentir el influjo de las críticas que se suscitaban a los últimos desarrollos de la misma por parte del nuevo movimiento existencialista de Heidegger y Jaspers. En Friburgo asiste a las lecciones de Heidegger, y de cuya filosofía existencial iba a ser el heredero directo y más radical. Así, asimilando la fenomenología y el existencialismo heideggeriano, comienza en seguida a elaborar su nueva construcción existencial, de un nuevo modo personal e independiente.

De regreso a Francia, en 1935, se convierte en el centro de un fuerte sector de la vida intelectual parisiense, iniciando una fuerte actividad literaria, mientras iba madurando el propio sistema filosófico. Sus primeros ensayos son filosóficos, en sus ensayos centra su atención al método fenomenológico, donde Sartre funda su propia teoría de la consciencia. Son los artículos: la transcendance de l'ego (París 1936) en Recherchesphilos.; L'Imagination (París 1936), Esquissed'unethéorie des émotions (1939). A la vez publica su obra literaria, La Nausée (París 1938), obra que introduce ya la temática existencial.

Movilizado al estallar la guerra en 1939, Sartre fue hecho prisionero durante el victorioso avance nazi de 1940. En los nueve meses de los campos de concentración escribe una pieza teatral para sus compañeros. Pero fue liberado por razones de salud, y de regreso a París es nombrado profesor de filosofía en el Liceo Condorcet. Ante el derrumbamiento de los acontecimientos, su mentalidad

de intelectual burgués se transforma y radicaliza y aparece con todo empuje su nuevo modo de pensar existencialista y revolucionario. Toma parte en el movimiento de resistencia contra las fuerzas de ocupación alemana y participa en la creación de una agrupación política revolucionaria que pronto fracasa. Para los hombres de un mundo absurdo recibido en herencia se había quebrado el sentido de la existencia; ya no creían en nada y tenían que vivir en rebelión. Sólo les quedaba tomar sobre sí el existir como de hecho es, sin sentido ni finalidad, en la desilusionante facticidad desnuda, y actuar en el ámbito de soledad absoluta. La “resistencia” ha hecho de él un revolucionario e influye como elemento decisivo en su obra filosófica y literaria.

Luego de la publicación de su obra filosófica fundamental *L'Être et le Néant*, obra que contiene todo su sistema ontológico existencial, es difundido y popularizado en los personajes de su literatura. A partir de 1943, la fama mundial de Sartre está en auge, y en adelante es considerado como el jefe del existencialismo ateo de la escuela de París. El año de 1945 funda con Merleau-Ponty la revista *Les Temps modernes*, órgano difusor del movimiento, en la que escribe diversos trabajos.

Un viaje en 1946 a Estados Unidos será el comienzo de otros viajes que van a conducirle pronto por África, Escandinavia, Rusia y, en 1959, a Cuba.

El tercer momento de la actividad intelectual de este autor es el de Sartre como escritor marxista. La resistencia había hecho de él un revolucionario, en concomitancia y simpatía con los comunistas. Pero en los años siguientes rechazó la dogmática marxista en nombre de la libertad existencial. Traza, en oposición a R. Garaudy, una dura crítica del rígido neomarxismo estalinista. Su materialismo histórico implica un puro determinismo que destruye la libertad y pretende imponer una ideología de clase, y a la vez, ser la expresión de la verdad absoluta. El materialismo amenaza sofocar el proyecto de revolucionario y en el trabajo sobre la literatura llegó a decir: “pues que todavía somos libres, jamás iremos a juntarnos con los perros guardianes del partido comunista”, el cual además obliga a trabajar

“con mala consciencia y con mala fe”. Como escritor revolucionario lucharía a la vez contra el comunismo y contra la burguesía.

Del carácter y modos de vida del hombre Sartre no se sabe mucho, dado el talante aislado y solitario del pensador, empeñado en su constante labor de escribir que es su “oficio”, dice, aunque no dé mucho sentido a su existencia. Es proverbial la sencillez de la vida del filósofo. Vivía con su madre en la calle Bonaparte; y convive con su compañera y colaboradora, Simone de Beauvoir aunque no ha tenido hijos. Rehúye la publicidad, al menos clamorosa y directa, y así mismo desprecia las críticas.

En 1964 rehusó el premio Nobel de Literatura que se le había concedido, en nombre del íntimo rigor moral de su personalidad, quizá más bien por su mismo temperamento despectivo, contradictorio y contestario de la actual sociedad burguesa. Es además conocida su generosidad y su desprendimiento. Se distanció de su colaborador y amigo Merleau-Ponty, lo mismo que de Camus.

La conducta privada de Sartre contrasta con la perversión y verdadero satanismo de sus personajes y con la atmósfera obscena o nauseabunda que domina en sus obras. Desde su infancia, como ha descrito, vive de continuo de su imaginación, de sus fantasías y macabros sueños y siente la íntima necesidad de comunicarlas. Dado su espíritu frío y su temible potencia de razonamiento, el talento poderoso de evocación de imágenes no le excusa de la maldad y perversión que expresa en ellas, antes bien, son un índice de su interior perversión intelectual y moral. Su frío cinismo en relatar todo lo truculento, malsano y criminal del vivir humano no puede atribuirse sólo a un ansia ilimitada de libertad, sino que proviene de una morbosa y desatada inclinación interior. Se ha notado la ausencia de una mirada de amor hacia el mundo y la humanidad en la obra de Sartre; no asoma en parte alguna el perfume de una flor, la sonrisa de un niño. Todo ello delata en su autor una existencia vacía de sentimientos nobles, en la que parece haber estado ausente un auténtico amor.

Desde los setenta años (1975) ha perdido casi del todo la vista. Apenas puede leer y se contenta con dictar a la secretaria sus pensamientos. Su trato con Simone de Beauvoir es mínimo. No se ha casado con ella, pues ésta rechazó a su tiempo la propuesta de matrimonio hecha por Sartre, porque ello habría supuesto someterse a las instituciones y estructuras establecidas de la sociedad. Por otra parte han debido disminuir sus simpatías por el comunismo, del que nunca fue afiliado y por los años de su adhesión marxista visitó, con la Beauvoir, Ruusiaen una gira triunfal de conferencias.⁶

2.2. Obras.

Son los artículos: *la Trascendancede l'ego* (París 1936); *L'Imagination* (París 1936), *Psychologiephenomenologique de l'imagination* (París 1940).

A la vez publica su primera obra literaria, *La Nausée* (París 1938), la famosa novela-diario que introduce ya la temática existencial.

A la publicación de *La náusea* siguió *Le Mur* (París 1939), colección de cinco relatos donde ya niega la existencia de Dios y considera al hombre como dueño absoluto del bien y del mal, de la verdad y la mentira, concluyendo que la existencia se identifica con la libertad.

Más tarde construyó la trilogía *Les Chemins de la liberté*, que comprende *Le sursis* (1943), *L'âge de la raison* (1945) y *Le mortdans l'âme* (1949).

En el teatro es donde logra sus mejores obras por ejemplo el drama con el que se da a conocer *Les mouches* (1943), una reinterpretación de la tragedia griega de Orestes vengador de su padre, Agamenón, que representa el compromiso de vivir la propia libertad sin ataduras y que al fin se aleja llevándose consigo las moscas de la ciudad, símbolo de las enfurecidas Erinnas.

En 1944 apareció *Huis clos* ("a puerta cerrada"), extraño drama que sitúa, en un solo acto, a una mujer lésbica, una infanticida y un traidor a su patria,

⁶ FRAILE G., *Historia de la Filosofía*, II tomo, Ed. BAC, Madrid, 1986, p. 641– 649

condenados avivir eternamente juntos, odiándose mutuamente, y donde la frase: “el infierno son los otros”, sirve de conclusión.

Siguieron *Mortssanssépulture* (1946), en que se hace ostentación de violencia sádica describiendo torturas de los prisioneros de la resistencia;

La *putainrespectuase* (1946), cuyo título dice bastante sobre el lenguaje obsceno y tipo de escenas degradantes que se describen comúnmente; *Les mains sales* (“las manos sucias”, 1948), donde el joven comunista recibe la orden del partido de liquidar a un camarada traidor.

Más tarde publicó el truculento drama *Le Diable et le bon Dieu* (1951), donde el protagonista, Goetz, general de los campesinos insurrectos, traiciona varias veces tanto al arzobispo-electoral como a los suyos, se mezcla en escenas de lenguaje inmundano con su amante Hilda, asesina a varios jefes y después de frecuente e insultante invocación a Dios y al diablo, como símbolos del bien y del mal que no se distinguen, al final proclama con Nietzsche: “Dios ha muerto. El hombre es nada”. O también: “el reino del hombre comienza declarando que sólo sabe amar a los hombres causándoles terror”.

Finalmente estrenó *Kean* (1953), adaptación de Alejandro Dumas;

Nekrassov (1955), farsa chispeante y feroz, en que se ridiculiza a la prensa anticomunista que proclamaba la guerra fría contra Rusia;

Les séquestrés d’Altona (1959), en que plantea con ruda violencia la responsabilidad por los crímenes del nazismo, y una adaptación de *Las Troyanas*, de Eurípides (1965).

Todas estas piezas fueron estrenadas con ruidoso clamor existencialista en los teatros de París.

En medio de este febril actividad, publica su obra filosófica fundamental *L’Etre et le Néant* (París 1943). En ella viene todo su sistema ontológico existencial que es difundido y popularizado en los personajes de su literatura.

En el año 1945 funda con Merleau-Ponty la revista *Les Temps modernes*, órgano difusor del movimiento, en la que escribe diversos trabajos, varios de ellos recogidos luego en la miscelánea que inicia *Situations I* (París 1947).

En 1946 publica la conferencia-programa *L'existentialisme est un humanisme*, en defensa de algunos ataques contra su filosofía y a la vez, claro resumen de los extremos de la misma, recalcando en especial su ateísmo, y que ha popularizado por el mundo la nueva filosofía.

Realiza una introducción sobre Baudelaire (París 1947), como prefacio a una edición de este autor y sobre todo *Qu'est-ce que la littérature?*, recogido en *Situations II* (París 1948) p. 57-330, extenso estudio sobre las distintas corrientes de arte y estética, inmersa en las situaciones del momento, en los azares históricos y sociales de la época y que ejerció gran influencia en la reciente literatura francesa.

De las ideas morales, o mejor inmorales, las expone en la obra *Saint Genet, comédien et martyr* (París 1952), cuyo solo título expresa una ofensa a la religión. Es un extenso psicoanálisis existencial del escritor Jean Genet conducido a través de sus obras y que debía servir de introducción a una edición de las mismas. Los escritos de tal autor alcanzan una degradación extrema y anormal. Y Sartre, en inacabables análisis del personaje a través de sus textos, en que mezcla, en abigarrada confusión, lo santo y lo profano, la moderna literatura francesa y el lenguaje cristiano, el bien y el mal, a Dios y al diablo, se complace en las morbosas fantasías descriptivas de dicho autor sobre el amor contra naturaleza de sus héroes, asesinatos sádicos, necrofilia y toda clase de crímenes, viendo en ellos la confirmación de su teoría existencialista. Genet, el amante, estrecha el cuerpo de otro hasta volatilizarlo en lo irreal y en la nada. A veces abriga el deseo de comer a su amado muerto para incorporarlo a sí. Genet es la encarnación del mal, pero al mismo tiempo es santo y se hace Dios. El resultado es el repudio e irrisión de toda moral burguesa, "blanca o negra"; la confusión del Bien y el mal. La inversión de todos los valores como Nietzsche.

En el extenso artículo *Matérialisme et révolution*, publicado en *Tempsmodernes* (1964) (reproducido en *Situations III* 1949), traza, en oposición a R Garaudy, una dura crítica del rígido neomarxismo estalinista.

L'Idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 a 1857 I, II (París 1971) y III (París 1972) de cuyo carácter híbrido se dirá algo y del que aún anunciaba un último volumen.⁷

Sartre fue el principal representante del llamado existencialismo francés o por lo menos de una de las más influyentes direcciones del mismo. Algunos de sus puntos de partida se hallan en la fenomenología de Husserl; otros, en Heidegger; otros en la reacción contra la tradición racionalista y asimilacionista francesa; otras en diversos autores, corrientes y experiencias. La unidad de estos elementos no son suficientes para formar la unidad del pensamiento de Sartre. Tal unidad procede de un núcleo de intuiciones originarias auxiliadas por un peculiar estilo a la vez analítico y dialéctico.⁸

2.3. Influencias.

Algunos de sus puntos de partida se hallan en la fenomenología de Husserl, otros en Heidegger, otros en la reacción contra la tradición racionalista y “asimilacionista” francesa (de Descartes a Brunschvieg, Lalande y Meyerson), otras en diversos autores, corrientes y experiencias.⁹

Por ello, se puede observar que dentro de las obras de Kierkegaard y Heidegger, y especialmente el método fenomenológico de Husserl, a quien él había escuchado en Friburgo en clase, fueron las orientadoras de su pensamiento. Sartre fundó en filosofía y literatura francesa la corriente que reclama el título de “existencialismo”. Toma parte en el movimiento de resistencia contra las fuerzas ocupantes alemanas. “La resistencia” influye como elemento decisivo en su obra filosófica y literaria. La revolución de su obra lleva desde la novela-diario *La nausée*

⁷ FERRATER, Mora José, *Diccionario de Filosofía*, Ed. SUDAMERICANA, Buenos Aires, 1994, p. 615

⁸FERRATER Mora José, *Diccionario de Filosofía*, Ed. MONTECASINO, p. 14

⁹Ibid, p. 612,

un análisis onto-fenomenológico del ser que él mismo llama un ensayo de ontología fenomenológica.¹⁰ Como se puede observar, pues, es Husserl quien más ocupa un papel importante e influyente en su obra filosófica. Y es precisamente de su método fenomenológico de donde parte tal como se menciona a continuación.

Se postula como punto de partida el método fenomenológico de Husserl¹¹, el cual inicia la reflexión de un fenómeno u objeto a partir de las sensaciones que captan los sentidos, y poder así alcanzar una verdad más completa o abstracta. En la ontología de la filosofía fenomenológica, el ser de un objeto es su apariencia, es decir, la forma y el ser son sólo uno, donde la forma es el ser y el ser el la forma¹²

Por lo tanto, la atención se dirige a las cosas del contorno, a los “objetos mismos” y a las continuas impresiones que el sobrio observador recibe de las diversas cosas que le rodean, de lo originariamente dado en la percepción. Se trata de una objetividad fenomenológica rigurosa en la descripción de impresiones y contenidos de percepción, de la objetividad de pura observación, de la descripción objetiva de las vivencias más elementales del entorno.¹³

Se juega aquí con un método de reducción fenomenológica a lo puramente dado en los fenómenos, con eliminación de sus ordenamientos apriorísticos y explicaciones propias, como se postula en Husserl, o sea con la anulación de la síntesis de apercepción en el conocimiento, de vuelta a la “perceptio” cartesiana. Y todavía más radicalmente: debe observarse, percibirse puramente. El observador no tiene que ser, por decir así, un yo, un “yo pienso”, sino retroceder hasta la cosa misma, a una pura inmediatez de los datos: “esto existe aquí y

¹⁰ LEO Gabriel, *Filosofía de la Existencia*, Ed. B. A. C., Madrid, 1974, p. 180

¹¹ Cfr. Ibid. p.182

¹² www.monografias.com/trabajos86/fenomenologia-existencialismo/fenomenologia-existencialismo.shtml

¹³ Cfr. Ibid. p.182

ahora". Es una voluntad radicalizada hacia el objeto, hacia la objetividad, la que aquí se proclama como un absolutismo sin precedente.¹⁴

¹⁴ Cfr. Ibid. p. 183

CAPÍTULO III EL EXISTENCIALISMO.

3.1. Características generales del existencialismo.

3.1.1. Definición.

Como todas las etiquetas filosóficas, el nombre de existencialismo designa más una tendencia que una doctrina. Pero esta tendencia dista mucho de tener la unidad que se encuentra en otras. Así, por ejemplo, el idealismo constituye una escuela muy estricta, pues aunque los sistemas sean muy distintos tienen, todos, un mismo fundamento doctrinal: el principio de inmanencia. El existencialismo no tiene otra unidad que la que resulta de la reacción contra el racionalismo hegeliano, en el sentido en que Kierkegaard la inició. Desde el punto de vista doctrinal, esta actitud lleva, evidentemente, a una rehabilitación de la existencia individual, de la subjetividad, de la libertad. Desde el punto de vista metodológico obliga a sustituir la dialéctica por la fenomenología, la construcción por la descripción. Pero el margen de indeterminación sigue siendo considerable, tanto en la concepción de la existencia como en la orientación de la descripción.¹⁵

Asentando un poco más un tipo de definición podríamos decir que en un primer momento el existencialismo etimológicamente proviene de los vocablos latinos "Ex-Sistere", "Existentia", que significan "lo que está ahí", "lo que es". También "Ex-Sistit", que es "lo que está afuera"; así, la existencia es equiparable a la realidad, lo que está "Ex" de la cosa que es.¹⁶

Al no encontrar una respuesta acerca de la definición del existencialismo dirijámonos pues a los críticos y a los historiadores.

¹⁵www.olimon.org/uan/verneaux-8.pdf

¹⁶www.reseñadAutoresExistencialistas\Principales-corrientes-de-la-filosofía-Monografias_com.mht

Para unos, el existencialismo es la decisión común de tomar como punto de partida el análisis de la experiencia concreta y vivida¹⁷, de dirigirse, directamente al hombre, en lugar de tomarle sólo por un punto de llegada y de alcanzarle únicamente al término de una investigación que procede por vía abstracta partiendo de Dios y del ser, del mundo y de la sociedad, de las leyes de la naturaleza y la vida¹⁸.

Para otros, el existencialismo consistiría esencialmente en la afirmación de que la existencia es *posición pura* y no perfección de la esencia, es decir, que la existencia precede a la esencia.¹⁹

Finalmente después de un arduo debatir sobre la existencia se llega a la conclusión de su definición la cual dice lo siguiente:

“podríamos, pues, definirle como *el conjunto de doctrinas según las cuales la filosofía tiene por objeto el análisis y la descripción de la existencia concreta, considerada como el acto de una libertad que se constituye al afirmarse y no tiene otro origen u otro fundamento que esta afirmación de sí misma*”²⁰.

Es interesante e importante ver esta división de grupos en las que podemos notar una gran complejidad por llegar a una definición completa y exhaustiva acerca del existencialismo que permita ubicar de forma concreta a lo que hace referencia, por tanto por ello podemos resumir que en la definición anteriormente mencionada podemos hallar los elementos que podría resumir en su conjunto todo el obrar del existencialismo, aun así puede haber una no asimilación por parte de algún autor o autores, pero de forma general podría sí englobarse toda la implicación del existencialismo.

¹⁷J. BEAUFRET, *A propos de l'existentialisme*, en *Confluences*, núm. 2, marzo 1945, p. 192 (cita dada por el autor)

¹⁸ Simone de BEAUVOIR, *Littérature et Metaphysique*, en *TempsModernes*, I de abril 1946, pp. 1159-1160. (obra citada por el autor)

¹⁹JOLIVET, Regis, *Las doctrinas existencialistas*, (4ª Edición), Ed. GREDOS, Madrid, 1970, p. 11-12

²⁰Ibid, p. 26

3.1.2. Características generales.

En un primer momento me gustaría mencionar como característica fundamental la génesis del existencialismo que es lo que nos puede ayudar a entender más comprensiblemente el surgimiento de este movimiento o corriente de pensamiento y poder asimilar la razón de ser del mismo.

Para explicar la génesis del existencialismo, nos ha parecido que convenía tomar desde su fuente misma, es decir, en Kierkegaard y en Nietzsche, los temas principales que la caracterizan.²¹

Si se trata de superar el punto de vista racional y filosófico y de caracterizar más generalmente el clima existencialista de nuestra época, habría que invocar otras influencias que han venido a reforzar el poder de los temas fundamentales explotados por las doctrinas técnicamente elaboradas y a provocar la explosión existencialista que han señalado estos últimos años. Es cierto que el retorno a la subjetividad, que caracteriza por un parte al existencialismo, se ha visto prodigiosamente reforzado por el hecho de los trágicos acontecimientos de estos últimos años. El espantoso cataclismo de la guerra mundial y los horrores que ha traído consigo, el clima de inseguridad radical en que la Humanidad ha vivido, la sensación de una especie de desmoronamiento de todos los valores hasta entonces respetados, la angustia que ha oprimido los corazones durante los años más sombríos que el mundo haya conocido, todo esto ha contribuido poderosamente a separar al hombre de las especulaciones abstractas en que los siglos felices pueden complacerse y a conducirle a sí mismo, preocupado por descubrir una doctrina más cercana a la vida y que penetre, por decirlo así, la realidad dramática y cotidiana de la existencia. Es la historia de cada uno de nosotros, al correr de los últimos años²². Nos hemos visto violentamente traídos hacia nosotros mismos, como sacudidos por un terremoto, bruscamente

²¹Ibid, p. 29-30

²² Hay que tener en cuenta que la edición de este libro es del año 19... razón por la cual hay que ubicar estas palabras en su contexto.

despojados, por la violencia del huracán, de todos los artificios conceptuales de que estábamos revestidos y como envueltos. Lo que teníamos delante de nosotros era el drama de una Humanidad que, en medio del terror y del temblor, buscaba el sentido de la vida, como si el problema hubiese adoptado un sentido nuevo, absolutamente inédito, que reclamase imperiosamente soluciones igualmente nuevas. Por eso se explica, al mismo tiempo, el éxito de las filosofías del absurdo y de la desesperación. El mundo parecía entregado a la locura; el universo, desprovisto de sentido; la vida, radicalmente absurda, centrada sobre la nada; el universo, vacío de Dios. La influencia, que no se debe desestimar, del pensamiento nietzscheano venía a conjugarse con la inmensa desesperación de los años sombríos para acabar de oscurecer la noche en que la Humanidad, enloquecida, se debatía. Todo un pasado de negaciones, todo esto favorecía una especie de caída vertical en los abismos de la desesperación. El desorden inaudito en el que habíamos sido sumergidos, con la apología de la mentira y del “doble juego”, del asesinato y del pillaje, la desmoralización profunda engendrada por la difusión del mercado negro, todo contribuía a generalizar un escepticismo ante el cual ningún valor moral conservaba su prestigio²³

El existencialismo, como relación hombre mundo, "lucha contra toda concepción del hombre que le considere independiente de sus relaciones con el mundo, como alma pura, conciencia pura, yo puro o espíritu puro".²⁴

Se entiende por existencialismo toda filosofía que se conciba y ejercite como análisis de la existencia, sólo que por existencia se entienda el modo de ser del hombre en el mundo.

Por tanto, el existencialismo se caracteriza en primer lugar porque pone en tela de juicio el modo de ser del hombre. Pero este modo de ser es modo de ser en el mundo. En segundo lugar se caracteriza porque pone en discusión el mundo si presuponer su ser ya dado o constituido.

²³JOLIVET, Regis, *Las doctrinas existencialistas*, Op. Cit., pp. 29-32

²⁴www.reseñadeAutoresExistencialistas/Principales-corrientes-de-la-filosofía-Monografias_com.mht

De ahí que el análisis de la existencia no sólo sea el esclarecimiento o interpretación de los modos de manifestarse el mundo al hombre y la determinación y condicionamiento de sus posibilidades.

Hay que tener en cuenta que para los existencialistas el hombre es una realidad completa inacabada, con conciencia y libertad, cuyo destino es hacerse y realizarse en medio de múltiples contradicciones de su propia vivencia, lo que le engendra la incertidumbre y la angustia frente al absurdo, al fracaso, lo misterioso y lo inexplicable de su propia existencia.²⁵

La relación hombre-mundo es el único tema de toda filosofía existencialista.

En el existencialismo no existe matiz idealista. El ser del mundo no está en el hombre o en la conciencia, no está puesto por el hombre o por su conciencia, sino que es un ser trascendente que se anuncia y se manifiesta como tal en las estructuras que constituyen al hombre.

Por otro lado, estas estructuras no son más que los modos posibles con que el hombre mismo se refiere al mundo y actúa o reacciona frente al mismo: de tal forma que otra característica fundamental del existencialismo es el uso de la noción de posibilidad en el análisis de la existencia: la existencia es esencialmente posibilidad, sus constitutivos son los modos posibles en que el hombre se refiere al mundo, es decir, las posibilidades determinadas, efectuales de estas relaciones.

El existencialismo, desahuciando al máximo de la razón, niega toda metafísica. De modo esencial rechaza la sustancialidad del hombre, la naturaleza humana, la ley natural moral, la historia, la existencia de la virtud, la vida social, la búsqueda de la felicidad, procediendo a anular la razón y libertad humana para, finalmente, aniquilar al hombre.²⁶

Como valor, el valor no es nunca, está siempre más allá de lo que es: *su ser consiste en ser el fundamento de su propia nada*, es decir, el fundamento de

²⁵Ibid. p. 2

²⁶ Ibid p. 2

aquellos actos o de aquellas situaciones que tienden a él, pero en los cuales él, como valor, *no es*.

Posiblemente no se agregue más a lo que posiblemente ya se ha dicho de Sartre en este tema, pero no por ello quiero omitir el mencionar que al igual que, si no todos, sí en su mayoría, Sartre a fin de cuentas cae en el error de absolutizar su postura reflejado en particular en la existencia humana, tal como lo expresa el principio del existencialismo “El hombre no es otra cosa que lo que él mismo se hace”²⁷

Uno de los puntos medulares de Sartre es el darle consistencia a algo que no lo tiene o no es, como se presenta al hablar de la apariencia un sentido de ser ontológico a algo que debe ser una carencia de algo, un defecto, Sartre lo ve como algo realmente sustancial “la apariencia era *lo que no es el ser*; no tenía otro ser que el de la ilusión y el del error”²⁸

Pero al mismo tiempo también habla de que ese ser es prestado, es decir, de una falsa apariencia para que no se reabsorbiera por sí misma en el seno del **ser no-fenoménico**.²⁹

Aquí se reafirma lo que ya anteriormente menciono en relación a darle consistencia, realidad, ser o existencia ontológica a algo que realmente no lo tiene pero que sin duda Sartre trata de responder.

3.2. Clases de existencialismo.

Hablar de existencialismo es hablar de algo no definido ni acabado, incluso el mismo término de “existencialismo”, no lo podemos clasificar en un solo aspecto sino que esto nos lleva a hablar de las diversas y varias formas de existencialismo que hay, así lo menciona en su introducción Jolivet:

²⁷ HIRSCHBERGER Johannes, *Historia de la filosofía*, Tomo II, Ed, HERDER, Barcelona, 1986, p. 439

²⁸ SARTRE Jean-Paul, *El ser y la nada*, Ed. LOSADA, Buenos Aires, 1966, p. 12

²⁹ SARTRE, o. c. p. 12 (renglón 8).

“porque esta definición no resulta sencilla de por sí: no solamente hay varias formas de existencialismo que, a primera vista, parecen oponerse entre sí, sino que la misma idea de existencialismo reviste varios significados donde lo esencial y lo accidental se encuentran mezclados de una manera aparentemente inextricable. Debemos intentar, no obstante, disipar esta confusión y descubrir lo que le da al existencialismo su sentido preciso y su unidad”³⁰

A pesar de la gran diversidad de clasificaciones que pueden dar varios autores voy a tomar la que menciona Jolivet al hacer mención de tres grupos, posiblemente o de forma más definida algunos otros autores o definiciones hablen en concreto sin tentarse el corazón o haciendo caso omiso de las consideraciones ideológicas, históricas o de otro tipo que posiblemente puedan dar, me decido a tomar la de este autor aunque al final siempre incluya, pero pos mera ubicación, la de alguna otra fuente.

Por tanto en primer lugar a pesar de las divergencias capitales que pueden existir en su clasificación podemos separar a los existencialistas en tres grupos distintos.

En primer lugar unos como Jaspers, profesan que la consideración de la existencia implica una negación de la filosofía como sistema, “filosofía de la existencia” no es más que un análisis de la existencia en lo que tiene de más individual y más concreto, no siendo todo lo demás, y a la especulación metafísica a mayor abundamiento, nada más que una “cifra”, cuyo valor existencial carece de relación.³¹

En segundo lugar están otros como Heidegger contestan que el existencialismo debe atenerse al análisis existencial a que Jaspers le conduce y constituir, partiendo de este análisis, una *filosofía del ser*, es decir, una ontología. Pero esta ontología, a los ojos de Jaspers y de Berdiaeff, no llegaría a ser más que una filosofía sobre la existencia, análoga a las especulaciones abstractas de

³⁰ JOLIVET, Regis, *Las doctrinas existencialistas*, Op. Cit., pp. 8-9

³¹ Ibid, p. 9

que tantos ejemplos decepcionantes y vanos nos ofrece la historia de los sistemas. Sartre, por su lado, se acerca a Heidegger por su ambición de construir una “ontología fenomenológica”. En cuanto a Gabriel Marcel, admite la posibilidad de establecer una filosofía concreta que no sería exactamente una ontología, sino más bien una sistematización de las exigencias esenciales del hombre partiendo de la necesidad de Absoluto.³²

Por último, en tercer lugar, está el grupo con las doctrinas de pensadores que se denominan también existencialistas, Camús y Bataille, pero que, por una parte, recusan enérgicamente esta denominación, y por otra no tienen otra cosa en común con los filósofos precedentes que la creencia en lo absurdo fundamental de la existencia y del mundo. No obstante, si verdaderamente es esta afirmación del absurdo lo que más generalmente ha parecido definir el existencialismo, la costumbre adoptada por el público de situarlos entre los existencialistas, no carece en absoluto de justificación.³³

Esta clasificación se hace de acuerdo a un estudio minucioso acerca de los diferentes intereses de los pensadores considerados existencialistas. Ahora bien, viendo una clasificación más generalizada podemos decir que otra clasificación únicamente se limita a decir que existen tres escuelas o tipos de existencialismo:

El existencialismo **ateo** cuyo representante es Jean Paul Sartre, el cual indica que Dios no existe, sin embargo no todo está permitido, vivimos en la contingencia absoluta, la gratitud irremediable del existir. Pero este desamparo metafísico abre también la puerta a una nueva dimensión del vivir humano que de otro modo quedaría oculto: nuestra libertad.³⁴

El existencialismo **cristiano** donde sobresale Sören Kierkegaard, este existencialismo se basa en la biblia y sobre todo en el nuevo testamento. Cree en la

³² Ibid, p. 9-10

³³ Ibid, p. 10

³⁴ www.buenastareas.com/ensayos/El-Existencialismo/4947979.html?_p=2

trascendencia de la vida y pone de antemano que Dios es la causa eterna de todo cuanto existe.³⁵

Y el existencialismo **agnóstico** cuya propuesta es que la existencia o no de Dios es una cuestión irrelevante para la existencia humana: Dios puede o no existir. Y el problema, tan sólo por tener una idea firme, no soluciona los problemas metafísicos del hombre.³⁶

Algunos consideran que los conceptos desarrollados en la filosofía existencialista han sido influenciados fuertemente por el arte³⁷, esta afirmación puede tener sus aciertos y sus objeciones, dependiendo del punto de vista del que se tome o sencillamente aplicándolo a un contexto determinado.

3.3. El existencialismo de Jean Paul Sartre.

Toda la situación que se presentó consecutiva a la primera guerra mundial en Europa, edificó las bases para la desacreditación del discurso positivista, la cual afirmaba las bondades y posibilidades de un progreso material lineal y ascendente; en este contexto de la historia surge la posición filosófica de Sartre que desarrolla conceptos enmarcados en la subjetividad e individualidad de los seres humanos y que hasta cierto grado no eran considerados en su particularidad y por lo mismo sin importancia alguna frente al positivismo; la autenticidad, la soledad, la libertad, la muerte, la enajenación, ocuparon un papel central en el discurso filosófico de Jean Paul Sartre. Buscando que la posición existencialista de Sartre no entrara en contradicción con el principio de libertad, lo cual permite fundamentar la construcción del existir humano independientemente de las teorías, ideologías y filosofías de moda o dominantes.

La principal característica de no contradicción con la esencia de la vida, permitirá construir una propuesta ética que no se basará en generar sentimientos de culpa para controlar los actos humanos sino generar mayores posibilidades de desarrollo individual en un mundo donde el pragmatismo es la norma de conducta

³⁵ www.buenastareas.com/ensayos/El-Existencialismo/4947979.html?_p=2

³⁶ www.buenastareas.com/ensayos/El-Existencialismo/4947979.html?_p=2

³⁷ www.buenastareas.com/ensayos/El-Existencialismo/4947979.html?_p=2

en gran medida de los seres sociales. Con tal antecedente Sartre define al existencialismo como: “una filosofía de la libertad que es en el fondo un pre-compromiso, que es un proyecto que no se define”³⁸. De hecho más adelante se afirmará que “el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y después se define”³⁹, un ser lanzado a construir sus propios proyectos, aunque esta propuesta no es para cualquiera sino particularmente “está destinada estrictamente a los técnicos y filósofos”⁴⁰, es decir, individuos que tienen más posibilidades de poder poner en práctica su habilidad discursiva y analítica para poder llevar una directriz más concreta y certera de su existir, y que por tal motivo les permita elevarse por encima de las ideas que sustentan de manera mecánica la vida de las masas conforman la sociedad.

Dentro de las corrientes teóricas que influyeron en el pensamiento de Sartre a través de su vida podemos vislumbrar tres, las cuales fueron críticas del hegelianismo en su momento y son el existencialismo, la fenomenología y el marxismo:

Del existencialismo de Sören Kierkegaard toma en principalmente la categoría de angustia, que es la manifestación de la conciencia sobre la libertad, en definitiva, se halla en cada acto que ejecuta el hombre. Por el hecho de no haber tenido una metodología Kierkegaard que le permitiera desarrollar su reflexión sobre la existencia, sirve de motivo para que Sartre no tome su método filosófico, razón por la cual obliga a Sartre a tener especial cuidado y tomar el método realizado por la corriente fenomenológica de Edmundo Husserl:

“La filosofía existencialista propiamente dicha aparecerá cuando los filósofos impregnados de la temática existencial hasta aquí expuesta, encuentren un método filosófico que les sirva de guía fehaciente para sus análisis. Para ello hubo que esperar hasta la

³⁸ SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Argentina, Ediciones huascar 1972 pp. 15-16

³⁹ SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, México, D.F. ediciones Peña hermanos, 1998, p. 12

⁴⁰ *Ibid*, p. 10

primera década del siglo XX, cuando el filósofo alemán Edmund Husserl creó la fenomenología”⁴¹

Aunque la filosofía de Husserl y Heidegger permiten fundamentar y dar validez a pensamiento existencialista de Jean Paul Sartre, éste último realiza aportaciones a la fenomenología en áreas que no fueron desarrolladas por sus fundadores, es decir, en la ética y la filosofía de la acción: “la fenomenología pasó, del estudio de la lógica y de los propios instrumentos metodológicos, directamente a la ontología, -una ontología que no se reconocía a sí misma en sus compromisos morales-, y a la ética de los valores. Pero que solamente con la obra de Sartre abrió lugar preponderante, al lado del problema de la libertad, al problema de la acción humana”⁴²

De Marx toma las categorías de revolución social, la teoría del materialismo dialéctico y la justificación del ateísmo para la interpretación de la sociedad. La misma sociedad permite al existencialismo sartreano colocar en el centro del universo al ser humano, humanizando lo celestial y centrado en torno al hombre sus propuestas éticas, epistemológicas, ontológicas, políticas, etc.

En sí la importancia del marxismo en el pensamiento sartriano es fundamental y se nota en el intento de querer fusionar al existencialismo con la filosofía de Carlos Marx, propuesta que culmina en 1960 con la aparición de su libro titulado “Crítica a la razón dialéctica” donde menciona que

“en esencia la crítica de la razón dialéctica representa un gigantesco esfuerzo ontológico para alcanzar la síntesis de las dos concepciones, la cual no significa la mera fusión en unidad de dos doctrinas filosóficas aparecidas independientemente una de otra, sino el surgimiento histórico de una de ellas (el existencialismo), como un momento –al principio independiente- que busca después la integración a través del movimiento histórico social. El surgimiento de

⁴¹ Ibid p. 34

⁴² SARTRE, Jean Paul, *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, U.A.M. México D.F. año 3. Núm. 7. Junio-diciembre, 1987, p. 163

la ideología existencialista, en un plano histórico, sobre un fondo marxista, posibilita la síntesis final de ambas”⁴³

La influencia de las corrientes de pensamiento mencionadas en el pensamiento de Sartre fue cristalizada en los escritos: “Lo imaginario”, “El Ser y la Nada”, “Crítica de la razón dialéctica”. Formulándose así una primera etapa en el desarrollo del pensamiento de Sartre. En un segundo momento se encuentra su obra principal: “El Se y la Nada”, donde expone su visión existencialista, el papel de la nada y el carácter ontológico de la libertad. Finalmente en su obra “Crítica de la razón dialéctica”, pretende fijar las bases de una antropología materialista, desde el punto de vista marxista, buscando así el fundamento de la revolución social y lograr la transformación de los sistemas económico, político y social.

Es menester señalar la postura ética que expresa Sartre en su obra filosófica llevándola a la práctica en su vida cotidiana, por tal motivo, no duda en formar parte de las resistencias francesas a la invasión germana durante la segunda guerra mundial. La vida en la clandestinidad y el actuar político de esta militancia marca su vida y por consiguiente ello lo define como un intelectual comprometido con los movimientos de liberación del tercer mundo y con los intereses de los explotados y marginados por la cultura y economía occidental. Un aspecto que sin duda es muy mencionado es el rechazo de los convencionalismos sociales en particular los premios que los intelectuales reciben por sostener, criticar, renovar y preservar el orden social y por lo mismo no acepta el premio Nóbel de literatura en 1964 a la vez que diferentes condecoraciones del gobierno francés. Estos hechos sin duda reflejan la convicción que maneja en su pensamiento y que desde luego deja plasmado en sus obras.

3.4. Principios doctrinarios.

Los principios que rigen el obrar o conducta del ser humano, según el existencialismo, se pueden vislumbrar ya en la conferencia dictada en el “Club Maintenat” que posteriormente se proyectará como el manifiesto del

⁴³ FONTAN, Jubero Pedro, *Los existencialismos: Claves para su comprensión*, Ed. Cincel, Madrid, España, 1985, p. 13

existencialismo. Y que no es otra cosa mas que la muestra en esencia de la obra fundamental de Sartre titulada “El ser y la nada” y que proyecto a continuación a manera de sentencias.

- La existencia precede a la esencia .
- El hombre es plenamente responsable.
- El hombre es un proyecto que se vive subjetivamente.
- El hombre está condenado a ser libre.
- No hay ninguna naturaleza humana o lo que es lo mismo: el hombre es un ser en situación.
- El existencialismo no es una filosofía que promueve el quietismo.
- El punto de partida es la subjetividad humana, es decir, existencial.⁴⁴
- El hombre no se encuentra encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano (existencialismo humanista).⁴⁵
- Entendemos por existencialismo una doctrina que hace posible la vida humana y que declara que toda verdad t toda acción implica un medio y una subjetividad humana.⁴⁶
- En realidad es la doctrina menos escandalosa, la más austera; está destinada estrictamente a los técnicos y filósofos.⁴⁷
- 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 el hombre, o como dice Heidegger, la realidad humana.⁴⁸
- El hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y después se define.

⁴⁴ SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, México, D.F. ediciones Peña hermanos, 1998, p. 4

⁴⁵ Ibid, p. 5

⁴⁶ Ibid, p. 8

⁴⁷ Ibid, p. 10

⁴⁸ Ibid, p. 12

- El hombre tal como lo concibe la existencia, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después y será tal como se haya hecho.

- No hay naturaleza humana porque no hay Dios para concebirla.

- El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia.

- El hombre no es otra cosa que lo que él se hace, este es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama subjetividad.

- El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente.⁴⁹

- Nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que habrá proyectado ser. No lo que querrá ser. (p.13)

- El primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia.

- Cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que sea responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres.

- No hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser no cree al mismo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser.⁵⁰

- Elegir ser esto o aquello es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, porque nunca podemos elegir mal; lo que elegimos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos.⁵¹

⁴⁹ Ibid, p. 12

⁵⁰ Ibid, p. 13

⁵¹ Ibid, p. 14-15

- El que miente y se excusa declarando: todo el mundo no procede así, es alguien que no está bien con su conciencia, porque el hecho de mentir implica un valor universal atribuido a la mentira. Aun cuando la angustia se enmascara, aparece.⁵²

- El existencialismo se opone decididamente a cierto tipo de moral laica que quisiera suprimir a Dios con el menor gasto posible.⁵³

- El existencialista piensa que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el bien a priori, porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo.⁵⁴

- no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honrado, que no haya que mentir; puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres.

- Dostoievky escribe: “si Dios no existiera, todo estaría permitido”, este es el punto de partida del existencialismo.

- Todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no se encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse.

- Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia una naturaleza humana dada y fija; no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad.

- Estamos solos sin excusas, el hombre está condenado a ser libre. Porque no se ha creado a sí mismo y libre porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace.⁵⁵

- El hombre sin ningún socorro o apoyo, está condenado a cada instante a inventar al hombre “el hombre es el porvenir del hombre”.⁵⁶

- El sentimiento se construye con actos que se realizan.⁵⁷

⁵² Ibid, p. 15

⁵³ Ibid, p. 17

⁵⁴ Ibid, p. 17-18

⁵⁵ Ibid, p. 18

⁵⁶ Ibid, p. 19

⁵⁷ Ibid, p. 21

- Ninguna moral general puede indicar lo que hay que hacer; no hay signos en el mundo.⁵⁸

- Las cosas serán tales como el hombre haya decidido que sean.

- No es necesario tener esperanzas para obrar.⁵⁹

- La doctrina que se presenta es lo opuesto al quietismo, porque declara: sólo hay realidad en la acción; y va más lejos todavía, porque agrega el hombre no es nadamás que su proyecto, no existe más que en la medida en que la realiza, no es por lo tanto más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida.⁶⁰

- Para el existencialismo no hay otro amor que el que se construye, no hay otra posibilidad de amor que la que se manifiesta en el amor; no hay otro genio que el que se manifieste en las obras de arte.⁶¹

- El hombre no es más que una serie de empresas, que es la suma, la organización, el conjunto de las relaciones que constituyen estas empresas.

- El existencialista, cuando describe un cobarde, dice que el cobarde es responsable de su cobardía. No lo es porque tenga un corazón, un pulmón o un cerebro cobarde; no lo es debido a una organización fisiológica, sino que lo es porque se ha construido como hombre cobarde por sus actos.

- El hombre que tiene una sangre floja no por eso es cobarde, porque lo que hace la cobardía es el acto de renunciar o ceder. Un temperamento no es un acto; el cobarde está definido a partir del acto que realiza.⁶²

- Lo que dice el existencialista es que el cobarde se hace cobarde, el héroe se hace héroe. (p.28)

⁵⁸ Ibid, p. 22

⁵⁹ Ibid, p. 25

⁶⁰ Ibid, p. 25

⁶¹ Ibid, p. 26

⁶² Ibid, p. 27

- No puede ser considerada como una filosofía del quietismo puesto que define al hombre por la acción; ni como una descripción pesimista del hombre: no hay doctrina más optimista, puesto que el destino del hombre está en él mismo; ni como una tentativa para descorazonar al hombre alejándole de la acción, puesto que le dice que sólo hay esperanza en su acción y que la única cosa que permite vivir al hombre es el ACTO.⁶³

- Para el existencialista el punto de partida en efecto, es la subjetividad del individuo, y esto por razones estrictamente filosóficas.⁶⁴

- No puede haber otra verdad que ésta: pienso, luego soy; ésta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma.

- Para definir lo probable hay que poseer lo verdadero, para que haya una verdad cualquiera se necesita una verdad absoluta; y ésta es simple, fácil de alcanzar, está a la mano de todo el mundo; consiste en captarse sin intermediario.

- Esta teoría es la única que da una dignidad al hombre, la única que no lo convierte en un objeto.⁶⁵

- Nosotros queremos constituir el reino humano como un conjunto de valores distinto del reino material.

- La subjetividad que alcanzamos a título de verdad, no es una subjetividad rigurosamente individual, porque en el cogito uno no se descubría solamente a sí mismo, sino también a los otros.

- Nos captamos a nosotros mismos frente al otro, y el otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos.

- El hombre que se capte directamente por el cogito, descubre también a todos los otros y los descubre como la condición de su existencia. Se da cuenta de que no puede ser nada, salvo que los otros lo reconozcan por tal.

- El otro es indispensable a mi existencia tanto como el conocimiento que tengo de mí mismo. El descubrimiento de mi intimidad me

⁶³ Ibid, p. 28

⁶⁴ Ibid, p 29

⁶⁵ Ibid, p. 29

descubre al mismo tiempo el otro, como una libertad colocada frente a mí; así descubrimos en seguida un mundo que llamaremos la intersubjetividad y en este mundo el hombre decide lo que es y lo que son los otros.⁶⁶

- Los límites no son ni subjetivos ni objetivos, o más bien tienen una faz objetiva y una faz subjetiva. Objetivos porque se encuentran en todo y son en todo reconocibles, subjetivos porque son vividos y no son nada si el hombre no los vive.

- Hay universalidad en todo proyecto en el sentido de que todo proyecto es comprensible para todo hombre.⁶⁷

- Hay una universalidad del hombre; pero no está dada, está perpetuamente construida.

- Construyo lo universal eligiéndolo construyo al comprender el proyecto de cualquier otro hombre. Sea de la época que sea. Este absoluto de la elección no suprime la relatividad de cada época.

- No hay ninguna diferencia entre ser libremente, ser como proyecto, como existencia que elige su esencia, y ser absoluto.⁶⁸

- La elección es posible en un sentido, pero lo que no es posible es no elegir. Puedo siempre elegir, pero tengo que saber qué, si no elijo, también elijo.

- El hombre se encuentra en una situación organizada, donde está él mismo comprometido, compromete con su elección a la humanidad entera y no puede evitar elegir.⁶⁹

- Elige sin referirse a valores preestablecidos, pero es injusto tacharlo de capricho.(p.34)

- Nadie puede decir lo que será la pintura de mañana; sólo se puede juzgar la pintura una vez realizada. No podemos decir a priori lo que hay que hacer.⁷⁰

⁶⁶ Ibid, p. 30

⁶⁷ Ibid, p. 31

⁶⁸ Ibid, p. 32

⁶⁹ Ibid, p. 33

⁷⁰ Ibid, p. 34-35

- El hombre se hace no está todo hecho desde el principio, se hace al elegir su moral, y la presión de las circunstancias es tal, que no puede dejar de elegir una. No definimos al hombre sino en relación con un compromiso.

- Cada vez que el hombre elige su compromiso y su proyecto con toda sinceridad y con toda lucidez, sea cual fuere por lo demás este proyecto, es imposible hacerle preferir otro.

- No creemos en el progreso; el progreso es un mejoramiento; el hombre es siempre el mismo frente a una situación que varía y la elección se mantiene siempre una elección en una situación.⁷¹

- El hombre se elige en relación con los otros.

- Todo hombre que se refugia detrás de la excusa de sus pasiones, todo hombre que inventa un determinismo, es un hombre de mala fe.

- Cuando declaro que la libertad es a través de cada circunstancia concreta no puede tener otro fin que quererse a sí misma, si el hombre ha reconocido que establece valores, en el desamparo no puede querer sino una cosa, la libertad, como fundamento de todos los valores.⁷²

- Queremos la libertad por la libertad y a través de cada circunstancia particular. Y al querer la libertad descubrimos que depende enteramente de la libertad de los otros, y que la libertad de los otros depende de la nuestra.

- La libertad como definición del hombre, no depende de los demás, pero en cuanto hay compromiso, estoy obligado a querer, al mismo tiempo que mi libertad, la libertad de los otros; no puedo tomar mi libertad como fin si no tomo igualmente la de los otros como fin.

- En nombre de esta voluntad de libertad, implicada por la libertad misma, puedo formar juicios sobre los que tratan de ocultar la total gratuidad de su existencia. Y su total libertad.

⁷¹ Ibid, p. 35

⁷² Ibid, p. 36

- Los que oculten su libertad total por espíritu de seriedad o por excusas deterministas, los llamaré cobardes.⁷³
- Los principios demasiado abstractos fracasan para definir la acción.⁷⁴
- Reciben ustedes con una mano lo que dan con la otra: es decir, que en el fondo los valores no son serios, porque los eligen.
- Decir que nosotros inventamos los valores no significa más que esto: la vida, a priori, no tiene sentido.⁷⁵
- Antes de que ustedes vivan, la vida no es nada; les corresponde a ustedes darle un sentido, y el valor no es otra cosa que este sentido que ustedes eligen. Por esto, se ve que hay la posibilidad de crear una comunidad humana.⁷⁶
- No se puede admitir que un hombre pueda formular un juicio sobre el hombre. El existencialismo lo dispersa de todo juicio de este género; el existencialista no tomará jamás al hombre como fin, porque siempre está por realizarse.⁷⁷
- El hombre está continuamente fuera de sí mismo; es proyectándose y perdiéndose fuera de sí mismo como hace existir al hombre y por otra parte es persiguiendo fines trascendentales como puede existir; siendo el hombre este rebasamiento mismo, y no captando los objetos sino en relación con este rebasamiento, está en el corazón y en el centro de este rebasamiento. (p.41)
- No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana. (p.41)
- Recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá de sí mismo; y porque mostramos que no es volviendo hacia sí mismo, sino siempre buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización

⁷³ Ibid, p. 37

⁷⁴ Ibid, p. 38

⁷⁵ Ibid, p. 39

⁷⁶ Ibid, p. 40

⁷⁷ Ibid, p. 40-41

particular, como el hombre se realizará precisamente en cuanto a humano.⁷⁸

- El existencialismo es un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente. No busca de ninguna manera hundir al hombre en la desesperación.

- Es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada puede salvarlo de sí mismo, así sea una prueba valedera de la existencia de Dios.⁷⁹

- La angustia es constante en el sentido de, que mi elección original es una cosa constante.

- La filosofía existencialista debe ser vivida para ser verdaderamente sincera.⁸⁰

- El existencialismo se aferra a la idea de una naturaleza humana pero esta vez no es una naturaleza orgullosa de sí misma, sino una condición temerosa, incierta y desamparada.⁸¹

- El existencialista no admite la verdad de la historia, ni de la historia humana, ni de la historia natural en general... no hay una condición humana en general.⁸²

- El hombre existencialista se tambalea en un universo de utensilios, de obstáculos sucios, encadenados, apoyados los unos sobre los otros por una extraña preocupación de servirse los unos a los otros, pero afectados por el estigma terrible, a los ojos de los idealistas, de la llamada exterioridad pura.

- Para el existencialista, este mundo, no comienza ni termina en ninguna parte, porque la separación que el existencialista quiere hacerle sufrir en relación con la naturaleza, o más bien a la condición humana, es irreal.⁸³

⁷⁸ Ibid, p. 41

⁷⁹ Ibid, p. 42

⁸⁰ Ibid, p. 43

⁸¹ Ibid, p. 49

⁸² Ibid, p. 50

⁸³ Ibid, p. 53

- El universo objetivo no es, para el hombre existencialista, más que ocasión de disgustos, sin apoyos, en el fondo indiferente, una probabilidad perpetua, es decir todo lo contrario de lo que es para el materialismo marxista.⁸⁴

- El existencialismo, en la medida en la que puede dar nacimiento a voluntades revolucionarias, debe, pues, comprometerse ante todo en una operación autocrítica.⁸⁵

- No hay naturaleza humana –dicho de otra manera, cada época se desarrolla siguiendo dialécticas- y los hombres dependen de la época y no de una naturaleza humana.⁸⁶

- Para el existencialista, una situación es un conjunto construido, que se revela por toda una serie de determinaciones, y de determinaciones de tipo causal, incluida la causalidad de los tipos estadísticos.⁸⁷

3.5. Representantes básicos del existencialismo.

3.5.1. Existencialismo de Sören Kierkegaard

La vida de este representante principal del existencialismo fue, ante todo, interioridad y sus obras fueron no otra cosa que la manifestación de su propia existencia íntima y así se manifiesta, uniendo experiencia con teoría, cada circunstancia presentada se ve reflejada en cada uno de sus escritos. Kierkegaard fue introducido directamente en lo que él llama el cristianismo auténtico, el de Cristo muriendo en la cruz para la redención de nuestros pecados.⁸⁸

Justo cuando logra presentar su examen de teología, empieza su relación formal con Regina Olsen, pero al año, rompe con ella. Se traslada a Berlín y puso

⁸⁴ Ibid, p. 54

⁸⁵ Ibid, p. 55

⁸⁶ Ibid, p. 58

⁸⁷ Ibid, p. 59

⁸⁸ Buss Helen Mitchell, *Raíces de la Sabiduría*, Internacional Thomson Editores, 1998. P. 487

fin a una relación que había nacido solamente porque en ese momento, y único momento, él se había abandonado a la espontaneidad. Al estar enamorado de Regina, creyó que era Dios quien le había puesto a Regina como tentación para probarlo, si decide apartarse del camino que le había ordenado tomar o finalmente lograr ver cuál es el auténtico camino que debería tomar. Regina no pudo acompañarlo por el camino de la meditación que finalmente lo llevó al estadio religioso (como culminación, tanto de su obra, como de su vida). Llega un momento en el que quiere llevar el estadio estético a su vida, pues quiere vivir el momento al máximo evitando a toda costa el sufrimiento y gozar del mayor placer posible. Dicha existencia no le produce felicidad y en marzo de 1836 anota: “regresé cuando se celebraba una velada, de la que yo era el alma: las ocurrencias brotaban de mi boca, todo el mundo reía, me admiraban; pero salí y la línea que hay que trazar aquí debe ser tan larga como el radio terrestre y quería dispararme una bala a la cabeza”⁸⁹ todos estos acontecimientos y más, marcan la situación sobre su experiencia de vida que se involucran para dar origen a su pensamiento y su filosofía.

Kierkegaard establecerá que la verdad es subjetiva: insiste que solamente en el sentido de que sólo conozco la verdad cuando se hace vida en mí, en un sentido relativista: la conciencia crea a partir de sí lo que es verdadero; la verdad es el acto libre, no es la elección racional de la filosofía tradicional. Se parece a un impulso ciego, a un salto hacia lo desconocido: la libertad consiste precisamente en este golpe de audacia que elige la certidumbre objetiva con la pasión de lo infinito. Somos hombres libres que tenemos en nuestras manos esa capacidad de elegir y de decidir. Cuando elegimos algo alguien trae consigo una serie de decisiones, es ahí donde se presenta la angustia, en cuya experiencia elegimos. “las conclusiones de la pasión son las únicas dignas de fe, las únicas que prueban.”⁹⁰

El existencialismo se caracteriza más que nada por su tendencia en insistir en la existencia. El existencialista se desinteresa por las esencias, los posibles y

⁸⁹ Kierkegaard, Sören, *Diario de un seductor*, Ed. Espasa Calpe, 1998. P. 45

⁹⁰ Kierkegaard, Sören, *Temor y temblor*, Espasa Calpe, 1997, p. 49

las nociones abstractas: su interés se basa hacia lo que existe, o más aun, hacia la existencia de lo que existe. El existencialismo consiste en volver a la realidad verdadera. De forma ordinaria percibimos en los individuos lo que tienen en común y nos dirigimos a ellos con nuestras categorías preformadas, y nuestro saber nos impide advertir lo que vemos. Por eso en vez de ver nuestra vida interior en la originalidad de su surgimiento, la forzamos para tener de más de ella clara consciencia. El existencialismo adopta la actitud opuesta, se esfuerza por reproducir fielmente el flujo y reflujo de su vida interior antes de que el espíritu intervenga para producir una lógica que no había; quisiera, dice Kierkegaard.⁹¹

La filosofía existencialista, está al margen de las nociones de los marcos clásicos, y de situaciones vividas, no son propias del existencialismo que surgen sobre todo de la corriente fenomenológica. El existencialismo es algo más que una vuelta a lo concreto. Por otro lado, no se trata de especular sobre la existencia en general: esto sería volver a caer en las nociones abstractas y hacer de la misma existencia, lo que implica una contradicción. Por último, el existencialismo tampoco se ocupa de la sola existencia del existente, haciendo abstracción de lo que es para concentrar su pensamiento sobre el hecho de que su objeto, dice Gabriel Marcel, es “la indisoluble unidad de la existencia y de lo existente, una existencia que hace cuerpo con lo existente”.⁹²

Atribuimos la existencia a las cosas pero en realidad éstas no existen sin nosotros; es por ello que somos las únicas personas quienes le damos una importancia o un lugar. Y el conocimiento que nosotros tenemos al respecto de ellas, el ser en estado bruto accede al nivel de la existencia verdadera y nuestra conciencia de existir se presupone en la existencia del mundo, pensar una cosa como existente, es pensarse a sí mismo como percibiéndola, es ampliar su experiencia de tal forma que venga a comprender aquello mismo que ella deja

⁹¹ Kierkegaard, Sören, *Diario de un seductor*, Op. Cit., P. 71

⁹² Marcel, Gabriel, *Jornal Metaphysique*, traducción Félix del Hoyo, Editorial Guadarrama, Madrid 1969, pp. 313, 321

fuera de sí: no se puede hablar de existencia si no es propósito de objetos dados en una relación inmediata a una conciencia.⁹³

Se puede decir, pues, que estamos comprometidos sin habernos comprometido en el mundo. Pero de este compromiso en el que no hizo nada resulta la necesidad de comprometernos libremente, a pesar de la falta de leyes necesarias para un compromiso racional. Ahora, tocante a la angustia existencialista, con su afición por la paradoja, Kierkegaard alaba estas opciones fortuitas, que son las únicas que nos dan muestras más preciosas de verdades y sobre las que marcan las grandezas de Sócrates.

El fundamento de la angustia existencialista supone que se admite y se viven las tesis fundamentales del existencialismo. Y hay también una angustia independiente de cualquier reflexión filosófica y vinculada al solo hecho de existir: la angustia existencial, que es menos el miedo de un peligro concreto que el vivo sentimiento de haber sido arrojado aquí sin haberlo querido, constreñido a unas opciones de las que no se perciben todas las consecuencias y que no se sabrías justificar: sentimiento doloroso, pero noble, porque nos remite a la existencia auténtica.⁹⁴

De esta manera le corresponde al filósofo asumir la situación donde la angustia lo elevará a la existencia auténtica. Aunque se cree que este pesimismo resulta de Alemania en la época en que Heidegger elabora su filosofía y es también a partir de una derrota cuando Sartre se inscribe en esta escuela.

3.5.2. Existencialismo de Martín Heidegger.

Este autor, influenciado por Kierkegaard, hace un análisis existencial de la existencia humana y discute de un modo nuevo los aspectos filosóficos acerca del ser. Habla también de la *Sorge* cura.

Heidegger se preocupó por la que definían como cuestión filosófica y humana, esencial: ¿Qué es ser? Esto le lleva a formularse la pregunta de qué

⁹³ Ibid., pp 15-18

⁹⁴ Foulque, Paul, *El existencialismo*, traducción, Esteban Pruenca, Ed. Oikos Tau S.A. España, 1990, p. 82-87

clase de Ser (*Sein*) tienen los seres humanos. Decía que son arrojados a un mundo que no han creado pero que consiste en asuntos útiles en potencia, incluyendo tanto la cultura como los objetos naturales. Puesto que esos artefactos resultantes llegan a la humanidad desde el pasado o se utilizan en el presente para alcanzar metas futuras, en su interpretación propuso una relación fundamental entre el modo de ser de los objetos y de la humanidad, y de la estructura del tiempo. El individuo está siempre en peligro de ser sumergido en el mundo de los objetos, en la rutina diaria, y en el convencional y superficial comportamiento de la multitud, el sentimiento de angustia lleva al individuo a una confrontación con la muerte y el último sin sentido de la vida, pero sólo por este enfrentamiento puede adquirirse un auténtico sentido del ser y de la libertad.

La humanidad ha olvidado su verdadera vocación: recuperar la más profunda comprensión de la existencia lograda por los primeros griegos y perdida por los filósofos posteriores.

La existencia es algo que se puede decir de la esencia del hombre, es decir, sólo del modo humano de "ser". Porque hasta donde alcanza nuestra experiencia, sólo el hombre está implicado en el destino de la existencia. Y si admitimos que el hombre está determinado a pensar la esencia de su ser y no sólo a narrar historias naturales e históricas sobre su constitución y actividad, tampoco se puede pensar la existencia como una especie específica en medio de otras especies de seres vivos.

Aquello que sea el hombre, lo que en el lenguaje tradicional de la metafísica se llama la esencia del hombre, reside de su existencia. Pero, así pensada, la existencia no es idéntica al concepto tradicional de existencia, que significa realidad efectiva, a diferencia de la esencia, que significa posibilidad.

En ser y tiempo Heidegger nos habla de que la esencia del Dasein reside en su existencia. No se trata de una posición entre existencia y esencia pues aún no se han cuestionado ambas determinaciones metafísicas del ser y menos su

mutua relación. La esencia *extáctica* del hombre reside en la existencia, que sigue siendo distinta de la existencia metafísica pensada.

La frase que dice el hombre *ex – siste* no responde la pregunta de si el hombre es o no real, sino la pregunta por la esencia del hombre. Esta pregunta se suele plantear siempre de manera inadecuada, ya sea cuando preguntamos: ¿qué es el hombre? O ¿quién es el hombre?, porque con ese quién o qué, nos ponemos en el punto que trata de ver una persona o un objeto. Pero sucede que tanto en el carácter personal como el de objeto no solo no aciertan con lo esencial de la existencia de la historia del ser sino que impide verlo. Por eso en la frase “ser y tiempo” se escribe con muchas reservas así como la palabra “esencia”. Esto indica que la esencia no se determina ni desde el *esse essentiae* el ser – aquí, en la medida en que toma a su cuidado, el aquí en cuanto claro del ser. Por el propio ser – aquí se presenta en cuanto arrojado. Se presenta en el arrojado del ser, en lo *destinal* que arroja a un destino.

La existencia no es la realización de una esencia ni mucho menos produce o pone ella lo esencial. Si se entiende el proyecto mencionado en Ser y Tiempo, como un poner representador, entonces lo estaremos tomando como un producto de la subjetividad, esto es, estará dejando de pensar la “comprensión del ser” de la única manera en que puede ser pensada en el ámbito de la “analítica existencial” del ser en el mundo, es decir como referencia extáctica al claro del ser.⁹⁵

3.5.3. Existencialismo de Jean Paul Sartre

El apogeo del "existencialismo", de las diferentes tendencias filosóficas y problemas que se incluyen en esta designación, es resultado de la vigencia de un clima espiritual, de una sensibilidad histórica favorable para disposiciones emocionales e intelectuales que encuentran su fundamento en el hombre concreto, en la primacía de las estructuras de su existencia. Pero este clima o

⁹⁵ Buss Helen Mitchell, *Raíces de la Sabiduría*, Internacional Thomson Editores 1998 p. 194-198

estado anímico general, a cuyo advenimiento han contribuido también la poesía, con sus nuevas dimensiones vivenciales, y la literatura y el arte, tiene sus raíces más profundas en la filosofía, en la actitud filosófica del hombre contemporáneo que, en medio de una situación histórica modificada, empieza a vislumbrar en el existir (Dasein), el único acceso a la vida, como peculiar modo de ser.⁹⁶ Por eso la sensibilidad de Sartre y preocupación de rescatar al hombre en su intimidad en su sentido más profundo en sus atributos más profundos de su particularidad se vuelven cruciales y definitivos.

El existencialismo afirma la libertad absoluta del individuo. Ante el impacto de la realidad de la falta de humanidad del hombre hacia el hombre, no existe esencia fija alguna, según Sartre. La persona no está determinada por la herencia ni supeditada al entorno, sino que en todo momento es un ser libre que puede hacer realidad cualquier posibilidad.

Una persona en primer lugar existe como individuo único y sin definición alguna preconcebida que determine lo que la persona llegará a ser; para ella, todas las posibilidades están abiertas, es decir que el hombre en primer lugar existe, y se encuentra a sí mismo, surge en el mundo. El hombre no es nada más que lo que hace de sí mismo.

Aquí la diferencia entre existencialismo y las concepciones anteriores, está en que el énfasis se pone en la libertad radical de la persona para hacer y ser lo que la persona quiera, no hay límite alguno y todo es posible y en cada decisión interviene la libertad, definitivamente no hay escape para esconderse

de la libertad, como dice el mismo Sartre, estamos condenados a ser libres, no hay remedio.⁹⁷

Todo está permitido si Dios no existe y por ende, el hombre está desamparado pues no hay nada de donde pueda depender, ya sea fuera o dentro de él. Descubre que no hay excusa y menos hay determinismo alguno pues el

⁹⁶ www.filosofia.org/aut/003/m49a0349.pdf

⁹⁷ RUNES, Dagoberto, *Diccionario de Filosofía*, traducción. Ed. Grijalbo, México D.F. 1981, p. 334-335

hombre es libre, el hombre es libertad. En la misma línea si Dios no existe, tampoco hay valores o mandamientos que puedan legitimar nuestro comportamiento, es decir, y se repite, el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque él no se creó a sí mismo, y si dispone de plena libertad y a partir del momento en que es arrojado al mundo, es responsable de todo cuanto uno hace. Hay ocasiones en que no se quiere actuar como el tipo de hombre que ya se ha dicho, y por tanto en realidad no somos responsables de nuestro comportamiento; no somos responsables de nuestra conducta, Sartre afirma que tal intento de eludir constituye mala fe, porque niega la libertad que hace a la humanidad posible e intenta que la responsabilidad recaiga en alguien o algo distinto de nosotros. Esta es una forma de vida falta de autenticidad y que niega la posibilidad de llegar a ser nosotros mismos.⁹⁸

Al referirse a los árboles y piedras, Sartre quería indicar que éstos eran seres pasivos por lo tanto son seres en sí mismos y por lo mismo no pueden dar forma a su ser a diferencia del ser humano, se actúa sobre estos que no actúan de manera independiente. En cambio, el ser humano, es un ser para sí y nuestra vida se encuentra literalmente en nuestras manos. Y lo que en un determinado momento yo llegue a ser solamente a nosotros mismos debemos culparnos o agradecerlos; no hay nadie ni nada más a quién alabar. Conforme actuamos y aceptamos responsabilidades por nuestras acciones cumplimos con la tarea de ir formando nuestra naturaleza humana para nosotros. El pensamiento tradicional destina este privilegio y responsabilidad a Dios, pero Sartre insistía en que el ser humano, el ser para sí es quien tiene el poder de la creación. Si se niega la libertad humana única y singular, equivale a decir que se actúa de mala fe. (La mala fe, para la filosofía existencialista de Sartre es actuar como si uno no fuera libre “ser en sí” y comportándose sin autenticidad). En el sistema ético de Sartre, este es el único acto inmoral que se puede cometer. Si yo pretendo ser yo mismo y echo la culpa a otras fuerzas externas de lo que me acontece, estoy negando la realidad y actúo de manera inmoral. Hay ocasiones en que parece tentador actuar así, aceptaba Sartre, pero obrar de esa manera equivaldría a pasar por alto el

⁹⁸ Ibid, p. 334-335

poder y la belleza de la condición humana. Sartre utilizó el término existencialismo para definir y calificar su propia filosofía, y poco a poco se fue convirtiendo en el gran difusor del movimiento una vez finalizada la Segunda guerra mundial. El pensamiento de Sartre, impregnado de ateísmo y pesimismo de una forma explícita, argumentaba que los seres humanos necesitaban una base racional para sus vidas, pero que son incapaces de conseguirla y por ello, su existencia es pasión inútil. También insistió en que el existencialismo es una forma de humanismo, donde resaltó la libertad, la elección y la responsabilidad humana.⁹⁹

3.6. El existencialismo, una filosofía de nuestra época.

El apogeo del "existencialismo", de las diferentes tendencias filosóficas y problemas que se incluyen en esta designación, es resultado de la vigencia de un clima espiritual, de una sensibilidad histórica favorable para disposiciones emocionales e intelectuales que encuentran su fundamento en el hombre concreto, en la primacía de las estructuras de su existencia. Pero este clima o estado anímico general, a cuyo advenimiento han contribuido también la poesía, con sus nuevas dimensiones vivenciales, y la literatura y el arte, tiene sus raíces más profundas en la filosofía, en la actitud filosófica del hombre contemporáneo que, en medio de una situación histórica modificada, empieza a vislumbrar en el existir (Dasein), el único acceso a la vida, como peculiar modo de ser.

La visión filosófica, que se había enajenado en la objetividad, en las instancias racionales a que tiene acceso la conciencia cognoscente, el yo abstracto, se desplaza hacia lo inmediato, a la esfera de la emotividad y de los estratos irracionales del sujeto real, es decir, hacia el hombre existente y la peculiar movilidad de sus estructuras temporales.

Este desplazamiento se ha venido gestando en el seno mismo de las posiciones racionalistas del idealismo moderno y de las tendencias influidas por éste. Así, Fichte afirma que la realidad que contempla la filosofía va a encontrar su centro en el hombre; la filosofía ha de tener por objeto la existencia del hombre, tomado integralmente. Schelling, a su vez, prestando atención a la inmediatez de

⁹⁹ Ibid, p. 334-335

los contenidos existenciales, nos dice que el dato irracional, en el sujeto existente, escapa a las categorías racionales de la conciencia cognoscente.

También Hegel reconoce el momento de la existencia, pero ésta, como lo histórico singular, como sujeto finito, queda, para él, recogido en la razón absoluta, y es "superado" y desaparece en el proceso racional dialéctico.

Aunque el problema de la existencia queda filosóficamente insinuado en estas posiciones, el enfoque del mismo no llega, sin embargo, a ser expreso ni temático. Recién va a serlo, cobrando aquel desplazamiento el carácter de una centración en la concreta existencia del hombre, con Kierkegaard, pese a que el planteamiento kierkegaardiano no tiene lugar en un plano estrictamente filosófico, sino religioso. Kierkegaard niega la posibilidad del pensar puro, representado y tipificado, para él, por el idealismo dialéctico de Hegel. Este identifica ser y pensar, lo que significa, según el místico danés, no existir concretamente, ausencia de verdadero interés por sí mismo —por la existencia impermutable del individuo singular— ya que el existir entraña el máximo interés para el existente, lo que hace que éste "tenga constantemente, un telos"; el interesarse, pues, por el existir expresa la realidad misma. Pero, con todo, Kierkegaard estuvo lejos de entrever la posibilidad de asentar una ontología de nuevo giro sobre el primario e indesplazable interés del hombre concreto por su propio existir. No infirió la dimensión problemática de las estructuras que están en la base de la ec-sistencia. No obstante su profundo y estremecido buceo en el "instante" y la penetración con que logra discernir el carácter impermutable, de singularidad, propio de lo histórico, tampoco llegó a ahondar en la esencia de la temporalidad, quedando, por ello, aferrado al concepto vulgar de tiempo. Todo esto hizo que permanecieran veladas, para él, las estructuras ontológico-existenciales de la finitud radical del ente humano y que, planteando el problema de la alteridad, y por lo tanto de la trascendencia, en el terreno óntico-religioso, apelase a un eterno, a un Absoluto, que desde el seno de su oculta inmanencia deja caer, desprenderse, a la finitud existente.

La filosofía nietzscheana, adversa, a su vez, a la hegemonía de la ratio y del espíritu, y del correlativo predominio del hombre meramente "consciente" y desvitalizado, también va a señalar a éste la necesidad de retornar a sí mismo, de concentrarse en sus potencias inmediatas, en su ser real. En este sentido, por haber formulado genialmente esta exigencia, Nietzsche, con su filosofía de la vida, en la que ésta es considerada como "la forma, para nosotros, más conocida del ser" y, a un tiempo, como la más potente, es uno de los grandes precursores de la filosofía de la existencia. Pone al descubierto, mediante una crítica incisiva y hasta destructora, las raíces de la idea de un tras-mundo, erigido, tanto por la filosofía (por el platonismo) como por la moral y la religión, en el verdadero mundo, frente al cual éste, en que vivimos, queda desvalorado y reducido a mundo aparente.

Nietzsche va a mostrarnos, al hilo de un análisis que penetra en las últimas motivaciones, cómo el hombre, arrebatado por el señuelo de las "ilusiones trascendentales" deserta de su propio ser, para vacar, como entelequia, a un mundo inventado, construido, por la razón. Nos dice que el hombre, en tanto que se supedita exclusivamente al deseo de conocer, deviene un ente falsificado por la ratio, que se aleja de su propia esencia, es decir de su existencia. Es así como permanecemos extraños a nosotros mismos, hasta el punto, subraya, que "cada uno es para sí mismo el más lejano".

Estos son los antecedentes, que podemos llamar directos, y, a la vez, la filiación doctrinaria de la actitud existencialista. Ahora cabe preguntar cuál es el significado y alcance que debemos asignar al "existencialismo", devenido caudalosa y dilatada corriente de la filosofía actual. Ante todo, hay que señalar en él un marcado interés por el ser del hombre singular, histórico, entregado a su peculiar existir, a su ser y hacer. Este hombre concreto, y no el ego abstracto del racionalismo y de los sistemas idealistas, debe constituir el punto de partida y también la meta de toda investigación filosófica. En su origen, éste y no otro ha sido el fin que, confesada o tácitamente, se ha propuesto la filosofía con su retorno a la existencia y a sus estructuras inmanentes. De aquí que cobre primacía, para la consideración filosófica, la subjetividad humana, y el ámbito de su más próximo

comportamiento finalista, con todo lo que de inmediatez pre-gnoseológica hay en ella. El pensamiento que, por imperativo de una razón cognoscente, ansiosa de universalidad y necesidad, se había situado en el punto de vista del objeto, y de las categorías por las cuales el conocimiento de éste se funcionaliza, retorna al sujeto existente y trata de inferir, para la exploración filosófica, zonas de la subjetividad que, en virtud de una sistemática y radical tendencia objetivista, habían sido preteridas o sencillamente consideradas como dominio del puro arbitrio irracional y, por lo tanto, irrelevantes y opacas para la labor conceptualizadora.

Este tornarse del interés filosófico a la existencia y a su móvil suelo problemático trae aparejadas dos posibilidades o direcciones. O sólo el contacto con la existencia como un punto de partida reputado inabordable, pero que cabe sobrepasar en el movimiento de una trascendencia que no renuncia a la objetividad y a postulados de validez universal; o al afincamiento en la existencia, considerada como un comienzo y, a la vez, como una meta de toda indagación, de modo que la existencia y su esclarecimiento esté como tarea al principio y al fin de la filosofía. En este último caso, la cuestión de la objetividad en el conocimiento queda desproblematizada por su implicación en una estructura más primaria, que supera la disyunción entre lo "subjetivo" y lo "objetivo"; la llamada objetivación vendría a ser un extrañamiento de la existencia, un salto por encima de lo existencial. Por consiguiente, la existencia como tal y en concreto no puede ser "objeto" de conocimiento, en la acepción gnoseológica tradicional de esta palabra.

Dentro de estas dos posibilidades principales caben puntos de vista intermedios o mixtos. De aquí que, en el "existencialismo", podamos distinguir diversas actitudes y tendencias que hacen sentir su influjo en todas las elaboraciones del pensamiento contemporáneo. El acento que recae en el problema de la existencia tiene distinta fuerza según sea el propósito y la orientación que implican esas actitudes. Así, hay un "existencialismo", que más propiamente podemos llamar existentivismo, en el que se otorga prelación a los contenidos ónticos de la existencia humana y a la inmanencia de sus modos

estructurales, con una muy precaria posibilidad de trascender hacia una instancia objetiva, puesto que el movimiento que a ésta conduce está constantemente acechado por una negatividad que no le adviene de fuera, sino que es intrínseca a ese impulso, el cual desde su raíz misma se nos presenta amenazado por el fracaso o, para hablar en términos de Jaspers, por el "naufragio" que, al final del esfuerzo, cuando éste, tras dramática tensión, remite, es su peripecia inevitable.

Pero como, según este punto de vista, la existencia no está situada al comienzo de la filosofía, sino más allá de los límites de ésta, y el filósofo, en su empresa, estaría condenado a valerse únicamente de la razón y su *modus operandi*, entonces resulta que la existencia es una realidad inaccesible, una meta inalcanzable para el conocimiento.

También se denomina a sí misma "existencialismo" la tendencia que identifica a éste con un "humanismo", con predominio del factor subjetivo y antropológico, aunque esta posición, en la medida que ella aspira a proporcionar una perspectiva sobre los problemas de la metafísica ontológica, implica supuestos objetivistas y adopta criterios idealistas. Se incluye asimismo en el "existencialismo" a posiciones que, implicando desde un determinado enfoque una analítica fenomenológica de la existencia humana (*Dasein*), sin embargo sólo consideran a ésta como punto de partida básico para la interrogación por el ser, interrogación que es posible por ofrecer la existencia humana la oportunidad óptica para la misma. Tal es el caso de la filosofía de Heidegger, a la que no se puede involucrar en el "existencialismo", tomado en las acepciones que hemos consignado. Pero, si tenemos en cuenta su punto de partida, su "terminus a quo", la posición del genial filósofo germano también hace recaer su acento en el ser del hombre, en la necesidad de rescatarlo desde las lejanías de una gélida objetividad, desde el plano de la razón abstracta, donde sólo funciona como un ente anónimo y es mero concepto, para centrarlo en la ec-sistencia. No obstante, la determinación de las estructuras existenciales no es la meta de la filosofía. Tal tarea es sólo un momento del proceso analítico de la hermenéutica de la existencia humana.

Igualmente se cuenta en la gran corriente del "existencialismo" al llamado existencialismo católico, posición en la que el problema de la existencia, por ser contemplado como un mero tránsito, queda mediatizado por exigencias extrafilosóficas, concretamente de tipo dogmático y confesional. Se trata, en unos casos, de una mezcla de existencialismo difuso y dogmatismo espiritualista católico, tratando éste de presentar una faz un tanto secularizada; y en otros, del intento, imposible de conciliar, de amalgamar la temporalidad, es decir, la historicidad de la existencia humana con los principios de la postulada "philosophia perennis", las presuntas verdades eternas (las veinticuatro tesis) que, con intención apologética, proclama la neo-escolástica. Porque de un "existencialismo" cristiano se puede propiamente hablar sólo con referencia a Kierkegaard, que planteó el problema en función de la fe como paradoja absoluta, como dramática tensión, la que, en el alma angustiada del hombre singular, existente, supone la síntesis, siempre precaria, de lo temporal y lo eterno, de finitud e infinitud. El objeto de la fe, de la fe apasionada —la única verdadera, para Kierkegaard— es lo absolutamente paradójico porque es la paradoja la que niega y hace desaparecer la oposición entre lo temporal y lo eterno, haciendo a lo histórico, eterno, y a lo eterno, histórico.

En el sentido del esfuerzo para alcanzar, en la pasión de la fe, aquella síntesis, Kierkegaard (caso extremo del individualismo historicista), representa con su grandeza desesperada, la cima insobrepasable, en que se agudiza, la antinomia de finitud existencial y trascendencia divina.

Lo precedentemente consignado nos permite ya señalar la radical novación filosófica que aporta la actitud existencialista. Esto explica la crítica e incluso apasionada polémica que ha suscitado de parte de las tendencias más o menos ortodoxas. La mayoría de los representantes de la filosofía tradicional, reaccionando violentamente contra el "existencialismo", quieren ver en éste una impasse transitoria en la dirección supuesta invariable y ya definitivamente trazada por que discurre el pensamiento filosófico. De aquí que intenten explicar el advenimiento del existencialismo (con el propósito de neutralizarlo), como una

"filosofía de la crisis", condicionada por factores históricos que, en virtud de una situación anómala y aleatoria, habrían interferido la línea evolutiva de la filosofía occidental. El "existencialismo" sería, entonces, signo y resultado de la desorientación dolorosa en que se debate el hombre de hoy, por haber perdido momentáneamente el rumbo cierto, tradicional, y el contacto con la corriente especulativa que, desde los comienzos griegos, viene discurriendo por un cauce ya predeterminado en la totalidad de su trayectoria.

Así entendido, el existencialismo sería un fenómeno de transición, una desviación de la gran ruta que trae la filosofía. Pero esta explicación olvida que toda problemática filosófica nueva entraña el aguijón de una "crisis"; ella pone en crisis a las tendencias hasta entonces imperantes, en el sentido que las rectifica o supera. Toda problemática que, por la autenticidad y fuerza de su impulso inquisitivo, cala hondo en los entresijos del acontecer histórico crea siempre una discontinuidad con relación al pensamiento anterior. Se abre un "hiatus" en la marcha de éste, y tras la pugna y la polémica entre las tendencias dominantes y la filosofía innovadora, se impone ésta, que pasa así a informar, en todos sus contenidos vigentes, el espíritu de una época determinada, deviniendo por ello filosofía de esta época.

En el caso del "existencialismo" concierne mostrar que no es una "filosofía de la crisis", en el significado de producto de una situación anómala, de desvío respecto a un rumbo que le hubiera sido prefijado al pensamiento occidental, sino que él implica una crisis de la filosofía, un cambio de derrotero en el planteamiento y absolución de sus problemas fundamentales (el problema del ser, de la verdad, del tiempo de la trascendencia). Que ha sobrevenido con el "existencialismo" una crisis para la filosofía lo está denotando el esfuerzo que realizan las posiciones tradicionales por poner de acuerdo sus principios y filosofemas con la problemática nueva y, como esto es imposible, porque está de por medio la diferencia de situaciones históricas, lo que, en el fondo, ellas intentan es desvirtuar y torcer esta problemática para adaptarla a éstos, a sus exigencias teóricas y prácticas.

Esta crisis está bajo el signo de una ruptura radical con el platonismo y los principios y criterios que pueden venir del mismo. Pero si los fermentos de esta crisis están en los motivos filosóficos movilizados por el "existencialismo", su germen productor no ha sobrevenido con él, sino que estaba ya entrañado en los comienzos mismos de la filosofía, de su proceso inquisitivo. La actitud existencialista, aunque implícita, pero supuesta, estaba ya germinalmente activa en el punto de partida clásico de la indagación filosófica. En efecto, en estos comienzos la filosofía aparece directamente referida al problema de la existencia humana. Podemos hablar, pues, de un enraizamiento de la filosofía, como especulación y como doctrina, en una primaria motivación existencial, desde que ella va a encontrar su fundamento y justificación en el hombre en tanto que éste, para advenir a su esencia humana, necesita filosofar. Así, para Platón, el hombre es esencialmente hombre en la medida en que es apto para encontrarse a sí mismo en la reflexión filosófica. Esta es la razón de que la metafísica platónica sea el fundamento de un humanismo. Y Aristóteles, al hilo de la idea de "philosophia prima", esclarece, ante todo, el concepto de amor a la sabiduría o sea al más profundo conocimiento, apelando al modo en que el hombre ejercita este conocimiento, ya que sólo mediante el mismo puede llegar a estar presente, a existir, en tanto que hombre, en la filosofía.

Hay que señalar que es precisamente con las orientaciones especulativas del idealismo alemán que se inicia la ruptura con el platonismo y su concepto de un mundo objetivo y trascendente, de un reino de objetos reales y eternos (ideas) que no serían producto de la realidad histórica singular. Esta ruptura con los postulados de la trascendencia y objetividad absolutas, con las sedicentes categorías eternas, va a consumarse en el "existencialismo" por obra de las posiciones que en éste traducen una reacción más radical e innovadora, en pugna con el platonismo y sus últimos avatares, representados por los presupuestos dogmáticos de la teología cristiana.

Tal acontece principalmente merced a la filosofía de Heidegger, cuyas elucidaciones han evidenciado que las proclamadas "verdades eternas", como así

también la identificación —mejor, confusión— de la idealidad de la existencia humana (derivada del carácter fenoménico de la misma) con un sujeto absoluto e idealizado, delatan la precaria y subrepticia pervivencia "de los restos, todavía ni con mucho radicalmente eliminados, de teología cristiana, dentro de la problemática filosófica" . Es así que, apartándose de los principios trascendentalistas del platonismo y su elaboración teológica, la posición de Heidegger toma como punto de partida de toda indagación filosófica la nuda facticidad de la existencia humana (Dasein), manifiesta en su estar-en-el-mundo, a fin de establecer su verdadera situación tal como se presenta en toda concepción religiosa y trascendental.

Dentro de la diversidad de las posiciones abarcadas por la común denominación de "existencialismo", y de sus puntos de contacto y divergencia, cabe discernir una dirección, la de más envergadura y estrictez filosófica, representada, sin duda, por el pensamiento de Heidegger.

La esencia del hombre está en lo que éste efectivamente es, y no más allá, y por esto él quiere ser solamente lo que puede ser, pero esta esencia del hombre —su humanitas— es histórica y no una estructura o núcleo ontológico de carácter supra-temporal. Vale decir, que el ser del hombre ha de realizarse en la historia a través de todas sus contingencias, necesidades y cambios. En medio de éstos, inmerso en el tiempo histórico, el hombre estará siempre abocado a su gran peripecia terrena: devenir humano, encaminarse a la plenitud de su propio ser, en virtud de la relación que en el seno de su mismidad, el ámbito temporal de su existencia, instaaura con el ser, como lo permanente en el proceso de su humanidad histórica.¹⁰⁰

Ubicando el sentido de la existencia humana y hablando en un sentido estricto del mismo entenderemos que no hace referencia a un antes o después sino a un ahora, un real actual que lo hace ser en ese momento, en ese instante, en ese existir de ese momento y que para nada deja escapar el instante actual.

¹⁰⁰ www.filosofia.org/aut/003/m49a0349.pdf

CAPÍTULO IV

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD HUMANA.

Antes de adentrarnos en el concepto de libertad de Sartre así como de sus implicaciones, es fundamental y muy importante tomar en cuenta el aspecto fenomenológico como premisa determinante de su filosofía.

Sartre es un fenomenólogo. Comienza su reflexión impresionado por una filosofía que trata de las cosas mismas, una filosofía que pretende describir el valor con que trato las cosas. Recoge, por tanto, el postulado básico de la fenomenología: que el yo es sólo apertura e intención (concepción de la conciencia como intencional), que el yo al margen de su relación con el objeto es pura vaciedad y nada. Paralelamente, asume también la teoría de que todo es fenómeno: las cosas se dan a la conciencia sin que quede nada oculto. De acuerdo con esto, Sartre, haciendo una ontología fenomenológica (en "El ser y la nada"), analiza la relación entre conciencia y mundo, entre sujeto y objeto.¹⁰¹

Dentro de la problemática de la libertad humana y su origen, vamos a tener que hacer un minucioso análisis de varios aspectos que son fundamentales para poder atender y entender el concepto de Sartre, si de por sí, este concepto es algo ya complejo, el que Sartre propone es uno aún más rebuscado si no se entiende adecuadamente su propuesta y se valoran los componentes que giran en torno o en base al mismo.

El primer aspecto que hay que ver es el ser en **ser en sí** y **el ser para sí**, y hablar de ser es hablar de cuestiones ontológicas que tienen que ver con todo lo que es y existe, por ello con estos términos se pretende dar sentido y explicación a cualquier cosa existente en el universo, aunque de los dos, adquiere una mayor importancia la conciencia, es decir, "el para sí", pues es la parte que hace la diferencia entre cualquier otro existente y permite el desarrollo de la libertad y es en ella donde se da el proceso de conocimiento y apropiación de la realidad

¹⁰¹ www.filosofia.net/materiales/tem/sartre.htm

gracias al acto de dudar que critica y genera la transformación en todos los sentidos. Aunque el fundamento del para-sí reside en el no-ser que es el origen del cuestionamiento y de todo acto de cambio.

Sin duda estos elementos serán una de las bases que darán explicación al concepto de libertad sartreana.

4.1. El ser en-sí y el ser para-sí (la conciencia).

Se puede decir que una de las formas que adquiere el ser es definida por el existencialismo desde el punto de vista de Sartre como “en sí”, y éste engloba e incluye a todos aquellos objetos ajenos e independientes a la actividad de la conciencia; es decir, cualquier cosa existente, cualquier ensimismado, incapaz de comunicarse con lo que es externo a él porque carece de la posibilidad de elaborar interrogantes sobre sí mismo o los otros, y por ende le impide relacionarse de forma influyente con lo real. Así en el ser “en-sí”, se caracteriza por carecer de sentido, ser gratuito y sin justificación, ello lo vincula a relacionarlo con un ser puro que se encuentra ahí: si abstraemos todo lo que es debido a la actividad de la conciencia, el mundo queda reducido al ser-en-sí, opaco, macizo, indiferenciado, impenetrable. Algo sin razón, sin causa, sin necesidad, sin sentido.¹⁰²

Al definirse de esa manera el ser-en-sí como carente de justificación abstracta o concreta refleja la posición de Sartre de la negación de la existencia de Dios; porque el en-sí al no ser originado por ningún tipo de fuerza divina, nace, se desarrolla y muere de manera indefinida, sin remedio, sin dirección y sin ningún tipo de orden lógico, abarcándolo todo y llenándolo todo.¹⁰³

El en sí es el objeto en sentido hegeliano. Tiene un solo rasgo positivo que lo define: la perfecta identidad consigo mismo, el ser en-sí es lo que es, como ya

¹⁰² FONTAN, Jubero Pedro, *Los existencialismos: Claves para su comprensión*, Ed. Cincel, Madrid, España, 1985, p. 84

¹⁰³ Esto ya parece el tipo de ser de Parménides pues se va asemejando en sus características a ese mismo ser que en el fondo suple toda existencia de un ser originador y creador.

anteriormente se ha dicho. No es algo consciente, pues la conciencia es un desdoblamiento por el cual el ser se coloca a cierta distancia de sí mismo, es pura positividad, no hay ninguna partícula de ser que no pertenezca a sí misma sin fracturas. El ser en sí es el ser pleno infinitamente compacto, idéntico a sí mismo, no admite fracturas, ni duplicaciones, ni la negación.¹⁰⁴ “el en sí está pleno de sí, y no hay el menor vacío en el ser, la menor fisura por la que pudiera deslizarse la nada”.¹⁰⁵

Pero en el fondo, este sin fundamento para el origen y desarrollo del ser-en-sí, permiten afirmar que todo lo que existe no tiene asegurado ningún instante de su desarrollo, ni de culminación como proceso, y por ello se podría decir que no hay un proceso para su origen o fin en un sentido lógico o natural como se pudiera concebir, pues en cualquier momento pudiera ser finalizado y esto dentro de la conceptualización sartreana del tiempo se puede decir que solamente hay presente mientras el pasado y el futuro no existen. Los acontecimientos son, mientras se desarrollan en el tiempo presente y en esa ínfima fracción de tiempo, nada puede interrumpirlos, por ello no impide que en el futuro cualquier situación pueda destruirlos.

Se puede entender, a partir de lo anterior, que el concepto del “en-sí”, es contrario al definido al “para-sí”, afirmación descalificada para la ontología fenomenológica pues para esta perspectiva el ser de un objeto es su apariencia, es decir, la forma y el ser son sólo uno; por ello el para-sí no sería definido como un contrario, sino como otro tipo de expresión del ser, no antagónico, sólo existente.

El “para-sí” (la conciencia), es definido como dependiente, porque no puede existir por sí solo, sino siempre en relación a un existente; por ello la relación entre la conciencia y la existencia es de carácter indisoluble, sin que esto signifique que

¹⁰⁴ <http://raulbiordcastillo.com/wp-content/uploads/2013/01/Jean-Paul-Sartre-o-la-utop%C3%ADa-de-la-libertad-total.pdf>

¹⁰⁵ Cfr. SARTRE J. P., sacado de la síntesis que hace Sartre en la introducción: *En busca del Ser*, p. 32-36

el para-sí refleje de manera automática y mecánica lo que acontece en el ser. Lo anterior se fundamenta en afirmación de que la existencia es primero que la conciencia, ya que el ser se encuentra en un primer momento en lo “en sí”, que es lo que existe, y después para la conciencia, el para-sí; pues la humanidad no fue creada por un Dios o un logos que determine su futuro y destino y esto al final va a provocar estrago e infelicidad al ser humano pues no va a encontrar amparo en ningún lado y por el contrario va a vivir condenado a su libre elección.

Pudiera sí, en un primer momento encontrar en el para-sí quien pueda dar sentido y referencia a todo cuanto existe, por la capacidad que tiene de anonadar al ser en-sí, es decir, la conciencia puede introducir la duda en todo lo que existe dando origen a la búsqueda intelectual y a la creación de conocimiento, y por lo mismo es la característica más importante que poseen los individuos. Sin ella las ciencias, las artes, la técnica, la filosofía no podrían llevarse a cabo y la humanidad, como consecuencia no sería posible; por tanto, se reduciría al ser humano al mismo nivel conceptual que cualquier objeto o animal instintivo. Se puede afirmar que la conciencia es el motor de transformación y revolución de los individuos en las diversas formas y comportamientos sociales que han existido, aún más es la duda que nos mueve a cambiar cualquier tipo de actividad, conducta, sistema productivo individual y social.

Se puede definir a la conciencia como una relación exterior al yo, por medio de la cual el individuo se conecta con el exterior, pues al reflexionar sobre un objeto, fenómeno o ser encauso todo mi pensamiento al ente del proceso cognitivo, eliminando distracciones o ideas diferentes a lo estudiado, creándose una unidad entre el para-sí y el en-sí que me permite aprehender exclusivamente el objeto externo que se conoce.

Es muy importante señalar la importancia que posee el estudio del para-sí en e orden social porque permite entender los mecanismos de control y encauzamiento de los pensamientos que permiten la reproducción de cualquier tipo de estructura en una sociedad. La consciencia confiere sentido a las cosas sin sentido del mundo exterior. Todas ellas se convierten en realidades útiles para

ciertos fines u objetivos. Y desde la perspectiva de los fines que les confiere la conciencia adquieren, un determinado sentido.¹⁰⁶

En definitiva, el ser para sí, es el ser humano en cuanto tal, en su subjetividad, es decir en cuanto trasciende el ser en-sí de las cosas. El ser para-sí significa el hombre en cuanto es conciencia y libertad. El para sí es el ser mutilado, separado, fracturado, vacío. Al ser para sí se opone radicalmente el en sí de aquellos privados de conciencia y libertad.

El para sí está involucrado en todo conocimiento (porque no hay conocimiento sin sujeto), pero él mismo no es objeto de conocimiento. Ser consciente es considerarse a sí mismo desde cierta distancia. Mientras el ser en-sí es lleno, macizo, idéntico a sí mismo, el ser para sí está hueco, vacío porque no coincide consigo mismo. Sartre define la subjetividad como “un ser para el cual en su ser está en cuestión su ser en tanto que este ser implica un ser diferente de él mismo”.¹⁰⁷ La subjetividad está en relación consigo mismo en cuanto está en relación un ser diverso de sí mismo, porque el en-sí no coincide consigo mismo.

La conciencia como subjetividad consiste precisamente en el separarse de las cosas que piensa o quiere, para tomar posición de frente a ellas y negarles el propio ser. La conciencia es el ser negativo, la nihilización de la realidad. Es, pues, lo contrario del ser en sí que es perfecta identidad consigo mismo. Si el en-sí era pura positividad, la subjetividad es a su vez pura negatividad. En cuanto para-sí, el hombre se distingue en el mundo como el ser que es la propia nada y a través de la cual la nada entra en el mundo.

En esta dialéctica de oposición entre el en sí y el para sí, el primado ontológico corresponde al en sí, pero esto no quiere decir que la dignidad del hombre sea menor a la de la mesa o a la de la piedra. Simplemente que el para-sí no sino la nihilización del en-sí, una laguna en el seno del ser. La otra

¹⁰⁶FONTAN, Jubero Pedro, *Los existencialismos: Claves para su comprensión*, op. cit., p. 84-86

¹⁰⁷ SARTRE J.P., *La Náusea*, Alianza-Losada, Madrid, 1981, p. 31

característica y sin duda la más importante de la subjetividad es la libertad, es decir, el hacerse del ser para-sí.¹⁰⁸

La conciencia también juega un papel fundamental en los procesos de transformación o revolución social porque nos permite utilizar la duda como un instrumento de cambio o renovación, rompiendo cualquier dogma o concepto predeterminado, que pretenda condicionar la vida humana.

El papel que juega el en-sí en los cambios de la sociedad es relativo pues afirma Sartre que las condiciones materiales por sí mismas no son el origen del impulso de transformación, es en la conciencia donde reside el motor de todo proceso de cambio, porque en el para-sí se encuentra la capacidad de nihilizar y determinar aquello de que carece lo existente por medio de la comparación con los deseos o modelos ideales de los seres humanos. La realidad en sí misma no origina reacción o algún tipo de acción determinada en el hombre, nada más cuando la conciencia realice la negación de esa realidad, la sobrepasa e imagina sus fallas colmadas por una nueva realidad ideal.¹⁰⁹ Ser consciente de aquello que le falta a lo existente es un acto de imaginación que nos permite conceptualizar de manera diferente lo real, dotándolo de un nuevo significado y una nueva justificación, las carencias o faltantes de la realidad no se originan en ella misma, sino en la conciencia, cuya potencia anonadante introduce la negación en el mundo y constituye un estado de cosas ideal. Desde este nuevo estado de cosas se ilumina la realidad cuya uniformidad resulta rechazada y a cambio de la cual las cosas del mundo encuentran un lugar y se reagrupan en jerarquías, calificadas a partir de un proyecto humano.¹¹⁰

4.2. La conciencia como negatividad y libertad

¹⁰⁸ <http://raulbiordcastillo.com/wp-content/uploads/2013/01/Jean-Paul-Sartre-o-la-utop%C3%ADa-de-la-libertad-total.pdf>

¹⁰⁹ SARTRE, Jean Paul, *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, U.A.M. Iztapalapa, año 3, número 7, junio-diciembre de 1987, p. 165

¹¹⁰ *Ibid*, p. 166

A partir del análisis del ser que distingue en ser en-sí y ser-para-sí Sartre se inspira en la teoría de la intencionalidad de la conciencia postulada por Brentano y por Husserl; y el existencialismo de Heidegger que considera la existencia como trascendencia. Sartre se propone describir la función irrealizante de la conciencia o imaginación, y su contenido, el imaginario. En esta tarea, analiza a esencia, la conciencia en su función nihilizadora. El análisis crítico de las condiciones de posibilidad de la imaginación nos ha conducido a los siguientes descubrimientos: para imaginar, la conciencia debe ser libre en relación a cualquier otra realidad particular, y esta libertad se debe poder definir como un ser-en-el-mundo, que es a la vez constitución y nihilización (“néantisation”) del mundo; la situación concreta de la conciencia en el mundo debe servir a cada momento de motivación singular a la constitución de lo irreal. La conciencia es siempre intencional, esto es *conciencia de algo*. Su ser es libertad, entendida como posibilidad de constituir negativamente sus propios objetos como objeto irreales, que en algún modo son delimitaciones de la nada en relación a la realidad del mundo. La conciencia es entonces un ser-en-el-mundo que es al mismo tiempo constitución y aniquilación del mundo, creación y nihilización de la realidad. “la imaginación es la conciencia toda entera en cuanto se realiza la propia libertad... porque la conciencia, siendo siempre en situación y libre, posee siempre la posibilidad concreta de producir algo irreal”.¹¹¹ La conciencia en su función negativa, al mismo tiempo posicional y nulificante, produce la nada. Pero la nada sólo puede ser andada con y dentro de lo real, como infraestructura de algo de lo cual tenemos una experiencia, es decir, de la realidad. Esto sucede en el caso del olvido, de la ausencia, del fingimiento, y sobre todo se da por antonomasia en la experiencia de la náusea. La náusea es la experiencia de la pura contingencia, de la brutalidad del existir, el sentido de existir de más (de trop), arrojado en el mundo sin ninguna razón de existir. Una existencia que no tiene ninguna razón sino la de existir, sin explicaciones.¹¹²

¹¹¹ SARTRE, J.Paul, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris, 1940, p. 236

¹¹² <http://raulbiordcastillo.com/wp-content/uploads/2013/01/Jean-Paul-Sartre-o-la-utop%C3%ADa-de-la-libertad-total.pdf>

Sartre describe la sensación de la brutalidad del existir que experimenta Roquetin, el protagonista de la *La náusea*, donde sobre la hierba de un jardín público, descubre cuál es el significado de la existencia:

“Hace un rato estaba yo en el jardín público. La raíz del castaño se hundía en la tierra exactamente debajo de mi banco. Ya no recordaba qué era una raíz. Las palabras se habían desvanecido, y con ellas la significación de las cosas, sus modos de empleo, las débiles marcas que los hombres han trazado sobre su superficie. Estaba sentado, un poco encorvado, cabizbajo, solo frente a aquella maza negra y nudosa, enteramente bruta y que me daba miedo. Y entonces tuve esta iluminación.

Me cortó el aliento. Jamás había sentido antes de estos últimos días, lo que querrá decir existir. Yo era como los demás... Decía: el mar es verde, aquel punto blanco, allá arriba es una gaviota, pero no sentía que aquello existía, que la gaviota era una gaviota-existente; de ordinario la existencia se oculta, está ahí, alrededor de nosotros, en nosotros, ella es nosotros, no es posible decir dos palabras sin hablar de ella y, finalmente, queda intacta... Aquel momento fue extraordinario. Yo estaba ahí, inmóvil y helado, sumido en un éxtasis horrible. Pero en el seno mismo de ese éxtasis, acababa de aparecer algo nuevo: yo comprendía la Náusea, la poseía... Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición la existencia no es la necesidad. Existir es estar allí, simplemente: los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos... Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, y en consecuencia la gratuidad perfecta. Todo es gratuito: ese

jardín, esta ciudad, yo mismo. Cuando uno llega a comprenderlo se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar...es la Náusea”.¹¹³

La náusea se puede considerar, pues, como la experiencia filosófica fundamental en Sartre. No es más que la proyección de una fenomenología fría, es una proyección bruta de las cosas, su pura facticidad, la contingencia de las mismas pero desde raíz, una presencia hasta cierto punto, incomprensible e inexplicable. Es aquí también donde la conciencia espantosamente se despierta quedando como atada. El objeto solamente existe y nada más, es simplemente exterioridad.¹¹⁴

Todo esto proyectándolo hacia la capacidad de ser libre, obviamente nos veremos ante una situación de expectación y no agente que pudiera contribuir de alguna manera por medio de su actuar, en la transformación de algo, es algo que definitivamente resulta contradictorio en un primer momento al yo tener la condenación de ser libre y esta situación de la náusea que no deja actuar de forma autónoma.

4.3. La nada

Como premisa inicial hay que tener en cuenta que no debe haber confusión entre la nada (no-ser) con la total carencia de ser, por el contrario se debe considerar a la misma siempre en relación con él, pues el no-ser es negación de algo determinado. Esta nada que en el plano de ser es la negación, de la que es fuente, en el plano de la acción, por carecer de toda sustancia, no puede provenir sino del ser. Se halla en el ser como el gusano en la fruta; es secretada por el ser.

¹¹³ SARTRE J.P., *La Náusea*, Alianza-Losada, Madrid, 1981, p. 163-169

¹¹⁴ <http://raulbiordcastillo.com/wp-content/uploads/2013/01/Jean-Paul-Sartre-o-la-utop%C3%ADa-de-la-libertad-total.pdf>

La nada es entonces la expresión de otra forma que adopta el ser y no la idea vulgar que sentencia al no-ser como lo contrario a todo tipo de existente.¹¹⁵

El no-ser se puede definir, pues, como la condición que permite organizar el caos, (por medio de la consciencia), de todo lo existente, además de las relaciones entre el mundo y los individuos, esa nada parece en Sartre como una fuerza prodigiosamente activa, que existe a su manera, que anonada, que reacciona y organiza las estructuras de nuestra temporalidad y de nuestras relaciones con los demás y con el mundo; por ello la nada es principio fundamental de gran parte de la filosofía sartreana.¹¹⁶

Para confirmar y sostener lo anterior se debe hacer mención de lo siguiente:

4.3.1. La nada, como característica de la existencia:

Ésta conduce a la negación de cualquier tipo de justificación trascendental, es decir, el no-ser elimina toda forma de fundamentar la vida humana en la praxis o el logos de cualquier ser superior o Dios; por tanto para el ser humano se abre la posibilidad de que sea el único que pueda determinar su futuro y acepte la total responsabilidad de sus actos ya sean buenos o malos; así, 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.¹¹⁷

El ateísmo le permite a Sartre afirmar que su perspectiva del existencialismo es la más coherente porque conceptualiza al hombre de manera libre, eliminando al posible constructor de la esencia humana, es decir, Dios. 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.¹¹⁸

4.3.2. Alusión a la perspectiva ontológica.

¹¹⁵ Ibid, p. 130

¹¹⁶ Ibid, p. 130-131

¹¹⁷ SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Ediciones huascar, Argentina, 1972, p. 17

¹¹⁸ Ibid, p. 16

El papel del no-ser permite fundamentar la libertad en el hombre y la transformación de la existencia en general. Al definirse la nada como el motor que da fuerza y que rompe con cualquier tipo de comportamiento social, familiar o individual determinado a “priori”; por ello se puede conceptualizar a la realidad como una constante confrontación entre el ser y la nada.

4.3.3. Definición de la propuesta de Sartre.

En el fondo lo que busca es cuestionarse en un nivel cercano al no-ser, para lograr un proceso de conocimiento perfecto donde el ser que desea conocer se encuentre en completa libertad de prejuicios ideas preconcebidas, ideologías, historias pasadas o presentes, de verdades dogmáticas, razonamientos falsos, etc. En otros términos, el ser humano es el único que puede cuestionar a otros seres por tener en sí a la nada, rodeándolo y generando el vacío de saber necesario para elaborar conocimiento, porque al interrogar rompe el carácter monolítico del ser-en-sí y lo abre, generando la posibilidad de reelaborar lo existente en el universo humano. La capacidad de *nihilizar* permite a la conciencia introducir la duda en todo lo que rodea a la humanidad y a sí misma. El ser por el cual la nada advierte al mundo debe ser su propia nada.¹¹⁹

El existencialismo de Sartre al fundarse en el no-ser se enfrenta a múltiples descalificaciones y críticas de las corrientes filosóficas que basan sus planteamientos en el pensamiento de Parménides; ya que los metafísicos de esta corriente niegan la existencia del no-ser y consideran como único existente al ser, y ello choca de inmediato con las bases del existencialismo de Sartre, y así lo manifiesta diciendo que: la concepción parmenideana del ser (que marcó el rumbo de la metafísica tradicional), lo conceptualizo como una unidad pura y simple que eliminó toda la diversidad existencial, y por ende, como inmutabilidad absoluta, fuera de la temporalidad: como no contradicción e identidad; como ser y sólo ser, que elimina absolutamente el no-ser.¹²⁰

¹¹⁹ SARTRE, Jean Paul, *El ser y la nada*, Ed. Losada, Argentina, 1983, p. 64

¹²⁰ SARTRE, Jean Paul, *Revista de ciencias sociales y humanidades U.A.M.*, Iztaapalapa año 3, núm. 7, junio-diciembre, 1987, p.59

Si nada más existiera el ser existiera el ser; se estaría atribuyendo al hombre toda la responsabilidad de cualquier tipo de negación en el proceso de conocimiento, porque en él nacerían el tipo de errores acerca del saber. Visto de otra manera, el universo se encontraría determinado “a priori”, sería inmóvil, y estático, donde la verdad de los objetos o fenómenos sería única, inmutable e indubitable, porque es carente de no-ser. Lo anterior cancelaría cualquier evolución en el ser, contradiciendo la constante transformación de la existencia en general y en particular del hombre.

Ante toda esta problemática contradictoria, que cuestionan la categoría de la nada, Sartre toma como referencia la acción de interrogar, esto le permite demostrar que en el fondo de todo cuestionamiento se encuentra la posibilidad de la negación y a consecuencia de ello el desprendimiento consecuente del no-ser en el mundo, en otras palabras, el juicio de negación está condicionado y sostenido por el no-ser.¹²¹

Otro aspecto que puede justificar que la nada exista es la reflexión que se realiza acerca de la destrucción, donde al darse una catástrofe o un cambio radical, se expresa el grado de fragilidad que tiene ese ser y desde luego la fortaleza que tiene el no-ser del objeto que se destruye. En un terremoto, incendio, guerra, rebelión, se da origen a la destrucción de un determinado tipo de orden social o material, generando de esa manera la posibilidad de establecimiento de nuevas reglas y estructuras que sustituyan a las ya no existentes. Así la nada en lo existente es la causa que permite la aparición de la destrucción.¹²²

Todo este engranamiento del ser en-sí, no-ser y nada, deja vislumbrar en un análisis profundo el posible motor que mueve el pensamiento de Sartre, así como en Hegel es la dialéctica, en Sartre lo es el ser, no-ser y la nada misma dinámica que acompañará cada momento no solamente de la historia sino del individuo mismo.

4.4. La existencia del otro.

¹²¹ Ibid, p. 50

¹²² Ibid, p. 62

4.4.1. El para-otro

El cuerpo, como el mundo en que está, pertenece a lo conocido. No es posible referir a él el conocimiento, puesto que lo supone. Éste debe ser estudiado antes. Además, mi cuerpo tiene como carácter esencial el ser conocido por otro: lo que yo sé de mi cuerpo, me remite a otro y **al ser que yo soy para otro; me hace descubrir un nuevo modo de existir, que denominaremos el ser-para-otro**, y que es tan fundamental como el ser-para-sí, aún cuando la realidad humana surja siempre de forma simultánea como un para-sí-para-otro.¹²³

La existencia de otro plantea difíciles problemas. Estos problemas nacen de la descripción misma del para-sí, donde se descubren ciertos comportamientos que aún cuando parecen ser en sí mismos para-sí, revelan una estructura ontológica distinta de la del para-sí.¹²⁴

En el caso, por ejemplo de sentir vergüenza, la vergüenza es siempre referencia a lo que yo parezco a otro. El juicio de otro me pone en la situación de ejercer sobre mí mismo un juicio como sobre un objeto. Soy tal como otro me ve, es decir, que, en mi vergüenza, soy un ser-para-otro. Sin embargo, este nuevo ser no está en otro: es un aspecto de mí mismo, es mi sí-ante-otro. Por lo cual vemos que la relación del hombre con el en-sí introduce una nueva dimensión en la conciencia: mi relación de ser con otro.¹²⁵

Pero ¿qué es, pues, el otro? En primer lugar, es un hombre. Esto significa que no es una cosa, es decir, del tipo de los objetos que están unos al lado de otros según las normas de la exterioridad espacial. Un hombre, por el contrario, es un ser en torno al cual se organizan sin distancia las cosas del mundo. Las cosas del mundo, por mi presencia o mirada, en relación conmigo, constituyen mi espacialidad, es decir, un agrupamiento hacia mí. Si considero a otro como un hombre, afirmo de él esta relación con las cosas del mundo: él es un centro hacia el cual las cosas se organizan sin distancia. Por otro lado, la mirada que otro,

¹²³ JOLIVET, Regis, *Las doctrinas existencialistas*, Ed. GREDOS, Madrid, 1970, p. 225

¹²⁴ Ibid, 226

¹²⁵ Ibid, 226-227

como tal fija, sobre la parte del mundo en la que yo estoy, me constituye como cosa del mundo y me exterioriza a mí mismo. Sin embargo, el otro es también un objeto para mí, no es más que una disgregación virtual de mi universo. Este escamoteo del mundo que él representa para mí, lo vuelvo a tomar y lo congelo en objeto, como una suma de estructuras parciales aisladas, y, entre ellas, al otro mismo como cosa entre las cosas. De este modo, el otro-objeto es el objeto que ve lo que yo veo. ¿Qué será para mí el otro sujeto? Será aquel que me ve y mi relación fundamental con él consistirá en la posibilidad permanente de ser visto por él, es decir, de ser un objeto para él. Mi ser emigra a él, sin dejar de ser mío; yo vengo a ser un ser-para-otro. He aquí una experiencia que no dejamos de tener y que se traduce en esta forma: otro me mira. La mirada de otro aparece como teniendo por efecto el trascender mi propia trascendencia, es decir, como produciendo la enajenación del mundo que yo organizo y, por ende, como una enajenación de mí mismo. Todas mis posibilidades, es a saber, todo lo que yo soy, se encuentra, bajo la mirada de otro, asumido por sus propias posibilidades: otro, como mirada, no es más que una trascendencia trascendida.¹²⁶

De ahí es donde nace mi angustia. Porque yo siento espontáneamente, y antes de cualquier reflexión, que mis posibilidades están constantemente amenazadas por el otro, cuya mirada hace que la situación me escape. Mi mirada le sitúa a él mismo bajo la misma amenaza para su libertad. Él y yo somos dos libertades que se enfrentan y tratan de paralizarse mutuamente con la mirada. Mi presente deviene el presente de otro: es un presente exterior y que me saca de mí, que es propiamente la presencia de otro en mí. De este modo, la mirada de otro me solidifica en el seno del mundo y pone, por tanto, en peligro mi ser-sujeto y mi libertad.¹²⁷

Todo esto nos indica que otro, como tal, surge como mirada sobre mí. Pero me hace experimentar mi objetividad-para-él, es decir, para su propia libertad (yo existo para él) y es éste un sentimiento de “objetividad-no-revelada” que me hace experimentar a la vez su inaprehensible subjetividad y su infinita libertad, ya que

¹²⁶ Ibid, p. 227-229

¹²⁷ Ibid, p. 228-230

sólo una libertad es capaz de limitar y trascender mis posibilidades.¹²⁸ Qué complejo parece ser el uso de la libertad tanto objetiva como subjetiva, tanto la mía, como la del otro, pues yo influyo sobre la libertad del otro, yo soy algo para el otro y eso se vuelve a la vez un factor importante para la libertad porque sin el otro no sería posible darme cuenta de la potencialidad de mi libertad pues el otro al limitarme con su objetividad, porque eso para mí de alguna manera influye en mí y gracias a que tengo libertad es como me estoy dando la posibilidad de darme cuenta de la capacidad y de limitar y trascender mis posibilidades, solamente así puedo saber la grandeza de mi libertad y puedo darme cuenta de la trascendencia que tengo gracias a ésta, como el competidor que se enfrenta a un digno rival, se da cuenta de que es el más grande, gracias al otro rival, porque sin el otro no existiría o simplemente no se daría cuenta de que es el mejor, por ello, el otro rival es objetivo pues influye en la subjetividad de su oponente y éste se da cuenta de que será el mejor pues puede vencer a aquél siempre se ha considerado el mejor de los mejores, y de esa forma se dará cuenta del enorme potencial que tiene y con el aspecto de la libertad pasa algo semejante pues gracias al otro es como lograré darme cuenta de la grandeza de mi libertad, pues ésta es la que me ayudará a trascender mis posibilidades.

En otras palabras, podríamos decir que no vivo solo en el mundo, por el contrario en un mundo infestado por mi prójimo. No sólo existe mi para-sí, sino que me encuentro con otros para-sí. El mundo no tiene sólo la significación que yo le doy, muchas cosas tienen otras significaciones. No hay ya una situación como organización de un mundo significante en torno a la libre elección de mi espontaneidad, sino un estado que me es impuesto.¹²⁹

Entonces, ¿Qué sentido tiene mi existencia en el mundo en presencia de otros? Husserl en la quinta de las Meditaciones Cartesianas afirma que la

¹²⁸ Ibid, p. 230

¹²⁹ <http://raulbiordcastillo.com/wp-content/uploads/2013/01/Jean-Paul-Sartre-o-la-utop%C3%ADa-de-la-libertad-total.pdf>

subjetividad es originariamente intersubjetividad.¹³⁰ Para Sartre la contraposición radical entre el en-sí y el para-sí caracterizará negativamente las relaciones con los otros, como se vio anteriormente.

Inspirándose en la dialéctica hegeliana, del amo y del esclavo. Sartre postula el conflicto como forma originaria del ser-para-los-demás. No es otra cosa que una versión moderna del “homo homini lupus” de Hobbes: el conflicto es del sentido originario del ser-para-otro.¹³¹

Este conflicto radical es absurdo: “el prójimo es por principio lo imposible de captar: me huye cuando lo busco y me posee cuando le huyo”¹³²

Aquí entra entonces un conflicto que ya se mencionaba anteriormente donde o yo poseo al otro o el otro me posee. Se trata de una batalla. Yo busco su aniquilamiento, pero por más que torture al otro, éste con su mirada me fija como asesino en mi ser verdugo. La misma muerte del otro me constituye irremediablemente como objeto, exactamente como mi propia muerte. La coexistencia no es constructiva, sino destructiva, constituye nuestro pecado original. El otro es obstáculo para mi libertad, me niega mi subjetividad como veíamos, ocupa una parte de mi espacio impidiendo mi realización. El infierno son los otros, concluye Garcin en Huis-Clos.¹³³ Efectivamente se el ser humano no puede vivir aislado, vive en sociedad y eso de alguna manera determina, coarta la libertad del otro, pues no permite la realización plena de la misma y eso ya es un impedimento para poder realizarse plenamente en la “condenación” de la misma libertad.

Ser libre no es elegir el mundo, sino elegirse en este mundo así como es:

¹³⁰ HUSSERL E., *Meditaciones cartesianas*, Colin, París, 1931, p. 30

¹³¹ SARTRE J.P., *El ser y la nada, ensayo de una ontología metafísica*, Alianza-Losada, Madrid 1984, p. 389

¹³² Ibid, p. 432.

¹³³ <http://raulbiordcastillo.com/wp-content/uploads/2013/01/Jean-Paul-Sartre-o-la-utop%C3%ADa-de-la-libertad-total.pdf>

“El verdadero límite de mi libertad está pura y simplemente en el hecho mismo de que otro me capte como otro-objeto y en el hecho... de que mi situación deje de ser situación para el otro y se convierta en una forma objetiva, en la que existo a título de estructura objetiva. Esta objetivación enajenadora de mi situación es el límite constante y específico de mi situación, así como la objetivación de mi ser-para-sí en ser-para-otro es el límite de mi ser”¹³⁴

El límite de la libertad, entonces, no reside en la facticidad, sino en la misma libertad, en la elección del otro como sujeto o como objeto. La libertad misma elige sus propios límites, mejor dicho cualquier elección que haga tomar un comportamiento de los límites de dicha elección.

4.5. La libertad

El para-sí se nos ha manifestado hasta aquí como constantemente arrojado de sí mismo en busca de un inaprehensible en-sí, con el que aspira a coincidir. Pero esta búsqueda se efectúa en el seno del mundo y, como tal, es un obrar que no cesa de modificar la fisonomía del mundo en su materialidad misma. Este obrar es el que hay que explicar ahora.¹³⁵

Explicar la acción es poner en claro su condición primera, que es la libertad. ¿Cuál es, pues, el fundamento de la libertad? “El hombre es libre precisamente porque no es”.¹³⁶ Lo que es, no es libre: es, sin más, y no puede no ser, ni ser de otro modo distinto. El hombre por el contrario, no es sí y no puede serlo; es pura presencia ante sí. Ahora, es justamente la nada instalada en el corazón del hombre la que le constituye libre y la que es su libertad. Por eso para el hombre, ser es necesariamente elegirse: para él no se trata de recibir o aceptar, sino de hacerse por una elección que tiene el carácter absoluto de la gratuidad. Desde el momento en que es y en cuanto es, es necesaria y totalmente libre. Así, la

¹³⁴ SARTRE J.P., *El ser y la nada*, Op. Cit, p. 548

¹³⁵ Ibid, p. 238

¹³⁶ Se trata de algo inacabado, imperfecto, incompleto, que busca lo perfecto, lo acabado, tiene que ser algo que no es todavía para que logre llegar a ser y así tener esencia.

libertad es propiamente el ser del hombre, es decir, “su nada de ser”. El hombre está enteramente determinado o es totalmente libre.¹³⁷

La libertad no se ejerce más que sobre la libertad de una libertad original pues es la única que le permite constituirse como voluntad, es decir, como decisión definida respecto a ciertos fines que ella elige deliberadamente perseguir por tales o cuales medios. No puede, pues, ejercerse más que dentro del cuadro de los fines ya poseídos por el hombre. Estos fines son lo que la realidad humana se da como proyección de los posibles en los cuales ella intenta acabarse en un en-sí-para-sí. No se pueden concebir ni como datos desde fuera, por una decisión que trazase al hombre la vía de su destino, ni tampoco como expresiones de una pretendida “naturaleza” interior que el hombre debería completar mediante su acción. “el hombre elige sus fines, y por lo mismo, que los elige, les confiere una existencia trascendente que es como el término límite de sus proyectos”. Aquí, la existencia precede y determina a la esencia, lo que equivale a decir que el hombre, por su mismo surgir, define su ser propio por los fines que se da. Tal es el origen de mi libertad, y este su brotar original es fundamentalmente existencia, y también fundamento de los fines que yo persigo; que sea por mi voluntad o por mis pasiones, todo se reduce a mi misma libertad.¹³⁸

Lo anterior se entiende mejor con los “motivos y móviles” de la acción. El *motivo*, es la razón de un acto, es decir, la aprehensión objetiva de una relación de medio a fin; el *móvil*, es subjetivo, en cuanto que traduce el impulso de los deseos, de las pasiones y de las emociones. El *móvil*, el motivo y el fin son, pues, tres aspectos inseparables del surgir de una conciencia viva y libre proyectándose hacia sus posibilidades.¹³⁹

Esta libertad, se manifiesta, pues, dice Sartre, como una “totalidad inaprehensible”. Motivos, móviles y fines no son más que la trama de esa libertad. Pero se debe entender que si cada uno de mis actos es totalmente libre, no puede

¹³⁷ JOLIVET, Regis, *Las doctrinas existencialistas*, Op. Cit. p. 238-239

¹³⁸ Ibid, p. 238-239

¹³⁹ Ibid, p. 240

ser uno cualquiera, porque es siempre y necesariamente la expresión de mi proyecto. En otras palabras, no hay libertad más que en una situación, pero esta misma situación existe sólo por la libertad. De este modo, siempre estamos enteramente presentes a nosotros mismos: somos, viviéndola, la solución que damos al problema de nuestra existencia y más generalmente, al problema del ser. Desde este punto de vista, el mundo, tal como lo vemos, nos devuelve la imagen de lo que nosotros somos: al elegirnos, elegimos el mundo, no en un en-sí que nos huye, sino en su significación. El mundo es mi elección.¹⁴⁰

La conciencia de elegirme se traduce para mí en el doble sentimiento de la angustia y de la responsabilidad. Por una parte experimento mis posibles como perpetuamente amenazados por mi libertad futura, y por otra, veo mi elección, es decir, me veo a mí mismo, como totalmente injustificable, en cuanto que mi ser es radicalmente contingente y, por mi libertad, asumo necesariamente esta contingencia. *Ninguna realidad anterior fundamenta mi elección, que, por el contrario, deberá ser, para mí, el fundamento de mi ser y del mundo.* Abandono, angustia y responsabilidad acosan permanentemente mi conciencia, tan pronto oscuramente, tan pronto a las claras, mientras que yo me experimento como pura y simple libertad.¹⁴¹

Esto significa la tesis según la cual la esencia del hombre es posterior a su existencia. El hombre se define, es decir, realiza su esencia, por la elección de sus fines: lo que le anuncia su persona no se halla en el pasado, sino en el futuro. Los posibles no preexisten en su realización: el posible no existe más que posibilitándose bajo forma de proyecto nuevo hacia "otro mundo", es decir, hacia un nuevo aspecto del mundo. Por el ser que es, en cuanto existencia, y que él no ha elegido, el hombre forma parte de la contingencia radical de todo lo que es y, por lo mismo, de lo absurdo total del ser. La libertad es absurda, porque si la elección es la razón del ser-elegido, no lo es en modo alguno de un elegir al que de ninguna manera puede sustraerse. Estoy condenado a ser libre por cuanto que el ser me es dado sin consentimiento mío y sin razón y por cuanto estoy

¹⁴⁰ Ibid, p. 242-243

¹⁴¹ Ibid, pp.243-244

constreñido a asumirlo haciéndome. Siendo así la libertad necesaria, total e infinita, se sigue que el hombre lleva sobre sus hombros el peso del mundo entero. Es responsable de sí y del mundo, no en su existencia, sino en su manera de ser. Responsabilidad abrumadora, puesto que el hombre, al conocerse como abandonado y libre, se conoce como aquel que se hace ser. Desde este punto de vista, toda queja es ridícula, ya que ningún poder extraño decide sobre lo que yo soy. Todo lo que pasa es mío, y el mundo, tal como es, no hace más que devolverme mi imagen. Pero ni aun esto nos lleva a la aceptación: *la responsabilidad, por el contrario, es la reivindicación lógica de mi libertad y de todas las consecuencias que de ella se derivan.*¹⁴²

Se objeta, en efecto, que “yo no he pedido nacer”. Sin duda ya se ha subrayado este carácter fundamental de abandono o facticidad que afecta a mi existencia. Estoy, sin razón ni explicación, arrojado en el mundo, sin saber por qué. Pero, precisamente, soy responsable de todo menos de mi propia responsabilidad, ya que no soy el fundamento de mi ser. *Lo mismo da decir que estoy condenado a ser libre que decir que estoy obligado a ser responsable.* Estoy solo en medio de un mundo y asumo, sin poderlo evitar, la responsabilidad de este mundo, porque, haga lo que haga, debo elegirme y no puedo elegirme más que como ser-en-el-mundo. Así que hay que entender que si yo no he elegido nacer, no puedo evitar el elegir haber-nacido, y que, bajo esta perspectiva, el mundo entero no es para mí más que un conjunto de alternativas o de ocasiones de realizar este ser que he tenido que asumir, es decir, de dar un sentido al mundo.¹⁴³

Tal es mi condición, de la que no puedo intentar evadirme a no ser por la mala fe. Pero desde el momento en que la realizo, en la angustia que me revela a la vez mi libertad y la nada que ella envuelve, ya no tengo ni remordimientos, ni pesar, mi excusa: soy esa misma libertad cuyo ser se afirma en el acto por el cual yo la descubro.¹⁴⁴ Ardua es la tarea de ir descubriendo y sobre todo de hacerme

¹⁴² Ibid, pp.244-246

¹⁴³ Ibid, 246

¹⁴⁴ Ibid, 246-247

responsable de esa libertad, pues no hay remedio a este dogma condenatorio y predestinado, que pareciera ser algo catastrófico en vez de que fuera algo positivo, realizador, trascendente y liberador.

4.6. La responsabilidad y la libertad.

Finalmente en esta parte se pretende definir al hombre desde el punto de vista de Sartre, concepción ideal y sus características, conceptos que permiten definir las relaciones con los otros hombres y determinan la propuesta ética del existencialismo que se puede sintetizar en la realización de la libertad individual consciente, sin ningún tipo de masificación predeterminedada. Lograr esta superioridad de lo particular sobre lo colectivo es producto del concepto de Sartre que busca desaparecer cualquier tipo de vinculación con el pasado.

Sartre al proponer la ruptura con cualquier tipo de pasado, costumbre, sentimiento buscaba generar una comunidad de individuos desarraigados de su tiempo (aunque libres), que conformarían una especie de comunidad universal que superaría raza, país, cultura, familia. Tal vez Sartre buscaba fundamentar la vigencia de los núcleos de individuos universales que serían la expresión de la actual filosofía postmoderna y que darían origen a un nuevo tipo de comunidad que no entrara en contradicción con su esencia, es decir, ejercieran su libertad total. La propuesta filosófica de Sartre se caracteriza por su ateísmo; aunque es importante señalar que Sartre no fundamentaba su teoría en la muerte de Dios sino en que los seres humanos deben ser conscientes de su ineludible destino de encontrarse constituidos ontológicamente por la libertad, no es que creamos que Dios existe sino que pensamos que el problema no es el de su existencia; es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada puede salvarlo de sí mismo.¹⁴⁵ Es este sentido no hay Dios, se reemplaza por la existencia del hombre mismo siendo y convirtiéndolo en un tipo de ser absoluto incluyendo sus generalidades y particularidades, su objetividad y subjetividad y a raíz de ello surja y se construya una nueva filosofía que hablará sobre la

¹⁴⁵ SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Argentina, Ediciones Huascar 1972, p. 43

existencia humana, un tipo de filosofía completamente ambiciosa y utópica por todas las implicaciones que esto conlleva.

4.7. El hombre como libertad.

La vía que conduce a Sartre a la afirmación de la libertad es el considerar al hombre como un existente, en el cual la existencia precede a la esencia. El hombre primero existe o se encuentra como existente, y después en un segundo momento se determina. En el hombre no hay ninguna esencia que lo predetermine antes de su decisión. El hombre es, se podría decir, una nada que se autodetermina a través de su libre ir decidiendo. El hombre no es otra cosa que aquello que logra ser, y hacer de sí mismo; ese es el primer principio del existencialismo. Hacer y haciendo hacerse. La tarea del hombre es la de constituirse a sí mismo, la de autodeterminarse. He aquí que la libertad es, pues, la misma existencia.

La existencia no está determinada por nada, pues no existe ninguna naturaleza, o esencia humana, es una naturaleza que está abierta a todo. La existencia del hombre es libertad absoluta, sin límites. No sólo el hombre posee libertad, sino que él mismo es libertad, en cuanto existencia no determinada.

Si el hombre no está hecho sino debe hacerse, la libertad está entonces relacionada estrechamente con la acción. Actuar es modificar la figura del mundo, disponer medios, con vistas a un fin. La acción es siempre intencional puesto que se dirige a un fin que se propone alcanzar, a una modificación a la que se tiende. La acción es realizar, intencionalmente, un proyecto consciente. Si es así, entonces la acción implica necesariamente el reconocimiento de un desiderátum, es decir, de una carencia objetiva o bien de una negatividad.

La acción es posible porque la libertad deseando modificar algo, reconoce una negatividad objetiva en el ser-en-sí y desea realizar este no-ser que ella proyecta. En la acción la conciencia abandona el sólido terreno del ser-en-sí para abordar el del no-ser. La libertad es doblemente negativa, actúa una doble nihilización.

La libertad consiste en la negación del estado presente, mediante la proyección hacia un estado ideal que es una negatividad, en cuanto no es nada sino negación del estado actual que a su vez se quiere negar con el fin propuesto. Desde el momento en que se atribuye a la conciencia ese poder negativo con respecto del mundo y de sí misma, desde el momento mismo en que la nihilización forma parte integrante del proponerse un fin, hay que reconocer que la condición indispensable y fundamental de toda acción es la libertad del ser que actúa.

La libertad es la condición de posibilidad de hacer. Un ser-en-sí no puede actuar porque siendo pura posibilidad no puede negarse a sí mismo. Sólo un ser-para-sí puede actuar en cuanto puede operar la doble nihilización del ser que es y del no-ser que nos es actualmente que puede ser en el futuro. La libertad es entonces la nihilización temporalizadora del en-sí. Por eso la libertad es la condición fundamental de la acción.

En el intento de describir la libertad para lograr una mejor comprensión, encontramos con una grave dificultad: la libertad no tiene esencia, en ella como se dijo anteriormente, la existencia precede y determina a la esencia. ¿Se puede describir una cosa que no tiene esencia?, dado que describir es una explicación que apunta a las estructuras de una esencia singular. La libertad no se puede definir con un concepto, puesto que no tiene esencia, es pura existencia. Indefinible e innombrable, la libertad ¿no será también indispensable? La libertad sólo será descriptible a condición que su descripción no apunte a su esencia sino al mismo existente. Deberá ser una pura fenomenología: descripción del fenómeno así como aparece.

No se puede considerar una esencia de la libertad, puesto que existe. Sin embargo, la libertad se me presenta como fundamento de todas las esencias, puesto que el hombre devela las esencias intramundanas trascendiendo el mundo en-sí hacia sus posibilidades propias. Esto significa que no puedo describir una libertad que sea común a todos para-sí, sólo puedo considerar mi libertad en cuanto vivida por mí. Soy un existente que vive su existencia como libertad, esto es, como ruptura nihilizadora con el mundo y conmigo mismo. Soy conciencia de

libertad en cuanto conciencia de mi existencia. Así, mi libertad está permanentemente en cuestión en mi ser; mi libertad no es una cualidad sobreañadida ni una propiedad de mi naturaleza: es, exactísimamente la textura de mi ser.

La libertad entonces consiste en una continua nihilización del ser. Ser libres es ser lo que no se es, puesto que la libertad escapa del dominio del ser para adentrarse en el del no-ser. El para-sí es lo que es siendo lo que no es. La libertad coincide con la nada que está en el meollo del hombre: el hombre es libre porque no es sí-mismo, sino presencia ante sí. La libertad es precisamente la nada que es la que obliga a la realidad-humana a hacerse en vez de ser.

El hombre es libre, pero paradójicamente no elige su libertad. Somos libres para todo menos para ser libres. Ninguno de nosotros ha elegido ser libre; y, sin embargo, todos somos libres: somos una libertad que escoge, pero no escogemos ser libres. Estamos condenados a la libertad. no somos libres de cesar de ser libres. Esto es lo que expresarían diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo; y además libre, porque una vez arrojado en el mundo es responsable de lo que hace.¹⁴⁶

En la novela *Le sursis*, Mathieu, protagonista de la novela y en el cual muchos han reconocido que hay una cierta proyección autobiográfica de Sartre, exclama:

“Hay que ver lo lejos que he ido a buscar esta libertad, y la tenía tan cerca que no podía verla, que no puedo tocarla, la libertad era yo. Yo soy mi libertad... No soy nada, no tengo nada. Tan inseparable del mundo como la luz y, sin embargo, exiliado, como la luz, resbalando por la superficie de las piedras y del agua, sin poder nunca asirme a nada o encallarme en algo. Fuera. Fuera. Fuera del mundo, fuera del pasado, fuera de mí mismo: la libertad es el exilio y yo estoy

¹⁴⁶ <http://raulbiordcastillo.com/wp-content/uploads/2013/01/Jean-Paul-Sartre-o-la-utop%C3%ADa-de-la-libertad-total.pdf>

condenado a ser libre... ¿Y qué voy a hacer con toda esta libertad? ¿Qué voy a hacer conmigo?... Estaba solo en ese puente, solo en el mundo y nadie podía darle órdenes. Soy libre para nada, pensó con laxitud...Estaban cortadas todas las amarras, nada en el mundo podía retenerlo: era eso la libertad, la horrible libertad”¹⁴⁷

La libertad, entonces, es una elección de su ser, pero no fundamento de su ser: la libertad es libertad de elegir, pero no la libertad de no elegir. No elegir, en efecto, es elegir no elegir. Por tanto resulta que la libertad es fundamento del ser-elegido, pero no fundamento del elegir. La elección, por tanto, es absurda no porque carezca de razón, sino porque no ha habido posibilidad de no elegirse.¹⁴⁸ En un primer momento pareciera ser contradictorio toda esta revuelta, pero en el fondo maneja una lógica que, efectivamente, permite entender, el pensamiento de Sartre en no escapar a esa realidad de elección y condenación, por decirlo de alguna manera.

4.8. El ser humano.

Buscando una definición sartreana de hombre, ésta se encuentra en la conceptualización general del ser, que se caracteriza por confirmar que cualquier tipo de existencia es carente de justificación en lo referente a su origen, desarrollo y destino; la existencia no es la necesidad. Existir es estar ahí, simplemente; los existentes aparecen, se dejan acotar, pero nunca es posible deducirlos.¹⁴⁹ Por tal motivo los individuos no pueden definir y justificar, porque la nada al residir en el ser de los humanos rompe con cualquier determinación “a priori” y origina la transformación de su ser en cualquier lugar y tiempo; el hombre, en definitiva, no

¹⁴⁷ SARTRE J.P., *Los caminos de la libertad*, II, La prorroga, Alianza-Lozada, Madrid, 1987, pp. 363-364

¹⁴⁸ <http://raulbiordcastillo.com/wp-content/uploads/2013/01/Jean-Paul-Sartre-o-la-utop%C3%ADa-de-la-libertad-total.pdf>

¹⁴⁹ SARTRE, Jean Paul, *La náusea*, Ed. Losada, Argentina, 1984, p. 194.

es un ser, es una nada que aspira a ser lo que no es, por la conciencia y la libertad.¹⁵⁰

La existencia humana al ser definida como carente de cualquier tipo de justificación abstracta o concreta, fortalece la posición sartreana de negación de la existencia de Dios. Si los seres no son creados por ningún tipo de fuerza divina se entiende el por qué, afirma Sartre, la existencia nace, se desarrolla y muere de manera definida; sin ser controlada o dirigida por ningún tipo de orden o lógica, abarcando todo y llenando todo; la existencia no es la necesidad. Existir es estar ahí, simplemente; los existentes aparecen, se dejan acotar, pero nunca es posible deducirlos.¹⁵¹

Un aspecto que también se debe tomar en cuenta al elaborar el concepto del hombre es la imposibilidad de hablar de naturaleza humana, al contrario, sólo es válido el concepto de “universalidad de su condición”, porque al negar la existencia de cualquier tipo de Dios se puede invalidar cualquier tipo de concepto que defina la “naturaleza humana”, el hombre se encuentra solo y por lo tanto libre para definir su vida; el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre.¹⁵² El concepto de universalidad de la condición humana es definido como el conjunto de límites que determinan los aspectos fundamentales del hombre en su existencia caracterizándose éstos por tener “una faz objetiva y una faz subjetiva. Objetiva, porque se encuentran en todo y son en todo reconocibles; subjetiva, porque son vividos y no son nada si el hombre no los vive, es decir, si no se determina libremente en su existencia por relación a ellos.¹⁵³

El ideal de hombre que dibuja Sartre gira en torno a alcanzar la síntesis entre el en-sí y el para-sí es decir sintetizar la conciencia con la materialidad del ser humano; el hombre, el para sí, que es vacío de ser, aspira a alguna forma de

¹⁵⁰ N. DERISI, Octavio, *Tratado de Existencialismo y Tomismo*, Emecé editores, Buenos Aires, Argentina, 1956, p. 64

¹⁵¹ SARTRE, Jean Paul, *La náusea*, Op. Cit., p. 194

¹⁵² SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Op. Cit. p. 22

¹⁵³ Ibid, p. 12

en sí, aspira a ser en sí, pero conservando su realidad de para sí. Es decir, el hombre aspira al proyecto ideal de llegar a ser el en-sí-para-sí. Y este ideal coincide con el concepto con el que la filosofía siempre ha definido a Dios, ser consciente auto fundado.¹⁵⁴ Situación imposible de concretizarse y definida por Sartre como un ideal absurdo, por la nula posibilidad de lograr la completa identificación entre el para-sí y el en-sí, entre la conciencia y el objeto, porque la conciencia (dynamismo y transformación), para poder existir debe poseer la nada, la cual impide la identificación con el ser en-sí definido como estático monolítico e inamovible; la conciencia del ser en-sí y ser para-sí, sería Dios: un ser plano, por una parte, y un ser vacío por la nada, es decir, consciente y libre por otra. Pero ambas notas se excluyen, pues desde que se es el ser en-sí, plenamente idéntico consigo mismo, se pierde el ser para-sí, se hace imposible la conciencia y la libertad, constituidas precisamente, por la nada.¹⁵⁵

Lo que se ha dicho puede ayudar a definir a la existencia humana como un proyecto que siempre está en proceso de renovación, una constante búsqueda por satisfacer esa eterna necesidad de ser algo, aunque nunca podrá satisfacer ese deseo porque la existencia no es algo, no es una esencia, es un puro no-ser proyectándose hacia el mundo en busca del ser que no-es, sin alcanzarlo jamás. Tal es el sentido de la existencia humana estructurada, por eso mismo, como temporalidad.¹⁵⁶ Que desgracias ser partícipe de este proyecto de ser humano, que nunca llegará a cumplir un fin, sino simplemente se quedará, en esta vida, ambicionando, deseando, angustiado, lo que pudiera o le hubiera gustado llegar a ser.

¹⁵⁴ Ibid. p. 91

¹⁵⁵ N. DERISI, Octavio, *Tratado de Existencialismo y Tomismo*, Op. Cit. pp. 65-66

¹⁵⁶ Ibid, p. 68

ANEXO

ATEÍSMO Y LIBERTAD.

En “El existencialismo es un humanismo” nos dice Sartre que la idea del hombre como un ser libre es una consecuencia inevitable del ateísmo.

Compara la concepción creacionista, la concepción según la cual Dios ha creado al mundo y al hombre, con la visión técnica del mundo. En el caso de los objetos artificiales la esencia precede a la existencia; la esencia es el conjunto de rasgos que invariablemente deben estar presentes en un objeto para que este objeto sea lo que es. Cuando queremos fabricar un objeto primero nos hacemos una idea de él, nos formamos un concepto en el que se incluyen las cualidades que le van a definir y su utilidad, su finalidad; el concepto expresa en el nivel del pensamiento la esencia del objeto que vamos a fabricar. Así actuamos, por ejemplo, en el caso de un libro o un cortapapel: el artesano se ha inspirado en el concepto de libro o de cortapapel; intenta que en todo aquello a lo que llamamos libro o cortapapel estén presentes los rasgos que piensa mediante el concepto o idea correspondiente. En este sentido se puede decir que la esencia es anterior a la existencia, puesto que primero es el concepto del objeto y luego su existencia concreta; la existencia concreta se intenta acomodar a la esencia que se expresa en la definición del objeto.

Según Sartre, los que conciben a Dios como creador lo identifican con un artesano superior, el artesano del mundo: cuando Dios crea las cosas del mundo las crea a partir de la idea que se ha hecho de ellas, del mismo modo que el artesano crea un libro a partir de la idea que de él se ha formado, y por ello el hombre individual es una realización del concepto de hombre que Dios tiene en su mente.

En la Edad Moderna la noción de Dios entra en crisis, pero no ocurre lo mismo con la idea de que la esencia precede a la existencia; y, en el caso concreto del hombre, se sigue pensando que existe la naturaleza humana, y a

cada hombre como un ejemplo del concepto hombre, exactamente igual que cada libro concreto es un ejemplo del concepto libro.

El existencialismo, añade Sartre, es un ateísmo coherente, pues 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... ¿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 10 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, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere y como se concibe después de la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo.” Con estas tesis Sartre declara la peculiar posición del hombre respecto del resto de seres: empieza existiendo, no teniendo un ser propio, empieza siendo una nada, y se construye a sí mismo a partir de sus proyectos; el hombre es lo que ha proyectado ser. De este modo, Sartre relaciona la libertad con la falta de naturaleza: tener una naturaleza o esencia implica que el ámbito de conductas posibles están ya determinadas; que algo tenga una naturaleza quiere decir que el tipo de conductas posibles que le pueden acaecer está restringida o limitada por su propio ser; pero el hombre no tiene naturaleza, no tiene una esencia, por lo que es libre y es lo que él mismo ha decidido ser.

No hay, por tanto, en el caso del hombre, ningún guión previo, ninguna pauta fija de actuación, no hay, dice Sartre, ningún Dios que como autor de teatro haya escrito un guión para unos personajes que nosotros tenemos que representar. Partiendo del aforismo de Nietzsche “Dios ha muerto”, Sartre repite una y otra vez “estamos solos y sin excusa alguna”. No hay ningún sentido, ningún norte, ningún horizonte de la existencia más que el sentido que nosotros queramos que haya. Aquellos que miran de reojo al hacer algo, buscando una

guía, buscando “compañía” son, en el fondo, unos irresponsable que no afrontan el vértigo, el riesgo que implica existir. Ahora bien, si no hay ningún sentido de la existencia, ¿cuál es el objeto de nuestra elección? O dicho de otro modo, ¿por qué tenemos que existir?

Según Sartre, una de las características del ser para-sí (del ser humano) es estar continuamente empeñado en satisfacer sus carencias, su empeño en devenir pleno ser, convertirse en un ser pleno, acabado. Existimos, como seres para-sí con un fuerte impulso hacia el ser-en-sí. De dejar de ser nada y convertirnos en ser.

Es ese anhelo el que explicaría la ficción de Dios. Sólo un ser perfecto y realísimo como Él, puede ser visto como síntesis perfecta entre ser-en-sí y serpara-sí; pero, es un intento siempre frustrado, que no tiene ningún fin, por eso dice Sartre que el hombre es una pasión inútil. Sin embargo, esta no es una afirmación pesimista, sino un optimismo responsable, pues no hay mayor grado de optimismo que reconocer al hombre como dueño de su propio destino.

La consecuencia del ateísmo de Sartre es una moral distinta a la tradicional:

1. No hay obligaciones morales o prescripciones de lo que es bueno, porque no hay un Dios que las establezca: sin Dios no hay mal, todo está permitido, como decía Dostoievski en “Los hermanos Karamozov”, y es el hombre el que debe decidir qué es lo que debe hacer. El valor lo creamos nosotros al elegir ciertas cosas: las elegimos, las preferimos, y eso es lo que las constituye como valores.

Lo que valen son los actos y ellos son los que constituyen lo moral. Esto derrumba todo objetivismo moral (según el cual existen valores morales absolutos independientes de nosotros, tal como establece 11 Platón o como asume la tradición cristiana que afirma que tales valores son los establecidos por Dios).

2. Los ilustrados ateos, al suprimir Dios como hipótesis innecesaria, pretendieron mantener “a priori” los valores morales y sociales de honradez,

justicia...pero Sartre cree que muerto Dios se derrumban los valores y hay que acatar que no hay ningún tipo de trascendencia: ni dioses ni esencias. Ninguna moral general puede indicarnos qué hacer, lo tenemos que inventar. Por eso dirá Sartre que “estamos solos y sin excusas”.

3. Para Sartre lo que hacemos está siempre bien, en el sentido de que para nosotros queremos lo mejor, pero cuando deseamos nuestro bien deseamos el bien de la humanidad, por eso nuestros actos implican una responsabilidad con la humanidad, porque cuando uno elige un valor elige por todos los hombres, es “el Hombre”, representado en uno, el que está eligiendo; cuando uno elige, elige lo que cree que sería bueno para todos; al ejercer su libertad, elige el Hombre que quiere ser y con ello elige un modelo de lo que el ser humano debe ser.¹⁵⁷

¹⁵⁷ www.murciaeduca.es/iesricardoortega/sitio/upload/Sartre.pdf

UNA MORAL DE LA LIBERTAD: CREACIÓN DE VALORES Y RESPONSABILIDAD

Una vez negada la existencia de Dios a favor de la libertad del hombre, se podría pensar que no existe ningún orden moral: “Si Dios no existiera todo está permitido”,¹⁵⁸ escribía Dostoievski. En efecto no existe ningún valor moral en cuanto falta una conciencia que lo piense y lo establezca como obligatorio. La vida no presenta entonces ningún significado definido, toca al hombre darle un sentido. El hombre no puede sin significado ni valores por ello debe crear sus propios valores escogiéndolos. El existencialismo para Sartre es un humanismo, y llevar a la búsqueda un compromiso total.

Matieu (en *L'âge de la raison*, 1945) toma conciencia de su absoluta libertad:

“No, no, no puede ser cara o cruz. Pase lo que pase, debe ocurrir por mí. Aunque se dejara llevar, sin rumbo, desesperado, aunque se dejara llevar como un viejo saco de carbón, sería él quien habría escogido su perdición: él que era libre, libre para todo, libre de comportarse como un animal o como una máquina, libre para aceptar, libre para rehusar, libre para tergiversar; casarse, abandonarla, arrastrar durante años ese grillete en el pie: podía hacer lo que quisiera, nadie tenía derecho a aconsejarle, para él no habría Bien o Mal que los que él mismo se inventara... Estaba solo en medio de un monstruoso silencio, libre y solo, sin ayuda y sin excusa, condenado a decidir posible apelación, condenado para siempre a ser libre”¹⁵⁹

Porque es totalmente indeterminada, la libertad está llamada a hacerse, a inventar el hombre, a autodeterminarse. La libertad humana es entonces

¹⁵⁸ SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, México, D.F. ediciones Peña hermanos, 1998, p. 18

¹⁵⁹ SARTRE J.P., *Los caminos de la libertad*, Op. Cit., p. 316

absolutamente autónoma, valor supremo creador de valores. La libertad es axiogénica como no existe ningún valor preexistente a la libertad, ésta crea sus valores al escogerlos. En efecto, un valor no es un ser, sino un ideal que hay que realizar. En cuanto ideal, el valor es irreal, sólo puede darse en la nihilización de la conciencia que lo hace surgir de la nada cuando lo escoge para-sí. Cada uno escoge sus sistema de valores, su moral, su verdad y lo que escoge es bueno absolutamente para sí. “El hombre se hace, no está hecho de una vez, se hace escogiendo su moral”.¹⁶⁰

El destino del hombre se funda exclusivamente sobre el hombre mismo: sólo puede querer la libertad por amor de la libertad y realizarla en las situaciones concretas. Con la libertad se da también la voluntad de libertad: que hace que mi libertad quiera también la libertad del otro. Mi libertad depende de la libertad del otro, y ésta de aquella. Por lo tanto yo no puedo tomar como fin mi libertad si no tomo también como fin la libertad del otro. De aquí nace un compromiso por querer la libertad de los otros que permite superar el conflicto originario.

Sartre insiste en la dimensión de decisión del acto libre. El hombre es libertad y por eso no es sino lo que decide de sí mismo, lo que libremente se hace, superándose continuamente y construyendo así su futuro. Lo que caracteriza la libertad es su decisonalidad y su capacidad de proyectarse. De aquí deriva también la importancia que adquiere la responsabilidad. Siendo pura autodeterminación, el hombre es absolutamente responsable de lo que es, de todas sus acciones en cuanto fruto de su libertad.

El héroe sartreano representa la responsabilidad llevada a su máxima significatividad en el conocer y aceptar su condición humana:

“la primera demarcación del existencialismo es dar a todo hombre la posesión de lo que es y reponer en él la responsabilidad total de su existencia... yo soy responsable por mí mismo y por

¹⁶⁰ SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Op. Cit., p. 78

todos, creo una cierta imagen del hombre que elijo, eligiéndome elijo al hombre”¹⁶¹

En su obra de teatro *Las moscas*, Sartre presenta su ideal heroico de la auténtica libertad en la figura de Orestes:

“joven, rico y hermoso, prudente como un anciano, libre de todas las servidumbre y de todas las creencias, sin familia, sin patria, sin religión, sin oficio, libre para todos los compromisos y sabedor que no hay que comprometerse nunca; en fin, un hombre superior”¹⁶²

Sin embargo Orestes prefiere realizar su acto, asesinando a Egisto y a su propia madre Clitemnestra para hacer justicia a su difunto padre. El diálogo con Júpiter revela en Orestes la toma de conciencia delo poder ilimitado de su libertad:

“de pronto la libertad cayó sobre mí y me traspasó, la naturaleza saltó hacia atrás, y ya no tuve edad y me sentí completamente solo, en medio de tu mundito benigno, como quien ha perdido su sombra; y ya no hubo nada en el cielo, ni bien, ni mal, nadie que me diera órdenes”¹⁶³

Júpiter ofrece el trono a Orestes a cambio de su arrepentimiento, sin embargo Orestes habiendo recuperado su libertad es tan poderoso como Dios, puede rechazarlo, ya no teme sus amenazas, entonces Júpiter ya derrotado por la libertad absoluta de Orestes, en un último esfuerzo por conquistarlo le hace ver la inutilidad de la libertad:

- Tu libertad sólo es una sarna que te pica, sólo es un exilio.
- Dices la verdad: un exilio.
- El mal no es tan profundo: data de ayer. Vuelve con nosotros.

Vuelve: mira qué solo te quedas, tu propia hermana te abandona. Estás pálido y la angustia dilata tus ojos. ¿Esperas vivir? Te roe un mal

¹⁶¹ Ibid, p. 27

¹⁶² SARTRE J.P., *Las moscas*, Alianza-Losada, Madrid 1981, p. 13

¹⁶³ Ibid, p. 110

inhumano, extraño a tu naturaleza; extraño a ti mismo. Vuelve: soy el olvido, el reposo.

- Extraño a mí mismo, lo sé. Fuera de la naturaleza, contra la naturaleza, sin excusa, sin otro recurso que en mí pero no volveré bajo tu ley; estoy condenado a no tener otra ley que la mía. No volveré a tu naturaleza; en ella hay mil caminos que conducen a ti, pero sólo puedo seguir mi camino. Porque soy un hombre, Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino. La naturaleza tiene horror al hombre y tú, soberano de los dioses también tiene horror a los hombres...

- ¿Qué piensas hacer? - Los hombres de Argos son mis hombres. tengo que abrirles los ojos.

- ¡Pobres gentes! Vas a hacerles el regalo de la soledad y la vergüenza, vas a arrancarles las telas con que yo los había cubierto, y les mostrarás de improviso su existencia, su obscena e insulsa existencia, que han recibido para nada.

- ¿Por qué habría de rehusarles la desesperación que hay en mí, si es su destino? -¿Qué harán de ella?

- Lo que quieran; son libres y la vida humana empieza del otro lado de la desesperación.¹⁶⁴

Ante esta situación se ve que se inicia el ocaso de Dios y comienza el reino del hombre. Pero en este reino no está garantizada la felicidad porque se levanta sobre el reconocimiento de lo absurdo de la existencia. La vida humana comienza con la desesperación, la soledad y la angustia.

En esta moral de la libertad, dado que no existe ninguna naturaleza, incluso nada de esencia, y mucho menos Dios, el hombre es completamente responsable de su propia existencia y de la existencia de los otros. En este humanismo existencialista la mala fe es evidentemente mentira, porque disimula la total

¹⁶⁴ Ibbid, pp. 110-112

libertad del compromiso. La libertad se convierte entonces en el fundamento de todos los valores. Le toca al hombre el crear este reino de la absoluta libertad.¹⁶⁵

Hombre Sartre / Hombre Flaubert.

1. La pregunta que plantea L'Idiot de la Famille es esencial y pertinente en el estudio fenomenológico proyectado: "¿Qué se puede saber de un hombre, hoy en día?". La respuesta le lleva a escribir 3000 páginas cuyo pivote, y desde presupuestos materialistas, queda circunscrito, de hecho, al plano antropológico por más que su estudio rezuma principios filosóficos que se pueden rastrear en las obras anteriores estrictamente fenomenológicas y que no se aparta de la filosofía moral sartreana. En una palabra, esta obra ha innovado, recuperado o enriquecido otros conceptos (totalización, sujeto, praxis, etc.) para ampliar el campo de estudio del hombre en un caso concreto, y se enfrenta desde postulados materialistas, como hemos señalado, a la Idea de Hombre. Diríamos un hombre concreto en tanto responder a esa pregunta supone estudiar a Gustavo Flaubert. Y sin embargo, en L'Idiot de la Famille, su estructura desborda literariamente al autor, concede claves que ni el propio Sartre puede controlar, por el propio objeto de estudio, el sujeto Gustave Flaubert, como por la maquinaria filosófica presente y gestada desde, por ejemplo, Lo imaginario.

El estudio de Sartre sobre Flaubert por tanto se presenta como el proceso de totalización de todo individuo, o lo que es lo mismo implicar en tal estudio todas las informaciones que sostienen su biografía y que adquieren su pertinencia analítica al aplicar el método progresivo-regresivo. Cada elemento que conforma el carácter del individuo, de Flaubert en el caso concreto, se convierte en "una

¹⁶⁵ <http://raulbiordcastillo.com/wp-content/uploads/2013/01/Jean-Paul-Sartre-o-la-utop%C3%ADa-de-la-libertad-total.pdf> Aunque esto va a desembocar una angustia tremenda pues no tiene ya más en quien confiar, no tiene otra cosa más que a sí mismo y entonces deberá tener el valor suficiente para hacerse responsable de esa libertad absoluta y pensar muy bien lo que quiere de su vida si no de lo contrario será generar más angustia, de por sí el estar solo le generará angustia o incluso desesperación por hallarse solo ante sí, ante su libertad.

porción de un todo que se conforma incesantemente y revela a la vez su profunda homogeneidad”. Hay un antes y un después desde que se escribió *L’Idiot de la Famille*. Y por ello es imposible ver del mismo modo tanto a Sartre como a Flaubert más allá de las diferencias de personalidad y de asunción de la escritura.

Sartre en *L’Idiot* estudia la neurosis de Flaubert con idéntico esquema con el que el propio Sartre desvela en *Les Mots* su propia neurosis. Es el concepto de dialéctica el que se pone en tensión para definir los conceptos básicos que entrega el análisis (tanto regresivo como progresivo): la de contingencia y la de alienación, también la de pasividad, alteridad y fundamentalmente la de libertad.

Y ello dentro del concepto de sujeto como universal singular. Sólo desde la propia experiencia del hecho literario, desde el presente de principios del siglo XXI, a veinticinco años de la publicación de *L’Idiot*, puede entenderse objetivamente el legado literario y filosófico moral representado por *L’Idiot*.

Les Mots y *L’Idiot de la Famille* describen el universal singular que es Sartre, un escritor que se pone a sí mismo en cuestión en tanto individuo que es impelido a escribir en un medio material europeo en crisis, y en un medio intelectual que Sartre describe con acritud y vehemencia, diríamos con lucidez en sus variadas formas 100.

Descubrir por tanto las causas por las que Flaubert es único en su época, tanto como la época para él, es descubrir cómo la neurosis, la epilepsia, el pesimismo, la mudez y la relación de Flaubert con la palabra adquieren su significación en tanto asume la familia, la pasividad y la neurosis como elementos que han comportado la consideración de “idiota” ante sus padres, sus hermanos, los Otros como constituyentes de la totalización emprendida. Un hombre que se manifiesta, que “manifiesta el mundo” como escribiría ya en *Qu’est-ce que la littérature?* Un hombre es toda la tierra”.

2. Y ello por cuanto, a nuestro juicio, escribir no será sino transmitir el pensamiento que siendo gestado no es sino la apariencia informe: una cosa que será cifrada, significativa en el final del trazado sobre la hoja en blanco. Una cosa

que adquiere su sentido y consciencia al ser atribuida al lector, cuando revive el final de un pensamiento escrito. No habrá que entender tal acto como el desvelamiento primario del pensamiento de su autor, sino como la construcción de él mismo, como destinatario del significado. De tal suerte que el sentido de tal desciframiento es él mismo el mensaje, el lenguaje dirigido para su interpretación final. Sólo desde este extremo puede desmontarse la mitología de la página en blanco en cuanto que tiene de desvelamiento de la profundidad de la palabra, del surgimiento del pensamiento: no hay pensamiento sino en la escritura escrita (valga la redundancia paradójica), sólo hay escritura, su sentido, en el acto mismo de la lectura.

Sartre de hecho, introduce en *L'Idiot...* lo que a nuestro juicio responde a su necesidad de existencializar el marxismo: la intromisión abierta, medida, controlada, desde luego, de su yo en el yo de Flaubert, no en cuanto semejante narrador sino en cuanto desde el presente sartreano (a un siglo de Gustavo Flaubert) es un humano intentando comprender al Otro pretérito en su condición de hombre-Flaubert, en su medio y en su individualidad. Si se contrasta la personalidad de Sartre tal como nos ha sido transmitida en *Les Mots* con el Flaubert de *L'Idiot...* se comprenderá cómo los dos hombres quedan enfrentados en cada línea y página de *L'Idiot...*¹⁰²: será Sartre ahora quien se interponga, no como árbitro, ni tampoco como un Dios o demiurgo sobrevolando al idiota adolescente para hacerle hablar, sino como instrumento humano, material, que consciente de la ausencia de objetividad final emprende la tarea de comprender al Flaubert que se tradujo en la escritura, en su neurosis y al final en las palabras. Mientras que Sartre habla desde las palabras de *Les Mots*, de su neurosis en un propósito de desmitificación, como lo subraya:

“Yo pido que se tome este pequeño libro por lo que es: una empresa de desmitificación”.

Es contra el mito de una infancia literaria, una familia y contra Charles Schweitzer, como escribe la autobiografía de “contestación”, una empresa que bien puede ser denominada el adiós a la literatura ¹⁰⁴; por más que *Les Mots* no

haya tenido continuación en donde se analice, se describa al escritor adulto en su acción como escritor, político, intelectual. Aunque Sartre diseñe lo que queda de su neurosis, de su amarga experiencia después de haberse autoanalizado: “La salvación no existe en ninguna parte. La idea de salvación implica la idea de absoluto. Durante cuarenta años he sido movlizado por el absoluto, la neurosis. El absoluto ha partido. Quedan las tareas innumerables entre las cuales la literatura no ocupa ningún lugar de privilegio. Es en este sentido que hay que comprender el ‘no sé más que hacer con mi vida’”.

Queda pues una postura literaria que pedía la rendición de cuentas con el Flaubert en la empatía que le unía al escritor que le “acompañó” desde que aprendió a leer.

3. Varios hechos configuran la personalidad del escritor que será maestro y eje de la narrativa contemporánea: que a los nueve años decide ser escritor, pero que Sartre se apresura a estudiar esa infancia abocada a un adolescente, a un individuo que madura en la pasividad, en la alienación y en la relación con los otros en el medio social del Segundo Imperio y en la Tercera.

4. Consideramos que aun si el proyecto de Sartre queda delimitado en una concepción psicologista (por más que supere el psicologismo del inconsciente freudiano), en una imposible superación idealista del existencialismo y en un materialismo que intenta rebasar el oclusivo sistema dogmático del marxismo soviético y francés de los años sesenta, el proyecto de L'Idiot de la Famille no invalida la apuesta crítica de Sartre por forjar una antropología (Critique de la Raison dialectique plantea, more kantiano, “sentar las bases de toda antropología futura”) en donde la Idea de Hombre pasa a ser constituida y representada en el estudio de un sujeto individual, Gustave Flaubert. Desde el materialismo filosófico la empresa de Sartre habría que situarla en el contexto del desarrollo de las ciencias en las postguerra, del positivismo y la filosofía de la ciencia incluido el desarrollo experimentado por el marxismo en su cierre ideológico y político establecido fundamentalmente a través del Diamat; es ahí donde adquiere todo el valor gnoseológico y ontológico la empresa de Sartre. Y ello en la medida en que

desde la crítica de la Razón dialéctica la Idea de Hombre encuentra su sentido individual e histórico en un humanismo absoluto.¹⁶⁶

¹⁶⁶ www.revistadefilosofia.org/sartre.pdf

CONCLUSIÓN

El pensamiento de Sartre en cierta forma impacta en aquella persona que con objetividad se acerca a su obra. Contemplándolo como filósofo, Sartre toma con seriedad, agudeza y un rigor lógico, los problemas que le competen a la filosofía contribuyendo a enriquecer, en gran medida, una parte de la misma. Habrá muchos desacuerdos en relación a su forma de pensar pero lo cierto es que no debe pasar por alto.

Cuando se habla de la individualidad se podría decir que es uno de los aspectos más importantes y rescatables del pensamiento de Sartre sobre todo por lo vivido en su tiempo y desde luego se puede decir que en la actualidad también pues el determinismo es cada vez más absorbente ante una sociedad de masas que va supliendo al hombre, en un primer momento por un número y luego por el avance tecnológicamente globalizado que impide hacer notar la particularidad del mismo.

En cierta forma Sartre nos enseña a enfrentarnos con nosotros mismos, con nuestra libertad, con la responsabilidad de hacerle frente a nuestras decisiones, a nuestros compromisos y a no evadir todo lo que a uno mismo le corresponde o compete hacer y desde luego la filosofía de Sartre es una exaltación de lo humano; el hombre es lo único que importa; de aquí que toda su obra tenga como finalidad el logro de la liberación del individuo y su reintegración al sitio que se le ha despojado, su sitio primario que lógicamente debe tener. De alguna manera pues se le quiere dar una valoración a la misma dignidad del ser humano. Se nos presenta entonces la situación de cómo encontrar la salvación del hombre en una libertad "para nada", en una libertad que es ante todo una condena.

El problema consiste básicamente en que Sartre admite que la enajenación del individuo proviene en su mayor parte de la sociedad (forma errónea en que está estructurada política, económica y socialmente) pero a la hora de buscar la solución al problema no trata de modificar la realidad que es causa del mismo, sino que se refugia en un individualismo que rebasa los límites de lo racional y

llega a ser completamente inadecuado para llegar a los fines que se proponía. Una libertad lograda en esta forma lleva irremediabilmente al fatalismo característico de la filosofía de Sartre.

El existencialismo de Sartre lleva a un marcado pesimismo que se refleja básicamente en la exaltación de "la nada", "la angustia", "la náusea", etc. El mundo de Sartre carece totalmente de atractivos y en sus obras encontramos destacados los aspectos más duros y desagradables del mismo. Todo aquello que pueda ofrecer algún atractivo, Sartre lo elimina para destacar sus aspectos repugnantes: los otros seres son nuestros enemigos, el amor no es sino el intento de destruir nuestra libertad o el instinto sexual llevado a sus aspectos más bajos, la maternidad no es otra cosa que una descomposición de los órganos internos de la mujer, y así sucesivamente, hasta dejar al mundo despojado de belleza o alegría. Es tajante y al mismo tiempo determinante esta postura pesimista de la realidad por eso tal vez tenga esa atracción especial por aquellos que repudian los convencionalismos, los formalismos, lo establecido por la sociedad y las costumbres, ese es el riesgo ciertamente de caer en lo que tan repetidas veces han hecho grandes personajes de la historia, me refiero a caer en los extremos, extremos que en ocasiones favorecen a un tipo de reflexión y análisis o bien extremos que llevan a lo más decadente y ruin del ser humano; algunos dignos de mencionar, otros vergonzosos; algunos, dentro de su negatividad, positivos hasta cierto punto, pues hay valores que se deben contemplar y rescatar para una adecuada interpretación como es el caso de este autor existencialista.

Hay un núcleo de su filosofía y acción personal que es: "la terrible necesidad de ser libre que es mi destino"

En mi opinión no hay opción, no hay alternativa, todo está vinculado y ¿determinado? Por esta situación de ser libre, pero cómo se debe entender dicha libertad, si estoy, por decirlo así, condenado a mi libertad, ¿no puedo escapar de esta terrible necesidad? Berlin habla de dos conceptos (o tipos) de libertad donde se puede ver como negativa o positiva.

La negativa es más individual que social y existe cuando hay menos trabas y obstáculos para decidir el rumbo propio según su criterio.

Pero ahora, qué tipo de criterio debe ser ese, qué tipo de formación debe tener el individuo para poder decidir su rumbo, ese criterio debe tener algunos antecedentes o definitivamente debe haber una independencia total y absoluta de prejuicios y única y exclusivamente limitarse a decidir de acuerdo a lo que va viviendo el individuo, porque si es así, entonces irá decidiendo de acuerdo a una forma instintiva y se dejará guiar según le valla indicando su necesidad y según lo valla determinando su condición de vida y su entorno. Es mucha la interrogante que va de fondo al observar el aspecto de decidir según su criterio. Y ello se ve muy bien reflejado en lo que sigue. "Mientras menor sea la autoridad que se ejerza sobre mi conducta; mientras ésta pueda ser determinada de manera más autónoma por mis propias motivaciones (necesidades, ambiciones, fantasías personales) sin interferencia de voluntades ajenas, más libre soy". Esta libertad negativa es individualista (egoísta) y limita y elimina los límites al ejército de la autonomía personal.

El ser humano está condicionado, destinado, sin opción alguna a vivir en ese dilema de elección, de decidir a cada momento de entre varias opciones, la supuestamente mejor, y tendrá que hacerlo, tendrá que elegir, pues no puede hacer otra cosa que querer algo, lo que sea, pero a fin de cuentas algo, ¿es entonces algo de su misma naturaleza? Por supuesto, ¿es también algo esencial en él? Por supuesto que sí pues nadie puede no querer algo en cada instante de su vida, es algo propio e inherente a él, jamás podrá escapar de ello, pero a fin de cuentas, qué es lo que busca, qué es lo que quiere con ese estar queriendo, qué o cuál es el fin de ese estar queriendo, de ese estar decidiendo. Deberá de darse cuenta entonces de que debe encontrar algo que le satisfaga y le permita descansar y no estar buscando más ese querer algo y no saber qué es. Aquí es donde se desenvuelve entonces la libertad, no habría libertad si no quisiera algo, si no buscara algo, si no decidiera en algo. Si tuviera en definitiva ese algo descubierto, ese algo que le satisfaga, ya no habría entonces necesidad de elegir,

por el contrario, ese aspecto quedaría satisfecho, cubierto y ya no habría libertad, albedrío, elecciones, pero es tan difícil poder cubrir eso en lo que el hombre vive enfrascado, dentro de todo su obrar buscando algo que le cubra y satisfaga todas sus necesidades, todos sus anhelos, todas sus intenciones, TODO, y bueno, ese será su destino, esa será su condenación, esa será su terrible frustración e incertidumbre que deberá resolver en su interioridad en todas las dimensiones que forman parte del ser humano y una vez cubiertas de alguna manera satisfactoria, poder decir que está satisfecho o completo.

Ahora, hay que ser conscientes de que ciertamente ha habido a lo largo de la historia, múltiples y diferentes acepciones del concepto de libertad, por supuesto influye mucho la cuestión cultural y desde luego determina para poder entender y sobre todo actuar con y de acuerdo a ciertos criterios o convencionalismos que se adoptan o formulan y que desde luego se viven en tal o cual lugar o tiempo, hablo de estos conceptos o ideas porque todo el actuar del hombre se va haciendo tan complejo que si por una parte es válido, por otra provoca mucha confusión y se presta para que los conceptos o incluso criterios se distorsionen o mal interpreten, es decir, que se vuelvan a lo largo del tiempo, subjetivistas, ello trae consigo un distorsionamiento y sobre lo que es en sí y lo que es para sí, es decir, hay conceptos y leyes de carácter universal, que trascienden a una cultura, a una región, a una forma de pensar, hablo concretamente del concepto de libertad, primero lo que hay que hacer o se debe hacer es definir lo que es, dividir las clases de libertad que hay, especificar de forma clara y transparente lo que implica cada cosa o cada parte, pues teniendo ello en cuenta es como se facilitará la interrogante que tenga la persona acerca de este tema, es como se simplificará y se despejarán todas las dudas que aquejan a la mente de las personas, si no se hace, en primer lugar lo que menciono, los hombres seguirán balbuceando en los problemas que tienen en la actualidad y seguirán confundándose en falsos y erróneos conceptos que no harán otra cosa que provocar una doble confusión sin llegar a una solución concreta, sí, y estoy de acuerdo, el ser humano es un ser perfectible y continuamente está haciéndose, pero es imperante ver también, que se entienda que hay cuestiones de las que no puede escapar y que sin duda

alguna debe entenderlas como tales y que hay niveles o partes de las cuales no puede escapar por más que sus anhelos lo conduzcan a querer algo incluso irracional. La mala interpretación o incluso pereza intelectual que predomina en la actualidad contribuye para que el ser humano no ejerza su libertad en plenitud lo obligan a que busque lo fácil, una rápida y pronta salida evitando cualquier esfuerzo y por el contrario tener una actitud hedonista ante las situaciones en las que se involucra y de esa manera optar por lo más fácil creyendo de forma errónea que es totalmente libre un tipo de libertad obviamente mal entendida.

Haciendo referencia al aspecto particular del individuo como tal tomo como referencia el prólogo del método de Descartes aludiendo a lo siguiente: “Cuando la conciencia del individuo queda reducida a reflejar la conciencia colectiva del grupo social, el pensamiento se hace siervo de los dogmas colectivos; el hombre se recluye en el organismo superior de la nación o clase, y el concepto de lo humano se disuelve y desaparece bajo el montón de reales jerarquías y de objetivas imposiciones sociales.” (p. 2, párrafo 2º)

Por ende, es de esperarse que dichos conceptos, en este caso, de libertad, vallan cambiando y sean tan diversos pues en ocasiones la colectividad manda y se deja de lado el aspecto cien por ciento objetivo que debería imperar en lo que es la libertad bien entendida o si se quiere, bien aplicada al tiempo y circunstancias que se van contextualizando en cada época, por ello, resulta justificable, hasta cierto punto, la postura de Sartre con ese tipo de libertad tan radicalmente expuesta.

La cuestión ahora es preguntarnos cómo es posible que una postura o concepción tan altamente pesimista haya tenido un éxito tan grande en su tiempo y desde luego en la actualidad, habrá que responder, pues, diciendo que es efectiva esa filosofía por la falta de valores que se están viviendo en la actualidad; se reconozca o no la crisis de valores, la crisis de lo interior opuesto a lo superficial que es lo que impera, la crisis de lo espiritual es manera o el “modus vivendi” que está en boga en la actualidad. Una única verdad bien fundamentada, se distorsiona en un sinfín de verdades diferentes; como consecuencia viene una

indiferencia y apatía ante los valores y lo verdaderamente perdurable, valioso, trascendente. El hombre encuentra una disparidad cada vez mayor entre sus concepciones y deseos y la cruda realidad. Esta contradicción produce en él un malestar y una creciente insatisfacción hacia el mundo que lo rodea. Ante tal situación nos quedan dos opciones: hacerle frente a la realidad por medio o haciendo uso de una búsqueda racional de lo que produce ese malestar, esa inconformidad para así combatirlos y darles solución, o bien, evadir esa realidad buscando una forma fácil de actuar y salir del paso y por lo mismo no llevarán a una verdadera trascendencia o resolución de sus problemas. Esto y no otra cosa es lo que hace el existencialismo de Sartre, que con toda justicia ha sido llamada "Filosofía del Decadentismo" o "Filosofía de la Desesperación". Sartre es en todos los aspectos de su obra, un rebelde que reacciona contra la desorganización del mundo moderno, pero el problema es que trabaja sólo a base de destrucción, haciendo resaltar, no las posibilidades del individuo, sino sus limitaciones: la verdadera libertad del ser humano se logra en la angustia, lejos de sus semejantes y no a base de la lucha cotidiana, que sí llevaría a una efectiva acción contra los defectos que señala. Es fuerte ciertamente su consigna pero deja entrever una verdad que sobrepasa lo que se estaba olvidando, la individualidad, la particularidad del ser humano y su capacidad de decidir ante los acontecimientos de su vida, tal vez por eso se sigue retomando su pensamiento y se sigue valorando como uno de los pensadores más revolucionarios de la filosofía contemporánea y desde luego la profundidad que tiene al ahondar en este concepto de libertad; aunque por otro lado ciertamente no contribuye en gran medida a la libertad por el sencillo hecho de que se trata de una libertad abstracta e incluso irracional, y ello produce efectos que están lejos de ser positivos y que por el contrario llevan necesariamente a una posición fatalista, forzada y absolutamente negativa hacia el mundo que nos rodea. La labor crítica de Sartre tiene gran valor en cuanto refleja con toda objetividad problemas que requieren pronta solución, pero sobre las ruinas es preciso construir y ésta y no otra, debe ser la meta de los hombres libres. Debe de haber una actividad que lejos de ser pesimista, contribuya a una auténtica realización y trascendencia de la libertad.

BIBLIOGRAFÍA

- Buss Helen Mitchell, Raíces de la Sabiduría, Internacional Thomson Editores, 1998
- FERRATER, Mora José, Diccionario de Filosofía, Ed. SUDAMERICANA, Buenos Aires, 1994
- FONTAN, Jubero Pedro, Los existencialismos: Claves para su comprensión, Ed. Cincel, Madrid, España, 1985
- Foulquie, Paul, El existencialismo, traducción, Esteban Pruenca, Ed. Oikos Tau S.A. España, 1990
- FRAILE G., Historia de la Filosofía, II tomo, Ed. BAC, Madrid, 1986
- HISRCBERGER Johannes, Historia de la filosofía, Tomo II, Ed, HERDER, Barcelona, 1986
- <http://raulbiordcastillo.com/wp-content/uploads/2013/01/Jean-Paul-Sartre-o-la-utop%C3%ADa-de-la-libertad-total.pdf>
- HUSSERL E., Meditaciones cartesianas, Colin, París, 1931
- J. BEAUFRET, A propos de l'existentialisme, en Confluences, núm. 2, marzo 1945
- JOLIVET, Regis, Las doctrinas existencialistas, (4ª Edición), Ed. GREDOS, Madrid, 1970
- Kierkegaard, Sören, Diario de un seductor, Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1998
- Kierkegaard, Sören, Temor y temblor, Espasa Calpe, Madrid, 1997
- LEO Gabriel, Filosofía de la Existencia, Ed. B. A. C., Madrid, 1974
- Marcel, Gabriel, Jornal Metaphysique, traducción Félix del Hoyo, Editorial Guadarrama, Madrid 1969
- N. DERISI, Octavio, Tratado de Existencialismo y Tomismo, Emecé editores, Buenos Aires, Argentina, 1956
- RUNES, Dagoberto, Diccionario de Filosofía, traducción. Ed. Grijalbo, México D.F. 1981
- SARTRE J.P., Las moscas, Alianza-Losada, Madrid 1981

SARTRE J.P., Los caminos de la libertad, II, La prórroga, Alianza-Lozada, Madrid, 1987

SARTRE, J.Paul, L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination, Gallimard, Paris, 1940, p. 236

SARTRE, Jean Paul, El existencialismo es un humanismo, Ediciones huascar, Argentina, 1972

SARTRE, Jean Paul, El existencialismo es un humanismo, México, D.F. ediciones Peña hermanos, 1998

SARTRE, Jean Paul, El ser y la nada, Ed. Losada, Buenos Aires, Argentina, 1983

SARTRE, Jean Paul, La náusea, Ed. Losada, Argentina, 1984

SARTRE, Jean Paul, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, U.A.M. México D.F. año 3. Núm. 7. Junio-diciembre, 1987

Simone de BEAUVOIR, Littérature et Metaphysique, en TempsModernes, I de abril 1946, pp. 1159-1160.

www.filosofia.net/materiales/tem/sartre.htm

www.filosofia.org/aut/003/m49a0349.pdf

www.mercaba.org/DIOS%20CRISTIANO/E/existencialismo.htm

www.monografias.com/trabajos86/fenomenologia-existencialismo/fenomenologia-existencialismo.shtml

www.murciaeduca.es/iesricardoortega/sitio/upload/Sartre.pdf

www.olimon.org/uan/verneaux-8.pdf

www.ReseñadeAutoresExistencialistas\Principales-corrientes-de-la-filosofía/Monografias.com.mht

www.ReseñadeAutoresExistencialistas\ReseñadelosautoresdelExistencialismo-Página3-RadioConvicciónFormaciónCatólicaparaelCombatedeHoy-SantiagodeChile.mht

www.revistadefilosofia.org/sartre.pdf

GLOSARIO

Subjetividad: el hombre es tal como él se quiere y como se concibe, después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia. El hombre no es otra cosa que lo que él se hace.

Querer: es una decisión consciente, que para la mayoría de nosotros es posterior a lo que el hombre ha hechos de sí mismo.

Responsable de sí mismo: significa que el hombre no solamente es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres.

Subjetivismo: por una parte quiere decir elección del sujeto individual por sí mismo, y por otra, imposibilidad del hombre de sobrepasar la subjetividad humana.

Angustia: no se trata de una angustia que conduzca al quietismo, a la inacción. Se trata de una simple angustia, que conocen todos los que han tenido responsabilidades. Esto no impide obrar, al contrario, es la condición misma de su acción; porque esto supone que enfrentan una pluralidad de posibilidades, y cuando eligen una, se dan cuenta que sólo tiene valor porque ha sido elegida. Y estas especie de angustia que es la que describe el existencialismo, se explica además por una responsabilidad directa frente a los otros hombres que compromete.

Desamparo: expresión cara a Heidegger, se quiere decir solamente que Dios no existe, y que de esto hay que sacar las últimas consecuencias.

Condenado a ser libre: que no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace.

El hombre es el porvenir del hombre: se entiende que sea cual fuere el hombre que aparece, hay un porvenir por hacer, un porvenir virgen que lo espera, entonces es exacto.

Desesperación: esta expresión tiene un sentido extremadamente simple. Quiere decir que nos limitaremos a contar con lo que depende de nuestra voluntad, o con el conjunto de posibilidades que hacen posible nuestra acción.

Condición: se entiende, con más o menos claridad, el conjunto de los límites a priori que bosquejan su situación fundamental en el universo.

Lo en-sí (L'en-soi) El "ser en sí" es el ser de las cosas, estático, invariable, pleno. En El Ser y La Nada Sartre lo define diciendo: «"El ser en si" no es jamás ni posible ni imposible: es. Esto es lo que la conciencia expresa al decir de algo que está "de más", es decir, que ella, la conciencia, no puede derivado absolutamente

de nada, ni de otro ser, ni de un posible, ni de una ley necesaria. Increado, sin razón de ser, sin relación alguna con otro ser el "ser en sí" está de más por la eternidad» Es lo que es. Pertenece a un mundo cerrado y su existencia carece de sentido.

El para-sí (le pour-soi): 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 conciencia: "Como el junco, el hombre está ahí en un principio, sin saber por qué, sin poder deducir de nada absolutamente ni su situación ni su existencia en este mundo; se encuentra en él, está en él desamparado. Pero el hombre es un "junco pensante": se aparece a sí mismo como un pensamiento, sabe que es y se interroga acerca de su ser." A este ser que se pregunta sobre sí mismo es al que Sartre llama el "para-sí" y lo define diciendo "que es lo que no es y que no es lo que es."

Es lo que no es y no es lo que es: Para Sartre todo lo que existe debe ser un "en-sí"; luego cualquier otro tipo de ser no puede consistir sino en un "no-ser", en la nada y esta nada es constitutiva de la conciencia: "La nada es pues, la constante compañera del hombre; éste la lleva consigo, como su propia y rigurosa verdad. La nada es el elemento fundamental de la existencia y se afirma contra todo el Ser. Más exactamente: es el elemento del ser."

La nada: es la que permite que se haga la distinción entre el "en-sí" y el "para- sí". Mientras el hombre vive, la nada abarca toda su conciencia y sólo puede decirse de él que es existencia, y no esencia, porque para que pase del no-ser al ser, es necesario que muera.

La libertad: es ante todo libertad de escogencia, pero no libertad de no elegir: evitarla acción no es sino otra forma de actuar. Dice Vicente Fatone: "El hombre elige continuamente, porque continuamente se proyecta hacia lo que no es. Sólo el "para-sí" elige; está condenado a elegir, porque está condenado a proyectarse. El "en- sí" no elige; está condenado a no elegir, porque está condenado a ser en sí mismo. Elegir es una manera de anulación, es la anulación que el "para-sí" hace del "en-sí". Elegir significa hacer que un futuro venga a anunciarnos qué somos y a conferir un sentido al pasado. Sólo es posible elegir porque nuestro ser es una totalidad incumplida. También la filosofía tradicional sabe eso: es siempre una deficiencia lo que nos mueve a la acción; y toda acción es elección." Somos entonces una libertad que escoge, pero sabemos que no podemos elegir el ser libres: estamos condenados a la libertad. Para Sartre, la libertad es una expresión exclusivamente humana, cuya estructura ontológica es idéntica al fenómeno de la anonadación realizada por la conciencia.

El ser para otro (l'etre pour autrui) Yo soy ese yo que otro conoce. La mirada ajena me sorprende, me descubre mi ser, porque ha conseguido tomar un punto de vista sobre mí y eso es lo que yo no puedo hacer."

Intencionalidad: Para Sartre, la intencionalidad constituye «la estructura esencial de toda conciencia»; lo que significa en términos husserlianos, retorna dos una y otra vez por Sartre, que toda conciencia es conciencia de algo. La nitidez de este planteamiento hace referencia explícita a dos problemas, al menos: a un problema epistemológico ante todo, y también a un problema ontológico