# El existencialismo sartreano como esbozo de una ética del reconocimiento

Delimitación y estructuración de una ética existencialista sartreana

**Jhon Mario Mendoza Ramírez**

**Santiago de Cali**
**Universidad del Valle**
**Facultad de Humanidades**

**Departamento de Filosofía**
**Diciembre de 2016**

# EL EXISTENCIALISMO SARTREANO COMO ESBOZO DE UNA ÉTICA DEL RECONOCIMIENTO. DELIMITACIÓN Y ESTRUCTURACIÓN DE UNA ÉTICA EXISTENCIALISTA SARTREANA

**Jhon Mario Mendoza Ramirez**

**Trabajo de grado dirigido por el profesor François Gagin, presentado para aspirar al título de magister en Filosofía**

**Santiago de Cali**
**Universidad del Valle**
**Facultad de Humanidades**
**Departamento de Filosofía**
**Enero de 2016**

**Al amigo que sin palabras habló más que cualquiera**

# TABLA DE CONTENIDO

**PREFACIO Y AGRADECIMIENTOS.**……1

1. **EL CONCEPTO DE LIBERTAD EN JEAN-PAUL SARTRE**……4

1.1 Las formas del en-sí y el para-sí ……4
1.2 El surgimiento de la nada en el mundo……8
1.3 La condición humana de libertad……10
1.4 El proyecto fundamental……14

**2. LAS RELACIONES CON EL OTRO: ENTRE *EL SER Y LA NADA* Y *CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA***……19

2.1 La alteridad como realidad del para-sí ……19
2.2 La *Crítica de la razón dialéctica: un intento por reformular la relación de los hombres en el mudndo*……25

3. **LAS RELACIONES CON LOS OTROS Y EL PROYECTO DE UNA ÉTICA EXISTENCIALISTA** ……32

3.1. Condiciones para las relaciones con el otro ……32
3.1.1la libertad ……32
3.1.2 la armonía……34
3.1.3 la universalidad ……37
3.2 Ética o moral existencialista……38
3.3 El proyecto de una ética existencialista sartreana……42
3.3.1 El camino del reconocimiento en las ideas éticas y morales modernas……42
3.3.2 Entre la ética de la autenticidad y el existencialismo sartreano: La superación del malestar de la modernidad……44
3.3.3 Entre la ética de la autenticidad y el existencialismo sartreano: el reconocimiento, la autenticidad y el esbozo de una ética existencialista……49

4. **CONSIDERACIONES FINALES**……51

5. **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**……54

## PREFACIO

El siglo XIX estuvo marcado por grandes cambios en el mundo que afectaron la visión que los hombres tenían de él y de los otros hombres. El nacionalismo, el imperialismo y las guerras, hicieron que el hombre sintiera una gran desconfianza ante un mundo que lo había avasallado y relegado a ser un objeto más. De igual forma, en tiempos donde imperan las muertes, las ocupaciones y todas las demás implicaciones de la guerra, se hace imposible apelar a una moral cuando no es aceptada por todos. El hombre del siglo XIX no tiene un sustento *a priori* que regule la forma en la que puede relacionarse con los otros, su contexto lo enmarca en un constante devenir de acciones para detener, atacar o subyugar a los otros en pro de sus creencias o simplemente por supervivencia. El hombre sabe que una decisión puede marcar la diferencia entre vivir y morir, ha sido abandonado por los demás hombres, por su religión y por cualquier cosa que le hubiese garantizado una vida tranquila en algún momento subsumiéndolo en una gran angustia. Ahora se encuentra totalmente consigo mismo, atrapado en su libertad de decisión y con la conciencia plena de que su elección será responsabilidad únicamente suya, pues —diría Sartre— "jamás fuimos tan libres como bajo la ocupación alemana" (Sartre 1960: 11).

Esa sensación de abandono y angustia existencial que sentía el hombre francés de mitad del siglo XIX perduró en la filosofía de Sartre hasta nuestros tiempos casi como un adorno lindo de estantería del que muchos creían poder hablar pero con el suficiente recelo como para no adentrarse en él con mayor profundidad. Parece ser un miedo común el hecho de que muchos de los comentaristas de la obra sartreana, rehúyan a la posibilidad de encontrar en la libertad el sustento de una conducta ética que lleve afortunadamente a una formación del hombre y, a su vez, a un respeto por los demás. Quizá, no se ha llegado lo suficientemente libre de prejuicios a los textos de Sartre, como para encontrar en ellos un concepto de libertad que no sea entendido de una manera negativa: una libertad que me permite una conducta ilimitada y sin coacción en la que los otros no tienen un lugar relevante. Tales cosas sólo me llevaron a la conclusión de que el papel de la filosofía contemporánea (no de manera generalizada, pero sí en su gran mayoría) se perdió en desvaríos científicos o en disciplinas que han relegado a la ética y a la antropología, el deber de responder a preguntas que desde el inicio de los tiempos han sido enteramente filosóficas: ¿qué es el hombre? ¿cómo se relaciona con el mundo? ¿cuál es su papel respecto a los demás?

Negar la importancia de Sartre para la filosofía ética contemporánea, aun con todo el andamiaje teórico que guarda su filosofía, sería dejar de lado una salida alternativa a los problemas éticos de la actualidad. En una época donde las bases morales que prescribían las diversas religiones en épocas pasadas se han perdido e impera un individualismo devastador para las relaciones humanas, se hace necesaria una propuesta alternativa en la

que confluya la multiplicidad de las individualidades y que además guarde una presunción de aplicación general.

Es por esta razón que dedicaré la siguiente investigación a la evaluación de la posibilidad de una ética existencialista y a realizar el esbozo de una fundamentación de la misma. Para ello me centraré fundamentalmente en las consideraciones acerca de las relaciones con los otros expuestas en las obras de Sartre, abarcando su filosofía y literatura. Asimismo, plantearé algunas ideas complementarias de diversos autores como Kant, Taylor y Aristóteles para estructurar una idea más sólida de lo que podría ser una ética existencialista desde la filosofía sartreana. Para ello, ordenaré el trabajo en tres momentos: En el primer capítulo se discurrirá sobre los principales conceptos ontológicos de la teoría sartreana expuestos en su obra *El ser y la nada*[1]. Así pues, abordaré la distinción que existe entre el en-sí y el para-sí, presentándolos de forma estructurada para lograr entender su diferencia y al mismo tiempo su relación. También me dispondré a revisar en qué consiste la idea de libertad expuesta en las obras filosóficas de Sartre: *El ser y la nada* y de *El existencialismo es un humanismo*, al mismo tiempo en que se genera una reflexión en torno a su literatura, la cual servirá para ilustrar mejor lo expuesto. Como fin del primer capítulo analizaremos el lugar del hombre en el mundo respecto a los otros a partir del concepto de *mirada* expuesto en *El ser y la nada.*

En el segundo capítulo se realizará un examen de las formas en las que el hombre se relaciona con los otros, desde *El ser y la* nada, haciendo puntual énfasis en el amor y el odio como tendencias entre los hombres que los llevan a someterse o someter a los otros. También, focalizaré mi atención en un abordaje distinto al planteado en *El ser y la nada* sobre los otros: revisaré los conceptos de dialéctica, práxis y grupo presentados por Sartre en *Crítica de la razón dialéctica* que son los elementos que estructuran las asociaciones de los hombres. Lo anterior nos conducirá a encontrar algunos atisbos que nos den una salida al problema de las relaciones entre los hombres como la posibilidad de una moral que sirva como mediadora entre los hombres, un elemento regulador entre el para-sí y los otros.

Por último, intentaré delimitar las condiciones necesarias para que se dé una relación entre los hombres que a su vez garantice la libertad entre ellos. Para ello abordaré primero cuáles son los aspectos que deben garantizarse en la relación entre los hombres y qué puntos resultarían problemáticos. De igual manera, intentaré mostrar si el problema de las relaciones con el otro es un problema de orden ético o moral al evidenciar la diferencia entre estos conceptos y su capacidad de responder al problema conteniendo las condiciones que se habrán enumerado en la primera parte del capítulo. Por último, se entrelazarán los resultados obtenidos anteriormente con el fin de responder a la pregunta de si es posible una ética existencialista y se estructurará el esbozo de la misma.

[1] *El Ser y La Nada. (Trad. Juan Valmar) Madrid: Alianza Editorial.* Obra antecesora a *El existencialismo es un humanismo.*

Sobre la forma en la que se presenta el texto es menester acotar que su desarrollo trata de retomar el sentido de la obra sartreana, es decir, intenta abordar los temas propuestos desde las tres dimensiones que el autor usa para dar a entender sus ideas: la fenomenología, el existencialismo y la literatura. De igual forma, el trabajo de fundamentar una ética existencialista enteramente sobre Sartre parece tener una gran complejidad por lo que se hará uso de la filosofía de Taylor y su concepto de *ética de la autenticidad* como pie de apoyo para el objetivo propuesto.

*

Escribir es sin duda un ejercicio enriquecedor para cualquiera que concibe en las palabras una suerte de orden para un mundo tan caótico como en el que vivimos. Aquello que me llevó a escribir esta investigación es uno de los puntos más caóticos e intrigantes para la vida diaria: las relaciones humanas. Diariamente nos enfrentamos a situaciones en las cuales nuestras elecciones no siempre tienen en cuenta el impacto en los demás o las acciones que los demás hacen y que directa o indirectamente nos afectan. Es por eso que este trabajo se nutre de la vida misma, de la influencia de todas las personas que de una u otra forma han participado en este proyecto e incluso otros seres que con su mera presencia, encarnan una influencia importante en mi vida. Por esta razón, quiero agradecer a Lina Marcela Gordillo por su compañía y determinación a la hora de aguantar este proceso hombro a hombro conmigo, los cafés y los trasnochos en donde su presencia era más que inspiradora. A mis padres y mi abuela quienes creyeron en mi proyecto y me apoyaron fuertemente para conseguirlo. Al profesor François Gagin quien me apoyó y guió desde el planteamiento del proyecto hasta su finalización. Por último, como ya había dicho antes, este proyecto al igual que mi trabajo de pregrado se lo debo y dedico a mi fiel compañero Pika, quien con su sólo presencia lograba animarme para seguir adelante y no desfallecer. A todos ellos, ¡infinitas gracias!

## 1. EL CONCEPTO DE LIBERTAD EN JEAN-PAUL SARTRE

En este primer capítulo dispondré mi atención sobre los principales conceptos ontológicos de la teoría sartreana expuestos en su obra *El ser y la nada*[2]. Así pues, abordaré en primer lugar la distinción que existe entre el en-sí y el para-sí, no sin antes presentarlos de forma estructurada para lograr entender su diferencia y al mismo tiempo su relación. Ambas son "formas de ser" que se encuentran en el mundo: el en-sí como el ser absoluto en el que esencia y existencia coinciden totalmente, y el para-sí como relación al en-sí. La relación entre el para-sí y el en-sí sustenta la aparición del mundo ante el hombre y su relación con éste. La necesidad del para-sí por relacionarse con los en-sí en el mundo hace notoria la aparición de otro concepto fundamental dentro de la filosofía de Sartre y es la Nada. Dicha necesidad origina y revela un "vacío" en el ser del para-sí que hace que no-sea sino en conjunción a los en-sí. Dicho de otra manera, entre el hombre y el mundo existe una relación que hace que el ser del hombre se devele como un no-ser (al menos un no-ser-algo-definido). Precisamente, esta relación desencadena el concepto central sobre el cual girará esta investigación y es la "condición de libertad" del hombre en la teoría sartreana que proporciona al hombre la posibilidad de ser. Ahora bien, es de vital importancia asegurar la plena compresión de estos conceptos dentro de la teoría ya que la libertad es el sustento de las acciones del hombre dentro de las ideas de Sartre y que, por tanto, serán ellas las susceptibles de ser llamadas morales o al menos éticas.

### 1.1 LAS FORMAS DE SER: EN-SÍ Y PARA-SÍ

Si nos remitimos a explicar el en-sí y el para-sí desde un plano ontológico, necesariamente debemos partir de *El ser y la nada*. Si se analiza dicha obra, sin dejar de lado el poco nombrado subtítulo de la misma, encontramos que en el marco de un *ensayo de ontología fenomenológica* se encuentra el propósito y el método de la misma. Sartre afirma que uno de los más grandes aportes de la modernidad es el de reducir lo existente a las apariciones en las que se manifiesta (*Cfr*. SARTRE 1989: 11), eliminando con esto los dualismos que dificultaban el estudio de lo existente. De este modo, en la modernidad se logra hablar tanto de lo existente como de sus manifestaciones acudiendo al concepto único de fenómeno. Así, no hay en el existente algo que sea *interior* y que a su vez se diferencie de algo *exterior*, un dualismo entre lo que *parece* y lo que realmente *es*, el existente *es* exactamente lo que *parece*; la apariencia es lo objetivo y por tanto la cosa misma. El fenómeno puede ser tomado aquí, al igual que en la fenomenología de Husserl y en la doctrina existencial de Heidegger, como la relación relativo-absoluto: relativo en tanto necesita *aparecer* ante alguien en particular y absoluto pues *es* por sí mismo, es decir, indica lo que es sin necesidad de algo exterior a él. Al ser en la apariencia el *fenómeno* y el *ser* congruentes, le corresponde estudiar las cosas existentes tanto a la ontología (estudio del

[2] *El Ser y La Nada. (Trad. Juan Valmar) Madrid: Alianza Editorial.* Obra antecesora a *El existencialismo es un humanismo.*

ser) como a la fenomenología (estudio de los fenómenos), de ahí que una *ontología fenomenológica,* tal y como la presenta Sartre, sea una suerte de disciplina desde la que se pueda acometer la pregunta por lo que *es* en tanto *aparece.*

Si consideramos que aquello que *aparece* ante nosotros no oculta la *esencia* sino que es la esencia misma, desaparece —como una primera consideración— el dualismo entre la *apariencia* y la *esencia*. La esencia deja de ser algo escondido dentro del existente para convertirse en "la ley manifiesta que preside a la sucesión de sus apariciones, la razón de la serie" (SARTRE 1989: 16). Como lo diría Sartre: la esencia es la razón de la serie que es la conexión de las apariciones del existente entre sí, es decir, que el nexo entre las manifestaciones del fenómeno (existente) es igual a la esencia. Así, *esencia* y *existencia* confluyen en el fenómeno. El existente *es* en tanto se determina a sí mismo y no puede extenderse más allá de los límites de su ser; es *finito.* Sin embargo, limitar al existente a un número *finito* de manifestaciones cuando éstas se relacionan con sujetos en perpetuo cambio[3] genera un dualismo entre lo finito y lo infinito. Una mesa es finita porque existe de manera independiente a mi voluntad, pero, por otro lado, es infinita porque su mera aparición *ante* mí es totalmente subjetiva, en cuanto me afecta de alguna forma y será diferente para otro sujeto, o incluso para mí en otra situación. Producto de lo anterior, el dualismo entre el ser y el aparecer no desaparece, más bien se reemplaza por la oposición entre lo infinito y lo finito o como lo menciona Sartre: "lo infinito en lo finito" (SARTRE 1989: 17)

> Lo que aparece, en efecto, es sólo un aspecto del objeto, y el objeto está íntegramente en ese aspecto e íntegramente fuera de él. Íntegramente dentro en cuanto se manifiesta en ese aspecto: se indica a sí mismo como la estructura de la aparición, que es a la vez la razón de la serie. Íntegramente fuera, pues la serie misma no aparecerá jamás ni puede aparecer (SARTRE 1989: 17).

La serie no aparecerá puesto que el resultado total de la aparición de la serie se relaciona directamente con la sucesión de apariciones que tiene ésta ante un sujeto particular, frente al cual el fenómeno multiplica al infinito sus apariciones. Hasta este momento hemos abordado la concordancia entre la aparición con su ser, y así, al ser de la aparición. Ahora bien, si el ser es exactamente como se manifiesta en sus apariciones ¿es posible que el Ser[4] mismo sea una aparición? La posibilidad de que el Ser sea una aparición, depende de si se nos manifiesta de alguna manera[5]; la concepción de ser, la idea de lo que el Ser es, necesita

[3] Aquí se hace relación al sujeto que *observa* el fenómeno (ser-para-sí) al que nos remitiremos más adelante. La subjetividad, que hace parte del sujeto, da la posibilidad de multiplicar los puntos de vista sobre el fenómeno.

[4] El Ser —descrito en el texto con mayúscula— designa a un ser general, es decir, a una idea de ser y no a un objeto específico del mundo. En ese sentido, hablamos de "Ser" cuando se refiere al fenómeno del ser y no al ser de un fenómeno concreto.

[5] Para Sartre la forma en la que el *ser* se nos presenta está dada por la náusea. La revelación del ser como aparición y gratuidad. "Existir es *estar ahí,* simplemente; los existentes aparecen, se dejan *encontrar,* pero nunca es posible

del hecho de la aparición del Ser. La descripción del fenómeno de ser no designa algo dentro del existente que deba ser descubierto, ni el sentido de éste, tampoco es una cualidad del existente: si el ser *es* apariencia de ser no puede estar oculto dentro del existente, pero, a su vez, si el existente es un fenómeno no puede ser indicativo de algo más que de sí mismo. Por lo que el Ser sólo puede indicar que el fenómeno *es*; es simplemente la condición de todo develamiento: ser-para-develar y no-ser-develado (SARTRE 1989: 19).

El énfasis que Sartre hace sobre la aparición es una constante notoria alrededor de sus obras tanto filosóficas como literarias, es posible pensar que el autor de *La náusea* es tan persistente en la forma en la que describe los objetos dentro de la obra porque comprende el valor que se le puede atribuir al modo en el que la aparición afecta al sujeto cognoscente: lo que aparece se presenta ante el cognoscente sin su consentimiento, sin la intención de afectarlo de una manera específica, es simplemente develación de sí mismo y por sí mismo. Así por ejemplo, Sartre narra en una de sus obras: "Las casas. Camino entre casas, estoy entre las casas, muy erguido sobre el pavimento; el pavimento existe bajo mis pies, las casas vuelven a cerrarse sobre mí, como el agua se cierra sobre mí, sobre el papel arrugado, yo soy" (SARTRE 1983: 120). Por definición las cosas no son afectadas en absoluto por quien las percibe ni mucho menos por otra cosa por lo que simplemente son. Como se ve en las obras sartreanas, toda caracterización de las cosas trata de expresar esa plenitud del *ser* que ellas son, nada refiere a que lo descrito como objeto pueda ser diferente de lo que es; su expresión como aparición de su propio ser, remite a la descripción de *algo* en el mundo (un *allí* que difiere de mi posición) a la vez de una consistencia propia del objeto (una masa sin *fisuras* impenetrable más allá de lo que ella misma muestra).

Con todo lo que antecede hasta este punto hemos expuesto la idea de Sartre —y la de la fenomenología en general—, la de concebir los existentes como fenómenos, además de reducir la realidad del fenómeno a su aparición, por lo que el fenómeno *es* lo que *parece* y como aparición lo es en tanto aparece ante alguien. Sin embargo, cabe aclarar que no es posible decir que el ser del fenómeno sólo *es* en tanto es percibido, como lo plantearía Berkeley: el ser *es* ser percibido o percibir[6]. Sartre rebate esta idea afirmando que reducir el ser a lo que de éste se percibe, sin fundamentar el ser del conocimiento, hunde en la nada la totalidad "percepción-percibido" (Cfr. JOLIVET 1970: 173). Esto porque el ser que percibe no puede conocerse a sí mismo si no es objeto de su propia percepción, pues sólo se conoce en la medida en que se capta de manera directa como siendo objeto y perceptor; en la medida

---

*deducirlos.* Creo que hay quienes han comprendido esto. Sólo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; *es lo absoluto*, en consecuencia la gratuidad perfecta." (SARTRE 1983: 120 Énfasis del autor)

[6] "Que todo el coro del cielo y lo contenido en la tierra, en una palabra, todos esos cuerpos que componen la poderosa estructura del mundo, no tienen ninguna subsistencia sin una mente; *que su ser es ser percibidos o conocidos*" (BERKELEY 1990: 55 énfasis mío).

en que el hombre capta lo que lo rodea suprime la percepción de sí y que lleva a presuponer el ser del perceptor cuando no es objeto de su percepción. Esto evidencia la necesidad de que el ser-fundamento (fenómeno de ser) del perceptor *esté ahí* independiente de si es percibido. Así pues, sólo si lo percibido remite al ser del perceptor, puede remitir a la percepción en tanto se percibe y al perceptor en tanto que *es*. En otras palabras, que el objeto de la percepción indique, por el hecho de ser percibido, que hay un perceptor que hace posible la percepción. A este "proceso" es a lo que se le denomina *conciencia*.

La conciencia es descrita por Sartre como "el ser cognoscente en tanto que *es* y no en tanto que es conocido" (SARTRE 1989: 21) por lo que su teoría se inscribe en la idea de la fenomenología de Husserl en la que la conciencia *es* conciencia de algo. Por lo anterior tenemos que la conciencia está en plena relación con los existentes que están fuera de ella. De la conciencia se puede afirmar que es *intencional* y *posicional*: la conciencia siempre está dirigida hacia afuera de ella, es *intención*[7] de alcanzar un objeto ante el cual ser conciencia y es *posicional* por cuanto la conciencia se define por ser *ante* un objeto, es posición en el mundo a distancia del objeto. Ahora bien, dentro de la filosofía sartreana el papel de la conciencia rebasa al que le atribuye Husserl como fundamento del conocimiento, la relación de la conciencia con los objetos que la rodean estriba en la afirmación de la existencia humana a través de lo que él llama *neantization*[8]. La negación para Sartre se configura como un principio de "no-identidad" o diferenciación de la conciencia con el objeto al que se dirige, pues al ser este último exterior a la conciencia, se deduce que la conciencia es diferente de ese objeto. Por ejemplo, cuando se tiene conciencia de la mesa, se niega la identidad de la mesa con la conciencia: se puede tener conciencia de la mesa en cuanto la conciencia *no es* esa mesa.

[7] El concepto de intencionalidad que se desprende de la fenomenología de Husserl, es el punto de partida del concepto de conciencia en la filosofía sartreana. Sin embargo dilucidar este concepto desde la fenomenología husserliana trae consigo un gran problema: el concepto de intencionalidad está dotado de distintos matices y cambios dentro de toda la obra de Husserl, puesto que sus obras son el producto en desarrollo de sus investigaciones; por lo que encontrar un concepto unívoco de "intencionalidad" es una tarea, por definición, difícil. Sin embargo, Sartre en *Situations I* trata de mostrar que la idea de intencionalidad, según su interpretación, refiere al hecho del movimiento trascendente de la conciencia hacia el en-sí que no es ella, de tal forma que intenta "quebrar" lo absoluto del ser como en-sí y convertirlo en relativo para sí misma. Así, dice Sartre en *Situations I*: "Être, dit Heidegger, c'est être-dans-le-monde. Comprenez cet «être-dans» au sens de mouvement. Être, c'est éclater dans le monde, c'est partir d'un néant de monde et de conscience pour soudain s'éclaterconscience- dans-le-monde. Que la conscience essaye de se reprendre, de coïncider enfin avec elle-même, tout au chaud, volets clos, elle s'anéantit. Cette nécessité pour la conscience d'exister comme conscience d'autre chose que soi, Husserl la nomme «intentionnalité»" (Sartre 1947: 31).

[8] Al ser un neologismo planteado por Sartre, el término en francés no tiene una correspondencia literal al castellano y ha sido interpretado por distintos traductores y comentaristas bajo el nombre de negación, aniquilación, nihilización. Se ha preferido el uso de negación puesto que presenta menos ambigüedad y evita que el término sea confundido con el usado por otros autores, por ejemplo, la nihilización en el caso de Nietzsche. Sin embargo, se adoptará el término aniquilarse cuando se haga referencia al hecho de ser "negado" en el sentido en que se ejerce la negación —como se entiende desde Sartre— sobre un en-sí.

Sartre se ha encargado de impregnar a los personajes de sus obras del sentimiento de existir que les permite enfrentarse al mundo y relacionarse con él en cada uno de los momentos de la historia. El autor se encarga de mostrar a partir de las dubitaciones de Antoine Roquetin, esa posición en la que se ubica la conciencia en el mundo. Parece que el lugar de la conciencia se encuentra "entre paredes" como se expresa en *La náusea*: "Esto es lo que hay: paredes, y entre las paredes, una pequeña transparencia viviente e impersonal" (SARTRE 1982: 196). La conciencia no puede expresarse de otra forma que en relación a las cosas fuera de ella, se hace "transparente" y adopta la imagen de éstas para hacerse existir; referirla al espacio entre objetos sólo da cuenta de su posición en el mundo a distancia de los objetos que la rodean, pero necesitando de ellos para ubicarse. Asimismo, no escapa de ser conciencia porque todo a su alrededor le recuerda que lo es, en tanto no encuentra un lugar en el mundo en el que no esté en relación con los existentes que, yertos de ser, aparecen y se posicionan fuera de ella: ni siquiera puede olvidarse de ser conciencia porque sería inmediatamente conciencia *de* olvidar (*Cfr.* SARTRE 1982: 196).

La conciencia y los objetos fuera de ella tienen "formas de ser" distintas, pues mientras la primera depende de la otra para ser, la segunda sólo depende de sí misma para ser. El en-sí (en-soi) es el término que se le atribuye a los objetos por ser indicativos de sí mismos, en los que el ser escapa de la condición de fenómeno pues simplemente *son* y no dependen de algo externo a ellos para justificar su ser; "es positividad plena, es lo que es, completamente idéntico a sí mismo" (*Cfr.* LUYPEN 1967: 105). Por su parte el para-sí (pour-soi) es el término con el que se identifica a la conciencia en la filosofía sartreana, que designa una dependencia con el ser-en-sí para existir porque la conciencia es indicativa de ella sólo en relación a una exterioridad. Atendiendo a lo anterior, se puede decir que la conciencia designa un vacío de ser ante lo que *es* (en-sí). Claramente no podemos decir del para-sí nada más que *existe* y que *no es* lo que está por fuera de él: pura negatividad. Dicho la anterior es manifiesta la necesidad de esclarecer más ampliamente en qué consiste la negatividad que define el para-sí y cuál es su relación con la concepción humana sartreana.

### 1.2 EL SURGIMIENTO DE LA NADA EN EL MUNDO

La relación hombre-mundo, descrita por Heidegger como el ser-en-el-mundo (in-der-welt-sein), es objeto de investigación desde la filosofía sartreana como la relación entre el en-sí y el para-sí. El en-sí y el para-sí son términos irreductibles dentro de la filosofía sartreana, el para-sí como cognoscente-en-el-mundo (el hombre) y el en-sí como conocido-en-el-mundo (las cosas externas al hombre). Además, también se ha mencionado que estos guardan una relación en términos de negación: el hombre niega su identidad con el mundo al posicionarlo fuera de sí. Ahora bien, esto no es otra cosa que decir que el hombre como cognoscente en el mundo no puede captarse a sí mismo como ser, pues lo único accesible para él es lo que le es exterior: al igual que un ojo que sólo puede ver todo lo que le rodea pero está imposibilitado para verse a sí mismo. El para-sí no es otra cosa más que la razón

por la cual hay una aparición del en-sí, que por sí mismo no es presencia ni ausencia, ya que al ser absolutamente indicativo de sí mismo no se relaciona con nada. Esta presencia es en sentido estricto una presencia ante nada (Cfr. JOLIVET 1970: 165), pues fuera del en-sí hay nada en la medida que él es totalmente ser, su propio ser (límite).

El hecho de que el en-sí aparezca ante nada, es lo que posibilita que haya un mundo con el que el para-sí pueda relacionarse como negación. Ahora, si bien el ser está ubicado en el lado del en-sí, éste sólo puede ser develado en su relación con el para-sí como lo conocido por el cognoscente por el que hay un mundo. De este modo, si el en-sí es el ser pleno y el para-sí plena relación con éste, la negación como relación se fundamenta en el para-sí, como esa nada ante la cual el Ser aparece. Empero, dilucidar que la relación se encuentra en el seno del para-sí y que fuera del en-sí hay nada, nos remite a dejar de un lado en qué consiste el ser y centrar la investigación en lo que está por fuera del ser: la Nada. Decir no soy esta mesa o la mesa es ésta y no es lo otro, da cuenta de una Nada "aniquiladora" a modo de un no-ser que surge de los límites del Ser: "el ser es eso y, fuera de eso, nada" (SN:42). Si formulamos lo dicho sobre la mesa a modo de interrogación, es decir, si preguntamos ¿esta es la mesa? Estamos ante la espera del desvelamiento del ser (si efectivamente es la mesa) o del desvelamiento del no-ser (si no es la mesa), por lo que la respuesta en ambos casos devela tanto el ser como el no-ser: que sea eso y no sea otra cosa o que no sea eso y sea otra cosa.

La interrogación se nos muestra aquí como una conducta propia del hombre-en-el-mundo: el hombre refiere a las cosas que le aparecen indagando por su ser o por su modo de ser y a la espera de una respuesta, se enfrente con la posibilidad de un desvelamiento del ser o con un desvelamiento del no-ser. Por este motivo encontramos que la respuesta de la interrogación admite la posibilidad de la existencia de un no-ser al que se le atribuye el nombre de la Nada. Sin embargo, la idea de una Nada que se encuentra en el mundo ha sido criticada arguyendo a la consideración de la negación como un mero resultado de la facultad del juicio, indicando así que "la Nada no tendría otra realidad, ni otro origen que el de la estructura de los juicios negativos" (JOLIVET 1970: 182). Por su parte, Sartre objeta a dichas conjeturas desde la formulación del en-sí: vemos claramente dentro de la filosofía sartreana, que el en-sí o los objetos indican su ser por sí mismos puesto que no dependen de nada exterior a ellos. Así, el en-sí es absolutamente positivo por lo que un juicio a manera de negación no sería posible si se emite acerca del Ser, para lo que la existencia de la Nada como parte de lo real se hace imprescindible. Regis Jolivet, comentarista de Jean-Paul Sartre lo explica de la siguiente forma:

> No es la negación, en cuanto estructura del juicio, lo que se halla en el origen de la nada, sino al contrario, la nada, como estructura real, es el origen y fundamento de la negación. La razón de ello es que, si la nada no tuviese una realidad transfenomenal, la negación misma sería imposible. Si hay ser en todas partes, si

> el ser es pleno y sin fisuras, ninguna negación es concebible: no habrá jamás juicios negativos (JOLIVET 1970: 183 énfasis del autor).

Ahora bien, de la Nada hemos visto que: 1) no puede partir del en-sí, pues éste está "lleno" de ser y no deja espacio al no-ser; 2) no puede relegarse a ser simplemente la estructura de los juicios negativos, ya que si los juicios se hacen sobre los en-sí que son plena positividad no se les podría adjudicar una negación; y 3) que la Nada está en-el-mundo y hace parte de él como realidad. Por lo tanto, si la Nada está en el mundo, debe originarse o bien por sí misma o bien por un ser que no sea un en-sí. Por otro lado, si las cosas aparecen en el mundo por medio de la negación, la Nada debe negarse a sí misma para existir en el mundo. Ahora bien, es preciso tener en cuenta que la negación de algo presupone su ser y que la Nada al no-ser no puede negarse a sí misma.; por lo que la Nada no puede venir al mundo por sí misma. "Debe existir un Ser —que no podría ser el Ser-en-sí—, el cual tenga por propiedad nihilizar la Nada "[…]un ser por el cual la Nada advenga a las cosas" (SARTRE 1989: 58 énfasis del autor). Pero para que este Ser pueda originar la nada en su ser, debe hacer un proceso de doble aniquilación: aniquilar la nada para hacerla surgir y aniquilarse a sí mismo, pues si no se aniquila no podría haber algo en su ser que pudiese engendrar una nada fuera de él —como es el caso del en-sí—. En estos términos, el Ser que dé origen a la Nada debe ser él mismo su propia nada.

El Ser que origina la Nada debe desprenderse de la sucesión de causas y efectos de su ser para que haya en él la posibilidad de no-ser, poniéndose a distancia de sí y negando la identidad con su ser. Ésta es la propia realidad humana que como conciencia no se identifica con el ser, porque precisamente no-es para algo. Sólo el en-sí es para algo: es para la conciencia. La Nada viene al mundo entonces por la realidad humana —por el hombre—, por la no coincidencia consigo en tanto está en la plena posibilidad de no-ser. La distinción entre el en-sí y el para-sí está medida por la Nada: el en-sí que es indicativo de sí mismo y se identifica con su ser propio, no tiene la posibilidad de no-ser porque precisamente es. Por su parte, el para-sí como conciencia no puede ser otra cosa que una relación constante con el en-sí, por lo que no puede ser por sí misma y en esa medida da cabida al no-ser que es ella misma. Podemos decir entonces que el hombre existe, porque se relaciona como conciencia con lo que aparece exterior a él, pero no es porque se relaciona como negación de su ser al indicar no-ser algo. La realidad humana es una total indeterminación y es ésta lo que se entiende como libertad.

### 1.3 LA CONDICIÓN HUMANA DE LIBERTAD

Hemos mostrado como el para-sí (hombre) respecto a la de los en-sí (las cosas) difiere en su estructura de ser y que precisamente esa diferencia es la que permite el surgimiento de la Nada. La Nada surge en el mundo a través del para-sí en la medida en que éste (a diferencia del en-sí) no es plenitud de Ser, puesto que al ser conciencia siempre está en relación con algo. Asimismo, si el hombre no puede ser indicativo de sí mismo, entonces no

sólo él es el origen de la Nada sino que a su vez es su propia Nada: al aniquilarse a sí mismo declara no ser aquello que es, es decir, niega su ser provocando una ruptura entre su existencia y su esencia que hace posible que no sea. Como se ha dicho, el hombre se posiciona como un existente en la medida en que niega ser aquello que capta de los objetos, por tanto, al ser su propia Nada, se aniquila a sí mismo negando ser su propio ser. El hombre al no tener una esencia definida que justifique su existencia se presenta en el mundo como una contingencia, dado que no puede indicar por sí mismo aquello que es. El hombre necesita estar siempre ante un objeto que le permita instanciarse en el mundo como algo diferente de lo que capta, pues no puede ser conciencia de sí mismo sino a través de ellos a diferencia de un objeto que puede existir aún sin nada alrededor. La contingencia del hombre radica en no poder indicar su existencia por sí mismo al igual que los objetos. Que el hombre sea su propia nada —que no-sea— le confiere una indeterminación que Sartre describe como libertad, esto es, la plena posibilidad del existente de ser algo en tanto no lo es. Así pues, el hombre empieza por existir y luego, en plena posibilidad de ser, hace surgir su ser; el Ser del hombre está precedido por su existencia.

La libertad es exclusivamente propia del hombre en la medida en que sólo en él no se dan de manera simultánea la existencia y la esencia, por lo que resulta imposible tener un concepto de lo que el hombre es. En *El existencialismo es un humanismo* Sartre distingue los existentes en los que la esencia precede la existencia de los que la existencia precede la esencia, a partir de la posibilidad de definirlos o conceptualizarlos: la esencia es en este caso el concepto con el cual se identifica un existente como tal y que sólo es posible en los seres en los que la esencia precede la existencia. Todo objeto cognoscible es susceptible de ser conceptualizado en la medida en que la serie de cualidades, que lo determinan como ser, se cumple en todas y cada una de las veces que el existente tiene su aparición. En este sentido, cuando aparece un árbol de manzanas está determinado a ser lo que es, puesto que en él están determinadas las cualidades (frutos, tipo de hojas, color de tallo, etc.) que permiten aseverar que cada vez que tenga lugar su aparición, poseerá las mismas cualidades que en las apariciones pasadas. Todas las cualidades que determinan al objeto hacen que su función sea determinada de igual manera, por lo que el adagio popular "no le pida peras al manzano", es válido si aceptamos el hecho de que el árbol de manzano no tiene la posibilidad de no-ser manzano.

Lo anterior resulta aún más explícito en el caso de los objetos creados por el hombre, en los cuales su existencia está supeditada a su esencia porque fueron pensados para cumplir una función determinada. Por ejemplo, para ser creada una casa de antemano deben existir unas especificaciones y unas necesidades a las que debe responder el producto final como para qué o cómo ha de ser creada. De esta manera Sartre enuncia en La Náusea:

> Apoyo la mano en el asiento, pero la retiro precipitadamente: eso existe. Esta cosa en la cual estoy sentado, en la cual apoyaba mi mano se llama banqueta. Está

> hecha a propósito para sentarse; alguien tomó cuero, resortes, estopa y se puso a la tarea con la idea de hacer un asiento, y al terminar, esto era lo que había hecho (SARTRE 1982: 146).

Empero, si pensamos en el hombre como existente ¿es posible considerar que hay en él una esencia definida bajo la cual podamos adjudicar un concepto de "hombre"?. De antemano, hemos visto que no es posible, dado que si para surgir como su propia Nada el hombre debe desligarse de la sucesión de causas y efectos de su ser, escapa a la posibilidad de poseer las mismas cualidades en cada una de sus apariciones; no hay una razón de la serie con la que se pueda identificar el total de sus apariciones, ni una función (esencia) que sea implicación de ella. Por tanto, que el hombre exista a distancia de una esencia determinada, es decir, que no sea algo definido, nos obliga a dejar de lado cualquier concepción acerca de la naturaleza del hombre, que lo sujete a una forma de ser o función determinada.

Dentro de la filosofía sartreana la idea de un hombre creado por Dios o la de naturaleza humana se hace imposible de asimilar y congeniar, porque rechazan la condición de libertad como el fundamento de la esencia del hombre: la primera lo determina como un ser creado sin posibilidad de ser distinto a lo que es, mientras que la segunda sitúa a los hombres en un estado de igualdad en la que cada hombre es la instanciación de un concepto universal. Dios como creador es al hombre como el carpintero a la silla; ambos parten de un concepto para crear al existente, el cual está determinado a ser aquello para lo que fue creado: no es posible crear algo sin saber para qué fue creado, por lo que aceptar la idea de un dios creador es admitir que el hombre es indicativo de sí mismo: un en-sí. Lo mismo sucede en el caso de asentir a la idea de una naturaleza humana que bajo el concepto de "humano", indica que todos los hombres poseen las mismas cualidades y, en consecuencia, una misma función. Desde la perspectiva sartreana aceptar que todos los hombres poseen la misma función, los limita a una igualdad que exime realidades históricas, sociales y contextuales que hacen parte de la vida del hombre. Es difícil desconocer que existe una diferencia entre hombres que han nacido en distintas épocas o lugares, pues el hombre está siempre en relación con el mundo y la forma en que aparece el mundo difiere por los objetos que lo componen. Por ejemplo, el mundo que rodea a una persona burguesa está dotado de objetos distintos a los que hacen parte de la cotidianidad del hombre proletario; o si se quiere, los objetos que conformaban el mundo de los hombres hace dos o tres siglos son distintos a los se encuentran en nuestro presente. Por lo tanto, la filosofía de Sartre contextualiza al hombre de acuerdo a su situación y facticidad en el mundo, lo que quiere decir que ante todo deberá alejarse de una definición de hombre que no contemple el contexto en el que el hombre surge.

El hombre tal y como lo concibe el existencialismo de Sartre, "si no es definible, es porque empieza por no ser nada" (SARTRE 1999: 31). Sólo la forma en la que se relaciona

con el mundo hace que el hombre determine su esencia a través de las acciones que realice; el hombre es lo que hace según la conciencia que tenga sobre el mundo que lo rodea. El en-sí a través de su aparición configura el mundo del hombre que, en tanto para-sí, está en constante relación con él. Ahora bien, se ha dicho que en el en-sí existe una dualidad entre lo finito y lo infinito: es finito ya que es indicativo de sí mismo y su aparición devela lo que es, pero es infinito en cuanto cada una de sus apariciones está en relación con un para-sí que varía su punto de vista (la forma en que capta los objetos) según la manera en la que es consciente de la aparición. La intención con la que la conciencia capta la aparición es manifestación de la libertad, en la medida en que el hombre es consciente de aquello que elige ser consciente. Por ejemplo, supongamos que alguien entra en una habitación buscando un lápiz, la persona se sitúa en la habitación que es el conjunto de apariciones que lo determina como tal. Sin embargo, en el momento de la búsqueda la conciencia es intención de captar el lápiz y por esta razón los objetos que se encuentran en la habitación se configuran como el fondo sobre el cual tiene lugar la aparición del lápiz; ¡está sobre la mesa!, pero la mesa, la cama y todos los objetos de la habitación no son el lápiz: mi consciencia es intención del lápiz y el fondo en el que aparece, si bien conforman el mundo en el que el lápiz aparece, sólo se manifiesta en relación con el lápiz y carecen de mayor relevancia. La tarea de la conciencia es hacer el mundo según la intención que cada hombre como para-sí imprime en él. Así las cosas, la consciencia dota de significación a los en-sí que, por definición, no poseen ni pueden darse por sí mismos.

Por ejemplo, en mis manos hay algo nuevo, cierta manera de coger la pipa o el tenedor. O es el tenedor el que ahora tiene cierta manera de hacerse coger; no sé. Hace un instante, cuando iba a entrar en mi cuarto, me detuve en seco al sentir en la mano un objeto frío que retenía mi atención con una especie de personalidad (SARTRE 1982: 12).

La relación conciencia-mundo es lo que proporciona el sentido que permite al hombre apropiarse de los en-sí, ya no como simples cosas sino como cosas-utensilios que guardan una relación entre ellas respecto a la conciencia. El mundo es el vínculo entre los en-sí a propósito de la significación que el para-sí les da y que los convierte en útiles para algo; cada en-sí ocupa un sitio en el mundo como eje referencial práctico con relación a los otros: no se encuentran uno a distancia del otro, sino que cada uno implica al otro. Ejemplo de ello es que no exista un martillo sin que implique un clavo y, a su vez, éste implique una superficie para ser clavada. Así, todos los objetos que aparecen ante la conciencia están en disposición de ser utilizados por el hombre respecto al sentido que les otorgue, que por la realidad humana —libertad— se convierte en un recurso inagotable de la posibilidad de ser del para-sí. "[E]l mundo, como correlato de las posibilidades que soy, aparece, desde mi surgimiento, como el esbozo enorme de todas mis acciones posibles" (SARTRE 1989: 349), acciones que el hombre realiza en la búsqueda de su esencia.

Por otra parte, que el hombre no posea una esencia determinada revela la gratuidad de su existencia; sin un concepto que determine lo que él es, el hombre no puede más que experimentar su contingencia. La libertad de formar por sí mismo su esencia conforme las acciones que realiza, lo lleva a cuestionar su condición respecto a los objetos que conforman su mundo: si bien los en-sí están dotados de la significación que les confiere el para-sí, ellos son plenamente indicativos de una esencia que les es propia, por lo que un objeto no puede ser algo distinto a lo que por esencia es. Sin embargo, el hombre experimenta ante los objetos la plena posibilidad de darles sentido en la medida en que los utiliza, de tal suerte que configura el mundo que lo rodea. De este modo, los objetos le revelan mediante su existencia lo que el hombre no es. Si acercamos una hoja de papel a nosotros, nos revela que ella es aquello que se nos presenta, pero a su vez indica que en nosotros no hay nada que nos determine a hacer uso de ella de una única manera; puedo darle el significado de ser un objeto en el que puedo escribir, al cual puedo arrugar, convertir en una figura de origami, etc. El hombre experimenta un "vacío de ser" que lo remite a cuestionarse sobre las elecciones que tomará y que ha tomado. En general, el hombre se cuestiona sobre la responsabilidad que tiene sobre las acciones que realiza. De esta forma, el hombre sabe que es responsable de sí mismo y que todas sus acciones son ejecutadas conforme a fines específicos que intenta alcanzar. Estos fines confluyen en lo que Sartre denomina el *proyecto.*

### 1.4 EL PROYECTO FUNDAMENTAL

Desde la perspectiva sartreana de libertad, hemos formulado que el hombre es lo que hace, a su vez, hemos sustentado que éste se relaciona con el mundo por medio de una relación de utilidad, de modo que le da sentido en la medida en la que se proyecta alcanzar un fin dado. Toda acción que el hombre realiza está orientada a un fin al que apunta intencionalmente, es decir, el hombre determina las acciones que realiza por sí mismo buscando trascender un estado de cosas hacia un resultado que se espera obtener. Así pues, el hombre se dirige al mundo buscando la consecución del fin que su intención ha proporcionado. En otros términos, se da orden, sentido y utilidad al mundo en relación a lo que se pretende obtener; en este sentido, cada acción es la consecución de un fin que se proyecta alcanzar. Asimismo, en tanto el hombre sólo es en relación al mundo que lo rodea, entonces la forma en la que se relaciona con él configura su ser como siendo de tal o cual forma en el mundo. Por tanto cada fin que el hombre persigue está directamente relacionado con un fin "superior" —al que Sartre denomina proyecto fundamental (Cfr. Sartre 1989: 505)—, esto es: el de ser-en-el-mundo. El proyecto fundamental se diferencia de las demás proyecciones del hombre, en tanto no se reduce a la relación con un objeto particular en el mundo sino que relaciona al hombre con su ser-en-el-mundo y por ello, con un modo de relacionarse con todos los objetos del mundo.

Es necesario tener en cuenta que la idea de proyecto fundamental en la teoría sartreana no corresponde a la multiplicidad y contingencia de los proyectos individuales de cada hombre, puesto que no es una relación particular del hombre con un objeto en el mundo sino una relación del hombre con su ser-en-el-mundo. Los proyectos particulares del hombre tienen una significación concreta ante una situación específica a la que se desea alcanzar algún fin. Por ejemplo, si un hombre desea comer ejecuta sus acciones en función de cumplir tal deseo, por lo que su relación con el mundo que lo rodea se limita a los objetos con los cuales puede trascender a un estado de cosas en el que se encuentre alimentado. Asimismo, los proyectos particulares pueden ser interpretados y concatenados con otros según la relación que el hombre encuentre entre éstos con su proyecto presente. Lo anterior denota una temporalidad, pues lo que es el proyecto en el presente decide absolutamente acerca de la significación que puede tener el proyecto pasado para el hombre. Así, el proyecto de comer puede vincularse y explicarse desde un proyecto anterior como el de realizar una actividad física intensa, que a su vez puede explicarse por otros más.

Sin embargo, si el proyecto fundamental no se relaciona con un estado de cosas puntual en el mundo sino con el ser del hombre en el mundo de manera general, debe presentarse irreductible y justificable a la luz de sí mismo como la raíz por la cual los proyectos particulares tienen una significación. Este proyecto como el origen y significación de todos los demás, no puede estar antecedido por ningún otro a partir del cual pueda ser entendido y justificado. El proyecto fundamental del hombre no puede apuntar a ninguna particularidad en el mundo sino al ser que el hombre es en el mundo, dado que el proyecto se dirige a la constitución del propio ser del hombre y no al mundo en el que se encuentra. El hombre, al ser su propia nada, pone su ser en cuestión como la posibilidad de ser en tanto no es, permitiéndonos equiparar la posibilidad con la carencia: el hombre puede ser solamente porque carece de un ser definido. El poder ser se identifica con la libertad, en tanto es la indeterminación por la que el hombre puede elegir ser. La carencia se define como falta de algo, puntualmente, en el presente caso, a la falta de ser que es el hombre y se manifiesta como deseo por cuanto hay algo que no se posee. Así pues, la carencia de ser es deseo de ser, pues no se desea lo que no se carece, así como no se carece de aquello que no falta. De esta manera, es posible establecer que el deseo de ser es determinadamente el proyecto fundamental del hombre, en tanto es irreductible (no hay nada más allá del ser) y pone como fin el ser que el hombre desea alcanzar.

Con lo expuesto hasta ahora es menester indagar cuál es el ser que es el objeto de deseo del hombre, es decir, el ser que pone como fin de su proyecto fundamental. Reconocemos —por medio de análisis anteriores— como estructuras de ser distintas al en-sí y al para-sí, el primero es el ser que es plenamente indicativo de sí mismo que no posee “fisuras” debido a que es plenamente ser: su esencia y su existencia se identifican a plenitud. En síntesis, el en-sí simplemente es. Por otro lado, el para-sí es relación con el en-sí puesto que para indicarse

debe posicionarse como ser a distancia de los objetos, presentándose como la relación por la cual los objetos aparecen y se configuran como mundo. Sólo a partir de esta relación el hombre existe en el mundo, como el ser ante el que las cosas aparecen a partir de un proceso de aniquilación (Infra: 11). "[E]l para-sí surge como nihilización [aniquilación] del en-sí, y esta nihilización se define como proyecto hacia el en-sí" (Sartre 1989: 588). El fin de la negación (relación) que el hombre es como para-sí es el en-sí y, su deseo y proyección está en ser en-sí. Por tanto, el hombre desea ser como el en-sí es: plenitud de ser. Sin embargo, el hombre no puede desear ser en-sí puro, dado que éste aún siendo un ser pleno no puede justificarse a sí mismo, lo que lo hace absurdo y contingente. Asimismo, el hombre como negación no puede negar la negación que él es (lo que ya habíamos establecido anteriormente como "mala fe"); es por eso que el ser que el para-sí se proyecta alcanzar es un ser que "en tanto que para-sí sea lo que es" (Cfr. Sartre 1989: 589). Así las cosas, el hombre desea ser conciencia fundadora de sentido (para-sí) al tiempo que desea ser un ser puro (en-sí), como conciencia que fundamenta el ser que es; el proyecto de ser del hombre consiste en ser un en-sí-para-sí.

> Por eso el posible ser pro-yectado en general como aquello que le falta al para-sí para convertirse en en-sí-para-sí, y el valor fundamental que preside a este proyecto es, precisamente, el en-sí-para-sí, es decir, el ideal de una conciencia que fuera fundamento de su propio ser-en-sí por la pura conciencia que toma de sí misma. A este ideal se le puede llamar Dios. […] Dios, valor y objetivo supremo de la trascendencia, representa el límite permanente a partir del cual el hombre se hace anunciar lo que él mismo es. Ser hombre es tender a Ser Dios. (SARTRE 1989: 589)

Ahora bien, que el proyecto al que el hombre se dirige sea el de ser Dios no significa que desaparezca la idea de libertad que se sostiene en la obra sartreana. El proyecto fundamental no se presenta como un fin metafísico, todo lo contrario, al constituirse como el proyecto de ser-en-el-mundo debe poder perseguirse a partir de fines concretos en el mundo. Para ello, el sentido del proyecto fundamental también debe estar particularizado en unos fines que son propuestos y limitados a presentarse solamente dentro del mundo que aparece ante el hombre. Si lo anteriormente dicho no fuese así nos enfrentaríamos a una doctrina idealista en la que se esperaría alcanzar un fin supraterreno; nada más alejado a lo que la fenomenología de Sartre —y la fenomenología en general— pretende mostrar. Así pues, el proyecto de ser se entendería como una manera de ser particular en el mundo, dado que el sentido que tiene el proyecto fundamental se postula a partir de las concepciones particulares que cada hombre designa como el sentido de ser. Entonces la libertad estaría dada por las elecciones de los fines particulares y por las acciones en las que éstos se concretan, de tal suerte que la libertad es la condición de posibilidad por la que el proyecto fundamental se presenta en el mundo. Con todo esto el proyecto fundamental se expresa como el deseo de alcanzar una manera de ser en el mundo que, a su vez, orienta y

concatena los demás deseos y fines que se presentan en la vida; por ejemplo, considerar como proyecto fundamental ser deportista otorga sentido y relación al hecho de alimentarse bien, hacer ejercicio y dormir adecuadamente, entre otras cosas.

Lo anterior pone de manifiesto el papel primordial que dentro del pensamiento de Sartre cumple el proyecto fundamental en la formación del hombre. Es por eso que en sus obras literarias los personajes en los que recae la responsabilidad de mostrar la idea de libertad también revelan un proyecto fundamental que trazan con las mismas acciones que realizan en la historia. En *Las moscas* Orestes reclama justicia por la muerte de su padre, no sin considerarlo parte de un proyecto mayor que sería liberar a los habitantes de Argos de las leyes que Júpiter les ha impuesto. Los personajes de *A puerta cerrada* también muestran no sólo la idea de proyecto fundamental sino también el mejor ejemplo de un en-sí-para-sí. Es preciso recordar que *A puerta cerrada* es la historia de tres personas que al morir han sido encerradas en una habitación en el infierno, con una esencia configurada por lo que realizaron en vida y que además debaten entre sí sobre el fundamento y significación que tuvo la vida de cada uno. Así pues, libertad y proyecto son inseparables, puesto que son una y la misma cosa fundamentada por la carencia de ser que el hombre como para-sí es.

El proyecto fundamental, instanciado en el mundo, se presenta como la forma en la que el hombre delimita su esencia en tanto realiza acciones que promueven la consecución de tal fin. Los fines particulares guardan el valor que se les confiere desde el proyecto global al que pertenecen. Así, cuando el hombre proyecta una forma de ser en el mundo, todas sus acciones encuentran significado en el proyecto fundamental y todos los fines particulares se formulan como parte de tal proyecto, de tal suerte que sólo se elige dentro de éste. El hombre no puede entonces elegir por fuera de su proyecto fundamental, ya que las elecciones sólo adquieren significado por él, y aún si cambia de proyecto fundamental, las acciones y fines que se han realizado bajo el proyecto anterior —o si se prefiera el significado de ser que guardaba el proyecto fundamental anteriormente— tendrán una significación con el proyecto presente, bien sea a manera de conversión, de convicción o cualquiera que sea el sentido que se le otorgue. Toda significación o vivencia se establece en un presente que mira a su pasado, es decir, las acciones tienen un significado en la medida en que han ocurrido y se les puede dar una "interpretación" en tanto han llevado al hombre hacia un presente en el que se propone un fin, como apuntando hacia un futuro (Véase, DILTHEY 2000). A manera de ejemplo, si interpretamos desde este punto la conversión en San Agustín, podemos encontrar que su primer proyecto fundamental es erróneo sólo a la vista de una conversión que únicamente puede interpretarse por la significación presente de su proyecto fundamental pasado.

> "Quiero recordar mis pasadas fealdades y las corrupciones carnales de mi alma, no porque las ame, sino por amarte a ti, Dios mío. Por amor de tu amor hago esto (amore amoris tui facio istuc), recorriendo con la memoria, llena de amargura, aquellos mis caminos perversísimos, para que tú me seas dulce, dulzura sin engaño, dichosa y eterna

> dulzura, y me recojas de la dispersión en que anduve dividido en partes cuando, apartado de la unidad, que eres tú, me desvanecí en muchas cosas. Porque hubo un tiempo de mi adolescencia en que ardí en deseos de hartarme de las cosas más bajas, y osé oscurecerme con varios y sombríos amores, y se marchitó mi hermosura, y me volví podredumbre ante tus ojos por agradarme a mí y desear agradar a los ojos de los hombres" (San Agustín 2007: 22)

Justo en el momento en el que San Agustín configura un nuevo proyecto como lo es la búsqueda de a felicidad en el conocimiento de Dios se da cuenta de que todo aquello que había hecho anteriormente no lo conducía su actual proyecto. Por supuesto, eso no significa que su vida no tenía un proyecto en el momento en el que deseó unirse a la orden de los maniqueos o las veces en las que se entregó a la lascivia, sino que éste era diferente y las acciones precisas para su consecución.

El hombre delimita el camino para alcanzar su esencia proyectando una manera de ser en el mundo por la que actuará a conveniencia de tal proyecto, poniendo su libertad dentro de unos límites establecidos por ella misma. La carencia de ser, que es el deseo de ser, se identifica con la libertad y las posibilidades (que son la misma libertad) sólo se presentan a partir del proyecto de ser en-sí-para-sí. No obstante, se ha concluido que tal proyecto, como proyecto de ser en-el-mundo, debe presentarse en la cotidianidad como un fin dentro de la vida del hombre. Asimismo, al volverse una invención particular y constituirse como una manera de ser en el mundo, la libertad se delimita por el contorno trazado por el fin que el hombre se proyecta, sesgando las posibilidades de acción a alcanzar los fines particulares a los que el proyecto fundamental les confiere valor. Esto no implica que el proyecto sea unívoco e invariable, puesto que el proyecto varía según la significación que el hombre le otorgue, pero sí direcciona las acciones hacia el proyecto presente haciendo posible que el hombre pueda conformar su propia esencia. Cabe señalar que el proyecto fundamental sólo deja de variar cuando cesan las posibilidades de ser en el mundo, es decir, en el momento en que la esencia se vuelve estática y se fija como en-sí; lo único que impide la variación del proyecto fundamental es la pérdida de conciencia aniquiladora sobre el mundo como aparición, es decir, la muerte del hombre.

## 2. LAS RELACIONES CON EL OTRO: ENTRE *EL SER Y LA NADA* Y *CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA*

En el capítulo anterior pretendí caracterizar el concepto de libertad para Jean-Paul Sartre. A partir de esto se abordaron diferentes ideas que desembocaron en que la libertad es para el autor la condición del hombre en tanto para-sí. La libertad es la posibilidad de ser que es el para-sí, precisamente, porque no-es y permite que se dé a sí mismo su ser a partir de las acciones que realiza proyectando el mundo que lo rodea al hacer uso de él. No obstante, el hombre nunca logra darse su propio ser porque sus posibilidades son infinitas pues está completamente indeterminado y sólo cesan cuando deja de existir; la inevitable muerte. Pero el hombre ya muerto no puede conocer su ser, pues al no tener posibilidades se erige como un en-sí absurdo y contingente que si bien es totalmente ser, no tiene conciencia de serlo. Por tanto el hombre, depende de una alteridad que pueda fijar su vida como en-sí y petrificar aquello que ha sido como la esencia que ha formado hasta el punto en que se presente en su vida. Sin embargo, la aparición de la alteridad en el horizonte de la filosofía sartreana nos plantea un nuevo problema: ¿cómo debe relacionarse el para-sí con el otro? Por tal razón, en el presente capítulo abordaré en primer lugar las formas en las que el para-sí se relaciona con los otros, haciendo puntual énfasis en el amor y el odio como tendencias entre los hombres que los llevan a someterse o someter a los otros. En segundo lugar, focalizaré mi atención en un abordaje distinto al planteado en *El ser y la nada* sobre los otros: revisaré los conceptos de dialéctica, práxis y grupo presentados por Sartre en *Crítica de la razón dialéctica*. Lo anterior nos conducirá a encontrar una moral que sirva como mediadora en las relaciones entre los hombres, un elemento regulador entre el para-sí y los otros.

### 2.1 LA ALTERIDAD COMO REALIDAD DEL PARA-SÍ

Tal como lo considera Sartre, la existencia del otro es algo que se ha dado por supuesto —incluso de manera mística— en la mayor parte de los estudios filosóficos, centrándose en cómo conocerlo y no en justificar su existencia. La razón de esto es que sólo tenemos acceso a los otros hombres de la misma forma que tenemos acceso a los objetos en el mundo: como en-sí, de manera que se presentan como apariciones congeladas y fijas. Empero, existen diferentes conductas en el hombre con las que la existencia del otro se hace no sólo evidente sino necesaria, como un ser *ante* el cual aparezco o me comporto de una manera específica[9]. Por ejemplo: "acabo de hacer un gesto desmañado o vulgar: este gesto se me

[9] El discurso moderno sobre el reconocimiento se sustenta en el hecho de que la relación entre el otro y yo es necesaria para ser en el mundo. La identidad se forma en sentido dialógico por lo que es necesaria la existencia de otro con ante el cual comportarme éticamente. Por ejemplo, una persona afro se reconoce como tal en tanto hay personas caucásicas frente a las cuales se sabe diferente, no sólo físicamente sino también respecto a su tradición. El discurso del reconocimiento está anclado en la mirada: nos reconocemos a través del otro. El multiculturalismo no se sostiene bajo la idea de igualdad entre las culturas sino en el reconocimiento y aceptación de sus diferencias. Parte de estas consideraciones aparecen en *Multiculturalismo y la política del reconocimiento* de Charles Taylor al igual que en su obra *Ética de la autenticidad.*

pega, y no lo juzgo ni lo censuro, simplemente lo vivo, lo realizo en el modo del para-sí. Pero he aquí que de pronto levanto la cabeza: alguien estaba allí y me ha visto. Me doy cuenta de pronto de la total vulgaridad de mi gesto, y tengo vergüenza" (SARTRE 1989: 251). La vergüenza entonces no se presenta como una conducta inmediata a la realización del acto, el para-sí confiere siempre el valor de "correctas" a las acciones al efectuarlas libremente y de buena fe; no es posible entonces llegar a este juicio como consciente de actuar vulgarmente si no es por medio de una forma distinta a la cual yo veo mi acción en tanto actor de ella. El otro aparece como evaluador de mi acción, es un punto intermedio entre mi acción y el juicio que doy sobre ella que sólo se entiende por la forma en la que aparezco ante el otro: "tengo vergüenza de mí *tal como me aparezco* al prójimo" (SARTRE 1989: 251).

Se ha mostrado en la primera parte de este trabajo que una aparición sólo es tal ante un para-sí que pueda captarlo. El otro existe sólo en la medida en que me aprehende y que yo como para-sí reconozco o tomo conciencia de la imagen que tiene de mí. Asimismo, para que el otro pueda captar mi aparición como parte del mundo es preciso que posea la misma estructura de ser que poseo yo como ser ante el cual el mundo aparece; el otro debe ser un para-sí. Así, el hombre no capta otro hombre a la manera de semejante a como el sentido común lo indicaría sino que lo hace a partir de la vulnerabilidad que siente frente a éste, pues se encuentra sometido ante la mirada de un ser que lo reduce a un objeto más en el mundo. Con la noción de *mirada,* Sartre pretende demostrar la existencia de los otros como algo más que objetos y apariciones en el mundo, pues en el momento de ser captados como tal, me encuentro ante ellos de igual manera que como ellos se encuentran ante mí, lo cual me lleva a deducir que su estructura de ser es idéntica a la mía. Por tanto, al reconocer el hombre en el otro una "libertad" igual que la suya no puede tomarlo sólo por un objeto, ya que en tanto para-sí no puedo captarlo sino por medio de su relación con el mundo como *hombre que lee*, *hombre que camina* y que trasciende su mundo alrededor por la libertad que él es. *Parece entonces que ante el otro me inmovilizo como objeto al tiempo que me resisto a esto al trascender y configurar el mundo que me rodea de la misma manera en la que él lo hace ante mi mirada*.

> En efecto, si el existente bruto es pleno, macizo y no opone misterio alguno, Otro secreta nada (*néant*), se me escapa, se me presenta como una *libertad*: es inaprehensible. E inversamente, es así también como yo mismo me aparezco a él. Somos dos libertades que nos conjugamos, que nos huimos y que nos paralizamos. Tal es la rivalidad, incluso la hostilidad que rige nuestras reciprocidades. (CAMPBELL 1949: 99)

Jean-Paul Sartre ha logrado retratar en *A puerta cerrada* (*Huis Clos*) la lucha entre libertades que se presenta a través de la *mirada*. Escapar y subyugarse parece ser el juego al que constantemente se encuentran sometidos los hombres durante su vida. No obstante, si la mirada representa el contacto directo con el cual me dispongo en relación a los otros, es

posible liberarse de ella evadiendo tal contacto, por lo que las conductas de huida como el aislamiento o los tiempos a solas parecen una solución inmediata —aunque temporal— para evitar la mirada del otro. Asimismo, viciar la significación que el otro toma de mí al esconder mi "verdadero yo" por medio de la mentira o la hipocresía, me proporcionan una vía de escape segura ante ese contacto en el que pierdo mi libertad. Cuando se suprimen estos medios de defensa ante el otro quedamos vulnerables ante su mirada; Sartre idealiza en su obra una situación en donde los personajes no pueden escapar entre sí de sus miradas, recreando una "habitación en el infierno" en la que están condenados a estar juntos y sin distracción alguna en la cual poder refugiarse. Garcín, Inés y Estelle son los tres personajes que se desenvuelven en la historia que acontece en una habitación desprovista de ventanas, armarios o cualquier cosa que pueda ofrecer un aislamiento de los individuos que allí se encuentran. Desconocidos entre sí, cada uno siente la mirada de los otros, saben que se convierten en objeto para-otros pero no saben en qué se convierten. Intentan entonces agachar la mirada para rehuir a los demás, pero se hace imposible ignorar dos cuerpos a los que ya se ha identificado como otros cuya libertad es idéntica a la mía y, como valor agregado, me someten a su mirada aún cuando yo intente evitarlos:

> su silencio me grita en las orejas. Puede coserse la boca, puede cortarse la lengua, ¿eso le impedirá existir? ¿Detendrá su pensamiento? Lo oigo hace tic tac, como un despertador y sé que usted oye el mío (SARTRE 1981: 143).

Así pues, para los personajes de *A puerta cerrada* la lucha es inminente y deciden hablar sobre sus vidas para conocerse y poder permanecer tranquilamente juntos esperando que al mostrar lo que cada uno fue, los otros tengan una mirada objetiva sobre ellos. Sin embargo, es preciso recordar que el hombre es el ser que da valor a sus acciones y que cada hombre juzga sólo desde la manera en la que se relaciona en el mundo, por lo que el valor con el que un hombre formula un juicio sobre algo puede discrepar rotundamente del conferido por el otro, afectando el juicio que emita. Con esto, la lucha se vuelve más aguda pues cada uno ha otorgado a los otros la herramienta para ser sometido a sus miradas, propiciando que cada uno formule juicios a la luz del valor conferido desde su apropiación del mundo. No hay salida posible ni escape total al otro, estoy sometido constantemente a su mirada y es por eso que Sartre enuncia en voz de uno de los personajes de la obra: "el infierno son los otros" (SARTRE 1981: 186).

Hemos visto que las relaciones con el otro se presentan como una lucha por hacerse libertad y objeto ante la mirada de éste. Es por tanto, que desde la perspectiva de Sartre existen dos sentidos en los cuales el para-sí se relaciona con el otro: el amor y el odio. Estas fuerzas, aunque de carácter psicológico dentro de la obra de Sartre, guardan una estrecha similitud con la posición que Empédocles tiene de ellas. Este filósofo de la naturaleza ya había hablado en el siglo V a.C. acerca de la incidencia de las fuerzas del amor y el odio en el movimiento de las raíces que conforman el cosmos. Amor y odio son el fundamento del

cambio entre multiplicidad y unidad, por eso en el fragmento 16 aparece una afirmación que las raíces se amenguan y se acrecientan dependiendo de la incidencia mayor o menor de la Amistad —para este trabajo amor— y el Odio. Así las masas de partículas de un mismo elemento serán mayores (cuando Odio está triunfando en su intento de que lo semejante se una alo semejante y se desuna de lo disímil) o menores (cuando es Amistad la que propicia la unión entre raíces distintas) (Cfr. 1998, Bernabé: 188).

> Doble es la historia que voy a contarte. Pues una vez creció para ser uno,
> de múltiple que era; otra, por el contrario, de uno que era, se disoció para ser múltiple.
> Doble es el nacimiento de los seres mortales, doble su destrucción;
> pues el primero lo genera y lo destruye la concurrencia de las cosas todas
> y el otro, al disociarse éstas de nuevo, echa a volar, una vez criado.
> Y estas transformaciones incesantes jamás llegan a su fin, unas veces por Amistad concurriendo en
> uno todos ellos; otras, por el contrario, separados cada uno por un lado por la inquina de Odio.
> De esta forma, en la medida en que lo uno está habituado a nacer de lo múltiple
> y en la medida en que a su vez, al disociarse lo uno, lo múltiple resulta,
> en ese sentido nacen y no es perdurable su existencia.
> Mas en la medida en que estos cambios incesantes jamás llegan a su fin[…]

Descritos bajo conceptos que comúnmente asociamos a estados de ánimo frente a las demás personas, las relaciones con el otro no son simples disposiciones anímicas frente al otro; hacen parte de un proceso dialéctico entre libertades y objetivaciones. Libertades en tanto que cada para-sí mira al otro como un para-sí con la misma condición que él y objetivaciones al *cristalizar* la libertad en un ser determinado por el otro. Hasta este punto, no se ha avanzado más allá del *conflicto* presentado en líneas anteriores pero es de vital importancia volver sobre este punto en el cual se encuentran dos para-sí en el mundo: uno frente a otro, proyectándose de una forma y al mismo tiempo captando esa proyección en el otro. Pues todo vale para mí igual que vale para el otro, de saber que el otro posee una libertad igual a la mía, sólo podría desprenderse que lo que es válido para mí, lo es para él y viceversa: La mirada que ponen de manifiesto los ojos, de cualquier naturaleza que sean, es pura remisión a mí mismo (Sartre, 1989: 296)

La presencia del otro es indispensable para la constitución de mi ser. Dado que la lucha que sostengo con el otro fluctúa entre el aparecer ante él como objeto inmóvil ante su mirada y liberarme de ella al convertirlo en objeto ante la mía, estoy constantemente oscilando entre mi ser como objeto y mi ser como libertad, lo que permitiría un espacio en el que, como en-sí, puedo captar aquello que he sido a través de los ojos del otro. El hombre está siempre en relación —como negación— hacia el exterior como conciencia de *algo* que lo sitúa en el mundo como aquello que no *es* el objeto del cual es conciencia; al no ser aquello de lo que es consciente no podría tener conciencia de lo que es. Sin la posibilidad de captar su esencia por sus propios medios, recordemos la paradoja del ojo, el hombre requiere de la figura de una alteridad que logre captarlo de la misma forma que él lo hace

con los objetos que lo rodean y poder extraer de esa imagen una idea de lo que pueda ser su propia esencia. Como lo plantea Sartre, el otro es "el mediador indispensable entre yo y yo mismo" (Sartre, 1989: 251). Ante esto, se nos presentan dos opciones posibles: o bien me apropio del ser que el Otro constituye de mí en su libertad o bien lucho contra esto objetivándolo a él. Si asimilo la objetivación de mi ser-para-Otro que la alteridad en su función de para-sí crea, quedo a merced de las proyecciones que la alteridad determine para mí. Empero, si intento escapar de la alteridad objetivándolo y cosificándolo en mis proyectos, entraría en un solipsismo con el que desaparecería la figura del Otro y se perdería toda posibilidad de conocer mi ser (al menos en tanto ser-para-otro). Así pues, la pretensión del para-sí es bastante ambiciosa: permitir que la libertad del Otro le cosifique y que, al mismo tiempo, su libertad se apropie de la del otro.

Ahora bien, esta apropiación de la libertad del otro debe ser tal cual se plasma: como otro libre. No se trata aquí de un proceso de cosificación de la libertad del otro, pues objetivar la libertad es negar su condición de no-ser y posibilidad plena. Por tanto, la primera condición para que se dé esta relación con el otro estriba en que no puede ser petrificado como objeto para que se preserve su condición de otro. Pero en tanto libre, el otro debe querer que su alteridad se apropie de la libertad que él es. Esto quiere decir que para que realmente funcione esta relación entre libertades, debe ser mutuamente deseada. Tal es la pretensión de amor de la que habla Sartre en su libro tercero de *El ser y la nada*: en el amor, ninguno de los dos seres debe ser objeto para el otro y al mismo tiempo no son libres en tanto una libertad se apodera de la otra. "En el amor, no deseamos en el prójimo ni el determinismo pasional ni una libertad fuera de alcance, sino una libertad que *juegue* al determinismo pasional y que quede presa del juego" (Sartre, 1989: 392). En efecto, el amante desea ser el límite de la trascendencia del amado en la medida en que se convierte en objeto y desea serlo, pero sólo en el lugar privilegiado del objeto mundo: no desea convertirse en el utensilio con el que el amado trasciende su ser-en-el-mundo sino que al ponerse delante de él como poseedor de su libertad, se considera límite de la trascendencia y el lugar hacia donde apunta el ser-en-el-mundo del amado; "hacia el cual la trascendencia del otro trasciende los demás objetos, pero al cual no puede en modo alguno trascender" (Sartre, 1989: 392).

Por todo lo anterior, pareciese que en el amor el hombre es libertad-objeto en tanto que todas sus posibilidades sólo pueden confluir en el otro quien es su límite. Diríamos en ese caso, que yo como para-sí estoy en la plena posibilidad de ser lo que el otro advierte que soy. A simple vista, parece ridículo asumir una libertad ante una esencia fija como la que me ha dotado el otro y es porque en el amor, como conducta hacia el prójimo, entramos en el mismo absurdo de la existencia de Dios como en-sí-para-sí. El para-sí sabe que es un fracaso intentar ser fundamento de sí mismo al mismo tiempo de que es conciencia de ser su propio fundamento, pues el hombre sólo cesa sus posibilidades de ser cuando muere. Es por eso que recurre al otro como fundamento de su ser en la medida en que pone límites a su

trascendencia. Los amantes se convierten en la justificación de la existencia del otro, son el motivo de ser-en-el-mundo del otro.

Por otra parte, existe la posibilidad que ante las vicisitudes que presenta el amor hacia el otro, disponga mejor mi libertad por encima de éste y busque aniquilarlo. El para-sí se ha cansado de intentar asimilar por todos los medios la libertad del otro, de unificarse con él para así poder objetivar su ser y no lo ha logrado. Así pues, el único camino que le queda es recobrar su libertad y desprenderse de los límites que la alteridad le proporciona con su mirada. A esto Sartre lo nombra odio. Como aquí se presenta, desprenderse de la mirada del otro implica apropiarnos de él aniquilándolo por medio del proceso por el cual el para-sí surge en el mundo a partir de los objetos. Por lo que para escapar del otro debemos volverlo un objeto más en el mundo. Ahora bien, si anteriormente se ha mostrado que entre el para-sí y los otros existe un conflicto donde se trata de escapar y sucumbir ante la mirada, ¿es posible realmente escapar a la mirada del otro? Desde esta perspectiva, en el momento en que queremos escapar de la mirada, asumimos en el otro otro-que-mira y se descarta la posibilidad de reducir a objeto al otro. No obstante, en el odio, el para-sí proyecta su libertad de forma plena al apropiarse del mundo por encima de la libertad del otro implicando un reconocimiento de la libertad de éste. Así pues, el odio hacia un otro-particular —prójimo en la filosofía de Sartre— es siempre odio hacia la libertad que es el otro y que capto en sus acciones que me develan su ser-en-el-mundo. El objetivo del para-sí que odia será entonces trascender el mundo contra el proyecto que capta del otro a partir de lo que hace.

Se trata de un odio hacia lo que el para-sí tiene acceso del otro: otro-objeto que es la representación captada de los otros. Esto implica que el odio es odio a los otros que representa el prójimo. Por tanto, el odio que profeso y que me proyecta a intentar aniquilar al otro en mis acciones es un proyecto por aniquilar a todos los otros. El proyecto de recuperar mi lugar privilegiado de único para-sí ante el cuál aparecen los en-sí en el mundo. Es el momento en que el para-sí toma consciencia de su ser en el otro como ser-objeto-para-el-otro y que no se presenta particularmente en ciertos otros sino que se da por la misma condición de para-sí de todos los otros. En palabras de Sartre, “en el odio, se da una comprensión de que mi dimensión de ser-alienado es un sometimiento *real* que me viene por los otros” (Sartre 1989: 435). Sólo le queda al para-sí deshacerse de los otros. Pero esta empresa es infructuosa por dos motivos: 1) si cada prójimo implica la totalidad de los otros para el para-sí, la única manera de poder escapar de la mirada de éste es escapando de la de todos y 2) la aniquilación de los otros supone una existencia previa a mi proyecto de aniquilarlos.

El primer punto exige que el para-sí debe asegurarse de aniquilar la libertad de todos los otros existentes, lo que a la vez reclama que su proyecto sea el de trascender su libertad por encima de todos. Pero la facticidad del para-sí le impide que su proyecto como ser-en-el-

mundo abarque más allá del horizonte que su situación le permite. Sería imposible que un para-sí dotado de un cuerpo e instanciado en un lugar, logre realizar al mismo tiempo más de una acción que sobrepase la libertad de cada uno de los otros que existe en el mundo. La única opción posible sería la de suprimir de los otros todas sus posibilidades a través de la facticidad de la muerte; el para-sí debe proyectar matar a todos los hombres del mundo. Contra esta solución aparece imperante el segundo punto planteado anteriormente y es que para matar a todos los hombres del mundo con el fin de aniquilar su libertad, deben existir antes en el mundo. Así pues, en el momento en el que el para-sí dispone su proyecto frívolo de exterminio, sigue preso de aquel ser que en algún momento le proporcionaron los otros, con el aliciente de que ya no puede cambiar ese ser-para-otro que él es porque ha agotado las posibilidades del otro al matarlo. Aquí, al igual que en el amor, nos encontramos en el trágico destino de la imposibilidad de la coexistencia de los proyectos y libertades entre los hombres a partir de ellos mismos. Todo este análisis requiere ir más allá de libertad individual de cada para-sí y buscar un principio totalizado y totalizante que de forma universal se proclame necesario *por encima* de las libertades.

### 2.2 *LA CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA*: UN INTENTO POR REFORMULAR LA RELACIÓN DE LOS HOMBRES EN EL MUNDO

La *Crítica de la razón dialéctica* es la forma en la que Sartre trata de integrar a la doctrina existencialista el marxismo. Basándose en la concepción de la condición humana a la que se inscribe en *El ser y la nada*, tanto a nivel teórico como práctico. Es tanta la concordancia que ve Sartre entre su filosofía y la de Marx que considera que la abarca no sólo conceptualmente sino metodológicamente. Es así como se dirige la primera parte de esta obra: realizando una asimilación entre ambos pensamientos partiendo del hecho de que en ambas teorías se admite, a diferentes niveles, la máxima de que la existencia precede la esencia. Asimismo, las mecánicas entre el hombre y la producción y el hombre y la naturaleza se pueden describir como las mecánicas entre para-sí y en-sí, convergiendo en que el método dialéctico es la mejor forma de abordarlas ya que develan una suerte de contradicciones totalizadoras. Por tal razón, en esta obra Sartre intentará integrar el "hombre existencialista" en los esquemas de la obra marxista para así fundamentar una suerte de antropología existencialista. Ahora bien, dicho de este modo suena hasta cierto punto contradictorio pensar que una doctrina que no acepta la universalización ni conceptualización del hombre, intente fundamentar una antropología. Sin embargo, a lo que Sartre apunta es a una totalización parcial del hombre a partir de su condición y la historia, sin que esto signifique que estará estática eternamente; todo lo contrario a eso, la totalización deberá partir de la realidad hacia la totalización y no en sentido contrario, por lo que al cambiar la realidad cambiará la totalización.

*La Crítica de la razón dialéctica* aborda todos los temas fundamentales de *El ser y la nada*, incluyendo el problema de los otros. Si bien durante todo *El ser y la nada* Sartre se enfoca en

la individualidad del para-sí y su libertad, termina por aceptar la importancia de los otros en su teoría. Comienza entonces por entablar una primacía de la libertad y la individualidad al mostrar que cualquier intento de suprimirla es un acto de "mala fe", lo que incluye cualquier establecimiento de valores sobrepuestos por algo más allá del hombre mismo. Sin embargo, al leer *El existencialismo es un humanismo* o incluso la última parte de *El ser y la nada* vemos que aparece la idea de una libertad responsable por todos los hombres del mundo y que al querer su libertad, el para-sí quiere la libertad de todos. En todo caso, parece haber establecido un camino por el cual llega a la generalización desde la particularidad de la experiencia subjetiva de la libertad. Así pues, esta libertad que es la de todos se materializa en la acción y es a partir de ella que se puede atacar el problema de los otros en *La Crítica de la razón dialéctica* como algo que atañe a la *praxis*[10]. Por otro lado, toda praxis ocurre en el mundo y hace que en el momento en que se realiza haga parte de una historia. Sartre centra su atención en la historia como un proceso indefinido y cambiante que al basarse en las acciones particulares de los hombres, requiere de su totalización para tener al menos un resultado parcial de lo que es. Así pues, surge el proceso dialéctico entre el hombre y los otros, entre lo vivido particular y la historia.

El propósito de *La Crítica de la razón dialéctica* es, en principio responder a la pregunta acerca de si existe o no algo tal como la verdad del hombre. Sartre dedica la primera parte de este libro a indicar que sólo bajo la razón dialéctica es posible. Así pues, se debe contar con que la dialéctica cumpla con ciertas disposiciones para ser el método válido en la búsqueda por la verdad del hombre: 1) debe centrarse en la historia humana, 2) debe instanciarse en la acción de cada individuo concreto y en la historia que desarrolla con ella, 3) el pensamiento del hombre deberá ser tratado como parte de la praxis pero a nivel reflexivo y 4) deberá ser regresiva-progresiva. En ese orden, lo que Sartre quiere es que la razón dialéctica no puede reposar en un estudio racional de lo natural en tanto que lo científico no puede dar explicación a la realidad social de los hombres. 1) Ocurre porque la praxis que da origen a la historia del hombre (que es el fundamento de la Verdad del hombre), no obedece principios rígidos científicos que desconozcan la libertad de los actos. Por tanto, la historia humana, la praxis humana, sólo puede ser entendida por una dialéctica que debe poder ser demostrada *a priori* (por su carácter racional), pero que debe ser abstraída *a posteriori* a partir de la experiencia de la realidad humana. Asimismo, 2) la razón dialéctica yace sobre la historia del hombre que a su vez está mediada entre lo inmutable del pasado y el constante "hacer" presente del hombre. Implica que la razón dialéctica como razón histórica sólo se dé en la medida en que el hombre participa de la historia como hacedor de la misma y como aquel en el que recae por la necesidad de asimilar las leyes que le permiten desenvolverse en el mundo. Un ejemplo básico de esto se da a partir de lo que *es* en el mundo una silla: aunque la manifestación de los objetos en el

[10] El concepto de praxis responde a la actividad práctica propia del hombre que permite que el hombre transforme la naturaleza y, en consecuencia, se transforme a sí mismo.

mundo está dada por la utilidad que representan para cada hombre, es posible encontrar relaciones de utilidad compartidas por la mayoría de los hombres.

Además de lo anterior entendemos que 3) la dialéctica racional como estructura necesaria para el entendimiento de la historia del hombre y de la verdad del hombre debe ser acogida por el mismo como necesaria. En ese sentido, el conocimiento juega el papel de develador del sentido de la dialéctica racional como estructura que hace inteligible la verdad del hombre. No obstante, dicha dialéctica reposa en la experiencia de la historia del hombre en el mundo; es material y por tanto el pensamiento que la hace inteligible debe serlo para que no se pierda en el idealismo de una razón analítica. En otras palabras, se trata de fundar una razón dialéctica que repose en el mundo material, incluso en el momento de ser pensada como estructura necesaria. Una dialéctica que se hace inteligible desde sí y no como una imposición exterior, 5) debe develar su necesidad a partir de las estructuras reales que la hacen necesaria. Esto quiere decir que la dialéctica no impone al mundo un orden como el molde a la masa sino que es porque se intuye una forma en ella es que existe el molde y que por tanto, su función es la de hacer inteligible aquello que ya está.

> El movimiento dialéctico no es una poderosa fuerza unitaria que se revela detrás de la historia como la voluntad divina: primero es una *resultante;* no es la dialéctica quien impone a los hombres históricos que vivan su historia a través de contradicciones terribles, sino que son los hombres, tal y como son, bajo el dominio de la *rareza* y la *necesidad*, quienes se enfrentan en circunstancias que la historia y la economía pueden enumerar pero que sólo la racionalidad dialéctica puede hacer inteligibles.(Sartre, 1963: 185 énfasis mío).

Así pues, la razón dialéctica ordena y unifica las praxis individuales que surgen a partir de la necesidad y la rareza. Ambos conceptos representan para Sartre, la relación misma con los otros que ya había denotado en *El Ser y la Nada* pero desde la perspectiva social que caracteriza la *Crítica de la razón dialéctica*. Por un lado, la necesidad se devela como el campo en el que coexisten los individuos, entendido como materialidad —a lo que se le llamaba en-sí puro en *El Ser y la Nada* — y por otro, la rareza se presenta como el miedo que representan los otros para mí en tanto pueden instrumentalizarme —como ya se había expuesto en el concepto de mirada—. Pero no se puede asimilar tan ligeramente la relación de estos dos términos dado que en el plano de la razón dialéctica tienden a ser más amplios por su transversalidad con la filosofía marxista: ahora no sólo se entiende la necesidad como las cosas del mundo (en-sí) sino como su insuficiencia y la mala distribución de las mismas entre los individuos que coexisten. Así, la existencia de cada uno se define como riesgo constante de no existir para los otros, develándose al ver a los otros como seres que sobran en la materialidad. Todo esto lleva a cada individuo a considerarse en una situación de peligro ante el otro. ¡El infierno son los otros! Lo que conlleva al surgimiento de la violencia en el campo de las relaciones humanas. La necesidad motiva a la acción violenta al mostrar a los otros como ajenos y raros ante mi libertad. Mientras los otros pongan en riesgo esto, mi fin será suprimir y deshumanizar la libertad de los otros como una fuerza que puede hacer lo mismo conmigo, alejándome de la posibilidad de ejercer mi praxis y condenándome a mi no existencia.

Sin embargo, el objetivo de los hombres no es vivir la necesidad como un destino ineludible y fatal; Sartre ve en la necesidad el fondo sobre el que se desarrollan las acciones humanas, reuniéndolas en lo que se denomina praxis individual. Así es como el autor ve la praxis individual como el "proyecto organizador que supera las condiciones materiales hacia un fin y se inscribe por el trabajo en la materia orgánica como modificación del campo práctico y reunificación de los medios para alcanzar el fin" (Sartre 1963: 687). En otras palabras, la praxis individual es la apropiación consciente de la materia orientada por un proyecto en la búsqueda de un fin. Es la empresa de trascender la realidad material por medio del trabajo a un estado de cosas deseado con el fin de escapar a la necesidad. Al igual que en el primer capítulo, cuando nos referíamos a esto como la condición humana de volver los objetos en utensilios para alcanzar fines por medio de las acciones, le llamaremos a este movimiento de superación "libertad". Hasta aquí, vemos que necesidad y libertad se unen con el objetivo de dinamizar la historia dialécticamente evitando la fijación en la necesidad y sumergiéndola en la circularidad dialéctica entre el escapar a la materialidad y la realidad material misma en la que está inscrito el hombre.

Este escapar y petrificarse en lo material es lo que se conoce dentro de la teoría sartreano como el práctico-inerte. Se le denomina así al movimiento de los hombres que están en la lucha constante de escapar a la necesidad de la materialidad a través de la conciencia que toman del mundo ejerciendo su praxis individual. Si bien el práctico-inerte es el motor de la historia y de las relaciones entre los hombres, de plano se queda particularizado en la acción individual de la praxis que pretende escapar de la necesidad. Así, la praxis individual queda aislada entre cada uno de los individuos sin posibilidad mayor que establecer una relación material. Un ejemplo de esto sería encontrar una situación donde dos hombres se encuentran frente a un árbol de manzanas con el fin de alcanzar uno de sus frutos. Ambos individuos comparten las misma realidad material —que sería el árbol—, la necesidad sería el hambre que los lleva a querer comer la manzana y la praxis individual es la acción mediante la que cada uno pretende apropiarse de la manzana. Si bien ambos tienen el mismo fin, individualmente no se reconocen más que en sus fines particulares (así sea el mismo); lo que los une es el mismo árbol, la situación. En otras palabras, sólo asistiríamos a la caracterización de cada individuo en su afán de salir de la necesidad de la materialidad. Por tanto, si la historia es el conjunto totalizado de las praxis, no podría comprenderse como acciones aisladas realizadas por los individuos de una época sino en la medida en que la praxis individual incluya a los otros como partícipes y dinamizadores de la misma. En ese sentido, la historia sólo se haría inteligible por la totalización de las praxis individuales que deben darse por la concatenación de los fines particulares a los que apunta cada una.

En continuidad al ejemplo anterior, si ambos hombres desean apropiarse de los frutos del árbol para lograr suplir su necesidad, tienen dos opciones: por un lado, cada uno trabaja para sí mismo en la consecución de su fin o por otro lado, deben reconocer el fin común y trabajar como grupo. En la primera opción casos encontramos una relación de serialidad donde dos hombres realizan acciones por y para sí mismos aun cuando están inscritos en un espacio y tiempo relacionado, cada uno ejerce su acción por separado. Esto quiere decir que en la serialidad el otro aparece ante mí como objeto reemplazable del entorno, pues su praxis está al margen de la mía y al no participar de ella es totalmente contingente. La *serialidad colectiva* lleva entonces a la cosificación del otro en tanto raro y extraño (fuera de

mí como una materialidad más) y a la mía como extraño para el otro. Pero, como ya se ha dicho más arriba, esa rareza que es el otro en tanto que no soy yo pone en riesgo mi existencia para el otro, lo que conlleva a establecer un vínculo con éste para garantizar mi bienestar. Por otra parte, la segunda opción es el vínculo establecido: dado que tanto yo como el otro deseamos preservar nuestra existencia (porque cada uno ve al otro en la misma situación de riesgo, por lo tanto, cada uno se ve en el otro), entonces encuentra la necesidad de agruparse. Así, en la primera opción el hombre sigue ligado al riesgo de la rareza en la necesidad cuando se acerca a tomar una manzana y prevé que el otro puede dejarme sin manzanas y en la segunda, al prever tal riesgo, decide agruparse y relacionarse con él a partir de su objetivo en común de comer manzanas.

El riesgo compartido sitúa al otro en mi posición y me sitúa en la suya. Por la rareza se adquiere consciencia de la necesidad del grupo y desaparece la serialidad donde cada uno es responsable de sí mismo. Sartre denomina a esto como proceso de "fusión". En ella el individuo logra superar la serialidad en la negación de su individualidad, al igual que niega su libertad individual. No obstante, la desaparición de la serialidad no es condición suficiente para que se genere un grupo pues sólo en la ejecución de una acción común se logra unificar la praxis individual (gestora de la rareza) en una praxis común (desaparición del peligro). Cabe aclarar que el surgimiento de los grupos y la realización de la praxis común no es algo que esté dado de antemano como un contrato social en el que se formulan medidas preventivas ante el riesgo, sino que es el mismo riesgo el que lleva a que los hombres trabajen en conjunto contra el mismo riesgo. Un ejemplo de esto son las revoluciones, donde los individuos encuentran una amenaza que los sobrepasa en fuerza y los lleva a reunirse bajo la causa. Grupo y praxis son idénticos en la fusión donde los individuos actúan en conjunción por fin común.

Así pues, la fusión lleva a los individuos a liberarse de la necesidad y los conduce a un estado de superación de la misma deseado por todos. Empero, no basta con escapar del riesgo en el que se encontraban, también se desea conservar el estado ganado: como los hombres que juntos unieron fuerzas para lograr tomar las manzanas del árbol, saben que el hambre que los llevó a bajarlas puede regresar en cualquier momento. Se trata entonces de otorgarle a lo obtenido un valor que permita su subsistencia. Aquí, Sartre plantea la noción de "juramento" como la forma en la que un grupo intenta estabilizar la unión para así evitar caer de nuevo en la rareza y, por tanto, la serialidad donde cada uno ve por sí mismo. Con el juramento se plantea un simbolismo que representa la pertenencia al grupo creado que se impone sobre los intereses y acciones particulares en las que los miembros divergen. Con ello, el grupo constituido en el juramento adquiere el compromiso de reunión cada que sea solicitado aun cuando sus miembros estén participando de acciones individuales en otros campos. Así, los hombres que en su momento se reunieron alrededor del árbol con el fin de saciar su hambre y que concatenaron acciones para lograr su objetivo, se ven en la obligación de reunirse por el juramento en el momento en el que el hambre los cite.

El grupo encuentra en el juramento una forma de asegurar su existencia permanentemente, dotándose de un status ontológico de ser en la medida en que *es* siempre lo mismo. Esto implica que los miembros del grupo no sólo juren sobre el objetivo que los reúne sino que compromete sus acciones de manera consecuente al objetivo. El individuo encuentra en el grupo juramentado la pérdida de la libertad que lo llevó en

primera instancia a fusionarse con los demás miembros del grupo, dado que ya no se trata de la praxis común donde los individuos elegían libremente las acciones para la consecución del fin. Ahora, en el juramento el grupo se estructura y organiza, al identificar a sus miembros con la acción específica que realizan para el bien que persiguen. Así es como el grupo toma el estatuto de *organización*, el siguiente punto en la escala de formalización de las relaciones entre los hombres, a partir de la funcionalidad de sus miembros que comprometen sus acciones individuales en el objetivo común. Con esto, el hombre libre, individuo, pasa a convertirse en el hombre común en función a su trabajo. De ese modo, en el ejemplo de las manzanas habrá un hombre encargado de subir por ellas y otro de recogerlas, lo que los convierte en útiles para su fin por la función que desempeñan. Su compromiso radicará siempre en realizar la acción.

A pesar de todo lo anterior, los individuos que pertenecen a los grupos siguen estando voluntariamente en él (conservando el poco atisbo de libertad individual que les queda) y el compromiso del juramento no está garantizado por nada. Según se ha presentado hasta el momento, en el juramento se establece una fidelidad al grupo más allá del fin por el que se ha conformado: el juramento exige que sus miembros se comprometan con el grupo en sí al adquirir obligaciones con éste. Aún así, dichas obligaciones demandan algo que garantice que sean hechas y por eso el juramento otorga junto a la obligación de cada individuo de cumplir su función, un castigo por su incumplimiento. Se amenaza con el castigo para garantizar el cumplimiento de la función y surge el concepto de "terror" dentro de *Crítica de la razón dialáctica*. Es el método por el cual se busca el óptimo funcionamiento del grupo a través del poder que le confiere a cada miembro su función. En otras palabras, el terror es la jurisdicción que cada miembro del grupo tiene para castigar al otro en tanto que no cumpla la función encomendada. Así las cosas, en el juramento se establece que debe ser castigado quien no cumpla su función por los demás integrantes del grupo que sí la cumplen. Dentro del ejemplo del árbol de manzanas funcionaría de la siguiente manera: ambos hombres están organizados de acuerdo a su función en el grupo de que crearon para obtener manzanas (uno sube por ellas y el otro las recoge). Pero para conservar dicho orden, establecen un método de castigo si se incumple —por ejemplo, podría reducirse su ración de manzanas—. En ese sentido, los hombres están obligados a cumplir su función más por el terror a ver disminuida su ración que por el hecho de cumplirla.

Poco a poco los miembros del grupo se ven subsumidos en la función que desempeñan y, sin la posibilidad de salir del grupo, sus acciones se automatizan y se vuelven inerciales. Es en ese momento donde se da lugar a la creación de la institución: los hombres que sacrificaron la libertad de sus acciones particulares para comprometerse en un fin compartido y dar lugar a la acción común, se ven ahora sujetos al grupo por una obligación fuera de ellos que los conduce a actuar bajo parámetros establecidos. La institución surge en el momento en que la praxis deviene en en-sí cuando se objetiva el hacer de los hombres en su ser. La praxis se vuelve una característica ontológica del grupo y sólo se identifica por su funcionalidad, por lo que el hombre pierde su status de libre (individual y comúnmente) y se petrifica en su acción. En otras palabras, la institución convierte a los hombres en instrumentos para alcanzar los fines para los cuales se erigió. En ese sentido, la institución es el paso a la alienación del hombre en su trabajo, concibiendo al hombre como un medio indiferente para perpetuar la institución. El individuo de la institución es un hombre que ha perdido su esencia, su libertad, para constituirse como instrumento de la institución. Como

utensilio para el fin de la institución, el hombre se vuelve cosa reemplazable (pues ahora sólo importa la función que realiza y que puede realizar cualquier otro hombre) y vuelve a la serialidad de la que intentó escapar en un principio, pues es un paso del ser cosa para los otros a ser cosa con los otros. Lo anterior se entiende más claramente en el retorno al concepto de rareza: el riesgo que supone la alteridad para mí al reducirme a materialidad para sus fines se repite en la institución en donde me reduzco a materialidad dentro de un grupo para garantizar la superación de la necesidad sin ponerme en riesgo pues los otros también se cosifican al igual que yo.

Todo este análisis nos lleva a la pregunta inicial acerca de las relaciones con el otro y a la forma en la que puedo vivir con él. Está claro que tanto desde *El ser y la nada* como desde la *Crítica de la razón dialéctica* se aborda un problema que por demás no ha podido resolverse. En ambas obras las formas en las que el hombre (para-sí o individuo) reconocen al otro se dan en un carácter negativo ontológico y ético pues ese otro que no soy yo representa un problema para mi actuar libre. Sin embargo, es indudable que estoy en el mundo con los otros y ante ellos, lo que me lleva a buscar formas de relacionarme. En efecto, los trabajos de Sartre muestran que la relación entre los hombres se da (es ineludible y fáctica) pero siempre se sacrifica la libertad. El problema y el punto neurálgico de toda la discusión se vislumbra en la necesidad de conservar la libertad incluso con la existencia de los otros sin que esto signifique sacrificar la libertad del otro que al igual que yo es un para-sí. Así las cosas, si ni las relaciones sentimentales con el otro concreto ni las relaciones grupales para la superación de la necesidad son eficientes para conservar la libertad, se hace necesario otro tipo de relación con el otro que lo permita. Si el objetivo es la relación de los hombres sin la transgresión entre los mismos, lo que se busca es que dicha relación sea del todo armoniosa, justificada en la libertad y universal. En primer lugar, armoniosa porque debe mantenerse el *respeto* a la libertad entre los hombres; en segundo lugar, justificada en ella dado que es lo que se pretende preservar y por último, universal porque, al ser condición humana, es inherente a todos los hombres.

## 3. LAS RELACIONES CON LOS OTROS Y EL PROYECTO DE UNA ÉTICA EXISTENCIALISTA

En el anterior capítulo evaluamos las dos principales formas de relación entre los hombres en la teoría de Sartre. Por un lado, hablamos de las formas de ser con el otro planteadas en *El ser y la nada* y por otro acerca de la conformación de los grupos en la *Crítica de la razón dialéctica.* En ambos casos, aunque parecía responder a la pregunta sobre cómo es el comportamiento entre los hombres, en ninguno se encuentra una solución real al problema que estamos abordando: la posibilidad de una relación entre hombres (para-sí, individuo) que no signifique la aniquilación de la libertad. La importancia de la preservación de la libertad en las relaciones humanas responde a una necesidad de carácter ontológico y ético: por un lado, la libertad es el resultado de la investigación sartreana que fundamente la *forma de ser* del hombre como la posibilidad de ser-algo. Por otro lado, la libertad es la garantía para que el hombre actúe y pueda llegar a ser. Por tal razón, en el presente capítulo intentaré delimitar las condiciones necesarias para que se dé una relación entre los hombres que a su vez garantice la libertad entre ellos. Para ello abordaré primero cuáles son los aspectos que deben garantizarse en la relación entre los hombres y qué puntos resultarían problemáticos. En segundo lugar, intentaré mostrar si el problema de las relaciones con el otro es un problema de orden ético o moral al evidenciar la diferencia entre estos conceptos y su capacidad de responder al problema conteniendo las condiciones que se habrán enumerado en la primera parte del capítulo. Por último, se entrelazarán los resultados obtenidos anteriormente con el fin de responder a la pregunta de si es posible una ética existencialista o una moral existencialista (según resulte del análisis que se expondrá).

### 3.1 CONDICIONES PARA LAS RELACIONES CON EL OTRO

#### 3.1.1 La libertad

Durante el transcurso de la obra de Sartre, entre su filosofía y sus obras literarias, el interés central estriba en la libertad. Esto se evidencia al rastrear obras como *Los caminos de la libertad*, una trilogía en la que aborda el tema en cuestión y que pone de manifiesto la teoría sartreana de que la libertad no es un fin al que se desea llegar sino que es la raíz de todos los fines: la libertad es el motor de las acciones que conllevan a la consecución de los fines. De igual manera, obras como *La náusea* y *A puerta cerrada* abordan distintos aspectos alrededor de la libertad como lo son la angustia y el miedo a la cosificación del otro. En la última obra mencionada, es más evidente la necesidad del hombre por mantener su libertad y lo que significa estar a merced de la libertad de los otros. Por otro lado, en las obras filosóficas de Sartre el concepto toca transversalmente todos los aspectos. Un ejemplo de ello se da en la *Crítica de la razón dialéctica* en el que la libertad representa el escape a la necesidad, fundamenta la unión de los hombres en el grupo y fundamenta las praxis individuales que son el foco de la totalización (raíz de la razón dialéctica que permite

conceptualizar al hombre a través de la historia). Si bien se ha descrito que el concepto es importante en la obra de Sartre, esto no determina en qué radica su importancia y sólo hace evidente la necesidad de establecer su utilidad. Así pues, lo fundamental será responder a la pregunta ¿cuál es la importancia de la libertad en la obra de Sartre?

Desde *El ser y la nada* Jean-Paul Sartre pone a distancia a los hombres de las cosas al dotarlos de una estructura de Ser distinta: por un lado, las cosas dotadas de ser en sí mismas y por otro lado, el hombre a distancia de ellas. La diferencia estriba en que las cosas simplemente están ahí, absolutas, con un ser definido por su función —o razón de la serie como se ha dicho al inicio de la investigación— mientras que el hombre que percibe las cosas se halla a distancia de ellas como sabiendo qué son éstas pero sin poder saber qué es. Para Sartre, es fundamental que las cosas que *son* tengan absoluta identidad consigo mismas. Por ejemplo, una mesa (un en-sí) está autodeterminada por aquello que ella *es*: la mesa *es* mesa y no tiene posibilidad de *ser* silla por el simple hecho de ser creada con una función determinada. Si bien es cierto que podemos sentarnos encima de una mesa, su función no cambia porque la utilidad que le damos a la mesa depende de nuestra forma de percibirla y no de lo que ella es. La mesa es idéntica a lo que ella, en función, es. De esta forma, la existencia de la mesa es independiente a la de los hombres, no necesita ser usada para que exista y no depende de otro ser para definirse a sí misma.

El hombre no puede verse a sí mismo o colocarse a distancia de él y por lo tanto no puede captar de sí nada. De hecho, el hombre necesita de las cosas para poder reconocer su lugar en el mundo como *a distancia de* ellas dado que al no poderse captar como ser, sólo puede reconocer su papel de consciente del mundo. Sabe que existe y ocupa un lugar en el mundo pero al no poder captarse no puede conocer su ser. Precisamente, el hombre toma conciencia de los objetos por el hecho de no ser ellos. Así pues, el hombre reconoce que si bien está entre las cosas del mundo, ellas no necesitan de él para ser pues son en sí mismas. Por su parte, el hombre es contingente para sí mismo porque no posee una razón de ser con la que se identifique su existencia, lo que da al hombre ese vacío de ser o no-ser que Sartre identifica con nada. Es así como Goetz, personaje de *El diablo y Dios* (1951), da cuenta de lo anterior cuando dice “a cada minuto me pregunto lo que podría ser yo ante los ojos de Dios. Ahora sé la respuesta: Nada”(Sartre, 1961: 150). Pero es precisamente a ese punto de no-ser al cual quiere dirigirnos Sartre pues al no ser nada, el hombre es plena posibilidad de ser en tanto no es.

El objetivo de traer a colación algo que ya se ha mencionado al inicio de la investigación radica en que la libertad es la posibilidad de ser del hombre, de lo que podemos inferir que: 1) libertad y no-ser (o Nada) es idéntico, 2) el no-ser es la estructura del Ser del hombre y 3) en conclusión, la libertad es la estructura del Ser del hombre. Visto de esta manera, libertad y hombre —o ser del hombre— son idénticos y responden a una única idea, lo que permite afirmar que siempre que se es hombre se es libre. La libertad es importante en la

obra de Sartre en la medida en que lo es el hombre ya que es su estructura de Ser. Esto implica que hombre y libertad son inseparables porque son uno solo, por lo que es imposible desconocer la libertad del otro en tanto que hombre.

El reconocimiento de la libertad en los otros consiste en la forma en la que lo percibimos: todo aquello fuera del hombre son objetos identificables consigo mismos (en-síes), no obstante percibir a un hombre no implica simplemente el hecho de ponerme a distancia de él sino de captarlo con su forma de apropiarse del mundo. Sartre afirma cuando se refiere a la libertad en su obra que si bien el hombre empieza por no ser nada, a través de sus acciones construye su ser. Actuar involucra a los objetos y al hombre en una relación en la que el hombre dispone de los objetos de acuerdo a la utilidad para alcanzar aquello que proyecta ser. En ese sentido, captar a otro hombre implica reconocer que hay "algo" fuera de mí que no es un objeto porque lo capto en relación a los objetos y no meramente situado junto a ellos. Por ejemplo, si voy a un parque podría captar las sillas, los columpios y el tobogán. Pero además veo a un niño en el tobogán. Cuando percibo al niño en el tobogán no sólo los veo como una relación espaciotemporal entre dos objetos situados uno junto a otro sino a un niño *jugando* en el tobogán; como *niño que juega*:

> Percibirlo como hombre, al contrario, es captar una relación no aditiva entre el asiento y él es registrar una organización sin distancia de las cosas de mi universo en torno a ese objeto privilegiado. Ciertamente, el césped sigue estando a dos metros veinte de él pero está también vinculado con él como césped en una relación que trasciende la distancia y a la vez la contiene. En vez de ser ambos términos de la distancia indiferentes e intercambiables y estar en una relación de reciprocidad, la distancia se despliega desde el hombre que veo acercarse hasta el césped, como el surgimiento sintético de una relación universal y en cuyo inter se trata de una relación sin partes, dada de una sola vez, se despliega una espacialidad que no es mi espacialidad, pues, en vez de ser una agrupación hacia mí de los objetos, se trata de una orientación en sí del prójimo, huye, por cierto, de esta relación sin distancia ni partes no es en modo relación originaria que busco entre el prójimo y yo; en primer lugar, le concierne sólo al hombre y a las cosas del mundo; además, es aún objeto de conocimiento, la expresarla, por ejemplo, diciendo que ese hombre ve el césped, o que se dispone, pese al cartel que lo prohíbe, a pasar por él, etc. (Sartre, 1989: 282)

Así, la libertad es condición necesaria en el funcionamiento de cualquier relación entre los hombres, pues no reconocemos a los otros enteramente sino en la medida en la que actúan en el mundo como *siendo* de tal forma; ejerciendo su libertad.

### 3.1.2 La armonía

Con lo anterior, se pone de manifiesto que los hombres se captan entre sí como tal debido a que reconocen en el otro la libertad que son, en la medida en que se captan como siendo a partir de sus acciones. Si bien reconocemos en los otros una libertad como la nuestra ¿por qué sigue siendo tan difícil las relaciones entre los hombres? Pues bien, aun

cuando se capta la libertad de los otros, en muchos casos se les instrumentaliza al punto de considerárseles objetos para la consecución de fines. Esto ocasiona un aire de desconfianza hacia los otros pues ponen en peligro mi libertad (como ya lo menciona Sartre en *Crítica de la razón dialéctica*). Esto nos sugiere que para un buen funcionamiento de las relaciones entre los hombres debe restablecerse la confianza entre ellos; en otras palabras, debe desaparecer la amenaza que significa el otro para el para-sí, buscando una *armonía* entre los hombres con relación al mundo.

Cuando hablamos de *armonía* nos referimos a ella, en parte, en el sentido pitagórico: "la unidad de la multiplicidad y el acuerdo entre los discordantes" (Guthrie 1987: 168) teniendo en cuenta que las partes del acuerdo son en principio discordantes y que la armonía es aquello que las une y las compromete como unidad. El principio de la armonía fue entendido desde los pitagóricos y en muchas otras filosofías de la antigua Grecia como el principio ordenador del cosmos, dado que por medio de éste se ordenan los distintos elementos que lo conforman. Así, todas las partes que componen el todo que es el cosmos tienen una relación entre ellas y entre la totalidad a la que pertenecen, dándole estabilidad y concordancia a la perfección sobre la que se erigen diversas teorías soportadas en la representación del orden cosmológico. Teniendo en cuenta lo anterior, desde la perspectiva sartreana, podría proponerse un principio de armonía que ordene las relaciones entre el hombre y las cosas y entre los otros y las cosas.

Debemos empezar reconociendo que el hombre, como para-sí y libre, posee un proyecto fundamental de *ser en el mundo* (Véase página 11) esto quiere decir que por medio de la libertad el hombre proyecta su conciencia sobre los objetos apropiándose de ellos. Esta relación entre el para-sí y los en-sí está definida por la utilidad que representan para el proyecto de cada hombre, por lo que el orden y la aparición de los objetos en el mundo depende directamente de la disposición de los hombres sobre ellos. Al igual que en el ejemplo del hombre que entra al cuarto buscando un lápiz y todo a su alrededor toma relevancia en relación a la proyección que hace el hombre de "encontrar el lápiz", todas las cosas en el mundo aparecen frente a los hombres y adquieren relevancia por el proyecto para el que son útiles o no. Es por esa razón que al entrar a un cuarto perdamos detalles como la lámpara, la silla y debajo de la cama, cuando sabemos que el lápiz está en la mesa. El proyecto de *ser en el mundo*, constituye la búsqueda por llenar esa Nada que el hombre es y sólo se logra por medio de acciones que realiza, por lo que *ser en el mundo* es siempre una acción o conjunto de acciones individuales debido a que no es el resultado final de la acción sino la ejecución de la acción.

Sin embargo, a pesar de que el proyecto es de carácter individual en tanto que son acciones que relacionan al hombre particular y las cosas, los otros también tienen un proyecto en el que se relacionan particularmente con las cosas. La libertad, como condición humana establece esa nada o posibilidad de ser en todos los hombres por igual, lo que

implica que existen otros para-sí que actúan sobre las cosas bajo unos parámetros de utilidad para su proyecto. De no ser así, desconocería que aquello que capto y que se relaciona con los objetos no es una libertad que actúa sobre ellos. Cuando observamos personas diariamente siempre las observamos en constante actuar, apropiándose de los objetos de formas específicas para conseguir fines de acuerdo a aquello que han proyectado ser en el mundo. Aquí es donde empieza el problema de las relaciones entre los hombres: cuando dos o más para-sí desean apropiarse del mismo en-sí para sus proyectos particulares.

Aunque el problema de las relaciones humanas se basa en el reconocimiento de la existencia de los otros como para-sí, sólo se instancia como un problema en la medida en la que se dificulta el proyecto de un para-sí por la existencia de otros proyectos que, igual de válidos, requieren apropiarse de una manera específica de los objetos. Recordemos que si bien la aparición de los objetos en el mundo depende plenamente de un hombre que los capte, los objetos como en-sí son únicos y suficientes en sí mismos por lo que su existencia no depende de quién los capta. Así las cosas, un mismo en-sí puede aparecer ante dos para-sí y ellos pueden captarlo de formas distintas según convenga a su proyecto. Tenemos aquí a las partes discordantes: dos proyectos encontrados por un mismo en-sí que propician la lucha por la apropiación del objeto como utensilio para ejercer una acción y que requieren una mediación que evite el conflicto o que en el mejor de los casos restablezca la armonía.

Se ha planteado que la manera en la que me relaciono con el otro me permite constatar que al igual que yo él es un para-sí, es decir, es una libertad que posee un proyecto de ser y que se relaciona con el mundo, en cierta forma, para concretar su proyecto. Tal existencia de otros para-sí siempre está relacionada y no pueden encontrarse de ninguna manera aislados, dado que todos los proyectos de ser que cada hombre particulariza ocurren dentro del mismo mundo. Es por eso que aunque la manifestación de los objetos en el mundo está dada por la utilidad que representan para cada hombre, es posible encontrar relaciones de utilidad compartidas por la mayoría de los hombres, en tanto que ciertos objetos inscriben en sí mismos la manera en la que me relaciono con ellos, en los que otra hombre ha previsto una función de manera indiferente a uno u otro para-sí en el mundo. Tal es el caso de un objeto manufacturado en el que "encuentro el esbozo de mi propia trascendencia: me indica el gesto que he de hacer" (SARTRE 1989: 447) como si de un imperativo se tratara, en el que el fin al que me remito está puesto de manera indiferente por igual para todos los para-sí en el mundo. A partir de estas generalizaciones, se hallan concatenados los proyectos particulares que todos los hombres proyectan sobre el mundo, por ejemplo: no podría sentarme en una silla ya ocupada por otra persona quien ha proyectado sobre el mismo objeto la acción que yo me disponía a realizar.

De esta manera, algunas de mis relaciones con los objetos en el mundo dependen de la relación que los otros tengan con ellos, como si se tratase de un límite entre la forma en que

me relaciono con el mundo y la manera en que los otros se relacionan con él. Si reconozco a los otros como para-sí, lo hago a partir de la idea de que son libres, ya que sólo bajo esa condición puedo ser captado por ellos y puedo reconocer lo que he de juzgar como mi esencia. Al ser libres, innegablemente debo adjudicar a su existencia un proyecto fundamental que está puesto por la carencia de ser con la que se identifican quienes al igual que yo tienen un proyecto de ser, que sólo se diferencia del mío únicamente en su particularización. Así pues, al estar constantemente en contacto con los otros debo convivir con sus posibilidades, con su libertad, al igual que ellos con la mía. Así pues, existen más proyectos en el mundo que imponen un límite a mi proyecto por medio de un compromiso hacia el suyo, en el que me impide relacionarme a mi antojo con ciertos objetos con los que ya se han relacionado ellos.

La armonía consistirá en el reconocimiento de los límites en la proyección que los hombres hacen del mundo. Se trata de un mecanismo que asegura el lugar particular que ocupa cada uno de los hombres y funciona a manera de imperativo: *todo hombre debería respetar a los demás hombres por el hecho de ser hombres*. Entendiendo el ser hombre como ser libre y poseer un proyecto fundamental. Lo que se busca es suprimir la amenaza que son los otros al suprimir la amenaza que soy para ellos como otro. Así pues, el imperativo que deriva del reconocimiento fundamenta la armonía que reclaman las relaciones entre los hombres.

### 3.1.3 La universalidad

Con el reconocimiento de los otros como hombres y con la armonía que fundamenta el límite entre los proyectos de los hombres, lo último que resta por asegurar para fundamentar las relaciones humanas es establecer que siempre y en todos los casos la relación entre los hombres debe ser universal. Por universal debe entenderse que si existen dos o más seres que fundamentan su relación en una condición que comparten, siempre que se dé la relación debería funcionar de la misma forma o efectuarse de la misma manera. Esto no quiere decir que el comportamiento de un hombre A con un hombre B sea el mismo que el de un hombre C con uno D, pues desconoceríamos que tanto los hombres A y B como C y D son, en principio, libres. No se puede esperar que las acciones de los hombres sean iguales o que cumplan el mismo papel para ellos como si de una tendencia natural se tratara, pero tampoco significa que las acciones se efectúen en medio de una libertad negativa que instrumentalice o desconozca la libertad de los demás.

Lo que se busca al pretender una universalidad en las relaciones humanas es que para efectuar sus acciones, cada hombre se reconozca a sí mismo en los otros. En la libertad y el proyecto fundamental los hombres se reconocen como tal en la medida en que se identifican con la posibilidad plena de ser lo que hagan de sí mismos, conformando un concepto de hombre; el hombre que elijo ser. En ese sentido, mis elecciones como hombre

implican al resto de los hombres como idénticos a mí, convirtiéndome en legislador e imponiendo mis acciones como un modelo de lo que debe ser el hombre. "Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que, al elegirse, elige a todos los hombres" (Sartre, 1999: 33). Es por esta razón que como hombre debo contemplar la pregunta *¿y si todos eligieran lo mismo que elijo yo?* Para efectuar mis acciones. Estas acciones situadas en el mundo deben contemplar las formas de relacionarse con cada uno de los elementos que lo conforman, incluidos los demás hombres en su condición de libertad.

Esto condiciona radicalmente mis elecciones a la libertad de los otros pues no podría elegir algo que conlleve a desconocer la libertad de los demás. El límite se produce en el momento en que, como hombre que elige, no puedo elegir denegar la posibilidad de elegir de los otros porque me la denegaría a mí mismo[11]. Si mis acciones pretendieran negar la libertad de los demás, en el momento en el que posiciono a los otros en mi lugar sería ese al cual se le negó su libertad. Un ejemplo podría darse en un salón de clases donde un estudiante calla a otro cuando da su opinión: si realizo esta acción considerando que todos los hombres en la misma situación deberían hacer lo mismo, estaría validando que los demás puedan callarme y así perdería mi libertad de acción. Ontológicamente, desde Sartre, no es posible perder la libertad pues no es algo como una cualidad en el hombre sino que es el hombre mismo, la estructura de ser del hombre. Por tanto, todos los hombres deberían en principio considerar la libertad de los otros como la libertad de ellos mismos, pues la comparten como condición inherente de ser hombres. La universalidad en las relaciones humanas será el compromiso con la libertad de todos los hombres en las acciones que realicen. Sartre muestra esta idea con el final de *Las palabras* cuando enuncia: "todo un hombre, hecho de todos los hombres y que vale lo que todos y lo que cualquiera de ellos" (Sartre 1972: 159).

### 3.2 ÉTICA O MORAL EXISTENCIALISTA

Durante el transcurso del presente trabajo la idea de los otros ha fluctuado entre muchas acepciones, entre ser una amenaza o una garantía para el proyecto de ser en el mundo hasta convertirse en un axioma para las acciones de los hombres. Lo cierto es que cualquiera que sea la idea que se tenga de los otros, siempre estarán en una relación inevitable. Uno de los problemas al identificar la naturaleza de las relaciones humanas radica en cómo debe actuar el hombre respecto a los demás: acaso debería reconocer en los otros un límite para tener en cuenta en las acciones que realiza o, por otro lado, debería enfocar sus acciones en

[11] Esta consideración a la que nos conduce una idea de universalidad sobre la base de la libertad sartreana guarda gran influencia con la formulación kantiana del imperativo categórico. En ambos casos, existe un compromiso con los demás a partir del reconocimiento de una condición (o naturaleza que si se desconoce, al menos desde la lógica, implicaría ir en contra de sí mismo en la medida en que como condición hace parte de todos los seres que la poseen. Esto se puede evidenciar claramente en la obra de Kant *Fundamentación metafísica de las costumbres.*

procurar el bienestar de los demás. La preocupación que para este trabajo significa el poder definir las relaciones entre los hombres nos lleva a tratar de establecer si realmente hay alguna diferencia entre actuar *teniendo en cuenta* o *en beneficio* del otro. Este es el mismo problema que se puede evidenciar cuando separamos la ética de la moral como si se tratara de órdenes comportamentales totalmente distintos. En definitiva, es importante establecer el tipo de relación que puede existir entre los hombres en aras de fundamentar ora bien una ética existencialista ora bien una moral existencialista.

Desde la antigüedad, los términos de ética y moral han confluido en una misma significación. De acuerdo con Aristóteles y con la tradición griega el término *ética* proviene por un lado de ἦθος (éthos) que significa carácter y por otro lado de ἔθος (êthos) que significa hábito o costumbre. En conjunto, para el griego, la ética corresponde a un modo de ser o carácter formado a partir de la repetición o costumbre de las acciones realizadas. En este sentido, la ética es la construcción del hombre sobre sí mismo cimentado en las costumbres que adquiere a través de sus acciones. Aristóteles enuncia en *Ética nicomaquea* que "la ética, en cambio, procede de la costumbre, por lo que hasta su nombre se forma mediante una pequeña modificación de costumbre. De esto resulta también evidente que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, ya que ninguna cosa natural se modifica por costumbre" (Ética nicomaquea II, 1103a13-1103a15).

La gran influencia de la filosofía helenística en las corrientes posteriores como la estoica romana, hizo que muchos de sus términos fueran heredados como parte fundamental de su corpus teórico. En gran parte, uno de los motivos para que esto sucediera estaba dado por la imposibilidad de traducirlos de griego a latín por lo que el término ethos perduró lo suficiente como para hacer parte de los vocablos filosóficos de la época. El hombre romano no poseía vocablos específicos para diferenciar ἦθος de ἔθος y los redujo a *mos* o *moris* bajo el concepto de costumbre. De ahí que Cicerón creara *moralis* como un neologismo para designar el estudio de las costumbres en *De Fato*, al encontrar que sería la forma adecuada para referirse a *ethika* como la tradición griega sugiere. Así pues, los términos "ética" y "moral" parecen lo mismo desde el plano etimológico.

Sin embargo, es esa doble acepción que da la filosofía griega a la palabra ética la que propone una diferencia a nivel conceptual. Si bien en ambos casos se hace referencia a "costumbre", no refieren al mismo *tipo* de costumbre en tanto que para los griegos la costumbre se encontraba ligada al carácter que se formaba a partir de la costumbre a modo de un comportamiento o forma de ser. Por su parte, al ser mos un concepto romano está ligado a la idea de ley y orden, que lleva a considerar su versión de costumbre más ligada a una norma de conducta en la que lo social impera por encima de lo individual y que por lo general están dictadas ancestralmente como diría Justiniano en *Digesto* (533 d.C.). En ese sentido, el concepto de costumbre difiere en ambas culturas ya que refieren a formas de ser o de comportamiento con orígenes distintos —si entendemos que comportarse bajo los

preceptos personales es distinto a hacerlo bajo los heredados—. Posiblemente esta sea una de las brechas más grandes que podemos ver entre moral y ética. La modernidad, por su parte, le da un giro a la discusión sobre la diferencia entre ética y moral. De hecho, la discusión nunca llega a gestarse; se reduce a considerar a la ética como una disciplina de estudio y a la moral como el conjunto de normas comportamentales que fundamentan las relaciones en la sociedad. Así, la moral es en la modernidad el conjunto de criterios y principios que rigen el comportamiento humano al estructurar las acciones dentro de las situaciones concretas en las que se desenvuelve. En cambio, la ética será la encargada de fundamentar la moral por medio de la reflexión; podría considerarse la ética como la teorización de la moral desde esta perspectiva.

En todo caso, es más plausible seguir con la distinción antigua para efectos de nuestra investigación, pues la diferencia entre ética y moral se encuentra atravesada por la fundamentación sobre la que se erige. Cuando hablamos de moral o de normas morales vemos un carácter prescriptivo e impositivo, asemejándose a los principios fundamentales de las leyes —en sentido jurídico— en los cuales se enmarcan y tipifican situaciones específicas y cómo debe comportarse de acuerdo a ellas. Dentro de estas leyes encontramos los valores que cada época considera como válidos. Esto hace que el hombre, al infligir la norma, sienta culpa y un juzgamiento que no proviene de los demás hombres sino de algo superior a ellos. Algo así ocurre en la obra *Crimen y castigo* de Dostoievski. Romanovich Raskolnikov, quién es el personaje principal de la obra, considera que matar a la usurera es una buena acción porque obliga a los estudiantes a vender sus joyas por un poco de dinero para poder vivir. En el momento en el que planea matarla, lo hace convencido de la bondad de su acción y que por tanto debe hacerlo. Empero, cuando realiza el acto comienza a sentir el peso de la culpa, manifestándose en las alucinaciones que padece. Romanovich no sufre por su acción ni tampoco por las consecuencias, lo hace porque aquello que hizo está mal aun cuando considerara que estaba bien hacerlo pues el "cargo de conciencia" lo provoca la norma misma. Desde este punto parece que la norma está por encima de los hombres juzgándolos de forma imparcial y sin tenerlos en cuenta.

> Óyeme, Sonia; no me burlo. Estoy seguro de que el demonio me arrastró. Óyeme, óyeme - repitió con sombría obstinación-. Sé todo, absolutamente todo lo que tú puedas decirme. He pensado en todo eso y me lo he repetido mil veces cuando estaba echado en las tinieblas... ¡Qué luchas interiores he librado! Si supieras hasta qué punto me enojaban estas inútiles discusiones conmigo mismo. Mi deseo era olvidarlo todo y empezar una nueva vida. Pero especialmente anhelaba poner fin a mis soliloquios... No creas que fui a poner en práctica mis planes inconscientemente. No, lo hice todo tras maduras reflexiones, y eso fue lo que me perdió. Créeme que yo no sabía que el hecho de interrogarme a mí mismo acerca de mi derecho al poder demostraba que tal derecho no existía, puesto que lo ponía en duda. Y que preguntarme si el hombre era un gusano demostraba que no lo era para mí. Estas cosas sólo son aceptadas por el hombre que no se plantea tales preguntas y sigue su camino derechamente y sin vacilar. (Dostoievski, 2007: 59)

La ética, tal y como nos la plantea el concepto de costumbre y formación del carácter del hombre, parece ser algo más reflexivo y propio de cada uno. En sentido estricto, cada hombre forma de sí mismo aquello que desea formar aún con las prescripciones y normas de la sociedad, lo que conlleva a una interiorización y reflexión sobre sus acciones. El hombre ético no actuaría conforme a los valores establecidos por una época o por un marco jurídico sino que lo haría asumiendo esos valores como suyos; como si fuera su deseo cumplir porque es aquello que decidió para sí. En la ética, lo bueno y lo malo, lo deseable y lo indeseable de cada hombre, es tomado como integrado en su sentido de sí mismo y su visión del mundo. Es por esta razón que cuando un hombre ético viola su propia ética, no siente culpa, sino una sensación de fracaso humano, una especie de vergüenza existencial de no ser aquello que creía ser o que había decidido ser (Cfr. Kenyston, 1965: 628).

Desde la perspectiva del ser del hombre que ofrece la filosofía sartreana hemos mostrado que la libertad se presenta como una indeterminación del ser del hombre y como posibilidad de ser por la misma, por lo que el hombre no puede definirse en ninguno de los aspectos en los que se desarrolla. El hombre elige aquello que desea de sí mismo porque no está ligado a un concepto preestablecido de lo que él es. De igual forma, los valores con los que rige su vida no están determinados en algo como *el ser del hombre* o una *naturaleza humana* porque precisamente no *es*. Los valores se forman a la par de las acciones que realiza el hombre pues cada elección que toma depende de su relación con el mundo que lo rodea. Es por esta razón que el fundamento de los valores no puede estar prescrito, no podría ser en ningún caso el ser, pues todo valor que fundara sobre su propio ser su naturaleza ideal dejaría por eso mismo de ser valor y realizaría la heteronomía de mi voluntad. El valor toma su ser de su exigencia, y no su exigencia de su ser. Así, pues, el valor no se entrega a una situación contemplativa que lo captaría como siendo valor y que, por eso mismo, le quitaría sus derechos sobre mi libertad. Al contrario, el valor no puede develarse sino a una libertad activa que lo hace existir como valor por el solo hecho de reconocerlo como tal (Cfr. Sartre, 1989: 73). El hombre es el fundamento de sus valores, les confiere valor de la misma forma que al mundo que lo rodea. De esa forma lo afirma Sartre en *El existencialismo es un humanismo*:

> Un ángel ha ordenado a Abraham sacrificar a su hijo; todo anda bien si es verdaderamente un ángel el que ha venido y le ha dicho: tú eres Abraham, sacrificarás a tu hijo. Pero cada cual puede preguntarse; ante todo, ¿es en verdad un ángel, y yo soy en verdad Abraham? ¿Quién me lo prueba? Había una loca que tenía alucinaciones: le hablaban por teléfono y le daban órdenes. El médico le preguntó: Pero ¿quién es el que habla? Ella contestó: Dice que es Dios. ¿Y qué es lo que le probaba, en efecto, que fuera Dios? Si un ángel viene a mí, ¿qué me prueba que es un ángel? Y si oigo voces, ¿qué me prueba que vienen del cielo y no del infierno, o del subconsciente, o de un estado patológico? ¿Quién prueba que se dirigen a mí? ¿Quién me prueba que soy yo el realmente señalado para imponer mi concepción del hombre y mi elección a la humanidad? No encontraré jamás ninguna prueba, ningún signo para convencerme de ello. Si una voz se dirige a mí, siempre seré yo quien decida que esta voz es la voz del ángel; si considero que

> tal o cual acto es bueno, soy yo el que elegiré decir que este acto es bueno y no malo. (Sartre, 1999: 38-39)

Si el hombre es el ser que fundamenta sobre sí mismo los valores, no hay forma de fijar un valor para los otros, con lo que las relaciones humanas dependerían del valor de cada uno de los hombres. Sartre identifica lo anterior como la angustia ética: saber que somos totalmente libres y responsables de nuestras acciones. Esto nos regresa al problema inicial de las relaciones con los otros, pues si bien cuando actuamos éticamente lo hacemos respecto a aquello que consideramos bueno para nosotros, nada asegura un lugar privilegiado para los otros. En otras palabras, actuar éticamente no implica —hasta este punto— un respeto ni una convivencia con los otros que asegure el bienestar de ambas partes, sólo implica actuar conforme a sí mismo y al proyecto de cada hombre de ser-en-el-mundo. Por esta razón, es indispensable acortar el espectro del concepto de ética teniendo en cuenta que 1) no pueden existir valores establecidos fuera del hombre como si pre-existieran a él y 2) debe cumplir el papel de garante de las relaciones humanas. En todo caso, hasta este punto podemos establecer que nuestra respuesta a la pregunta con la que empezamos este capítulo será que a lo que podemos aspirar es a una ética existencialista. Por los fines que persigue el existencialismo respecto a las relaciones humanas y conforme a la idea de hombre que Sartre vislumbra como ser libre y fundamento de sí mismo, es difícil encontrar un punto de congruencia con una idea de moralidad que juzga al hombre por encima de él como valor absoluto y justificado en sí mismo. Por su parte, el concepto de ética —como lo hemos desarrollado— concuerda con la idea de la interiorización y fundamentación de los valores en el hombre pero debe matizarse de tal manera en que incluya las relaciones con los otros.

## 3.3 El proyecto de una ética existencialista sartreana

### 3.3.1El camino del reconocimiento en las ideas éticas y morales modernas

En el apartado anterior hemos mostrado cómo la ética sugiere una formación de los valores de cada hombre desde su interior —lo que sea que podamos entender como interior: conciencia, daimon, razón— y que se desarrollan de acuerdo a la relación con el mundo exterior que reclama las acciones del hombre. No obstante, esta idea de ética también reclama a los otros como parte del mundo al que pertenece el hombre que dicta sus valores. Ahora bien, esta ética debe incluir a los otros de un modo diferente al que lo hace con los objetos o la naturaleza, pues son de estructuras distintas: por un lado, los objetos se dejan a la conciencia que los hace útiles para quien los usa y por otro lado, los otros que se escapan a esto al ser libertad e indeterminación pura. Con esto también se pretende mostrar que los otros no son utilizables por los hombres porque se encuentran en la misma posición. El hombre es otro para los otros de la misma forma en que ellos lo son para él por la misma libertad que su estructura de ser les confiere. Ante eso, la ética debe fundamentarse en el hecho del reconocimiento del hombre con los otros de forma en que

aquello que sea aplicable para uno lo sea de igual forma para los demás. Cabe resaltar que no se pretende asumir una ética única que regule a todos los hombres (como a modo de moral) sino asumirla como una que engloba a todos los hombres y que se fundamenta en cada uno de ellos.

Este ideal de reconocimiento en la ética no es algo nuevo en el mundo ni mucho menos en la filosofía, ya mucho antes Hegel había entrado en la materia del reconocimiento al hablar de la dialéctica del amo y el esclavo. El punto de partida dentro de la filosofía de Hegel se da en el capítulo sobre la autoconciencia en *La fenomenología del espíritu*, en donde el filósofo evalúa las relaciones prácticas con los otros que se encuentran en una tensión constante por la búsqueda del reconocimiento. Es ahí donde aparece la dialéctica del señor y el siervo como la lucha incesante entre los hombres en la que aquel que no teme morir es quien doblega la voluntad del otro. No obstante, ese otro debe existir como conciencia que me reconoce, de esta forma entendemos que el reconocimiento necesita de ambas partes como mediación cada una de la otra. En palabras de Hegel: Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. Se reconocen como reconociéndose mutuamente. (Hegel, 1966: 115).

Kant también abordó la idea del reconocimiento dentro de las ideas que desarrolló en *la Fundamentación metafísica de las costumbres*, donde ha de señalar su ética formal, con la diferencia de que la identificó bajo el término de respeto (a*chtung*). Éste asume la función de núcleo del imperativo categórico kantiano pues se enfoca en el reconocimiento de los otros como seres con los que comparto el *ser* humano. Así, el imperativo kantiano "obra de tal modo de que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca como un medio" (Kant, 2007: 42) suscita el sentimiento de respeto derivado del hecho de que sólo los hombres pueden ser sujetos morales dado que el imperativo sólo se da entre los seres que pueden, por libertad, incumplir una norma. Aquí, al igual que en Hegel, el reconocimiento es un concepto que reclama una alteridad que sin ser yo sea igual a mí para que funcione dentro del plano de las relaciones.

Aún más contemporáneo, el filósofo canadiense Charles Taylor, en *Ética de la autenticidad* usa el reconocimiento como parte fundamental en la estructuración de la identidad. El punto de convergencia entre reconocimiento e identidad parte de la crítica que el autor hace al individualismo moderno que describe de forma generalizada como un narcicismo en el que los individuos se alejan del plano social-político al de la vida privada. En consecuencia, se crea una falsa burbuja en la que sólo la satisfacción de los fines personales será la clave de la vida buena. Es aquí en donde Taylor ve en el reconocimiento una forma constituyente de la identidad en la medida que permite formarla. Al igual que en

Hegel y Kant, el reconocimiento se funda en el postulado de compartir al menos una propiedad entre los individuos. Con lo anterior "descubrir mi identidad por mí mismo no significa que yo la elabore aisladamente sino que la negocio por medio del diálogo, en parte abierto, en parte introyectado, con otros. Esa es la razón por la que el desarrollo de un ideal de identidad generada desde el interior otorga una importancia nueva y crucial al reconocimiento. Mi propia identidad depende de modo crucial de mi relación dialógica con otros" (Taylor, 1994: 81)

Ahora bien, la pregunta que atañe a todo este apartado es ¿puede fundamentarse una ética existencialista sartreana en el reconocimiento? La respuesta a esto subyace en el hecho de si es posible encontrar una idea de reconocimiento en Sartre que funcione de igual manera que las ya presentadas, lo cual ya hemos venido desarrollando desde el inicio del capítulo (véase página 29) en donde planteamos las condiciones necesarias para la relación con los otros. Libertad, armonía y universalidad comparten el hecho de otorgar al hombre una condición que lo identifique como tal ante los otros y viceversa. Indirectamente, se gestó una idea de reconocimiento derivada de la identidad. Asimismo, la filosofía de Sartre comparte con la de Taylor el postulado que propone a los otros como parte primordial en la formación del ser —o identidad en palabras de Taylor— que el hombre es. Pues el acto reflejo que los otros significan para el hombre a través de los juicios que declaran de éste, sirve como evaluación y mediación entre aquello que deseo ser y eso que estoy *siendo.* Por tal razón, no sólo considero que el reconocimiento es el fundamento de la ética que busco formular desde el pensamiento de Sartre sino que además veo la posibilidad de inscribirla dentro de los cánones de la ética de la autenticidad que promueve Taylor. Obviamente, encontrar escasos dos puntos de convergencia entre las ideas de Sartre y Taylor no es suficiente para aseverar que la ética existencialista es, ante todo, una ética del reconocimiento —o de la autenticidad, si se le prefiere—, por lo que a partir de ahora enfocaré los esfuerzos de este trabajo en la búsqueda de similitudes y conmensurabilidades entre los planteamientos de estos autores.

### 3.3.2Entre la ética de la autenticidad y el existencialismo sartreano: La superación del malestar de la modernidad.

Charles Taylor es un filósofo canadiense reconocido por sus investigaciones en el campo de la moral y la modernidad. Su aporte a la filosofía está dado en sus planteamientos sobre la filosofía práctica, la fenomenología de la experiencia ética y el concepto de identidad. Una de sus obras principales es *La ética de la autenticidad*, un estudio crítico y por demás educativo en el que plasma los problemas que la modernidad atraviesa y cómo en el reconocimiento se puede dar solución a ellos. Taylor inicia esta obra arguyendo que existen tres malestares de la modernidad, que se manifiestan como una pérdida o un declive de la sociedad aun cuando ésta avanza. Identifica dos puntos centrales en la discusión y más adelante suma uno como una derivación de los anteriores. Estos malestares son: 1) el

individualismo, 2) la primacía de la razón instrumental y por último 3) la pérdida de la libertad. El declive se presenta como una pérdida de sentido del compromiso ético y un estancamiento cómodo de la sociedad en la vida privada y el goce de la misma. El hombre moderno es para Taylor el *Fausto* (1806) de Goethe que cansado de lo habitual decide vender su alma por experimentar los placeres de la vida. Nuestro trabajo estribará, en primera medida, en ver si la filosofía de Sartre puede escapar o no al malestar de la edad moderna.

El primero de los malestares es descrito por Taylor como el mayor mal y el mayor logro de la modernidad. Se trata de la posibilidad de los hombres d elegir su propia regla de vida y decidir las normas y convicciones que desea adoptar, como si fuera una superación del pensamiento de los antepasados que se consideraban como parte de un orden superior al ocupar un lugar específico en él (Cfr. Taylor 1994: 38). Si bien esto no parece significar un problema para el desarrollo de una ética, la verdad está en el extremismo que trae consigo el individualismo moderno. En un principio, escapar al orden superior que los antepasados suponían el sentido de su vida no sólo significa la posibilidad de darle sentido propio a la misma: también supone una posición estática donde los hombres pierden el carácter teleológico de la vida estancados en el bienestar. El individualismo aquí parece dar ese mal gusto a apatía hacia el mundo que lo rodea, en tanto el hombre individualista pierde el sentido amplio de la vida centrándose en su vida individual y privada. Sin ir más lejos podríamos considerar lo anterior en el ejemplo de un partido de fútbol donde el sentido de la vida sería ganar el partido y en el que cada jugador pierde el rumbo al centrarse en jugar bien su propio juego.

Sartre es acusado incluso en su época de pertenecer a este movimiento individualista, por lo que él mismo se encargará de demostrar lo contrario en *El existencialismo es un humanismo*. "En primer lugar, se le ha reprochado (al existencialismo) el invitar a las gentes a permanecer en un quietismo de desesperación, porque si todas las soluciones están cerradas, habría que considerar que la acción en este mundo es totalmente imposible y desembocar finalmente en una filosofía contemplativa, lo que además, dado que la contemplación es un lujo, nos conduce a una filosofía burguesa" (Sartre, 1999: 21). Cuando Sartre habla de filosofía burguesa se refiere al individualismo despreocupado que Taylor reprocha tanto y que no conduce nada más que al aislamiento del hombre en la vida privada. Y es que el existencialismo suscita en los hombres el miedo implacable de una libertad en sentido negativo, sin compromiso mayor que el bienestar individual por el hecho de no sostenerse en algo ulterior al hombre mismo. Para la religión las pautas dictadas por sus dioses son preceptos que enmarcan una finalidad en la vida: un orden para seguir y alcanzar un fin que está más allá del hombre. En la ciencia encontramos unas disposiciones "naturales" en los hombres que los llevan a actuar de formas predeterminadas de las cuales ninguno puede salir.

El existencialismo sartreano refigura el orden poniendo como principio una individualidad comprometida. Si bien el hombre existencialista se elige a sí mismo y propone sus propios fines, no implica que no haya esa suerte de compromiso con la humanidad o con un lugar específico en un orden que persigue un fin. Simplemente difiere del hecho de que el fin que se pretende alcanzar deba estar por fuera de él como si se tratara de un escrito de carácter sagrado; "esto es lo que *debes* hacer". Para Sartre las elecciones individuales no son más que un precepto de la idea de hombre que cada individuo tiene. De esta manera, el hombre siempre compromete a la humanidad entera con sus elecciones como si se tratara de un imperativo categórico en el que considera que todo hombre debería elegir como elijo:

> Si soy obrero, y elijo adherirme a un sindicato cristiano en lugar de ser comunista; si por esta adhesión quiero indicar que la resignación es en el fondo la solución que conviene al hombre, que el reino del hombre no está en la tierra, no comprometo solamente mi caso: quiero ser un resignado para todos; en consecuencia, mi proceder ha comprometido a la humanidad entera. Y si quiero un hecho más individual como casarme, tener hijos, aun si mi casamiento depende únicamente de mi situación, o de mi pasión, o de mi deseo, con esto no me encamino yo solamente, sino que encamino a la humanidad entera en la vía de la monogamia. Así soy responsable para mí mismo y para todos, y creo cierta imagen del hombre que yo elijo; eligiéndome, elijo al hombre. (Sartre, 1999: 34-35)

Además de esto, nuestro planteamiento acerca del reconocimiento a través de las condiciones de libertad, armonía y universalidad, nos lleva a plantear que existe un compromiso mayor con los otros que el de considerar las elecciones individuales una elección general. Desde la condición de libertad vemos cómo el hombre entiende su situación en el mundo como *estando en medio de otros hombres*, por lo que las elecciones que toma presuponen las de los demás hombres y una relación entre las mismas. En tanto el hombre no puede apropiarse del mundo a su antojo cuando existen los otros, no sólo se establece un límite en las acciones sino que involucra a los otros en las mismas. Así mismo, en la armonía el hombre reconoce en su proyecto el de los otros y espera lo mismo de ellos por el hecho de ser hombres, tanto así que entiende que no puede ser-en-el-mundo sin la mirada de los otros que le ayuden a determinar el sentido de sus acciones desde el juicio que hacen sobre él. En tanto a la universalidad, funde lo anterior en la presunción de que si esta relación entre el proyecto y la libertad de dos hombres concretos se da, deberá cumplirse en todos los casos debido a su condición humana. Así las cosas, el existencialismo no es un individualismo, al menos no en el sentido que produce malestar a la modernidad.

El segundo de los malestares que Taylor encuentra en la modernidad es el causado por la que denomina "razón instrumental". Lo que significa ésta no es otra cosa que la exaltación del valor de los fines por encima del de los medios o en otras palabras, la mejor relación posible entre costo y beneficio. Para el autor, esto se da por la pérdida de la sacralidad de la sociedad en la que el orden establecido de las cosas proporcionaba límites al alcance de las

acciones de los hombres. Una vez que el orden se rompe, no hay nada que detenga a nadie y en ese sentido los medios están a disposición de cualquiera; de cualquier forma. Esto incluye no sólo al mundo natural sino también a los seres en la medida en que pierden su lugar en la estructura, convirtiéndolos en materia prima para los fines y proyectos de cada hombre (Cfr. Taylor, 1994: 40). Así, el temor que produce esto a Taylor radica en que las cosas que deban ser medidas por otro tipo de criterios, se reduzcan al análisis de rendimientos y de costo-beneficio. Un ejemplo de esto es que por este medio se justifican las desigualdades de riqueza y la explotación del medio ambiente. De esta forma, el autor concibe la razón instrumental como una falta de medida de los hombres al momento de conseguir los fines que se proponen. Muy cerca de la idea de que *el fin justifica los medios*.

Una actitud ética, de cara al problema de la razón instrumental, exige de los hombres una reflexión acerca de los medios para la consecución de fines, al igual de una revaloración del mundo y de los hombres. En este punto, el existencialismo sartreano podría encasillarse en la razón instrumental, lo que representaría un gran problema para nuestro propósito. En efecto, la ontología fenomenológica de Sartre dispone los en-sí del mundo al servicio de la constitución del ser del hombre al considerarlos *útiles* sobre los que actúa para lograr pasar de un estado de cosas actual al proyectado. No obstante, eso no debería implicar el uso desmedido de dichos *útiles* ni tampoco que los otros se cosifiquen para beneficio del hombre. Cabe entonces un análisis de las ideas sartreanas desde nuestra propuesta de las condiciones para la relación con los otros.

Específicamente, la condición de armonía es el punto que nos podría llevar a una respuesta al problema de la razón instrumental. Se ha contemplado desde la armonía la existencia de tantos proyectos fundamentales en el mundo como libertades hay en él y, que de igual forma, todos estos proyectos están relacionados por el hecho de compartir el mundo en el que se desarrollan. Convendría afirmar que si debo considerar los proyectos de los otros como el límite para el mío, también debería existir un límite en la forma en la que me apropio del mundo. Incluso, siendo más bondadosos con este planteamiento, se podría decir que mi proyecto exige que considere el mundo como un mundo compartido en el que todos los hombres tengan la posibilidad de proyectarse en él. Por ejemplo, en el caso de dos individuos con proyectos que se relacionan frente al mismo árbol: uno necesita del árbol para sentarse a su sombra y el otro para elaborar una mesa. La armonía que consideramos plausible en Sartre nos permitiría entender que los hombres deberían buscar una solución beneficiosa para ambos, en la que puedan apropiarse del mismo objeto sin que esto signifique una desventaja para uno u otro. En ese sentido, muchas posibles soluciones podrían darse al problema como por ejemplo utilizar una parte del árbol para la mesa (algunas ramificaciones) dejando así el resto del árbol para que dé sombra al otro hombre. Incluso, adaptándonos un poco más a la industrialización podría darse el caso de que el mismo árbol sirva para fabricar dos objetos que sirvan para la consecución de los fines de cada uno. En un caso más crítico, en el que el material no fuese suficiente para ambos

objetos, convendría más hablar de esa imposibilidad de apropiarse de los objetos o en-sí con los que ya otro hombre se ha relacionado. De esta forma, si se encuentra un hombre disfrutando de la sombra del árbol, al otro le sería más fácil e igualmente ventajoso apropiarse de otro.

Hay que tener en cuenta dos cosas fundamentales respecto a este punto: 1) las soluciones que he ofrecido en el anterior ejemplo pueden tornarse bastante complicadas de concebir teniendo en cuenta el mundo en el que vivimos y las actitudes de los hombres. Incluso Taylor lo sabe y por esto dice que la solución a este problema inmiscuye las actitudes de los hombres y a las instituciones que deberían velar porque esas actitudes en los hombres se den. 2) En ninguno de los casos se pierde el carácter de utilidad de las cosas, pues desde la teoría de Sartre esa es la función de los objetos. Sin embargo, el principio de armonía lleva a pensar tanto en los otros existentes como en los que han existido o existirán, pues la base de este principio no radica sólo en la experiencia de los otros con los que tengo contacto directo sino que relaciona ese contacto con la estructura que me permite determinar *a priori* la existencia (posible o dada) de los otros.

El tercer de los malestares que hemos denominado la pérdida de la libertad, está más enfocado al plano político que al ético, por lo que cuando hablamos de libertad en este punto nos referimos a la libertad política. También hablamos en que este malestar es una consecuencia de los anteriores y es que en un mundo en el que las instituciones de las sociedades actuales se enfocan especialmente en la razón instrumental limitando así las opciones forzando al individuo a vivir conforme a ésta. Esto ocasiona que los hombres entren en el ciclo del individualismo por una necesidad impuesta desde la razón instrumental: "es difícil mantener un estilo de vida individual contra corriente. Así, por ejemplo, la planificación de algunas ciudades modernas hace difícil moverse por ellas sin coche, en especial allí donde se ha erosionado el transporte público en favor del automóvil privado" (Taylor, 1994: 44). Por otra parte, otro aspecto al que afecta la pérdida de libertad es la pérdida de interés en la participación de la política, en donde los individuos prefieren el goce de la vida privada antes que pensar en el autogobierno. Claramente, si la sociedad limita a los individuos a optar por un modo de vida incuestionadamente, el individuo entra en su burbuja de cristal en la que es libre y puede decidir con lo que perpetua el mismo sistema de la razón instrumental indefinidamente.

Este tercer malestar es bastante difícil de superar desde el pensamiento sartreano, sobretodo porque lo advierte de igual forma en *La crítica de la razón pura* cuando habla de los grupos y las instituciones. Para el Sartre de *La crítica* resultan altamente alienantes las instituciones pues lo que empieza como una libre asociación de individuos en aras de fines comunes, termina por ser una instrumentalización del trabajo del hombre en el que vale más su trabajo que su persona. Así pues, tanto Sartre como Taylor guardan una alta esperanza en que solucionando los primeros dos malestares, el tercero se solucione por

consecuencia. Sin embargo, esto no significa que nuestro proyecto de una ética existencialista apoyada en el reconocimiento se desvanezca, pues si bien es un malestar de la modernidad las implicaciones políticas que conllevan son limitantes que desaparecerían con la aparición del compromiso que conlleva el reconocimiento. Por esta razón, pasaremos por ahora por alto este punto para centrarnos en lo que sería la autenticidad y el reconocimiento, los cuales serán el pilar de la ética existencialista sartreana.

### 3.3.3 Entre la ética de la autenticidad y el existencialismo sartreano: el reconocimiento, la autenticidad y el esbozo de una ética existencialista.

Uno de los puntos clave al que apunta Taylor en *La ética de la autenticidad* es la reformulación del concepto de autenticidad propugnado en nuestra época por el subjetivismo moral y el nihilismo. La idea que se promueve desde el siglo XIII bajo el concepto de autonomía y que más adelante en el siglo XIX los románticos la llamarían autorrealización es entendida generalmente como la identidad del *yo consigo mismo*. Ante esto, Taylor expone una crítica acerca de cómo hablar de una identidad de esta índole resulta inconsistente y es la raíz de los malestares de la modernidad, por lo que centrará sus esfuerzos en reformular la autenticidad para darle un tono más plausible. La inconsistencia que busca subsanar la teoría de Taylor está situada en que un ideal de autenticidad basado en la relación del yo consigo mismo es imposible, en la medida en que ese yo como individuo se encuentra situado en un horizonte referencial[12] del cual no puede apartarse. La autenticidad tiene un origen fáctico que lo liga a todas las cuestiones de hecho que rodean al yo, lo que imposibilita hablar de una identidad del *yo consigo mismo* sin tener en cuenta condiciones espaciales, culturales e incluso ontológicas. En otras palabras, lo que busca formular Taylor es que si bien existe una idea de autenticidad, está formulada a forma de identidad de yo consigo mismo en relación con su exterior; la identidad está marcada por los otros, la historia y la cultura. Esta reformulación reviste a la autenticidad de una idea de libertad en la que cada hombre da sentido a su vida pero siempre en relación con la exterioridad.

De la misma índole es la visión sartreana de libertad. Más allá de las imposiciones que sus lectores hacen del existencialismo sartreano, las ideas que se formulan en *El ser y la nada* o *El existencialismo es un humanismo* declaran que la libertad sartreana siempre está comprometida con el exterior. Esto se evidencia de forma general en dos postulados: 1) la existencia de los otros y 2) la relación entre el hombre y el mundo. En cuanto al primera, Sartre jamás niega la incidencia de los otros en la constitución del ser del hombre pues esa necesidad de reconocimiento del ser a través de *la mirada* pone de manifiesto la importancia de los juicios de los otros como un autoexamen de la conformación del ser (véase página 16). En relación con el segundo postulado, Sartre evoca en la segunda parte

[12] El término hace referencia a los tópicos propios de la vida humana y a los que está sometido el hombre según Taylor en el capítulo "Horizonte ineludible" de *Ética de la autenticidad.*

de *El ser y la nada* cómo el hombre es arrojado al mundo en medio de una facticidad que será la puerta de entrada a la formación de su ser a partir de la apropiación de las cosas que lo rodean. No es posible entonces desligar la libertad sartreana de la realidad pues sólo en la realidad puede ejercerla. Podríamos decir hasta este punto que la autenticidad de Taylor es equiparable a la libertad sartreana, por lo que sólo resta articular lo que sería la ética existencialista a la luz de la ética del reconocimiento.

La ética existencialista que buscamos está dada por la superación de los malestares de la modernidad; podría tomarse como la salida sartreana al problema del individualismo y la pérdida del sentido de la vida en comunidad que señala Taylor. Cuando hablamos del existencialismo sartreano en los términos de una libertad comprometida con los otros, lo que buscamos es dar solución a la pregunta ¿cómo el hombre sartreano puede vivir en comunidad? La respuesta a esta pregunta es que el hombre es la comunidad. Esto no quiere decir otra cosa que el hombre en relación con los otros se reconoce como comunidad, porque entiende que está ligado a ella por la facticidad de su existencia en la medida en que los otros hacen parte de aquello que no depende de él pero que de igual forma es un hecho. Asimismo, reconoce en los otros una estructura idéntica a la que él posee; los reconoce libres y con un proyecto fundamental que atraviesa el suyo en la medida en que no puede desligarse de ellos. Es así como el hombre entiende que las relaciones con los otros deben garantizar en igual medida la libertad de todos: porque el desconocimiento de la libertad de los otros les confiere el poder de desconocer la de él.

Aquí encuentra lugar el planteamiento de la libertad, la armonía y la universalidad como garantes de las *buenas* relaciones entre los hombres. En cuanto a la libertad, se trata de reconocerla en los otros y entender que no podemos escapar de ella lo que nos lleva a postular la armonía como la manera en la que adapto mi libertad para que no desconozca la de los otros. Lo anterior se da por la confluencia de los proyectos en el mismo mundo y con el hecho de que compartir el mundo también implica compartir significaciones en los objetos que están dadas categóricamente por el valor que le han conferido de manera generalizada los otros; sé, por ejemplo, que una silla es para sentarse de igual medida en que los otros lo saben y que esto hace que así como yo puede sentarme en ella. La adaptación de la libertad del hombre a las libertades de los otros será entender que la transgresión del proyecto que los otros tienen sobre el mundo pone en riesgo mi proyecto, pues desconocer su valor sería dar el poder a los otros de desconocer el valor del mío. La universalidad es el valor que le confiero a mi proyecto como si fuera el de todos; si mi proyecto tiene en cuenta los proyectos de los otros estoy aceptando que *cualquiera en mi lugar* elegiría lo mismo que yo. Visto esto desde un ejemplo, resultaría la siguiente situación: Me encuentro en una habitación con otra persona y reconozco en ella su libertad porque la veo actuar sobre los libros de la habitación (libertad). También en habitación hay una silla en la cual pretendo sentarme y sé que al igual que yo ve la silla y también podría pretender sentarse porque ambos estamos inscritos en el mismo espacio. Si esa persona se sentara en la silla (ya que puede hacerlo porque es libre) y yo decidiera quitarla de ella ¿qué evitaría que en el caso contrario ella hiciera lo mismo que yo? (armonía), Por eso debo

saber que la decisión que tome respecto a la silla y la apropiación que pueda hacer la otra persona con ella, también podría ser la de esa persona (universalidad).

Parece que todo esto juega entorno al hecho de vernos reflejados en los otros como otro yo que también dispone del mundo a su manera. Es por eso que la imagen del otro es tan importante para la constitución de mi propio ser porque su juicio sobre mí podría ser el mío. La formulación de una identidad que nace de lo dialógico de los hombres no es descabellada para una filosofía como la de Sartre en la que se reconoce el valor de los juicios del otro. Por tal razón, encuentro en Sartre un ideal ético erigido en la libertad (en el sentido de la autenticidad de Taylor) en el cual los hombres no sólo sean *respetuosos* de las libertades de los otros sino que por el valor que tiene esta libertad para conformar mi ser como hombre le dé una relevancia dentro de mi proyecto fundamental. Cuando hablábamos acerca de los valores decíamos que actuábamos conforme a lo que cada uno de nosotros consideraba bueno. Esto era indiscutible porque no existe un valor absoluto que rija a los hombres por igual. Sin embargo, a partir de la autenticidad y el reconocimiento de los otros, podríamos objetar que al ser la libertad una condición en todos los hombres y que juega un papel fundamental en la configuración del ser del hombre, nos hace conferirle el status de valor pues sólo en mi libertad justifico mi proyecto y en la libertad de los otros reconozco ese proyecto que estoy justificando.

## 4. CONSIDERACIONES FINALES

Comenzamos esta investigación hablando acerca de los conceptos fundamentales de Sartre y encontrando dos estructuras de ser que difieren: El en-sí es el término que se le atribuye a los objetos en los cuales su ser escapa de la condición de fenómeno pues simplemente son y no dependen de algo externo a ellos para justificar su ser, lo que los hace indicativos de sí mismo. Por otra parte el para-sí es el término con el que se hace referencia a la forma de ser del hombre, que se encuentra en una constante relación con los objetos, ya que sólo se indica como un existente a distancia de ellos. A partir de esta distinción se ha expresado que el para-sí como conciencia no puede ser otra cosa que una relación constante con el en-sí, por lo que no puede ser por sí misma y en esa medida da cabida al no-ser que es ella misma. A esto se le ha denominado dentro de la filosofía sartreana como libertad. Lo anterior permitió afirmar que el hecho de que el hombre no posea una esencia determinada al igual que los objetos revela la gratuidad de su existencia. Así pues, sin un concepto que determine lo que es, el hombre experimenta la contingencia conferida por la libertad de formar por sí mismo su esencia por medio de las acciones que realiza. Tales acciones son la posibilidad que tiene el hombre de darle sentido a los objetos en cuanto los utiliza, configurando de ese modo el mundo que lo rodea.

Sin embargo, el hombre no se encuentra sólo en el mundo "configurándolo" sino que encuentra en éste a otros que, al igual que él, le confieren una significación al mundo y formulan su ser a partir de sus acciones. Esto se hace evidente a través del concepto de *mirada:* a diferencia de un lápiz a los otros los capto en su acción y no como objetos a la

espera de ser usados. Esto generó el punto neurálgico de toda la investigación, a saber: si el hombre no está solo en el mundo, debe compartirlo con los otros, ¿cuál debe ser su relación con ellos? Ante esto, se abordó la discusión acerca de las relaciones entre los hombre teniendo en cuenta dos puntos fundamentales: el amor y el odio en *El ser y la nada* y el concepto de grupo en la *Crítica de la razón dialéctica*. Sobre los primeros, encontramos que como tendencias que configuran una actitud de los hombres hacia los otros, nos daban una idea de cómo los hombres percibían a los otros; en el amor, el hombre se sentía esclavo de la *mirada* del otro y en el odio, se sentía amo. Por otro lado, en *Crítica de la razón dialéctica* el foco se centraba en una necesidad material de las relaciones del hombre con los otros, en donde su presencia invitaba al hombre a agruparse con ellos para garantizar un bienestar. No obstante, esta relación se volvía mecánica en el momento en el que los hombres perdían significado, pues sólo eran útiles en tanto su función para el grupo y volvía al hombre un instrumento más en el mundo; un objeto reemplazable por otro que cumpliera la misma función.

Con la insuficiencia que parecía mostrar la filosofía sartreana para lograr fundamentar una relación entre los hombres que funcionara de manera positiva y que garantizara la realización de los proyectos fundamentales de todos, se propuso plantear unas condiciones necesarias para que las relaciones entre el hombre y los otros funcionaran como se esperaba. La libertad, la armonía y la universalidad es la propuesta que planteé como salida efectiva para la solución al problema. Así, se justificó que las relaciones entre los hombres deben ser armoniosas porque debe mantenerse el *respeto* a la libertad entre los hombres; justificada en la libertad que como condición del ser, el hombre no puede desprenderse de ella y por último, universal porque, al ser condición humana, es inherente a todos los hombres. Todo lo anterior gira en torno a un único concepto sobre el cuál se planteó el proyecto de la ética existencialista sartreana: el reconocimiento. En medio de esto, Charles Taylor aparece en el camino de la investigación como un referente más que oportuno para la ética que se propone ya que cumple casi a cabalidad con las ideas sobre las que erige su *ética de la autenticidad.* Así pues, el propósito es mostrar que la filosofía sartreana bajo las condiciones que se propusieron para las relaciones con los otros, superan los *tres malestares de modernidad* que son el obstáculo que Taylor identifica para formular una ética en nuestra época.

El proyecto de una ética existencialista sartreana es algo ambicioso si se tiene en cuenta que la filosofía de Sartre ha sido malversada en un individualismo que lleva consigo una libertad egoísta. Posiblemente se deba al hecho de que el proyecto de una ética quedó inconcluso por el mismo autor y a los cambios que sufrió su postura filosófica cuanto más se acercaba a su visión política del mundo. No obstante, los elementos para formular la ética que buscamos existen, atraviesan toda la obra y persisten por encima de los intereses particulares del autor. Se hace necesario una mano bondadosa que logre atar todos los elementos de manera en que se complementen y construyan un corpus bien sustentado.

Ambicioso o no, para nuestra época al igual que en la época en la que Sartre plasmó su filosofía, una ética que pueda responder a una visión del mundo donde a pesar de la primacía de la individualidad se reclama por un compromiso con la humanidad.

## 5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

(OBRAS DE SARTRE)


SARTRE, Jean-Paul

(1947) *Situations I, Essais Critiques*. Paris: Éditions Gallimard.

(1960) *Situations III, La república del silencio.* Buenos Aires: Editorial Losada

(1961) *Teaotro.* Tomo II: El diablo y Dios. Buenos Aires: Editorial Losada

(1963) *Crítica de la razón dialéctica.* Buenos Aires: Editorial Losada

(1968) *La edad de la razón.* Buenos Aires: Editorial Losada.

(1972) *Las Palabras.* (Trad. Manuel Lamana) Buenos Aires: Editorial Losada.

(1977) *Situations IV, Literatura y arte*. Buenos Aires: Editorial Losada.

(1981) *A puerta cerrada.* (Trad. Aurora Bernández) Madrid: Alianza Editorial.

(1982) *La Náusea.* (Trad. Aurora Bernández) Madrid: Alianza Editorial.

(1989) *El Ser y La Nada.* (Trad. Juan Valmar) Madrid: Alianza Editorial.

(1990) *Las moscas. Drama en tres actos.* (Aurora Bernández) Madrid: Alianza Editorial.

(1996) *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard.

(1999) *El Existencialismo Es Un Humanismo.* (Trad. Victoria Praci) Barcelona: Edhasa.

(1992) *Truth and Existence.* (Trad. Adrian van den Hoven) Chicago: The University of Chicago Press.

(2005) *Lo imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación.* Buenos Aires: Editorial Losada.

(2005) *Bosquejo de una teoría de las emociones.* Madrid: Alianza editorial.

(2006) *La imaginación.* Barcelona: Edhasa.

(2008) *Situations II, ¿Qué es la literatura?.* Buenos Aires: Editorial Losada.

(2010) *L'être et le neant. Essai d'ontologie phénoménologique.* Paris: Gallimard.

(OBRAS COMPLEMENTARIAS)

ARISTÓTELES

(1998) *Ética nicomaquea.* Madrid: Editorial Gredos.

BEAUVOIR, SIMONE DE

(1972) *Para qué la acción*. Buenos Aires: La pleyade.

CAMPBELL, Robert

(1949) *Jean-Paul Sartre o una literatura filosófica*. Buenos Aires: Argos.

DILTHEY, Wilhem

(2000) *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón dialéctica.* (Trad. Y Not. Antonio Gómez) Madrid: Ediciones Istmo.

DOSTOIEVSKI, FEDOR

(2007) *Crimen y castigo.* Buenos Aires: Editorial Gradifco.

GRENE, MARJORIE

(1971) SARTRE AND THE OTHER en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 45, pp. 22-41.

GUTHRIE, K. S.

(1987) *The Pythagorean Sourcebook and Library*. Michigan: Ed. Phanes Press.

HEGEL, G.W.F.

(1966). Fenomenología del Espíritu. México: Fondo de Cultura Económica.

JEANSON, FRANCIS

(1968) *El problema moral y el pensamiento de sartre*. Buenos Aires: Ediciones siglo veinte.

(1974) *Jean-Paul Sartre*. Barcelona: Editorial Barral.

JOLIVET, Regis

(1970) *Doctrinas Existencialistas. Desde Kierkegaard a J.-P. Sartre*. Madrid: Gredos.

(1963) *Sartre*. Buenos Aires: Columba.

Kant, Immanuel

(2007) *Fundamentación metafísica de las costumbres*. San Juan: Edición de Pedro M. Rosario Barbosa.

KENISTON KENNETH

(1965) Morals and Ethics. *The American Scholar.* Vol.34 No. 4, pp. 628-632

LUYPEN, William

(1967) *Fenomenología existencial.* Buenos Aires: Carlos Lohlé.

RAU, CATHERINE

(1949) THE ETHICAL THEORY OF JEAN-PAUL SARTRE en *The Journal of Philosophy*, Vol. 46, No. 17, pp. 536-545.

ROBINS, C. W.

(1977) SARTRE AND THE MORAL Life en *Philosophy*. Vol. 52, No. 202, pp. 409-424.

TAYLOR, CHARLES

(1994) *Ética de la autenticidad.* Barcelona: Editorial Paidos.

VARGAS LLOSA, MARIO.

(1981) *Entre Sartre y Camus.* Puesto Rico: Ediciones Huracán.

(RECURSOS ELECTRÓNICOS)

REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA

http://www.rae.es/rae.html.