

Hernán Neira
82, rue des Martyrs
75018 PARIS
42 55 01 55

Santiago de Chile, 1984

ECHANGES Nº 5

Propiedad:

Instituto Chileno-Francés
de Cultura
Merced 298, Santiago.

Directora:

Claire Duhamel

Sub-Director:

César Araneda

Proyectó este número:

Hernán Neira

Diseño Gráfico:

M. Meneses
V. Sekulović

Fotos:

Sartre. Images d'une vie.
Liliane Sendyk-Siegel
Ed. Gallimard

Impreso en ORGÓN



APOSTAR SIN PRUEBAS

Hernán Neira

Nada más peligroso que estudiar la génesis intelectual de un autor a través de la influencia recibida de sus maestros o su época. Por esta vía arriesgamos a no ver en el discípulo más que la suma de viejas ideas bien sintetizadas y teñidas de un suave matiz personal y modernizante que corresponde al más joven. Esta concepción hace el filósofo un ser pasivo cuyo pensamiento es producto de la confluencia del suelo, el riego y luz, dejándole tan sólo la libertad de girar en busca del sol. Nuestra tesis es exactamente la contraria, aceptamos de buen grado la influencia como parte de la génesis de un autor, sólo que la influencia, lejos de ser recibida, es *buscada*, es producto de una decisión deliberada, aunque no siempre consciente, por la cual un pensador busca instrumentos conceptuales para comprender un mundo concreto del cual él es parte activa. Así, sostenemos que ninguna persona puede permanecer ajena a su tiempo, sólo que siempre es ella quien decide cuáles son los vínculos que desea establecer, a qué ideas quiere ser permeable, cuáles conceptos prefiere rechazar.

Ese es el criterio desde el cual abordamos brevemente la génesis y el sentido del pensamiento de Sartre, metodología que permanece fiel al ideal existencialista de poner al propio sujeto como centro significativo de su biografía. Esto quiere decir que ya a través de los autores que Sartre elige para ayudarse en la tarea de comprender del mundo, hay un hecho significativo que es parte de su propia filosofía y que, por tanto, el existencialismo es mucho más que el desarrollo de ciertos conceptos genialmente elaborados por su maestro.

(Cf. *L'Imagination*, *L'Imaginaire*, *La Transcendence de l'Ego* y *Esquisse d'une Théorie des Emotions*).

1. La idea de conciencia

Desde sus primeros trabajos sobre psicología y la teoría de la imagen hasta su obra capital, *L'Être et le Néant* (El ser y la Nada), Sartre se apoya en la fenomenología. Este hecho no es de ningún modo casual y revela hacia dónde quiere ir su filosofía mucho antes de que él mismo pudiera saberlo. Mediante la Fenomenología Sartre quiere encontrar una forma de superar la oposición existente a comienzos de siglo entre realismo e idealismo y la oposición de quienes conciben la conciencia como un reflejo del mundo sometido a sus leyes y quienes afirman que ella es una síntesis que mantiene autonomía frente a la sensibilidad. Su *Caballo de Troya* en esta discusión será la teoría de la imagen pues, según el modo como los distintos pensadores se enfrentan a ella, Sartre podrá dilucidar qué teoría global de las relaciones existentes entre conciencia y mundo se esconde detrás de cada argumentación. Con ello sigue un inteligente procedimiento establecido por Descartes al afirmar que, si no se puede estudiar todos los sistemas filosóficos existentes en una época porque ello supera las fuerzas de la vida individual, sí se puede estudiar sus principios, los cuales suelen ser pocos y más simples, partiendo de la idea que, si fallan los cimientos, el edificio es débil.

¿Cuáles son los principios básicos para concebir la conciencia que Sartre encuentra en su período de formación? Básicamente son dos, uno es de corte positivista y tendría su inspiración en Hume y, el otro, en Bergson y los psicólogos que concibirían la imagen como una síntesis. El primero sostiene —según Sartre— que la imagen es una percepción renaciente, es decir, una forma de residuo de la percepción o de las impresiones que los objetos dejan en nuestra sensibilidad. De este modo, las imágenes y, en general la conciencia, existirían bajo los mismos *mecanismos* con que existen los demás objetivos del mundo y, en definitiva, la imagen sería un residuo mundano en la conciencia, una suerte de objeto que la habita. Por el otro lado estarían Bergson y, en general, aquellos a quienes Sartre denomina psicólogos de la síntesis o de inspiración romántica. Ellos habrían dado a la conciencia cierta autonomía para “operar” sobre las percepciones sensibles sin dependencia de ellas, es decir, salvar a la conciencia y a las imágenes de los mecanismos y relaciones existentes en el mundo. Sin embargo, no logran dar una autonomía completa a la conciencia pues ella tendría una “materia sensible” sobre la que realizar una síntesis, pero no lograría liberarse completamente de ella. En otras palabras, para Sartre, sus antecesores habrían fracasado al explicar las relaciones entre la conciencia y el mundo. ¿Qué hacer entonces?

2. Fenomenología.

Sartre acude a la fenomenología para salvar el escollo y esto es un hecho significativo. Bien podría haber elegido una u otra de las alternativas que se le ofrecían, ya se le ofrecían, ya sea anulado la autonomía de la conciencia o bien cayendo en el idealismo escéptico. Sin embargo, se mantiene fiel a su propósito de recuperar el mundo y salvar la conciencia como independiente de él, constante que atraviesa su pensamiento de principio a fin. Como decía Simone de Beauvoir, Sartre, “prestando a la conciencia una gloriosa independencia, cargaba el peso sobre la realidad... tendía hacia una inteligencia global de lo concreto”. Pero, ¿cómo lograrlo?

Veamos, en primer lugar, cómo se salva la autonomía de la conciencia y cómo se recupera posteriormente el mundo o, en otras palabras, veamos qué busca Sartre en Husserl y en Heidegger.

La tesis central de Husserl es, para Sartre, que la conciencia es conciencia de mundo. Esta afirmación, de tan sencilla fórmula, es, sin embargo, extraordinariamente compleja y es absolutamente indispensable comprenderla, pues en una piedra angular del existencialismo. A primera vista parece evidente, tautológica, pero no es así. Su significado es que la conciencia no es sino conciencia-de-mundo, es decir, ella no tiene existencia previa a existir como consciente del mundo. Su ser se inicia y se acaba siendo consciente del mundo, de ahí que el mundo y ella sean inseparables. Por cierto que es concebible que el mundo exista sin ella, pero no es concebible una conciencia que sea consciente de nada, pues la conciencia es consciente de algo o, simplemente, no hay conciencia. Por tanto, la afirmación “la conciencia es conciencia de mundo” es radicalmente diferente del tipo de juicio: “esta foto es de un árbol”. Es perfectamente concebible una foto que no sea de nada, es decir, una foto en blanco, pero no se puede decir lo mismo de la conciencia, para Husserl no existe algo así como una conciencia “en blanco” que después reciba una impresión. No, su ser es ser consciente de algo o no ser absolutamente nada. De este modo, tenemos una conciencia no-substancial, la conciencia no es una cosa, no es una substancia que exista previamente y después reciba una impresión sensible que deje una huella en ella como en la fotografía. En otras palabras, la conciencia no es un objeto del mundo que refleje a los demás objetos, la conciencia es algo totalmente distinto al resto de los seres, es lo que está, por decirlo metafóricamente, al otro lado del ser, es el no-ser, *la nada*, dirá Sartre dando un paso que le lleva mucho más allá de su maestro.

Pero Sartre no se queda ahí y todavía quiere seguir avanzando. Husserl, consciente de la dificultad de pensar una conciencia no sustancial pues, al no ser sustancia pierde también unidad, había visto la necesidad de concebir un "yo transcendental", es decir, un *yo* que, sin ser empírico, sin ser una sustancia que estuviera en cada conciencia, fuera posible pensarlo como la fuente de *unificación* de ella. El problema era el siguiente, si la conciencia no es un objeto, ¿qué me permite decir que la conciencia que tuve ayer al ver un paisaje es la misma al verlo hoy? A Husserl no le bastó con que la conciencia se unificara siendo conciencia de sí misma, es decir, que existiera sólo como conciencia de mundo y conciencia de sí misma, y finalmente, como acabamos de ver, pensó que era necesario un yo transcendental. Sartre rechaza esta hipótesis, afirma que un yo trascendental sería un *objeto* en la conciencia, de modo análogo a como la imagen era para Hume el residuo de una percepción, es decir, un *yo* la volvería a hacer perder toda autonomía frente al mundo. Sartre es enfático al decir que la conciencia es impersonal y afirmar que la conciencia mantiene su unidad siendo conciencia de sí misma.

Entendámonos: que la conciencia sea conciencia de mundo y de sí misma no significa que lo sea por una operación reflexiva, por un pensamiento. No hay una conciencia que primero exista y después piense "el mundo está frente a mí". No, ser conciencia de mundo es un acto existencial que puede darse de múltiples modos. Una conciencia es tan consciente del mundo cuando se emociona ante la llegada de la mujer amada, cuando se huye "instintivamente" ante el peligro o reflexiona sobre los objetos de un paisaje, todos ellos son modos de existir frente al mundo, modos de la conciencia de ser consciente del mundo. Para Sartre, *el ser* de la conciencia no es el pensar, sino el ser consciente del mundo y de sí misma de modo prereflexivo. Así, a modo de resumen, podemos decir que Sartre acude a Husserl para lograr una región de ser, la conciencia, cuyo ser es ser consciente de sí y del mundo y que, si no fuera consciente, no sería absolutamente nada. La conciencia es un ser cuyo ser es "estar al otro lado de los objetos pero frente a ellos", es decir, la conciencia es una nada-de-ser, una nada de los objetos del mundo y, por lo mismo, su existencia es relativa, pero no dependiente de ellos, su ser es autónomo, pero su existencia es existir frente al ser como no siendo parte de él.

(Cf. La Transcendence de l'Ego. Este pequeño libro es de gran utilidad y una herramienta indispensable para comprender L'Être et le Néant).

3. Descubriendo el mundo.

Gracias al giro particular que Sartre ha dado a la fenomenología de Husserl ha logrado superar la oposición entre la conciencia y el mundo, pero es sólo una superación parcial porque aún no es recíproca. Se puede ir de la conciencia al mundo, pero no del mundo a la conciencia, el mundo no se presenta aún con toda su fuerza y toda su realidad, la existencia todavía queda sometida al yugo de la conciencia. ¿Cómo superarlo?

Este problema lo resuelve Sartre acudiendo a Heidegger, pero no es sólo un problema intelectual el que le ayuda a reconquistar el mundo. La amenaza de la guerra le vuelve hacia la muerte y hacia la historia como una ineludible experiencia cotidiana, la existencia concreta se le revela como un hecho autónomo imposible de desconocer. Una conciencia vuelta sobre sí misma era completamente inútil para comprender los acontecimientos de la preguerra, el nazismo, el frente popular, la invasión de Checoeslovaquia, la movilización, la guerra como destino. Esas exigencias vitales se convierten en exigencias intelectuales en un hombre que quiere comprender su mundo, entonces Heidegger le entrega un lenguaje adecuado, sensible a las ideas de destino, de muerte, de la nada. Así, pues, lejos de "sufrir la influencia" Sartre acude en busca de instrumentos conceptuales que no tiene Husserl, y la idea de que el ser del hombre es ser-en-el-mundo (Dasein) se convierte en un tema central tan importante como el de que el ser de la conciencia es ser conciencia del mundo. Nuevamente tenemos la noción de que un ser no es previamente a su relación con los demás seres. Si la conciencia no existía previamente a su relación con el mundo por la cual ella se hace conciencia del mundo, el ser humano no existe previamente a su existencia en el mundo. No hay una "esencia humana" que luego sea puesta sobre la tierra, el hombre es y no es más que en relación con el mundo. Sin mundo no hay ser humano, el hombre no preexiste a su historia concreta sobre la tierra, no hay una sustancia humana fija e inmutable pueda salvarse al holocausto de la guerra. Si desaparece el mundo donde habita desaparece su existencia concreta y, como el hombre no es más que una existencia concreta, desaparece también la "esencia humana".

No debe pensarse que existe una sustancia que realiza la función de relación, como si la relación descansara en un ser estable, un punto fijo en torno al cual girar. Lo que Sartre quiere decir, apoyándose en las ideas de Heidegger, es que el hombre sólo es su relación con el mundo, que si cambia un factor de la relación cambia también el ser del hombre. El ser de Alberto es estar enamo-

rado de Senta, la cualidad de “enamorado” no es algo que se le añada a su ser, sino que es la relación amorosa la que lo constituye en su ser. Así, el hombre, para Sartre, queda liberado de toda esencia, pero, lejos de convertirse por eso en un ser abstracto y que sobrevuela al mundo, su ser es ser-en-el-mundo en relación con el mundo, nada más ni nada menos, y así, el ser del hombre queda definido por su existencia.

4. El Origen ^{de} la Nada

El concepto de “nada” en oposición de “ser” es una de las piedras angulares del existencialismo sartreano y una clave indispensable para comprenderlo.

Hemos dicho que el ser de la conciencia consiste en estar, por decirlo metafóricamente, “al otro lado de los entes”, al otro lado del mundo del que es conciencia. La conciencia puede ser conciencia del mundo porque niega que ella sea él o que tenga un mismo modo de ser. Por otra parte, la conciencia puede ser conciencia de sí misma porque no se identifica plenamente con su propio ser (que es negación del ser del mundo), siempre permanece “a distancia” de él. La conciencia, por tanto, es una doble negación, negación del mundo y negación de sí misma. El ser de la conciencia es el de la negación, ella es negación y, como pura negación, es una *nada*. Sin embargo, hemos de ver aún cuál es el origen concreto de la nada.

Para Sartre, el origen de la nada se halla en la interrogación. Un ente cualquiera no tiene la capacidad de sustraerse a la corriente de las cosas para interrogarlas, simplemente está en medio de ellas sin distancia, como el individuo en los grandes eventos colectivos. Así, pues, para interrogar hay que estar, de alguna forma, “afuera” de los demás seres, haber relajado los vínculos que me mantienen vinculado a ellos. De todos los seres sólo el hombre se sustrae al vínculo de las cosas, a la masa compacta del ser del mundo para tomar distancia y posición frente a él, sólo él puede plantear hipótesis, dudar, negar, hacer proyectos.

Debe tenerse presente que no se trata de dudas puramente “intelectuales”, sino de dudas que determinan el ser del hombre, así como la duda de Hamlet le constituye en su ser como “indeciso”, el ser de Hamlet *es* la duda. Del mismo modo, el explorador que realiza un viaje a la selva es un hombre que duda, es un hombre que se mantiene a distancia del ser para poder desubrirlo, de lo contrario, él encontraría una aldea perdida, pero jamás sería un descubridor.

Así, la duda, la interrogación, el proyecto, son actitudes concretas y objetivamente manifestables, el hombre se sustrae al ser, se pone "al otro lado de las cosas" no sólo por el pensamiento y el intelecto, sino especialmente por sus *actitudes*, dentro de las cuales, una privilegiada, es la interrogación.

Para denominar al ser que tiene la capacidad de sustraerse a los vínculos del ser, Sartre utiliza el término técnico "para-sí". El para-sí es el ser que es negación del ser compacto del mundo o del "ser-en-sí". De este modo, se establece una sinonimia fundamental en la filosofía de Sartre, la de los términos conciencia, hombre y para-sí. Los tres significan un ser cuyo ser consiste en negar el mundo, *nihilizar* los vínculos que mantienen compacto al ser para tomar distancia frente a él. El hombre es el existente concreto que interroga y por el cual la nada viene al mundo, él es el ser concreto que se sustrae al ser. El para-sí es el ser que toma distancia frente a sí, que niega la negación que ha hecho del mundo siendo conciencia de sí, y, finalmente, la conciencia es el ser que es consciente del mundo de modo no reflexivo, es decir, que en su existencia (y no sólo por una actitud intelectual) toma distancia frente al ser consciente de él.

Ahora bien, lo fundamental del problema de la negación es que la nada viene al mundo por una actitud concreta del hombre, por la negación que él hace de los vínculos de ser. Debo insistir en que tal negación no consiste en un juicio intelectual y lógico. Por el contrario, el hombre *es* negación, su existencia consiste en ponerse fuera de los lazos mundanos y, de ese modo, dar lugar a la nihilización del ser, a la nada.

En consecuencia, la existencia del hombre da lugar a la negación y a la nada. Pero, como sabemos que la existencia humana es determinarse a ser en relación al mundo, la nada tiene su origen en la negación del mundo concreto donde existe el hombre. Así, sólo se puede hablar de nada de un mundo concreto, porque la nada es la negación que realiza *este* hombre particular de *este* mundo particular. Por eso, la nada no tiene una existencia comparable con el ser. El ser existe por sí mismo, no requiere de la nada, mientras que ella sí requiere de él para negarlo. La nada, por tanto, no tiene una existencia substancial, no es una cosa que exista entre las cosas, surge sólo como negación y en relación al mundo que niega. Así, su ser es el de la negación, es decir, su ser es un no ser, el ser de la nada es, en sentido estricto, una nada-de-ser.

5. El Origen de la Libertad.

Para Sartre, decir que el hombre es libre es sinónimo de decir que su ser es negación del ser del mundo. El primer esbozo de la libertad está en la imaginación. Mediante ella, el hombre se “despega” de los lazos del mundo para postular un mundo que tiene como cualidad esencial no ser real, es decir, la de ser una nada-del-mundo real. Libertad y negación son dos formas de referirse a un ser cuyo ser es ser conciencia del mundo y relajación de los vínculos de ser que le permiten tomar distancia de él. De este modo, el hombre no queda absorbido por los mecanismos y reglas que rigen a los demás seres intramundanos. Tomar distancia no es sólo un alejamiento intelectual, es, sobre todo, existir más allá o más acá de esas reglas a través de su negación práctica, una de cuyas formas puede ser la práctica teórica, pero puede ser también la práctica deportiva, el desempeño de una profesión, etc. La libertad del hombre tiene su origen en el hecho de que a través de la negación del mundo él se determina en su ser, pues él es ser-en-el-mundo y, cambiando su modo de estar en él, necesariamente cambia también el ser del hombre.

De este modo, la libertad, para Sartre, es todo lo contrario de un pretendido “elevamiento” sobre el mundo. La libertad supone un mundo que negar y no se entiende más que a partir de él, del mismo modo que la nada era nada-del-mundo, negación de un mundo concreto. No habría libertad sin el mundo porque la libertad es arrancamiento del mundo, relajación de sus vínculos de ser, sin un mundo que negar la libertad se disuelve por completo en un pura nada-de-nada en vez de nada-del-mundo. Esta es una forma de asegurar el vínculo entre la libertad y el compromiso, mantener la autonomía de la conciencia que Sartre admiraba en Husserl y, por otra parte, reconocer toda la fuerza del Dasein, del ser-en-el-mundo de la filosofía de Heidegger. Si la libertad tiene algún sentido éste le viene de que es libertad frente a algo, una libertad que se construye y cuyo ser es realcionarse negativamente frente al mundo. El ser de la libertad, como el ser del hombre, es ser-en-el-mundo para negar de sí el tipo de ser y vinculaciones que rigen a los demás objetivos.

Negar de sí el tipo de relaciones y de ser del ser del mundo no quiere decir, de ningún modo, que el hombre no esté sujeto a ellas, que no tenga que comer, beber y someterse a la fuerza de gravedad. Se trata, solamente, de que en el modo como el realiza la presencia al mundo se constituye en su ser. Entregarme al placer sensual es realizar mi esencia como “apasionado”, entregarme al amor platónico es realizarme como castrado, etc. El ser de cada uno

no es anterior a la relación concreta por el cual se constituye y, negar los vínculos mundanos, significa que, frente al objeto amoroso, yo puedo, por ejemplo, relacionarme sensual o platónicamente. El mundo, en este caso un objeto amoroso, no exige que yo realice mi presencia a él de un modo u otro. Negar los vínculos mundanos, es decir, que el hombre no está determinado de *ningún modo* por el objeto amoroso. No hay, para Sartre, algo así como una “pasión irresistible”, si el objeto amado despierta mi sensualidad es porque yo quiero relacionarme con él y realizar mi esencia como romántico en vez de contemplativo. De mismo modo, la mera existencia de la explotación no basta para provocar la rebelión obrera, la misma situación de hambre lleva a algunos a la rebelión mientras que a otros a la resignación o incluso a la muerte. La situación objetiva, el hambre, es el mundo que cada persona puede negar de sí para aceptarlo como “castigo de Dios” o como “motivo para rebelarme”. Ninguno puede negar el hambre, pero el hambre sólo no determina la reacción del hombre como determinaría, por ejemplo, a un animal. El, cuando tiene hambre, busca saciarlo, se mantiene dentro de los mecanismos mundanos, sin ninguna fisura con su ser.

6. Condenado a Ser Libre.

Si la libertad fuera un don que el hombre recibe desde fuera, como quien recibe un don de Dios, no podríamos decir, en sentido estricto, que el hombre fuera libre. La libertad le sería sobreagregada, no sería parte de su ser, sería un accidente. La paradoja sartreana consiste en afirmar que la libertad es el ser del hombre, que el hombre es libertad y que, por lo tanto, esta no le es externa y, sin embargo, él se halla “condenado a ser libre”. En sentido estricto, para Sartre, no es que el hombre sea libre, sino que *el ser del hombre es libertad*. Sin embargo, se condena a ser libre sin haber elegido ser libre. Más aún, no cabe la *posibilidad* de elegir la libertad así como no cabe la posibilidad de condenarse. La libertad es un *hecho* para el hombre, queda fuera del ámbito de lo posible y de la necesidad, no es derivable de ninguna parte.

La libertad tiene origen en el ser del hombre porque el ser del hombre es negación. Libertad y negación se identifican en el hombre, son dos formas de expresar lo mismo. El hombre es una doble negación, negación del mundo que él no es y negación de aquella negación. En otras palabras, como el ser que es el hombre se constituye por la negación del mundo, es necesario que, a la vez,

niegue de sí el ser que es por tal negación para no quedar convertido en una piedra inmóvil. Me explico, puede decirse de una piedra que “niega” el mundo que ella no es, sólo que tal negación está hecha de una vez para siempre. El hombre, en cambio, niega constantemente que él sea un objeto. Si un individuo quiere ser, por ejemplo pintor, es necesario que se determine *diariamente* a serlo, es necesario que niegue todas las tendencias que le llevan, por ejemplo, a ser arquitecto. Cada día son puestas a pruebas sus promesas y cada día es necesario reformularlas, sus propios juramentos lanzados al futuro tienen que renovarse cotidianamente. En esto consiste la condena a la libertad que es el hombre, él no puede “escapar” a su propia libertad mediante un juramento de fidelidad a sus deseos. Querer ser esclavo es ya una forma de determinarse libremente a no querer ser libre, incluso si aceptara que me encadenaran tendría que renovar ese deseo cotidianamente. El hombre no puede escapar a su libertad, está condenado a elegir y, mediante esa opción, a constituirse en su ser, su condena a ser libre le viene de que él mismo es libertad y no puede renunciar a ella sin que, *ipso facto*, dejara de ser hombre.

La libertad de que nos habla Sartre se halla en un nivel mucho más profundo que la libertad de arbitrio o la mera elección de uno de dos fines ya constituidos. Para el existencialismo el centro la libertad consiste en la *constitución* de los fines y en la constitución del propio ser del hombre por la elección de aquellos fines. La libertad del hombre es poner fines y valores por los que regirse, sólo que los valores no preexisten a su elección concreta. El valor de la vida sólo se sostiene por el conjunto de elecciones concretas que optan por ella, no tiene más alcance que las opciones que lo eligen. El valor es un más allá hacia el que se tiende, sólo que este “más allá” es puesto por el hombre por su propia elección, y, así, la trascendencia del valor se funda en la inmanencia del sujeto y no tiene más alcance. De este modo el ser humano es *creador* de valores, él crea el bien y el mal, él es fundamento y fin de la moral.

A través de los valores es el mismo ser humano quien se anuncia. El anuncia su ser, lo que él es, por medio de los fines que elige para completar su ser. El valor es aquello que el hombre no es, pero que busca para completar su ser, para ser él mismo como totalidad. El hombre, en cuanto negación, no es un ser pleno, siempre está a distancia de sí mismo, él siempre está “por hacer”, es una especie de “exiliado” de sí mismo. Lo que el hombre quiere ser, *su* ser, se encuentra más allá de él en la trascendencia de los valores. Ser pintor es algo que está más allá de mis acciones diarias, es un *ideal* que siempre está por realizar, es algo que no tiene existencia actual. Mi propio ser está más allá de

mí, es un inalcanzable porque, en el momento que yo esté “a punto” de alcanzarlo, cuando esté “a punto” de sentirme seguro de él, será necesario renovar mi decisión de ser pintor. En cualquier instante arriesgo dejar de serlo, así como el juramento matrimonial no salva a la mujer del adulterio.

7. El Aporte Decisivo: Autonomía de la Elección.

Lo que distingue más nítidamente a Sartre de sus maestros, y lo que constituye su aporte más nítido a la filosofía, es su afirmación irreductible de la autonomía de la elección de los fines por los cuales el hombre hace anunciar su ser en el mundo. Para él, el problema filosófico de la libertad, y al único que se refiere, no es si yo puedo obtener aquello que quiero, sino qué es lo que deseo. Pero, veamos este tema más detenidamente y cuál es el antecedente inmediato que tiene Sartre.

Kant había escrito en 1781: “*el deber* expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparece en ninguna otra parte de la naturaleza. El entendimiento sólo puede conocer de esta última *lo que es*, fue o será. Es imposible que algo *deba ser* en la naturaleza... es más, el deber no posee ningún sentido si sólo nos atenemos al curso de la naturaleza... Ese deber expresa un acto posible cuyo fundamento no es otra cosa que un mero concepto ...El acto al que se aplica el deber tiene que ser realmente posible bajo condiciones naturales. Pero éstas no afectan a la determinación de la voluntad misma, sino a su efecto y resultado en la esfera del fenómeno. Por muchos que sean los motivos naturales y los estímulos sensitivos que me impulsan *a querer*, son incapaces de producir el *deber* ...la razón no cede ante un motivo que se dé empíricamente, ni sigue el orden de las cosas tal como se manifiestan en la esfera del fenómeno, sino que construye para sí misma, con plena espontaneidad, un orden propio según ideas que ella hace concordar con las condiciones empíricas ...y proclama la necesidad de acciones que *no han sucedido* y tal vez nunca sucedan” (Crítica de la Razón Pura, B 575 ss).

De este modo, Kant, sin desconocer el orden de las ^{cosas} empíricas, que es el del fenómeno, sostiene que la moral se da en otra esfera, donde se proclama la necesidad de acciones que ni siquiera existen en la realidad mundana. No niega las motivaciones empíricas, pero la moral, el deber, no se da en la naturaleza, está en otro ámbito donde se rige por la espontaneidad, por la autodeterminación. Así también para Sartre la moral se da en un plano que no es el empírico y que consiste en la autodeterminación y la constitución de los fines.

No niega el mundo de la naturaleza, de las motivaciones concretas, ambición, etc., sólo que afirma la posibilidad de “sustraerse” a ellas en la elección. Recordemos que el hombre se definía como negación del mundo que él no es, él es una nada de-ser. Pues bien, ese ser que él niega es, entre otras cosas, el mundo de las pasiones, afán de lucro, placer y, en general, el de las motivaciones empíricas significa, como *hecho* e ineludible, constatar y estar en relación existencial con ellas. No es que el hombre las “sobrevuelve”, es que se define a partir de ellas al negarlas como motivación, es que sin ellas no podría definirse ni, menos aún, elegir, porque, como veremos, elegir y definirse son una misma cosa. Así como el deber del que nos hablaba Kant no se daba en la naturaleza, pero tampoco se planteaba como algo meramente abstracto, sino que era el deber que debo realizar en este mundo empírico en relación a la norma moral que *no* pertenece a él, la elección sartreana es la elección concreta que yo hago de mi ser en este mundo concreto en el que nací, en mi *situación*. Esta puede ser mi nacionalidad, mi situación económica o cualquier complejo psicológico, pero el tema de la libertad se juega en el modo como yo me elijo a partir de esa situación, es decir, el modo como yo niego que mi ser se agote en ella y me defino en relación y contra ella para superarla (*depasser*). Así, mi ser, definido en un primer momento por lo que soy, es decir, por mi situación concreta, no se agota allí, es tan sólo la escalera que he de trepar para abandonarla porque mi verdadero ser está más allá de la situación, al otro lado del ser del mundo que niego, está en el exilio, en lo que todavía no es, en la nada. Por eso, Sartre afirma que el hombre es un ser que tiene-de-ser su propia nada, él es la nada de sí mismo y, finalmente, su ser en una nada de ser, algo que aún no existe en el mundo, algo que puede llegar a ser o, por el contrario, como el deber kantiano, no existir jamás.

Con todo, hay una diferencia que hace del pensamiento sartreano un acontecimiento absolutamente originario. Si para Kant la norma escapaba del mundo empírico porque se regía por el deber, por un imperativo, para Sartre, cualquier tipo de imperativo queda incluido como un objeto del mundo que el hombre niega al elegir, pues la moral no antecede a la constitución que el hombre hace de los valores a través de sus acciones objetivas. Así, la autonomía de la elección sartreana es total y carece de toda referencia positiva, no encuentra ningún “apoyo” en valores existentes aunque sea en la esfera del pensamiento. A lo único que ella no puede escapar es a la necesidad de negar todos los valores para construir los nuevos pues, incluso si se aceptan las normas heredadas, esa *aceptación es voluntaria* y tiene un origen autónomo que viene de sí

misma, tal es el sentido del mito de Eróstrato tan caro a Sartre.

De este modo, la autonomía de la elección no queda reducida a optar frente al bien o el mal teniendo ambos una existencia previa bajo la forma de norma que debe guiar la vida práctica. La tarea humana es *inventar* el bien y el mal y no cesar de inventarlos en la elección práctica y cotidiana de los valores por los cuales el hombre quiere anunciar su propio ser-en-el-mundo. Así, la moral lleva a Sartre a la antropología, porque lo verdaderamente importante de cada elección no son los objetivos que prefiere, sino que a través de ellos el hombre elige cómo quiere realizar su propio ser, como quiere determinarse a partir de la negación del mundo.

8. La Noción de Absurdo.

Una de las nociones más mal comprendidas de Sartre es la de la absurdidad del hombre o, como él mismo dice, que sea “una pasión inútil”.

En primer lugar la noción de “absurdo” del existencialismo nada tiene que ver con la de absurdo lógico, no es un problema intelectual el que debate, sino el éxito o fracaso del ser humano como proyecto de realizar los valores por él puestos y, de este modo, alcanzar la totalidad de su ser, de su sí mismo. Se trata de un debate más profundo relacionado con la posibilidad del hombre de alcanzar el ideal de existir como un objeto completo y que, a la vez, sea completo como ser que pone su ser más allá de sí en el valor. Sartre llama a este propósito el ideal de ser Dios o de querer ser en-sí-para-sí, es decir, un ser que, sin dejar de ser continua negación de sí, sea una negación hecha y definitiva, un objeto. Este es el proyecto que fracasa, éste es el absurdo porque su realización es imposible. Querer ser como un objeto supone *la voluntad* de serlo, es decir, no ser un objeto como lo es una piedra; ella no quiere ser piedra, no está a distancia de su ser ni arriesga a dejar de serlo, simplemente lo es.

El hombre, en cambio, siempre tiende hacia el valor por él puesto más allá, en el mundo, porque no puede alcanzar su ser más que por acciones concretas a realizar en el mundo concreto donde existe. Pero el ser del hombre es negación, negación del mundo y negación de su ser, por lo que incluso los valores por él puestos, en la eventualidad de haberlos alcanzado, tienen que ser renovados por una elección. La vida del hombre no es más que la constitución y recuperación continua de su ser, pero, a la vez, es el continuo fracaso de esta recuperación, está atravesada de precariedad, cualquier hecho la pone el peligro y nada puede salvarla. En cada instante el hombre arriesga poner en juego todo

su ser, en cada instante está, como totalidad, puesto en cuestión.

Desde el momento en que se ha producido la destotalización del ser mediante el surgimiento de una conciencia o para-sí, se introduce la inestabilidad como estructura de todos los seres. En primer lugar, el mero *hecho* de que se haya producido la “descompresión” del ser que da lugar al hombre como un ser que se sustrae a los vínculos del ser, carece de todo sentido, está más acá de todo sentido, es un *hecho* contingente que puede ser descrito, pero no explicado: simplemente, ha sucedido así. Más tarde, el hombre puede tratar de dar un sentido a este acontecimiento originario, que no es otro que el surgimiento de la nada en el seno del ser, pero, como veremos, eso no logra salvarlo del absurdo.

El hombre, en su origen, es un producto absurdo de un hecho absurdo, y su vida no es más que el intento de hallar y crear un sentido. Este sentido es el valor, del que hemos hablado poco antes, pero sabemos que, finalmente, el valor del valor no escapa tampoco a la contingencia. Desde el momento que el hombre es un ser contingente, todos sus proyectos y todos los sentidos que pretende dar a su vida quedan también sumidos en la contingencia. Los valores creados por él son un intento doblemente fallido de escapar a la contingencia. Por una parte, están siempre puestos “a prueba”, pues sólo son valores en cuanto se opta por ellos y, de ese modo, siempre están rodeados de relatividad. Por otro lado, el absoluto del valor es puesto por un ser que es totalmente contingente, bien podría ser que el hombre no existiera, que nunca se hubiera producido la nihilización de la masa compacta de lo existente que le da lugar. Por eso, se trata de un absoluto levantado sobre la relatividad, de un absoluto relativo, de un absoluto que no termina por resolverse ni como absolutez pura ni como relatividad pura: tal es el destino del hombre o del ser que quiere ser para-sí al modo del en-sí.

Que el hombre sea una pasión inútil es el reverso de la libertad total de crear valores y crear su propio ser mediante las acciones que los eligen. Si la pasión del hombre acabara en tal o cual destino, terrenal o celeste, por cierto que dejaría de ser “inútil” al convertirse en algo así como una piedra que no tiene posibilidad de negar de sí su propio ser, pero para la cual las nociones de utilidad e inutilidad ya han perdido todo sentido. La noción de absurdo, la noción de valor y la noción de sentido, sólo surgen junto al ser que está a distancia de sí, al hombre, sólo a él se le plantea el problema del sentido, por mucho que no pueda resolverlo. Tal es el ser del hombre, tal es la inutilidad de su pasión, él es quien plantea y el que da lugar al problema del sentido de

la existencia porque él es un nada-de-ser que quiere ser plenitud de ser-en-el-mundo postulando los valores que guían su acción y le constituyen en su ser.

Es contingente que el ser sea, es contingente que el hombre haya surgido del ser como una nada-de-ser y son contingentes los valores absolutos que él postula. Esa es la triple contingencia del existencialismo y ésta es la absurdidad del ser humano, ese el origen de la grandeza de sus empresas y la causa de su perdición.

9. ¿Pesimismo?

Por paradójal que pudiera parecer, el hecho de que para Sartre el hombre sea una pasión inútil, un fracaso en su tentativa de existir como ser en-sí y para-sí a la vez, ese mismo fracaso es la fuente del *optimismo*, si bien no metafísico, que caracteriza al existencialismo, así como de la muerte surge renovada el Ave Fénix.

En efecto, de la triple pasión del ser, aquella por la que se produce la nihilización que da lugar a la nada, aquella por el cual el para-sí niega de sí su ser y tiende hacia una nada de su ser puesta más allá y, finalmente, el fracaso de la tentativa de recuperarse, sobre esa triple pasión ontológica —decía— se levanta el optimismo vital y moral de Sartre. No hay fatalidad para el ser humano, si ella tiene un lugar en el mundo es porque el hombre se lo ha dado, y en la medida que su ser proviene de una decisión, siempre revocable, se anula como fatalidad.

Yo soy tan responsable de una guerra como el general que la detona si no hice nada por impedirla cuando iba aumentando la tensión y, así, el enfrentamiento en el que me veo envuelto al ser movilizado es un enfrentamiento merecido, bien pude haber huído o, incluso, desertado. Cada hombre es responsable de sí y del mundo porque por él tienen existencia los valores; si nada hice contra la guerra es que yo no postulé el valor de la vida, sino el de la muerte. Este hecho ha sido perfectamente comprendido por algunos legisladores que, especialmente en materia de derechos humanos, sostienen que no sólo debe juzgarse al ejecutor material y al cómplice, sino a todo aquél que, sin ser cómplice directo, no luchó por impedir que se produjeran tales crímenes sabiendo de su existencia.

Si, por el contrario, el ser del hombre no fuera una pasión, es decir, fuera un ser completo, entonces la fatalidad le podría advenir como un destino al que no puede sustraerse así como tampoco podría sustraerse ni tomar posición

frente a los hechos mundanos, uno de los cuales es la guerra. Frente a ella, el hombre no puede más que replantearse de nuevo y de modo original *todos* los valores, es necesario que allí demuestre concretamente si la opción que había hecho ayer por la vida todavía la sostiene. Sabemos que el ser del hombre es ser-en-el-mundo, de ahí también que la opción moral por la que el hombre elige realizar su propio ser nunca es un hecho abstracto, sino que sólo existe en cada situación concreta; siendo el hombre una nada-de-ser, es necesario que realice su ser en este mundo o en ninguno; siendo una nada-de-ser es necesario que elija entre el ser y la nada y que no pueda dejar de elegir. Tal es el sentido de la filosofía de Sartre, pues, como él mismo dijo en *¿qué es literatura?*: “era preciso que nos salváramos o nos perdiéramos a tientas en este tiempo irreversible; los acontecimientos caían sobre nosotros como ladrones y teníamos que hacer nuestro oficio de hombre frente a lo incomprensible y lo insostenible, apostar, conjeturar sin pruebas, emprender en la incertidumbre y perseverar sin esperanza”. ¿Podrá llamarse pesimista a quien sostuvo eso con la palabra, con el pensamiento y con la acción?