

LA TEORÍA DE LA ACCIÓN EN SARTRE

Lectura de *El existencialismo es un humanismo*, trad. cast. por V. Prati, Buenos Aires, Edhasa, 2002¹

El origen polémico del escrito: el malentendido acerca del título «existencialismo».

I)

*El planteamiento de la defensa con respecto de dos acusaciones: los comunistas critican el *quietismo* y los cristianos la *desesperación* práctica del existencialismo.

*«*El existencialismo es un humanismo*» (p. 23), es decir, se trata de una doctrina que hace posible la vida humana y que interpreta toda verdad y acción desde la referencia de la subjetividad humana. ¿Comporta este punto de partida que darle la razón a Protágoras?

*La «mala fe» de los acusadores: prejuzgan como absurda cualquier acción que no se inserte en una tradición o que no se apoye sobre una experiencia probada. Los *realistas* pecan de aquello mismo que reprochan al existencialismo, que en realidad está radicalmente comprometido con la *posibilidad* que es el hombre, al que pretende proporcionar una capacidad de elección sin concesiones.

F. Nietzsche, II Consideración Intempestiva, trad. cast. por G. Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 46-47: «[I]magínese un hombre arrastrado e impulsado por una pasión hacia una mujer o hacia un ideal... ¡Qué cambiado está su mundo! Mirando hacia atrás se siente ciego, si mira a su alrededor, para percibir lo extraño, lo oye como un sonido sordo sin ningún significado. Todo lo que él percibe en general nunca lo percibió tan realmente, tan palpablemente cercano, colorido, vibrante e iluminado, como si ahora él comprendiera el mundo con todos sus sentidos. Y es que todas sus apreciaciones han cambiado y desplazado su valor de antaño, incluso no es capaz de apreciar ya algunas cosas porque apenas puede sentir las. En este momento se pregunta si no habría sido hasta ahora un mero bufón de extrañas palabras y de extrañas opiniones; se maravilla de que su memoria gire sobre un mismo círculo incansablemente y, sin embargo, esté tan débil y cansada para dar un único salto fuera de este círculo. Es éste, desde luego, el estado más injusto del mundo, pues es estrecho, desagradecido con el pasado, ciego frente a los peligros, sordo a los avisos, algo así como un pequeño torbellino en un mar muerto de noche y olvido. Y, pese a todo, este estado (ahistórico y contrahistórico de principio a fin) es el seno donde no sólo nace una acción injusta, sino toda acción justa). Y ningún artista logrará su imagen pretendida, ningún jefe militar su victoria, ningún pueblo la libertad anhelada, sin antes haberla deseado y anhelado en un estado ahistórico de este tipo».

II) Definición del existencialismo.

*La pluralidad interna de la corriente existencialista: tanto los existencialistas cristianos, como los ateos y el existencialismo francés comparten una misma tesis: «*la existencia precede a la esencia*» (p. 27).

¹ Cfr. el comentario de la obra de S. Bilemdjian, *Premières leçons sur «L'existentialisme est un humanisme» de Jean-Paul Sartre*, Paris, PUF, 2000.

*En el campo del arte, la esencia precede a la existencia, de manera que Dios creador puede asimilarse a un artesano superior. El ateísmo ilustrado conserva la precedencia de la esencia, a pesar de prescindir de la ficción Dios, en la creencia de que hay una naturaleza humana (cfr. con la afirmación final del texto, según la cual, «El existencialismo no es otra cosa que un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente», p. 86).

*si Dios no existe, en tanto que Mente creadora de la naturaleza humana,

a) hay «un ser en el que la existencia precede a la esencia» (p. 30), es decir, que carece de condición abstracta o atemporal, pues es radicalmente histórico (cfr. p. 65: «si es imposible encontrar en cada hombre una esencia universal, que sería la naturaleza humana, existe, sin embargo, una universalidad humana de *condición*»).

b) ese ser existe antes de poder ser delimitado por definición alguna. No puede definirse de antemano, porque «empieza por no ser nada» (p. 31) y puede llegar a ser lo que quiere.

c) no hay Dios para concebir una presunta naturaleza humana.

d) El primer principio (axioma) del existencialismo reza así: *el hombre es lo que él mismo se hace* (p. 31).

Las moscas, trad. cast. por A. Bernárdez, Madrid, Alianza, pp. 107-

111: a) Júpiter conmina a Orestes para que vuelva a encontrar su sitio en la naturaleza; b) Orestes le hace ver que no tenía que haberle creado libre, pues frente al hecho de la libertad son impotentes ambos: «No soy ni el amo ni el esclavo, Júpiter. ¡Soy mi libertad! Apenas me creaste, dejé de pertenecerte»; c) cada hombre está condenado a no tener más ley que la que él mismo se proporciona.

*Si el primer principio del existencialismo enuncia que el hombre es lo que hace de sí mismo, se sigue que el hombre es «proyecto que se vive subjetivamente» (p. 32).

***Generalidad del proyecto frente a la voluntad:** distinción entre lo que el hombre quiere ser y lo que el hombre ha proyectado ser. Hay una elección más originaria que la que entendemos por voluntad (de suerte que se traza un camino inverso al seguido por Aristóteles al distinguir entre acción voluntaria y acción elegida (cfr *EN*, III 1).

El ser y la nada, cap. I.I «La condición primera de la acción es la libertad», trad. de J. Valmar, Altaya, 1993, p. 464: pp. 469-470:

«[L]ejos de ser la voluntad la manifestación única o, por lo menos, privilegiada, de la libertad, supone, por el contrario, como todo acontecimiento del para-sí, el fundamento de una libertad originaria para poder constituirse como voluntad. La voluntad, en efecto, se afirma como decisión reflexiva con relación a ciertos fines. Pero estos fines no son creados por ella. La voluntad es más bien una manera de ser con respecto a la libertad: decreta que la prosecución de los fines será reflexiva y deliberada. La pasión puede ponerse los mismos fines. Puedo, por ejemplo, ante una amenaza, huir a todo correr, por miedo a morir. Este hecho pasional no deja de poner implícitamente como fin supremo el valor de la vida. Otro comprenderá, por el contrario, que es preciso permanecer en el sitio, aun cuando la resistencia parezca al comienzo más peligrosa que la huida: «resistirá». [...]

La diferencia recae aquí sobre la elección de los medios y sobre el grado de reflexión y explicación, no sobre el fin. Sin embargo, al fugitivo se le llama «pasional», y reservamos el calificativo de «voluntario» para el hombre que resiste. Se trata, pues, de una diferencia de actitud subjetiva con relación a un fin trascendente. Pero, si no queremos caer en el error que denunciábamos antes, y considerar esos fines trascendentes como prehumanos y como un límite *a priori* de nuestra trascendencia, nos vemos obligados a reconocer que son la proyección temporalizada de nuestra libertad. La realidad-humana no puede recibir sus fines, como hemos visto, ni de afuera ni de una supuesta «naturaleza» interior. Ella los elige, y, por esta elección misma, les confiere una existencia trascendente como límite externo de sus proyectos. [...]

[L]as voliciones son, como las pasiones, ciertas actitudes subjetivas por las cuales intentamos alcanzar los fines propuestos por la libertad original. Por libertad original, claro está, no ha de entenderse una libertad anterior a la acción voluntaria o apasionada, sino un fundamento rigurosamente contemporáneo de la voluntad o de la pasión, que éstas, cada una a su manera, *ponen de manifiesto*» (Cfr. Aristóteles, *Protréptico*, frag. 105: la existencia hipotética de un hombre que contara con la mirada penetrante de Linceo y estuviera en condiciones de penetrar en el ánimo de los otros y sus consecuencias para la convivencia entre los hombres).

**La responsabilidad total de nuestra existencia.* «El primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es» (p. 33), es decir, empropiar al hombre al manifestar la responsabilidad total de su existencia, asumiendo la falta de cierre de una estructura en la que hay facticidad y trascendencia al mismo tiempo.

Aquí no está en juego un subjetivismo, entendiendo por éste no tanto que el hombre elija por sí mismo lo que será, sino la imposibilidad de sobrepasar la subjetividad humana, es decir, de decidir al margen de ella: *cada uno de los hombres, «al elegirse, elige a todos los hombres», proporcionando, así, una imagen del hombre.* Si bien el existencialismo ha expulsado a Dios como punto de referencia de la acción, la potencia nihilizadora del *para-sí* que somos cada uno de nosotros alumbró ejemplos, imágenes y modelos para la humanidad (cfr. pp. 68-69: «no hay ninguna diferencia entre **ser libremente**, ser como proyecto, como existencia que elige su esencia, y **ser absoluto**, y no hay ninguna diferencia entre ser un absoluto temporalmente localizado, es decir que se ha localizado en la historia, y ser comprensible universalmente) [subrayado nuestro].»

*Donde no hay valores fijados de antemano, «*elegir esto o aquello es afirmar, al mismo tiempo, el valor de lo que elegimos*» (p. 34). Elegimos, pues, una vida y un mundo con vocación de universalidad. «Nuestra responsabilidad [...] compromete a toda la humanidad» (Ibid.), nos convierte en legisladores, no meramente con arreglo a nuestra Razón práctica, sino por relación a nuestra capacidad para fundar realidad en virtud de la nada en que consistimos.

El ser y la nada, ed. cit., p. 464: «La nihilización por la que tomamos distancia con respecto a la situación se identifica con el ek-stasis por el cual nos proyectamos hacia una modificación de esa situación misma. Resulta de ello que es imposible, en efecto, encontrar un acto sin móvil, pero no por ello ha de inferirse que el móvil sea causa del acto: es parte integrante de él. Pues, como el proyecto resuelto hacia un cambio no se distingue de la acción, el móvil, el acto y el fin se constituyen en un solo

surgimiento. Cada una de estas tres estructuras reclama como su significación propia a las otras dos. Pero la totalidad organizada de las tres no se explica ya por ninguna estructura singular, y su surgimiento como pura nihilización temporalizadora del en-sí se identifica con la libertad. La acción decide acerca de sus fines y sus móviles, y es la expresión de la libertad».

III) *Los temples de ánimo de un existencialismo ateo coherente.*

Temples de ánimo correspondientes a esta responsabilidad de sí y de los otros: *angustia, desamparo, desesperación*. Todos pueden ser enmascarados con ayuda de la mala fe.

ANGUSTIA

**los casos de Abraham y la loca*: no hay desambiguación objetiva de la verdad del mensaje del que ambos se dicen portadores, «siempre seré yo quien decida que esta voz es la voz del ángel» y «estoy obligado a cada instante a realizar actos ejemplares» (p. 38).

**todos los jefes conocen la angustia, condición misma de su acción*: la forzosidad de elegir una entre múltiples posibilidades, que una vez elegida adquiere un *valor* del que antes carecía (cfr. Aristóteles, *Met.*, XII 10, 1075 a16-23 y *EN*, II 6, 1106 b26-32).

DESAMPARO [Geworfenheit, estar arrojado a la propia decisión]

*Supresión del mantenimiento de un orden de valores divino en la moral laica. El existencialismo asume la incomodidad de que Dios no exista, pues comparte con Dostoievski que «Si Dios no existiera, todo estaría permitido» (p. 42); se enfrenta a esta verdad (cfr. Aristóteles, *EN*, X 7 y 8).

**El hombre es libertad*: no hay determinismo alguno ni valores que orienten nuestra conducta, estamos condenados a ser libres: la libertad es nuestro destino ontológico y el hombre está condenado a ser el porvenir del hombre.

*Relación del hombre con la *pasión*, de la que también se es responsable (cfr. la descripción de la «caída brusca de la conciencia en lo mágico» que es la emoción en *Esbozo de una teoría de las emociones*, Hermann, 1995).

El ser y la nada, parte IV, cap. I.I «La condición primera de la acción es la libertad», ed. cit., p. 471: «[L]a emoción no es una tempestad fisiológica, sino una respuesta adaptada a la situación; es una conducta cuyo sentido y cuya forma son objeto de una intención de la conciencia que apunta a alcanzar un fin particular por medios particulares. El desvanecimiento, la cataplexia, en el miedo, apuntan a suprimir el peligro suprimiendo la conciencia del peligro. Hay *intención* de perder el conocimiento para abolir un mundo terrible en el que está comprometida la conciencia y que viene al ser por medio de ésta. Se trata, pues, de conductas mágicas que provocan satisfacciones simbólicas de nuestros deseos y que revelan a la vez un estrato mágico del mundo. En oposición a tales conductas, la conducta voluntaria y racional enfocará técnicamente la situación, rechazará lo mágico y se aplicará a captar las series determinadas y los complejos instrumentales que permiten resolver los problemas. [...]

No hay, pues, con respecto a la libertad, ningún fenómeno psíquico privilegiado. Todas mis «maneras de ser» la ponen de manifiesto igualmente, puesto que todas ellas son maneras de ser mi propia nada».

Ejemplos de desamparo:

*El joven estudiante desgarrado entre las opciones de colaborar en la derrota del nazismo y el cuidado de su madre. La duda entre dos tipos de acción — una concreta, inmediata, centrada en el bienestar de un individuo— y dos tipos de moral —de la simpatía y del compromiso político—.

La ineptia práctica de las doctrinas morales: a) las que preconizan la caridad y el amor no me indican hacia quién debo sentir estos sentimientos morales; b) la moral kantiana no precisa qué hacer cuando la aporía consiste en no tratar ni «a mi madre» ni «a mis compañeros» como mero medio. (cfr. Aristóteles, *EN*, II 4, 1105 a28-1105 b17: hay hombres que creen poder hacerse virtuosos simplemente leyendo libros de filosofía).

Si este joven elige seguir la voz de un presunto *instinto* en lugar del *compromiso político*, elige, es decir, pone en juego su libertad en una dirección muy determinada. El sentimiento no es el signo de ninguna pasividad práctica, pues «se construye con actos que se realizan. No puedo, pues, consultarlo para guiarme por él» (p. 49). La elección del consejero al que recurrimos ya supone un compromiso determinado.

**No hay signos en el mundo que guíen nuestra acción.* El caso del joven jesuita: interpreta sus sucesivos fracasos en el orden mundano como señal de un destino espiritual que él mismo se impone como evidente.

DESESPERACIÓN

*«Obrar sin esperanza» (p. 53), sin confiar en ninguna naturaleza humana, mantiene un compromiso constante con lo que depende de mi voluntad o con las probabilidades que posibilitan mi acción.

*Hay que personalizar el espacio de la historia, es decir, apropiarse subjetivamente de él, pues sus hechos no se suceden a fuerza de predicciones o de cálculos racionales, como si unas cosas estuvieran causadas por otras, sino que *son* aquello que los hombres han decidido que alcance el estatuto de realidad.

IV) *El existencialismo es una filosofía de la acción.*

***El existencialismo está en las antípodas del quietismo**, porque el hombre es *proyecto*, no es más que lo que hace (el genio de Proust y de Racine está en las obras de las que son autores). Frente a los resultados de nuestra actividad efectiva, no valen las excusas por la falta de oportunidades para cambiar un estado de cosas o modificar nuestro temperamento (*mala fe*).

***No llamamos a las cosas desde lo que es su forma** (enmienda a Aristóteles), **sino desde lo que son en acto, efectivamente.** Los sueños, las esperas y las esperanzas son promesa de un sueño desilusionado, de esperanzas abortadas y esperas inútiles, pues el

hombre es una serie de empresas efectivas. La acción humana es la única actividad capaz de trascender la cobardía y lentitud de las representaciones.

***El mezquino recurso al temperamento:** «el cobarde es responsable de su cobardía» (p. 60). No hay temperamento cobarde, sino sanguíneo, colérico, melancólico, que todavía no son actos. «Lo que la gente quiere es que se nazca cobarde o héroe».

El ser y la nada, parte I, cap. II.II «Las conductas de la mala fe», ed. cit., p. 95: «Esa tristeza misma, ¿no es, por otra parte, una *conducta*? ¿No es la conciencia que se afecta a sí misma de tristeza como recurso mágico contra una situación demasiado urgente? Y, aun en ese caso, ser triste, ¿no es, ante todo, hacerse triste? Bien, se dirá, pero darse *el ser* de la tristeza, ¿no es, a pesar de todo, *recibir* ese ser? Poco importa, al fin y al cabo, de dónde lo reciba. El hecho es que una conciencia que se afecta de tristeza *es* triste, precisamente a causa de ello. Pero es comprender mal la naturaleza de la conciencia: el ser-triste no es un ser ya hecho que me doy, como puedo dar este libro a mi amigo. No tengo cualidad para *afectarme de ser*. Si me hago triste, debo hacerme triste de un extremo a otro de mi tristeza; no puedo aprovechar el impulso adquirido y dejar seguir andando a mi tristeza sin recrearla ni sostenerla, a modo de un cuerpo inerte que prosigue su movimiento después del choque inicial: no hay inercia alguna en la conciencia. Si me hago triste, eso significa que no lo *soy*: el ser de la tristeza se escapa por el acto y en el acto mismo por el cual me afecto de él».

El existencialismo no debe tacharse de quietismo ni de descripción pesimista del hombre que descorazona con respecto al paso a la acción.

V) Respuesta a las objeciones de subjetivismo.

El reproche de subjetividad no repara en que una conciencia que se capta a sí misma es el punto de partida de toda teoría, también de una que se ocupa de la acción. Sólo así logramos que el hombre no se reduzca al estatuto propio de un objeto, de lo en-sí (vd. «La libertad cartesiana», trad. cast. por A. García Mayo en la revista *Nexo*, nº 4 (2006), pp. 151-163) y abrir la puerta a una comunidad de seres pensantes que deciden lo que son y lo que será el mundo.

La pluralidad de formas de la objeción de subjetivismo:

- a) Frente a la *acusación de anarquía*, el existencialismo aporta en su descargo que no entiende la acción al modo de A. Gide, como un *acto gratuito*. Ni siquiera cuando el existencialismo describe la existencia como juego, lo trae a colación frívolamente: el mozo de café que *juega a serlo* manifiesta el constante rebasamiento del *para-sí* con respecto a la detención del *en-sí* (*SN*, p. 94). Cualquiera de mis elecciones alcanza a los otros, compromete a la humanidad, aun en ausencia de valores *a priori*. La moral tiene en común con el arte la necesidad de crear e inventar.
- b) «No pueden ustedes juzgar a los demás, porque no hay razón para preferir un proyecto a otro» (p. 69). Es cierto que no hay progreso en la acción, pues el hombre está siempre en la misma necesidad de elegir: eternidad de la necesidad de decidir.

No hay moral abstracta, de suerte que tampoco hay enjuiciamiento de la moralidad de una acción con anterioridad a la existencia efectiva de ésta. Dos ejemplos de morales estrictamente opuestas, si bien sobre un pie de igualdad: la joven Maggie de *El molino junto al Floss* y la Sanseverina de *La Cartuja de Parma*. «Se puede elegir cualquier cosa si es en el plano del libre compromiso» (pp. 81-82).

- c) «Todo es gratuito en lo que ustedes eligen» (p. 69). La vida no tiene sentido de antemano, somos nosotros quienes le dotamos de éste con nuestras acciones.

VI. Los dos sentidos del humanismo.

- a) sostener como un personaje de Cocteau, en *La vuelta al mundo en ochenta horas*, que el hombre es asombroso nos reduce al estado de la vida animal, pues nos convierte en «parásitos» que se ven beneficiados por las obras de otros. Es contraproducente tomar al hombre como fin, porque no *es* nada acabado. El culto a la humanidad produce el humanismo cerrado sobre sí, ensimismado, al estilo del de Comte.
- b) El hombre está continuamente fuera de sí mismo, proyectando lo que aún no es, es el único legislador. Es preciso un esfuerzo más para extraer las consecuencias de un ateísmo coherente: «aunque Dios existiera, nada de esto cambiaría» (p. 86), se trataría del dios antagonista de Orestes de *Las moscas*, pues nada puede salvar al hombre de sí mismo, una vez descubierta su auténtica condición.

El existencialismo es un humanismo, ed. cit., pp. 84-86: «[E]l existencialista no tomará jamás al hombre como fin, porque siempre está por realizarse. Y no debemos creer que hay una humanidad a la que se pueda rendir culto, a la manera de Augusto Comte. El culto a la humanidad conduce al humanismo cerrado sobre sí, el de Comte, y, hay que decirlo, al fascismo. Es un humanismo que no queremos.

Pero hay otro sentido del humanismo que significa en el fondo esto: el hombre está continuamente fuera de sí mismo; es proyectándose y perdiéndose fuera de sí mismo como hace existir al hombre y, por otra parte, es persiguiendo fines trascendentales como puede existir; el hombre, siendo este rebasamiento mismo y no captando los objetos sino con relación a este rebasamiento, está en el corazón y en el centro de este rebasamiento. No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana. Esta unión de la trascendencia, como constitutiva del hombre —no en el sentido de que Dios es trascendente, sino en el sentido de rebasamiento—, y de la subjetividad, en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo, sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista. Humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá sobre sí mismo; y porque mostramos que no es volviendo hacia sí mismo, sino siempre buscando fuera de sí un fin que es tal o cual realización particular, como el hombre se realizará precisamente en cuanto humano».

J.-P. Sartre y R. Sánchez Ferlosio. Dos lecturas del hombre como animal que instituye sentido

J.-P. Sartre, *La náusea*, trad. cast. por A. Bernárdez, Losada, pp. 168-169:

«Aquel momento fue extraordinario. Yo estaba allí, inmóvil y helado, sumido en un éxtasis horrible. Pero en el seno de ese éxtasis, acababa de aparecer algo nuevo: yo comprendía la Náusea, la poseía. A decir verdad, no me formulaba mis descubrimientos. Pero creo que ahora me sería más fácil expresarlos con palabras. Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí*, simplemente: los existentes aparecen, se dejan *encontrar*, pero nunca es posible *deducirlos*. Creo que algunos han comprendido esto. Sólo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí mismo. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, y en consecuencia, la gratuidad perfecta. [...]

La existencia no es algo que se deje pensar de lejos: es preciso que nos invada bruscamente, que se detenga sobre nosotros, que pese sobre nuestro corazón como una gran bestia inmóvil; si no, no hay absolutamente nada. [...]

No me desagradaba ver algo en movimiento; me apartaba de todas aquellas existencias inmóviles que me miraban con ojos fijos. Me decía, siguiendo el balanceo de las ramas: los movimientos nunca existen del todo, son pasos intermedios entre dos existencias, pasos débiles. Me disponía a verlos salir de la nada, madurar progresivamente, abrirse; por fin iba a sorprender existencias a punto de nacer.

Bastaron tres segundos para que quedaran barridas todas mis esperanzas. En estas ramas vacilantes que tentaban a su alrededor como ciegas, no lograba captar el «paso» a la existencia. Esta idea de paso era otra invención de los hombres. Una idea demasiado clara. Todas esas pequeñas agitaciones se aislaban, se afirmaban por sí mismas. Rebosaban por todas partes de las ramas y ramitas. Se arremolinaban alrededor de esas manos secas, las envolvían de pequeños ciclones. Claro está, un movimiento era una cosa distinta de un árbol. Pero a pesar de todo era un absoluto. Una cosa. Mis ojos no encontraban jamás sino cosas plenas. Allí bullían existencias en las puntas de las ramas, existencias renovadas sin cesar y nunca nacidas. El viento existente venía a posarse en el árbol como una gran mosca; y el árbol se estremecía. Pero el estremecimiento no era una cualidad naciente, un paso de la potencia al acto; era una cosa; una cosa-estremecimiento que se escurría en el árbol, se apoderaba de él, lo sacudía y de improviso lo abandonaba, se alejaba para girar sobre sí misma. Todo estaba pleno, todo en acto, no había tiempo débil; todo, hasta el sobresalto más imperceptible, estaba hecho de existencia. Y todos esos existentes que se afanaban alrededor del árbol no venían de ninguna parte ni iban a ninguna parte. De repente existían y después, de repente, no existían: la existencia no tiene memoria, no conserva nada de los desaparecidos ni siquiera un recuerdo. Existencia en todas partes, al infinito, de más, siempre y en todas partes, limitada sólo por existencia».

R. Sánchez Ferlosio, «Comentarios» a J. Itard, *Memoria e informe sobre Victor de l'Aveyron*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 128-136.

«(3) (a la página 33) —La peculiar disparidad de asunto de los ejemplos es interesante por lo ilustrativa que resulta para mostrar *la fuerza del sentido*.

(Llamo «sentido» no al designio mismo, sino al vector que, presidido ya sea por un designio, ya sea por un deseo, ya sea por un temor o cualquier otra inclinación del alma, coordina, polariza y reúne en una misma configuración unitaria y dirigida todos los actos, todas las percepciones, todas las nociones que forman el contexto habitual o necesario de

tal inclinación. El sentido sería —por tomar un ejemplo de la física— como la fuerza, que al surgir un polo magnético en un espacio de equilibrio, desneutraliza ese espacio y lo convierte en lo que los físicos llaman «un campo», donde los cuerpos ya no disfrutarán de la indiferencia ideal del equilibrio, sino que se verán sometidos a una tendencia polar determinada y, por lo tanto, orientados con arreglo a un vector direccional. Pero la comparación del «sentido» con el vector que preside cualquier campo magnético tiene que ser complementada recordando el momento selector. [...] [C]ada deseo, cada temor, cada designio que aplica su propio imán sobre el espacio inerte del entorno actúa sobre él como un resorte selector que solamente carga de sentido aquellos determinados elementos que componen su propia concatenación. Así pues, al representarnos el «sentido» como un vector de fuerza que constituye un campo en un espacio neutro, no hay que imaginar su acción sobre ese espacio tan sólo como un efecto polarizador, sino también, y al mismo tiempo, como un efecto selector). [...]

Si comparamos nuestros ojos con una cámara fotográfica podríamos decir que en el lance de la pelea se sustituye el objetivo de la más amplia profundidad de foco de que disfruta el que pasea, por un objetivo de mínima profundidad, mientras que quien ya no pasea, sino que se dirige con más o menos prisa, con más o menos interés, a algún lugar determinado, aun sin llegar a padecer en su percepción una limitación y polarización tan rigurosas como la de quien sufre el constrictivo embargo de todas sus potencias que implica una pelea, tampoco disfrutará esa máxima autonomía de aplicación de los sentidos de que disfruta quien, como el paseante, no tiene contraído ningún compromiso previo con su propia subjetividad. Esta ductilidad de la atención que el hombre puede experimentar en las diversas situaciones de su vida, con el muy distinto embargo psicológico que cada una de ellas viene a comportar, puede, a mi entender, dar una idea de la diferencia de la disposición psíquica general del hombre frente a los restantes animales, y de la capacidad del primero para lo que llamo la «suspensión del sentido»: el hombre es capaz de percibir y aun de prestar atención a estímulos *carentes de sentido*; no otra cosa es lo que funda para él la noción exocéntrica de la objetividad. Naturalmente, sería preciso averiguar positivamente cuál es la capacidad o disposición perceptiva del animal en ocio o en reposo, pero se puede sospechar que tiene poco que ver con esa despierta y a veces activísima movilización de las potencias sensoriales hacia estímulos puramente *ofrecidos* a su atención de que es capaz el hombre que está echando un pitillo en un banco de la plaza.

Basta ver cómo un perro o un gato en reposo no moverán jamás siquiera las pupilas, al menos mientras tengan delante un panorama totalmente quieto; no es infrecuente, sin embargo, que les incite algo que les mueva, como el vuelo de una mosca, pero, por todas las apariencias, tan sólo en la medida en que ello pueda suscitar su propia actividad: no *contemplan* el vuelo de la mosca como un tema objetivo de interés, no guardan en modo alguno una actitud de espectadores, sino que sólo polarizan su atención como personalmente aludidos y llamados o provocados por el objeto a una respuesta activa [...].

Sólo al hombre parece, pues, que le es dada en toda su pureza la singular disposición y —me interesa subrayarlo— *actividad* anímica en la que consiste ser mero espectador; sólo él es capaz de *mirar* sin ser subjetivamente incitado desde dentro ni sentirse aludido desde fuera; sólo sus ojos ven la quietud e incluso la tiniebla, y sólo sus oídos llegan a oír el mismísimo silencio. La noción de nada —esa «pizarra oscura» en que, según Abel Martín, «se escribe el pensamiento humano»— es el correlato lógico de esta actividad para una proyección autónoma de la atención y una actividad espontánea de las facultades sensoriales por la que el alma humana se distingue, según todas las apariencias, de la de los restantes animales. La noción de nada se encontraría, con arreglo a todo esto, en estrecha conexión con la concepción de una «objetividad».

Textos a propósito de *Las moscas* de J.-P. Sartre

«[I]magínese un hombre arrastrado e impulsado por una pasión hacia una mujer o hacia un ideal... ¡Qué cambiado está su mundo! Mirando hacia atrás se siente ciego, si mira a su alrededor, para percibir lo extraño, lo oye como un sonido sordo sin ningún significado. Todo lo que él percibe en general nunca lo percibió tan realmente, tan palpablemente cercano, colorido, vibrante e iluminado, como si ahora él comprendiera el mundo con todos sus sentidos. Y es que todas sus apreciaciones han cambiado y desplazado su valor de antaño, incluso no es capaz de apreciar ya algunas cosas porque apenas puede sentir las. En este momento se pregunta si no habría sido hasta ahora un mero bufón de extrañas palabras y de extrañas opiniones; se maravilla de que su memoria gire sobre un mismo círculo incansablemente y, sin embargo, esté tan débil y cansada para dar un único salto fuera de este círculo. Es éste, desde luego, el estado más injusto del mundo, pues es estrecho, desagradecido con el pasado, ciego frente a los peligros, sordo a los avisos, algo así como un pequeño torbellino en un mar muerto de noche y olvido. Y, pese a todo, este estado (ahistórico y contrahistórico de principio a fin) es el seno donde no sólo nace una acción injusta, sino toda acción justa. Y ningún artista logrará su imagen pretendida, ningún jefe militar su victoria, ningún pueblo la libertad anhelada, sin antes haberla deseado y anhelado en un estado ahistórico de este tipo. Así como, según las palabras de Goethe, el hombre que actúa, siempre carece de conciencia, así éste, también desprovisto de la ayuda del saber, habrá de olvidar lo principal para centrarse en lo único que le importa y ser injusto frente a lo que permanece a su espalda sin reconocer más que un único derecho: lo que debe realizarse en ese momento. De este modo, cualquier hombre que actúa ama su acción infinitamente más de lo que en realidad merece ser amada. Y las mejores acciones acontecen en semejante exceso de amor, por más que, en cualquier caso, sean indignas de este amor y su valor sea incalculable» (F. Nietzsche, *II Consideración Intempestiva*, §1, trad. cast. por G. Cano, Madrid, Biblioteca Nueva).

«[L]as potencias universales que no sólo se presentan para sí en su armonía, sino que igualmente viven en el pecho del hombre y mueven el ánimo humano en lo más íntimo de éste, pueden por último designarse, siguiendo a los antiguos, con el término *pathos*. Esta palabra es difícil de traducir, ya que «pasión» [*Leidenschaft*] siempre comporta el concepto concomitante de lo mezquino, bajo, pues exigimos que el hombre no caiga en el apasionamiento [*Leidenschaftlichkeit*]. Tomamos aquí, por tanto, *pathos* en un sentido más elevado y más general, sin esta connotación de lo censurable, obstinado, etc. Así, el sagrado amor fraterno de Antígona es un *pathos* en ese sentido griego de la palabra. En este sentido, el *pathos* es una potencia del ánimo en sí misma legítima, un contenido esencial de la racionalidad y de la voluntad libre. Orestes, por ejemplo, mata a su madre no por, digamos, un movimiento interno del ánimo al que llamaríamos pasión, sino que el *pathos* que le impulsa al acto es deliberado y está ponderado. A este respecto, tampoco podemos decir que tengan *pathos* los dioses. Éstos no son más que el contenido universal de lo que en la individualidad humana impele a decisiones y acciones. Pero los dioses como tales permanecen en su calma e impassibilidad, y si entre ellos se producen altercados y peleas, no se lo toman propiamente hablando en serio, o bien su pelea tiene una referencia simbólica universal en cuanto una guerra universal entre los dioses. Debemos, por consiguiente, limitar el *pathos* a la acción del hombre, y entender por ello el esencial contenido racional presente en el sí mismo humano y que invade e impregna todo el ánimo» (G.W.F., Hegel, *Estética* (ed. H.G. Hothos), I parte «La idea de lo bello artístico o el ideal», 3. «Lo bello artístico o el ideal», B. «La determinidad del ideal», II. La acción, b) los individuos actuantes; trad. por A. Brotóns).

«En verdad, tampoco me agradan aquellos para quienes cualquier cosa es buena e incluso este mundo es el mejor. A éstos los llamamos los omnivalentes.

Omnivalentamiento que sabe sacarle gusto a todo: ¿este no es el mejor gusto! Yo honro las lenguas y los estómagos rebeldes y selectivos, que aprendieron a decir «yo», «sí» y «no».

Pero masticar y digerir todo —¿esta es realmente cosa propia de cerdos! Decir siempre sí — Eso lo ha aprendido únicamente el asno y a quien tiene su mismo espíritu! — [...]

Este — es mi gusto:

—no un buen gusto, no un mal gusto, sino *mi* gusto, del cual ya no me avergüenzo ni lo oculto.

«Este —es *mi* camino, —¿dónde está el vuestro?», así respondía yo a quienes me preguntaban «por el camino». ¡*El* camino, en efecto, — no existe!

Así habló Zaratustra» (F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, parte III, «Del espíritu de la pesadez», trad. de A. Sánchez Pascual).

«Quiero aprender cada vez más a ver la belleza existente en la necesidad de las cosas —así yo seré uno de los que las embellezcan. *Amor fati*: ¡que éste sea mi amor a partir de ahora! No pretendo hacer la guerra contra lo feo. No pretendo acusar, ni siquiera acusar al que acusa. ¡Que *apartar la vista* sea mi única negación! Y, para decirlo todo y de golpe, ¡quiero ser algún día alguien que sólo sepa decir sí!» (F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, libro IV, § 267; trad. cast. por G. Cano).

«*El peso más pesado*. —Que pasaría si un día o una noche se introdujera a hurtadillas un demonio en tu más solitaria soledad para decirte: «Esta vida, tal como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla no sólo una, sino innumerables veces más; y sin que nada nuevo acontezca, una vida en la que todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida habrá de volver a ti, y todo en el mismo orden y la misma sucesión —como igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este momento, incluido yo mismo. Al eterno reloj de arena de la existencia se le dará la vuelta una y otra vez —y tú con él, minúsculo polvo en el polvo!»—. ¿No te arrojarías entonces al suelo, rechinando los dientes, y maldiciendo al demonio que te hablara en estos términos? ¿O acaso ya has vivido alguna vez un instante tan terrible en que le responderías: «¡Tú eres un dios y jamás he escuchado nada más divino!». Si aquel pensamiento llegara a apoderarse de ti, tal como eres, te transformaría y tal vez te aplastaría; la pregunta decisiva respecto a todo y en cada caso particular sería ésta: «¿Quieres repetir esto una vez más e innumerables veces más?». Esto gravitaría sobre tu acción como el peso más pesado! Pero también: ¡qué feliz tendrías que ser contigo mismo y con la vida, para no *desear nada más* que esta última y eterna confirmación y sanción!» (F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, libro IV, § 341; trad. cast. por G. Cano).

«Quien, como yo, se ha esforzado durante largo tiempo, con cierto afán enigmático, por pensar a fondo el pesimismo y por redimirlo de la estrechez y simpleza mitad cristianas mitad alemanas con que ha acabado presentándose a este siglo, a saber, en la figura de la filosofía schopenhaueriana [...]. —y ha hecho esto desde más allá del bien y del mal, y ya no, como Buda y Schopenhauer, bajo el hechizo y la ilusión de la moral—, quizá ése, justo por ello, sin que él lo quisiera propiamente, ha abierto sus ojos para ver el ideal opuesto: el ideal del hombre totalmente petulante, totalmente lleno de vida y totalmente afirmador de mundo, hombre que no sólo ha aprendido a resignarse y a soportar todo aquello que ha

sido y es, sino que quiere volver a tenerlo *tal como ha sido y como es*, por toda la eternidad, girando insaciablemente *da capo!* No sólo a sí mismo, sino a la obra y al espectáculo entero, y no sólo a un espectáculo, sino, en el fondo, a aquel que tiene necesidad precisamente de este espectáculo —y lo hace necesario: porque una y otra vez tiene necesidad de sí mismo —y lo hace necesario— — ¿Cómo? ¿Y esto no sería —*circulus vitiosus deus?*» (F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, sección III «El ser religioso», § 56, trad. de A. Sánchez Pascual., Alianza).

«A un dios que bajase a la tierra no le sería lícito *hacer* otra cosa que injusticias —tomar sobre sí no la pena, sino la *culpa*, es lo que sería divino» (F. Nietzsche, *Ecce homo*, cap. I «Por qué soy tan sabio», secc. 5, trad. de A. Sánchez Pascual., Alianza).

Textos de *El ser y la nada* complementarios para el estudio de *El existencialismo es un humanismo*:

I) «Lo que queremos decir es que el hombre no es más que una serie de empresas, que es la suma, la organización, el conjunto de las relaciones que constituyen estas empresas...».

J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, parte I «El problema de la nada», cap. II «La mala fe», II «Las conductas de la mala fe», p. 94:

«[E]l mozo de café no puede ser mozo de café desde dentro e inmediatamente, en el sentido en que este tintero *es* tintero, o el vaso *es* vaso. No es que no pueda formar juicios reflexivos o conceptos sobre su condición. Él sabe bien lo que ésta «significa»: la obligación de levantarse a las cinco, de barrer el piso del despacho antes de abrir, de poner en marcha la cafetera, etc. Conoce los derechos que ella lleva consigo: el derecho a la propina, los derechos sindicales, etc. Pero todos estos conceptos, todos estos juicios, remiten a lo trascendente. Se trata de posibilidades abstractas, de derechos y deberes conferidos a un «sujeto de derecho». Y precisamente es éste el sujeto que yo *debo-ser* y que no soy».

J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, parte IV «Tener, hacer y ser», cap. I «Ser y hacer: la libertad», I. «La condición primera de la acción es la libertad», pp. 479-481:

«Para la opinión corriente, ser libre no significa solamente elegirse. La elección se llama libre si es tal que hubiera podido ser otra. He salido de excursión con unos camaradas. Al cabo de varias horas de marcha, aumenta mi fatiga y acaba por hacerse muy penosa. Al principio resisto y después, de pronto, abandono, cedo, arrojo mi saco al borde del camino y me dejo caer junto a él. Se me reprochará mi acción y se entenderá por ello que yo era libre, es decir, no sólo que nada ni nadie ha determinado mi acción, sino que hubiera podido resistir más a mi fatiga, hacer como mis compañeros de camino y aguardar el fin de la etapa para descansar. Me defenderé diciendo que estaba *demasiado* cansado. ¿Quién tiene razón? O, más bien, ¿no se habrá establecido el debate sobre bases erróneas? No cabe duda de que hubiera podido obrar de otro modo, pero el problema no está ahí. Debería más bien formularse así: ¿podía yo obrar de otro modo sin modificar sensiblemente la totalidad orgánica de los proyectos que soy? ¿O bien el hecho de resistir a mi fatiga, en vez de ser una pura modificación local y accidental de mi comportamiento, no puede producirse sino gracias a una transformación radical de mi ser-en-el-mundo? Transformación, por otra parte, *posible*. En otros términos: hubiera podido obrar de otro modo, de acuerdo; pero ¿a qué precio? [...]

Advirtamos, ante todo, que la fatiga por sí misma no podría provocar mi decisión. La fatiga no es —como hemos visto a propósito del dolor físico— sino la manera en que yo existo mi cuerpo. No es primariamente objeto de una conciencia posicional, sino que es la facticidad misma de la conciencia. [...]

[H]ay tantas maneras de existir el propio cuerpo como Para-síes hay, aunque, naturalmente, ciertas estructuras originarias sean invariables y constituyan en cada cual la realidad humana».

J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, parte III «El para-otro», cap. II «El cuerpo», I «El cuerpo como ser-para-sí; la facticidad», p. 353:

«Necesario, el cuerpo lo es doblemente. Primero, porque es la recuperación continua del Para-sí por el En-sí y el hecho ontológico de que el Para-sí no puede ser sino como el ser que no es su propio fundamento: tener un cuerpo es ser el fundamento de su propia nada y no ser el fundamento del propio ser; yo soy mi cuerpo en la medida en que *soy*, no lo *soy* en la medida en que no soy lo que soy; lo escapo por mi nihilización. Pero no por eso hago de él un objeto, pues mi perpetuo escapar es escapar de lo que *soy*. Y el cuerpo es necesario, además, como el obstáculo que hay que trascender para ser en el mundo, es decir, el obstáculo que soy para mí mismo. En ese sentido, no difiere del orden absoluto del mundo, ese orden que hago advenir al ser trascendiéndolo hacia un

ser-por-venir, hacia el ser-allende-el-ser. Podemos captar claramente la unidad de ambas necesidades: ser-para-sí es trascender el mundo y hacer que haya un mundo trascendiéndolo».

II) «El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente...».

J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, parte IV, «Tener, hacer y ser», cap. I «Ser y hacer: la libertad», I. «La condición primera de la acción es la libertad», pp. 464, 469-470:

«La nihilización por la cual tomamos distancia con respecto a la situación se identifica con el ék-stasis por el cual nos pro-yectamos hacia una modificación de esa situación misma. Resulta de ello que es imposible, en efecto, encontrar un acto sin móvil, pero no por ello ha de inferirse que el móvil sea causa del acto: es parte integrante de él. Pues, como el proyecto resuelto hacia un cambio no se distingue de la acción, el móvil, la acción y el fin se constituyen en un solo surgimiento.

[L]ejos de ser la voluntad la manifestación única o, por lo menos, privilegiada, de la libertad, supone, por el contrario, como todo acontecimiento del para-sí, el fundamento de una libertad originaria para poder constituirse como voluntad. La voluntad, en efecto, se afirma como decisión reflexiva con relación a ciertos fines. Pero estos fines no son creados por ella. La voluntad es más bien una manera de ser con respecto a la libertad: decreta que la prosecución de los fines será reflexiva y deliberada. La pasión puede ponerse los mismos fines. Puedo, por ejemplo, ante una amenaza, huir a todo correr, por miedo a morir. Este hecho pasional no deja de poner implícitamente como fin supremo el valor de la vida. Otro comprenderá, por el contrario, que es preciso permanecer en el sitio, aun cuando la resistencia parezca al comienzo más peligrosa que la huida: «resistirá». [...]

La diferencia recae aquí sobre la elección de los medios y sobre el grado de reflexión y explicación, no sobre el fin. Sin embargo, al fugitivo se le llama «pasional», y reservamos el calificativo de «voluntario» para el hombre que resiste. Se trata, pues, de una diferencia de actitud subjetiva con relación a un fin trascendente. Pero, si no queremos caer en el error que denunciábamos antes, y considerar esos fines trascendentes como prehumanos y como un límite *a priori* de nuestra trascendencia, nos vemos obligados a reconocer que son la proyección temporalizadora de nuestra libertad. La realidad-humana no puede recibir sus fines, como hemos visto, ni de afuera ni de una supuesta «naturaleza» interior. Ella los elige, y, por esta elección misma, les confiere una existencia trascendente como límite externo de sus proyectos. [...]

[L]as voliciones son, como las pasiones, ciertas actitudes subjetivas por las cuales intentamos alcanzar los fines propuestos por la libertad original. Por libertad original, claro está, no ha de entenderse una libertad anterior a la acción voluntaria o apasionada, sino un fundamento rigurosamente contemporáneo de la voluntad o de la pasión, que éstas, cada una a su manera, *ponen de manifiesto*».

J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, loc. cit., p. 475:

«[E]l motivo, el móvil y el fin son los tres términos indisolubles del brotar de una conciencia viva y libre que se proyecta hacia sus posibilidades y se hace definir por ellas».

J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, loc. cit., p. 479:

«Hemos mostrado que la libertad se identifica con el ser del Para-sí, la realidad humana es libre en la exacta medida en que ha de ser su propia nada. Ella ha de ser esta nada, como hemos visto, en múltiples dimensiones: primero, temporalizándose, es decir, estando siempre a distancia de sí misma, lo que implica que no puede dejarse determinar jamás por su pasado para ejecutar tal o cual acto; segundo, surgiendo como una conciencia de algo y (de) sí misma, es decir, siendo presencia ante sí misma y no sólo sí misma, lo que implica que nada existe en la conciencia que no sea conciencia de existir y que, en consecuencia, nada exterior a la conciencia puede motivarla; por último, siendo trascendencia, es decir, no algo que primeramente sería para ponerse después en relación con tal o cual fin, sino al contrario, un ser que es originariamente pro-yecto, es decir, que se define por su fin».

III) «Se trata de una angustia simple, que conocen todos aquellos que han tenido responsabilidades...».

J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, parte I «El problema de la nada», cap. I «El origen de la negación», V. «El origen de la nada», p. 65:

«Casi siempre las situaciones peligrosas o amenazantes tienen facetas: se las aprehenderá a través de un sentimiento de miedo o de un sentimiento de angustia, según se encare la situación como actuante sobre el hombre o al hombre como actuante sobre la situación. El individuo que acaba de recibir «un duro golpe», que ha perdido en una quiebra gran parte de sus recursos, puede tener miedo de la pobreza que lo amenaza. Se angustiara un instante después, cuando, retorciéndose nerviosamente las manos (reacción simbólica ante la acción que se impone pero que permanece aún enteramente indeterminada), exclame: «¿Qué voy a hacer? Pero, ¿qué voy a hacer?». En este sentido el miedo y la angustia son mutuamente excluyentes, ya que el miedo es aprehensión irreflexiva de lo trascendente y la angustia es aprehensión reflexiva del sí-mismo; la una nace de la destrucción de la otra, y el proceso normal, en el caso que acabo de citar, es un tránsito constante de la una a la otra».

IV) «El existencialista, por el contrario, piensa que es muy incómodo que Dios no exista...».

J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, parte IV «Tener, hacer y ser», cap. I «Ser y hacer: la libertad», I. «La condición primera de la acción es la libertad», p. 490:

«[E]stamos perpetuamente comprometidos en nuestra elección, y somos permanentemente conscientes de que nosotros mismos podemos invertir bruscamente esa elección y cambiar radicalmente, pues proyectamos el porvenir con nuestro propio ser, y lo roemos perpetuamente con nuestra libertad existencial, anunciándonos a nosotros mismos lo que somos por nuestro porvenir, y sin dominio alguno sobre ese porvenir, que sigue siendo siempre *posible* sin pasar jamás a la categoría de *real*. Así, estamos constantemente sometidos a la *amenaza* de la nihilización de nuestra elección actual, a la amenaza de lo que somos. Por el solo hecho de que nuestra elección es absoluta, es también frágil, es decir, que, al poner por medio de ella nuestra libertad, ponemos al mismo tiempo su posibilidad perpetua en un *más acá* preterificado por un más allá que seré».

V) «Además, si es imposible encontrar en cada hombre una esencia universal que sería la libertad humana, existe, sin embargo, una universalidad humana de condición...».

J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, parte IV, «Tener, hacer y ser», cap. I «Ser y hacer: la libertad», II. «Libertad y facticidad: la situación», pp. 512-514:

«[E]l *datum* no aparece jamás como existente bruto y en-sí al para-sí; se descubre siempre *como motivo*, puesto que no se revela sino a la luz de un fin que lo ilumina. Situación y motivación se identifican. El para-sí se descubre como comprometido en el ser, investido por el ser, amenazado por el ser: descubre el estado de cosas que lo rodea como motivo para una reacción de defensa o de ataque. Pero sólo puede efectuar este descubrimiento porque pone libremente el fin con respecto al cual el estado de cosas es amenazador o favorable. Estas observaciones nos han de hacer ver que la *situación*, producto común de la contingencia del en-sí y de la libertad, es un fenómeno ambiguo, en el cual es imposible al para-sí discernir la aportación de la libertad y del existente bruto. En efecto: así como la libertad es un escapar de la contingencia que ella ha de ser para escaparle, así también la situación es libre coordinación y libre cualificación de un *datum* bruto que no se deja cualificar de cualquier manera. [...]

No hay un obstáculo absoluto, sino que el obstáculo revela su coeficiente de adversidad a través de las técnicas libremente inventadas, libremente adquiridas; lo revela también en función del valor del fin puesto por la libertad. Este peñasco no será obstáculo si quiero, a toda costa, llegar a lo alto de la montaña; en cambio, me desalentará si he fijado libremente límites a mis deseos de

cumplir la ascensión proyectada. Así, el mundo, por coeficientes de adversidad, me revela mi manera de habérmelas con los fines que me asigno, de suerte que nunca puedo saber si me da información sobre él o sobre mí. Además, el coeficiente de adversidad de lo dado no es nunca una simple relación con mi libertad como puro brotar nihilizador: es la relación iluminada por la libertad entre el *datum* que es el peñasco y el *datum* que mi libertad ha de ser, es decir, entre lo contingente que ella no es y su pura facticidad. A igual deseo de escalar, el peñasco será fácil de trepar para un ascensionista atlético, o difícil para otro, novato, mal entrenado y de cuerpo endeble. Pero el cuerpo, a su vez, no se revela como bien o mal adiestrado sino con respecto a una libre elección».

J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, loc. cit., pp. 571-572:

«La situación no puede ser *subjetiva*, pues no es ni la suma ni la unidad de las *impresiones* que nos causan las cosas: es *las cosas mismas* y yo mismo entre las cosas; pues mi surgimiento en el mundo como pura nihilización de ser no tiene otro efecto que hacer que *haya* cosas, y no añade *nada*. En este aspecto, la situación delata mi *facticidad*, es decir, el hecho de que las cosas simplemente *están ahí* tal como son, sin necesidad ni posibilidad de ser de otro modo, y yo *estoy ahí* entre ellas.

Pero tampoco podría ser *objetiva*, en el sentido de algo puramente dado que el sujeto constataría sin estar comprometido en modo alguno en el sistema así constituido. En realidad, la situación, por la significación misma de lo dado (significación sin la cual *no habría* siquiera algo dado) refleja al para-sí su libertad. Si la situación no es subjetiva ni objetiva, se debe a que no constituye un *conocimiento*, ni siquiera una comprensión afectiva del estado del mundo por un sujeto, sino que es una *relación de ser* entre un para-sí y el en-sí por él nihilizado. La situación es el sujeto por entero (él no es *nada* más que su situación) y es también la «cosa» por entero (no *hay* nunca nada más que las cosas). Es el sujeto en cuanto ilumina las cosas por su propio trascender, si se quiere, o son las cosas en cuanto remiten al sujeto su propia imagen. Es la total facticidad, la contingencia absoluta del mundo, de mi nacimiento, de mi sitio, de mi pasado, de mis entornos, de la realidad de mi prójimo —y es mi libertad sin límites como aquello que hace que haya para mí una facticidad—. Es esta ruta polvorienta y ascendente, esta ardiente sed que tengo, esta negativa de la gente a darme de beber porque no tengo dinero, o porque no soy de su país o de su raza; es mi desamparo en medio de estas poblaciones hostiles, con esta fatiga de mi cuerpo que acaso me impedirá alcanzar la meta fijada. Pero es, precisamente, también esta meta u *objetivo*, no en tanto que lo formulo clara y explícitamente sino en cuanto está ahí, doquiera, en torno a mí, como lo que unifica y explica todos esos hechos, como aquello que los organiza en una totalidad descriptible en vez de hacer de ellos una pesadilla en desorden».

J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, parte I «El problema de la nada», cap. I «El origen de la negación», V. «El origen de la nada», pp. 74-75:

«[E]n lo que llamaremos el mundo de lo inmediato, que se entrega a nuestra conciencia irreflexiva, no nos aparecemos *primero* para ser arrojados *después* a tales o cuales empresas; sino que nuestro ser está inmediatamente «en situación», es decir, que *surge* en medio de esas empresas y se conoce primeramente en tanto que en ellas se refleja. Nos descubrimos, pues, en un mundo poblado de exigencias, en el seno de proyectos «en curso de realización»: escribo, voy a fumar, tengo cita esta noche con Pedro, no debo olvidarme de responder a Simón, no tengo derecho de ocultar por más tiempo la verdad a Claudio. [...]

Por lo demás, hay, concretamente, despertadores, cartelitos, formularios de impuestos, agentes de policía, otras tantas barandillas contra la angustia. Pero, en cuanto la empresa se aleja de mí, en cuanto soy remitido a mí mismo porque debo aguardarme en el porvenir, me descubro de pronto como aquel que da al despertador su sentido, como aquel que se prohíbe a sí mismo, con motivo de un cartel, andar por un cantero o por el césped, como aquel que confiere apremio a la orden del jefe, como aquel que decide sobre el interés del libro que está escribiendo; como aquel, en fin, que hace existir valores cuyas exigencias le determinen su acción. Emerjo solo y en la angustia frente al proyecto único y primero que constituye mi ser, todas las barreras, todas las barandillas se derrumban, nihilizadas por la conciencia de mi libertad: no tengo ni puedo tener valor a que recurrir contra el hecho de ser yo quien mantiene a los valores en el ser; nada puede tranquilizarme con

respecto a mí mismo; escindido del mundo y de mi esencia: yo decido sobre ello, yo solo, injustificable y sin excusa».

M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, parte III «El ser-para-sí y el ser-del-mundo», III. «La libertad», pp. 448-449 y 460-461:

«Verdad es, pues, que no hay obstáculos en sí, pero el yo, que como tales los califica, no es un sujeto acósmico, se precede a sí mismo cabe las cosas para darles figura de cosas. Hay un sentido autóctono del mundo que se constituye en el comercio con el mismo de nuestra existencia encarnada y que forma el suelo de toda *Sinngebung* decisoria. [...]

El cansancio no detiene a mi compañero, porque a éste le gusta su cuerpo humedecido, la quemazón del camino y del sol y porque le gusta sentirse en medio de las cosas, concentrar su irradiación, hacerse mirada para esta luz, tacto para esta corteza. Mi fatiga me detiene porque todo eso no me gusta, porque he optado de modo diferente respecto de mi manera de ser-en-el-mundo [...]. Pero, una vez más, importa aquí reconocer una especie de sedimentación de nuestra vida: una actitud hacia el mundo, cuando ha sido confirmada frecuentemente, es para nosotros privilegiada. Si [...] mi ser-del-mundo habitual es cada instante igualmente frágil, los complejos que durante años he nutrido con mi complacencia siguen siendo igualmente anodinos, el gesto de la libertad puede sin esfuerzo alguno hacerlos estallar en un instante. Sin embargo, luego de haber construido nuestra vida sobre un complejo de inferioridad continuamente reasumido durante veinte años, es poco *probable* que cambiemos. Bien se ve lo que un racionalismo somero podría decir contra esta noción bastarda: en el campo de lo posible no hay grados; o el acto libre no lo es ya, o todavía lo es, en cuyo caso la libertad es total, entera. [...]

¿Qué es, pues, la libertad? Nacer, es a la vez nacer del mundo y nacer al mundo. El mundo ya constituido. Bajo la primera relación, somos solicitados; bajo la segunda estamos abiertos a una infinidad de posibles. Pero este análisis es aún abstracto, dado que existimos bajo dos relaciones *a la vez*. Nunca hay, pues, determinismo, ni jamás opción absoluta, nunca soy cosa ni nunca conciencia desnuda. [...]

Se tortura a un hombre para hacerlo hablar. Si se niega a dar los nombres y las direcciones que quieren arrancársele, no es por una decisión solitaria y sin apoyo; él se sentía aún con sus camaradas y, empeñado aún en la lucha común, era como incapaz de hablar; o bien durante meses y años se ha enfrentado con esta experiencia en el pensamiento y ha apostado toda su vida por ella; o bien quiere probar, superándolo, todo lo que siempre ha pensado y afirmado de la libertad. Estos motivos no anulan la libertad, pero hacen, cuando menos, que no le falten apoyos en el ser. No es, finalmente, una conciencia desnuda la que resiste al dolor, sino el prisionero con sus camaradas o con aquellos que ama y bajo la mirada de los cuales vive, o la conciencia con su soledad orgullosamente querida; eso es, un cierto modo del *Mit-sein*. Y es indudablemente el individuo, en su cárcel, el que anima cada día esos fantasmas que le devuelven la fuerza que les ha dado, pero recíprocamente, si se ha empeñado en esta acción, si se ha ligado con sus camaradas o vinculado a esta moral, es porque la situación histórica, los camaradas, el mundo a su alrededor, le parecía que esperaban de él esta conducta. Podríamos continuar así el análisis indefinidamente. Optamos por nuestro mundo y el mundo opta por nosotros».

I) Descubriendo el ser para-sí: la escisión química del *miedo* y la *angustia*.

«Casi siempre las situaciones peligrosas o amenazantes tienen facetas: se las aprehenderá a través de un sentimiento de miedo o de un sentimiento de angustia, según se encare la situación como actuante sobre el hombre o al hombre como actuante sobre la situación. El individuo que acaba de recibir «un duro golpe», que ha perdido en una quiebra gran parte de sus recursos, puede tener miedo de la pobreza que lo amenaza. Se angustiará un instante después, cuando, retorciéndose nerviosamente las manos (reacción simbólica ante la acción que se impone pero que permanece aún enteramente indeterminada), exclame: «¿Qué voy a hacer? Pero, ¿qué voy a hacer?». En este sentido el miedo y la angustia son mutuamente excluyentes, ya que el miedo es aprehensión irreflexiva de lo trascendente y la angustia es aprehensión reflexiva del sí-mismo; la una nace de la destrucción de la otra, y el proceso normal, en el caso que acabo de citar, es un tránsito constante de la una a la otra» (J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, parte I, cap. I.v «El origen de la nada», p. 65).

«[I]magínese un hombre arrastrado e impulsado por una pasión hacia una mujer o hacia un ideal... ¡Qué cambiado está su mundo! Mirando hacia atrás se siente ciego, si mira a su alrededor, para percibir lo extraño, lo oye como un sonido sordo sin ningún significado. Todo lo que él percibe en general nunca lo percibió tan realmente, tan palpablemente cercano, colorido, vibrante e iluminado, como si ahora él comprendiera el mundo con todos sus sentidos. Y es que todas sus apreciaciones han cambiado y desplazado su valor de antaño, incluso no es capaz de apreciar ya algunas cosas porque apenas puede sentir las. En este momento se pregunta si no habría sido hasta ahora un mero bufón de extrañas palabras y de extrañas opiniones; se maravilla de que su memoria gire sobre un mismo círculo incansablemente y, sin embargo, esté tan débil y cansada para dar un único salto fuera de este círculo. Es éste, desde luego, el estado más injusto del mundo, pues es estrecho, desagradecido con el pasado, ciego frente a los peligros, sordo a los avisos, algo así como un pequeño torbellino en un mar muerto de noche y olvido. Y, pese a todo, este estado (ahistórico y contrahistórico de principio a fin) es el seno donde no sólo nace una acción injusta, sino toda acción justa). Y ningún artista logrará su imagen pretendida, ningún jefe militar su victoria, ningún pueblo la libertad anhelada, sin antes haberla deseado y anhelado en un estado ahistórico de este tipo» (F. Nietzsche, *II Consideración Intempestiva*, trad. cast. por G. Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 46-47).

II) La coherencia del existencialismo ateo: hay un ser cuya existencia precede a la esencia.

1) Generalidad del *proyecto* frente a la *voluntad*:

«[L]ejos de ser la voluntad la manifestación única o, por lo menos, privilegiada, de la libertad, supone, por el contrario, como todo acontecimiento del para-sí, el fundamento de una libertad originaria para poder constituirse como voluntad. La voluntad, en efecto, se afirma como decisión reflexiva con relación a ciertos fines. Pero estos fines no son creados por ella. La voluntad es más bien una manera de ser con respecto a la libertad: decreta que la prosecución de los fines será reflexiva y deliberada. La pasión puede ponerse los mismos fines. Puedo, por ejemplo, ante una amenaza, huir a todo correr, por miedo a morir. Este hecho pasional no deja de poner implícitamente como fin supremo el valor de la vida. Otro comprenderá, por el contrario, que es preciso permanecer en el sitio, aun cuando la resistencia parezca al comienzo más peligrosa que la huida: «resistirá». [...]

La diferencia recae aquí sobre la elección de los medios y sobre el grado de reflexión y explicación, no sobre el fin. Sin embargo, al fugitivo se le llama «pasional», y reservamos el calificativo de «voluntario» para el hombre que resiste. Se trata, pues, de una diferencia de actitud subjetiva con relación a un fin trascendente. Pero, si no queremos caer en el error que denunciábamos antes, y considerar esos fines trascendentes como prehumanos y como un límite *a priori* de nuestra trascendencia, nos vemos obligados a reconocer que son la proyección temporalizadora de nuestra libertad. La realidad-humana no puede recibir sus fines, como hemos visto, ni de afuera ni de una supuesta «naturaleza» interior. Ella los elige, y, por esta elección misma, les confiere una existencia trascendente como límite externo de sus proyectos. [...]

[L]as voliciones son, como las pasiones, ciertas actitudes subjetivas por las cuales intentamos alcanzar los fines propuestos por la libertad original. Por libertad original, claro está, no ha de entenderse una libertad anterior a la acción voluntaria o apasionada, sino un fundamento rigurosamente contemporáneo de la voluntad o de la pasión, que éstas, cada una a su manera, *ponen de manifiesto*» (J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, parte IV, cap. I.i «La condición primera de la acción es la libertad», p. 464: pp. 469-470).

«[E]l motivo, el móvil y el fin son los tres términos indisolubles del brotar de una conciencia viva y libre que se proyecta hacia sus posibilidades y se hace definir por ellas» (J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, loc. cit., p. 475).

«Hemos mostrado que la libertad se identifica con el ser del Para-sí, la realidad humana es libre en la exacta medida en que ha de ser su propia nada. Ella ha de ser esta nada, como hemos visto, en múltiples dimensiones: primero, temporalizándose, es decir, estando siempre a distancia de sí misma, lo que implica que no puede dejarse determinar jamás por su pasado para ejecutar tal o cual acto; segundo, surgiendo como una conciencia de algo y (de) sí misma, es decir, siendo presencia ante sí misma y no sólo sí misma, lo que implica que nada existe en la conciencia que no sea conciencia de existir y que, en consecuencia, nada exterior a la conciencia puede motivarla; por último, siendo trascendencia, es decir, no algo que primeramente sería para ponerse después en relación con tal o cual fin, sino al contrario, un ser que es originariamente pro-yecto, es decir, que se define por su fin» (J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, loc. cit., p. 479).

«[E]stamos perpetuamente comprometidos en nuestra elección, y somos permanentemente conscientes de que nosotros mismos podemos invertir bruscamente esa elección y cambiar radicalmente, pues proyectamos el porvenir con nuestro propio ser, y lo roemos perpetuamente con nuestra libertad existencial, anunciándonos a nosotros mismos lo que somos por nuestro porvenir, y sin dominio alguno sobre ese porvenir, que sigue siendo siempre *posible* sin pasar jamás a la categoría de *real*. Así, estamos constantemente sometidos a la *amenaza* de la nihilización de nuestra elección actual, a la amenaza de lo que somos. Por el solo hecho de que nuestra elección es absoluta, es también frágil, es decir, que, al poner por medio de ella nuestra libertad, ponemos al mismo tiempo su posibilidad perpetua en un *más acá* preterificado por un *más allá* que seré» (J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, loc. cit., p. 490).

II) Elegir el valor de lo que se hace: el existencialismo frente al *noús*.

«Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres. En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que, al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser. Elegir ser esto

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

El existencialista [...] piensa que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible, ya que no se puede tener el bien a priori, porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honestos, que no haya que mentir; puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres. Dostoievsky había escrito: «Si Dios no existiera, todo estaría permitido». Éste es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra, ante todo, excusas» (J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, p. 33 y 41-42).

«Sin especie humana no hay verdad, es cierto: no quedaría sino una pululación irracional y contingente de elecciones individuales, a las cuales no podría asignarse ley alguna. Si algo como una verdad, capaz de unificar las elecciones individuales, existe, sólo la especie humana puede dárnosla. Pero, si bien la especie es la verdad del individuo, no puede ser algo *dado* en el individuo sin contradicción profunda. Así como las leyes del lenguaje están sostenidas y encarnadas por el libre proyecto concreto de la frase, así también la especie humana —como conjunto de técnicas propias para definir la actividad de los hombres—, lejos de preexistir a un individuo que la pondría de manifiesto, como tal o cual caída particular ejemplifica la ley de caída de los cuerpos, es el conjunto de relaciones abstractas sostenidas por la libre elección individual» (J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, parte IV, cap. I.ii «Libertad y facticidad: la situación», p. 543).

ACCIÓN Y SUBJETIVIDAD EN SARTRE:

«Un ensayista escribía hace unos días, creyendo refutar al existencialismo: 'lo profundo no es el hombre, sino el mundo'. Tenía totalmente razón y estamos de acuerdo con él sin reservas. Sólo hay que añadir que el mundo es humano, que la profundidad del hombre es el mundo, luego que la profundidad la tiene el mundo por el hombre» (J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, trad. cast. por A. Lamana, Losada, p. 115).

«El ser-en-sí no puede «ser en potencia» ni «tener posibilidades». En sí es lo que es en la plenitud absoluta de su identidad. La nube no es «lluvia en potencia», es, en sí, cierta cantidad de vapor de agua, que a una temperatura y presión dadas, es rigurosamente lo que es. El en-sí es en acto. [...]

De la misma manera que no podría haber falta en el mundo más que si viene a mundo por un ser que es su propia falta, no podría haber en el mundo posibilidad más que si no viene por un ser que es para él mismo su propia posibilidad» (J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, II parte «El ser-para-sí», IV «El para-sí y el ser los posibles», Gallimard, p. 135).

«El Bien debe ser hecho. Eso significa que es el fin del acto, sin duda alguna. Pero también que no existe fuera del acto de quien lo hace. Un Bien platónico que existiera en sí y para sí no tendría ningún significado. Por mucho que se dijera que está más allá del Ser, de hecho seguiría siendo *un* Ser y, como tal, en primer lugar nos dejaría enteramente indiferentes, pasaríamos a su lado sin saber qué hacer con él. Por otra parte, sería contradictorio como síntesis aberrante del ser y del deber-ser. Y, asimismo, el Bien cristiano, que tiene sobre el primero la superioridad de emanar de una subjetividad, aunque quizá pueda escapar a la contradicción, no podría, sin embargo, movilizarlos, porque Dios no hace el Bien: lo *es*. Si no, ¿habría que suprimir la perfección de la esencia divina? Ahora bien, lo que podemos afirmar del examen de esta idea —«El Bien debe ser hecho»— es que el agente del Bien *no es* el Bien. Tampoco es el Mal, lo que nos conduciría por vías indirectas a plantear el problema del ser del Bien: [el agente] se encuentra en un estado menesteroso frente al Bien, es el creador desgraciado, porque su acto no vuelve nunca sobre él para calificarlo. Sin duda, si lo hace [el Bien] con frecuencia, se dirá que es bueno o justo. Pero bueno no quiere decir: quien posee el Bien, sino: quien lo hace. Justo no quiere decir: quien posee la justicia, sino: quien la hace. Así, la relación original del hombre con el Bien es el tipo mismo de la transcendencia, es decir, que el Bien se presenta como lo que debe ser puesto como realidad objetiva por el esfuerzo de una subjetividad. El Bien es necesariamente aquello hacia lo que transcendemos, es el nóema de esta nóesis particular que es el acto. La relación entre la subjetividad actuante y el Bien es tan estrecha como la relación intencional que enlaza a la conciencia con su objeto o la que enlaza al hombre con el mundo en el ser-en-el-mundo. El Bien no puede ser concebido en el afuera de una subjetividad actuante y, sin embargo, está más allá de esta subjetividad. Subjetivo en el sentido de que debe emanar siempre de una subjetividad y no imponerse a ella desde fuera, es objetivo en lo que es, en su esencia universal, rigurosamente independiente de esta subjetividad. Y, recíprocamente, un acto cualquiera supone una separación y un paso atrás del agente con respecto a lo real y una apreciación valorizadora de lo que es en nombre de lo que debe ser. Así, el hombre debe ser considerado como el ser por el que el Bien viene al mundo. No en tanto que la conciencia puede ser contemplativa, sino en tanto que la realidad humana es proyecto. Es lo que explica que muchas personas estén tentadas a confundir el Bien con lo que cuesta más esfuerzo. Una moral del esfuerzo sería absurda: ¿por qué el esfuerzo sería un signo del Bien? Me costaría más esfuerzo estrangular a mi hijo que vivir con él en buena armonía. ¿Por eso debo estrangularlo? [...]

[P]oco importa que el Bien *sea*. Es menester que *sea por nosotros*. No porque se dé aquí un retorno de la subjetividad sobre sí misma, que quiera participar del Bien que pone. Los retornos reflexivos se hacen a toro pasado y no manifiestan nada más que cierta huida, una preferencia de sí. Pero, simplemente, la subjetividad encuentra su sentido fuera de ella en ese Bien que [ella] *no es* jamás y que realiza perpetuamente. Ella se elige eligiendo el Bien y no puede, al elegirse, no elegir el Bien que la define. Porque siempre me defino por lo transcendente. [...]

[L]a persona es inseparable del Bien que ha elegido. Es el agente de este Bien. Despojadla del Bien y no será nada en absoluto, de la misma manera que si arrebatáis el mundo a la conciencia, ésta ya no será conciencia de nada, por tanto, dejará de ser conciencia. Pero la conciencia no quiere su Bien para conservarse: más bien, se hace y se conserva proyectándose hacia el Bien. Así, la persona es el puente entre el ser y el deber ser. Pero como tal es necesariamente injustificable. Por eso elige hipostasiar los caracteres esenciales de su Bien con el fin de dotarle de primacía ontológica sobre ella. Así, existiendo como servidor de este Bien *a priori*, el hombre tiene una existencia de derecho: de alguna manera, el Bien le suscita para que se ponga a su servicio. Es lo que se ve claramente en la religión: pues Dios ha suscitado al hombre para reflejar su gloria» (J.-P. Sartre, *Cuadernos para una moral*, Gallimard, 1983, «Apéndice I», 16 de diciembre de 1945 «Bien y subjetividad», pp. 573-577).