

**PUNTO DE PARTIDA Y DE LLEGADA
EN LA REALIZACIÓN DEL HOMBRE**

Capítulo Segundo de la Disertación Doctoral presentada en la U. Gregoriana de Roma en el año 1976 y cuyo título es: "El deseo fundamental del hombre. En torno a Sartre en su obra *El Ser y la Nada*".

*"El hombre no puede ser ora libre, ora esclavo:
es enteramente y siempre libre, o no lo es".*

(E. N., p. 516 (546))

Nos proponemos iluminar nuestra investigación con los aportes que nuestro autor francés nos proporciona, en torno a la problemática de la libertad.

El tema de la libertad, es fundamental en "L'Être et le Néant", de tal manera que, en el contexto de la moral de actitudes humanas desprendida de su ontología, la libertad es el punto central.

Es un valor que se constituye en el punto de partida y de llegada de las investigaciones antropológicas sartrianas.

La libertad explica toda la realidad humana y le da su significación, como una realidad siempre problemática e interrogativa.

2.1. La Subjetividad

Toda la problemática de Sartre, ya lo hemos dicho, viene planteada en torno a la fenomenología, de tal manera que ésta se constituye en el ambiente vital de su pensamiento. Es, en este contexto de la fenomenología, que nosotros hemos de comprender el profundo significado de la subjetividad.

El planteamiento de la subjetividad, no es ajeno al famoso principio de la intencionalidad, el cual es la estructura esencial de toda conciencia (1).

(1) Cfr. *La imaginación*, pp. 115-116.

Es así, entonces, como la subjetividad logra su expresión cuando decimos que es “la conciencia (de) conciencia” (2), lo cual significa que en la subjetividad, el correlato de la conciencia es la misma conciencia. Esta subjetividad es la que ha de iluminar toda verdad y toda acción (3).

Si esto es así, la subjetividad se refiere a todo conocer y a todo actuar humano. Todo conocimiento y toda acción humana, tienen como punto de partida la subjetividad, la cual no es más que la afirmación más plena y perfecta del ser del hombre.

Esta expresión humana que encontramos en la subjetividad, no se encuentra aislada de la objetividad del mundo que la rodea; más aún, siendo fieles al principio de la intencionalidad, tenemos que reconocer que sólo puede entenderse en relación con esa objetividad (4).

Al hablar de la subjetividad, nos estamos refiriendo a la realidad conciencia, desde el punto de vista gnoseológico, o, si se quiere, hablamos del para-sí, desde el punto de vista de la ontología. De todas formas, se trata de la realidad humana, del ser que existe y “cuya existencia precede a la esencia” (5). Y, al hablar de la objetividad, nos referimos a la realidad no conciente, al en-sí, cuya manera de ser es muy diferente a la del para-sí.

2.1.1. La existencia precede a la esencia

Sartre reconoce, en este principio, la base sobre la cual se fundamenta todo lo que se puede decir de la subjetividad.

El tema de la esencia y la existencia, dentro del pensamiento sartreano, nada tiene que ver con la concepción tradicional, en la cual la esencia es el ser en potencia y la existencia es la actualización de la esencia.

La esencia es todo lo que puede indicarse en relación con la naturaleza misma de una realidad, y la existencia es aquello que nos señala la naturaleza misma de un ser, en medio de la acción. La esencia se relaciona con la realidad ontológica, mientras la existencia se refiere a la realidad que se expresa en el existir, en la acción, en la realización de los proyectos.

En este sentido, la subjetividad logra una clara expresión, cuando al mirar en ella la realidad humana, se dice que “su existencia precede

(2) E. N. p. 29 (30).

(3) Cfr. *El existencialismo es un humanismo*, p. 12.

(4) Cfr. E. N., p. 27 (28).

(5) *El existencialismo es un humanismo*, pp. 15-16.

a la esencia” y, por lo tanto, no está determinada por nada. Es la negación de una naturaleza prevista que pueda definirla (6).

En la objetividad, en cambio, encontramos una esencia determinada, una naturaleza prevista que precede a la existencia. En otros términos, decimos que en relación con el hombre partimos de una subjetividad indeterminada, y en relación con las cosas de una objetividad determinada y prevista, de una naturaleza.

De esta manera, podemos afirmar que en el hombre existe un proyecto indeterminado, mientras en las cosas este proyecto ya no es proyecto de realización, ese proyecto de lo que ellas son ya está dado. Por lo tanto, el proyecto que es el hombre está en sus propias manos. “Cada hombre debe inventar su camino”, son las palabras que Sartre coloca en boca de Orestes, en su obra “Les Mouches” (7).

El proyecto del hombre es un “autoproyecto”, orientado por la plena y auténtica libertad. Es un proyecto para realizar. En las cosas, en cambio, encontramos una ausencia total de proyectos por realizar, todo en ellas está completo y determinado.

Llegamos así, al tema de la negatividad y de la identidad, considerado por Sartre en relación con toda la realidad y, en el cual no escapa a la profunda influencia hegeliana. Si hay algún aspecto donde se noté más claramente la influencia de Hegel, es aquí, con relación al poder negativo inscrito en la realidad humana (8).

Este poder negativo, lo expresa nuestro autor diciendo que el hombre es un ser inconcluso, incompleto, no terminado. El hombre es el único ser que puede separarse de lo que es para negarse. La fórmula que expresa claramente este poder negador del hombre, es la que afirma que él es una realidad que “es lo que no es y no es lo que es” (9); en cambio, la identidad que encontramos en las cosas, viene expresada diciendo que el ser en-sí “es lo que es” (10).

Por lo tanto, en el hombre no hay definición posible, pues no tiene una naturaleza fijada (11). El hombre empieza por no ser nada,

(6) *El existencialismo es un humanismo*, p. 16: “¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo y después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho (. . .). Este es el primer principio del existencialismo”.

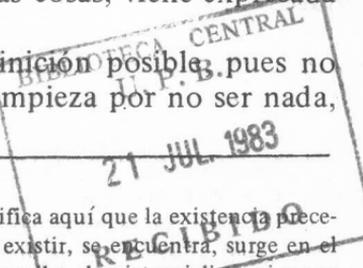
(7) Cfr. *Les Mouches*. En: *Théâtre, I.*, acto 3, escena 2.

(8) Cfr. A. KOJEVE. *Introduction à la lecture de Hegel*. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit. París, Gallimard, 1947, pp. 471 ss.

(9) *E. N.*, p. 121 (130). Este poder negativo del hombre, lo encontramos bien definido, cuando Sartre habla de las “estructuras inmediatas del para-sí” (Cfr. *Ibid.*, II parte, cap. 1, pp. 115-149 (123-159)).

(10) *Ibid.*, pp. 33-34 (35-36).

(11) En el periódico *Action* (citado en *Lettres*, 1945 (1-30)), p. 85 Sartre se expresa así:



y este es el primer principio del existencialismo. Este principio, determinado por Sartre como el poder de "néantiser de l'homme", había sido descubierto ya desde Descartes (12).

La negación de una naturaleza humana, corresponde a la afirmación de la imprevisibilidad y la indeterminación del para-sí, lo cual conduce al reconocimiento de la plena y total libertad, planteándose así, el problema clásico de "la naturaleza y la libertad".

No hay una esencia común a todos los hombres que constituya una naturaleza humana. Sartre, más bien reconoce una universalidad humana de condición, eludiendo así hablar de una naturaleza. Y nos dice, que por condición entiende, con más o menos claridad, "el conjunto de los límites apriori que bosquejan su situación (del hombre) fundamental en el universo" (13).

2.1.2. Los valores y la subjetividad humana

La teoría del valor en Sartre, está íntimamente ligada a lo que hemos dicho sobre el ser del hombre, es decir, a la subjetividad humana y a todo su poder negador.

Gracias a este poder negador existente en el hombre, de él es el único ser del cual podemos afirmar la plena libertad. Y es, en base a ella, como el hombre es la raíz de toda significación y de todo valor en el mundo. Solamente la libertad puede hacer existir el valor al mismo tiempo que hace existir el para-sí, de tal manera que la realidad humana incluye el para-sí y el valor.

No hay más que decir sino que "es la realidad humana aquello por lo cual el valor llega al mundo" (14) o, de una forma más radical, Sartre dice que "en general, el para-sí es el ser por el cual 'hay' un mundo" (15).

"L'existentialisme est une certaine manière d'envisager les questions humaines en refusant de donner à l'homme une nature fixée pour toujours".

(12) J. P. SARTRE. Introducción a los textos escogidos de *Descartes*. "Les classiques de la liberté". Genève-París, Des trois collines, 1946, pp. 35-36: "L'homme étant cette négation pure, cette pure suspension de jugement, peut, (. . .) se retirer à tout moment d'une nature fausse et truquée; il peut se retirer même de tout ce que en lui est nature; de sa mémoire, de son imagination, de son corps. Il peut se retirer du temps et même se réfugier dans l'éternité de l'instant: rien ne montre mieux que l'homme n'est pas un être de nature".

(13) *El existencialismo es un humanismo*, p. 33. Estos límites son objetivos y subjetivos. Objetivos, porque se encuentran en todo y son en todo reconocibles. Subjetivos, porque son vividos por el hombre, y no son nada si el hombre no se determina libremente en su existencia con relación a ellos.

(14) *E. N.*, p. 137 (146).

(15) *Ibid*, p. 524 (554).

En este sentido, todos los hechos humanos tienen un valor, están cargados de un poder significativo (16). Es un poder que no encontramos en las cosas. Ellas tienen significación y valor porque el hombre existe y les imprime su sentido.

El planteamiento del problema de los valores en la realidad, nos conduce a reconocer de una manera más radical, la oposición entre la subjetividad y la objetividad, la cual ha sido expresada ya desde la filosofía cartesiana (17).

Pero no se trata de una visión desintegrada y cerrada. Es el reconocimiento de que en la realidad, encontramos elementos diferentes en su constitución ontológica, la cual exige una apertura de relaciones. El en-sí y el para-sí se relacionan mutuamente.

Estas relaciones, que se constatan en la realidad, siempre están dirigidas por la acción del hombre en cuanto subjetividad; es decir, en cuanto afirmación de la conciencia como capacitada para darse significado a sí misma y hacer surgir el significado y el valor en las cosas y en el ser material que la rodea.

Pero. . . ¿Cuál es la condición fundamental para que la subjetividad humana, logre tener esta caracterización y esta posición privilegiada frente a los demás seres que la rodean? ¿Qué presupuesto hay en el hombre que nos lleva a constatar en él lo que no podemos reconocer en las cosas? En definitiva, ¿cuál es la característica fundamental de la realidad humana?

La respuesta es indiscutible. La libertad es la condición sin la cual no es posible hablar de la realidad consciente, del hombre, de la subjetividad plena, poseyente de ese gran poder de negatividad que le permite separarse de sí misma y del resto de la realidad. Es por esto que, en el punto siguiente nos ocuparemos del planteamiento del problema de la libertad, tal como nos lo expresa Sartre; es decir como punto de partida y de llegada en la realización del hombre y en la consecución de sus proyectos, que siempre están tendiendo hacia la realización del "deseo fundamental".

2.2. Planteamiento del problema de la libertad

"La realidad-humana es libre porque no es suficientemente; porque está perpetuamente arrancada a sí misma, y lo que

(16) Cfr. *Bosquejo de una teoría de las emociones*, p. 27.

(17) Cfr. J. MARITAIN. *La philosophie morale*. Examen historique et critique des grandes systèmes. París, N. R. F., 1960, p. 466: la oposición clásica de la filosofía post-cartesiana entre materia-objeto (*res extensa*) y pensamiento-sujeto (*res cogitans*), tiene su puesto en el pensamiento sartriano con la oposición del en-sí frente al para-sí.

ella ha sido está separado por una nada de lo que es y será; y, por último, porque su mismo ser presente es nihilización en la forma del 'reflejo-reflejante'. El hombre es libre porque no es sí mismo, sino presencia a sí. El ser que es lo que es no puede ser libre. La libertad es precisamente la nada que es sida en el meollo del hombre y que obliga a la realidad-humana a hacerse en vez de ser (. . .) para la realidad-humana ser es elegirse, nada le viene de afuera, ni tampoco de adentro, que ella pueda recibir o aceptar. Está enteramente abandonada, sin ayuda de ninguna especie, a la insostenible necesidad de hacerse ser hasta el mínimo detalle. Así, la libertad no es un ser: es el ser del hombre, es decir, su nada de ser. Si se empezara por concebir al hombre como algo pleno, sería absurdo buscar después en él momentos o regiones psíquicas en que fuera libre: tanto valdría buscar vacío en un recipiente previamente colmado. El hombre no puede ser ora libre, ora esclavo: es enteramente y siempre libre, o no lo es" (18).

La importancia del texto anterior, nos ha conducido a citarlo en su totalidad. Aquí encontramos los temas fundamentales en torno a la libertad, los cuales iremos dilucidando poco a poco.

2.2.1. El ser del hombre es un ser libre

El análisis de la libertad, está íntimamente ligado a la estructura ontológica de la realidad-humana. Es una doctrina centrada en el ser y en el actuar del hombre singular, de la subjetividad presente en cada existencia concreta.

La acción humana es la que nos permite descubrir el sentido concreto de la libertad. Es en la acción donde se va presentando la realidad-humana, de tal manera que "para élla ser es actuar, y cesar de actuar es cesar de ser" (19).

Ahora bien, la estructura misma de la acción humana, es intencional; es decir, que toda acción siempre está orientada hacia un fin. Esta intencionalidad está referida al propio ser del hombre y al mundo en el cual se encuentra. Pero, esta intencionalidad de la acción, tiene

(18) *E. N.*, p. 516 (546).

(19) *E. N.*, p. 556 (587). *El existencialismo es un humanismo*, p. 28: "La doctrina que yo les presento es justamente lo opuesto al quietismo, porque declara: sólo hay realidad en la acción; (. . .): el hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza, no es más que el conjunto de sus actos, (. . .)".

como condición primera la libertad que conduce al hombre a "hacerse en lugar de ser" (20).

De esta manera, como el ser de la realidad-humana es actuar y la acción siempre es intencional y libre, deducimos que la libertad corresponde a la estructura misma del hombre. En este contexto, el análisis de la libertad que nos presenta Sartre, no es un análisis de la libertad en sí misma, pues ella no es susceptible de ninguna descripción (21). Lo que Sartre ha querido señalarnos es lo que significa decir "el hombre es libre".

La libertad tiene un sentido, pero no en sí misma sino en relación con el hombre y, viceversa, la significación del hombre se encuentra a partir de la libertad. Ellos son correlativos, el uno no se entiende sin el otro. Lo cual es expresado por nuestro autor en los siguientes términos:

"La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible, la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad. Lo que llamamos libertad es, pues, indistinguible del ser de la 'realidad-humana'. El hombre no es primeramente para ser libre después: no hay diferencia entre el ser del hombre y su 'ser libre'" (22).

El ser del hombre no es más que libertad. Ella se encuentra inmersa en su ser, de tal forma que su existencia se va temporalizando como libertad; por lo tanto, el hombre necesariamente es "conciencia (de) libertad" (23).

Pero, es una conciencia que no se da de una vez por todas, sino que se va actualizando a través de todos los actos, en los cuales se va manifestando el ser mismo del hombre. La libertad y el ser del hombre no tienen ninguna esencia dada, ellos son una conquista que siempre está en vía de realización. En otros términos, la libertad humana simplemente es y le es necesario realizarse (24).

(20) Cfr. F. JEANSON. *El problema moral y el pensamiento de Sartre*. Trad. por Alfredo Llanos. Buenos Aires, Siglo XX, 1968; p. 231.

(21) *E. N.*, p. 513 (543): la descripción se refiere a las estructuras de una esencia singular, "pero la libertad no tiene esencia, no está sometida a ninguna necesidad lógica; de ella debería decirse lo que dice Heidegger del Dasein en general: 'en ella la existencia precede y determina la esencia' ". No se puede, entonces, definir la libertad. Ni siquiera ella nos remite a un concepto universal porque no hay libertad común a todos los hombres. La libertad, en cada hombre, es un acontecimiento por ser única e irrepetible.

(22) *Ibid.*, p. 61 (66-67).

(23) *E. N.*, p. 514 (544): "Soy, en efecto, un existente que se entera de su libertad por sus actos; pero soy también un existente cuya existencia individual y única se temporaliza como libertad. Como tal, soy necesariamente conciencia (de) libertad".

(24) F. JEANSON. *op. cit.*, p. 248: "(...) precisamente ella no es adquirida, ella es, simplemente, y le es necesario realizarse, conquistarse, ella está comprometida en sí misma;

En cuanto que el hombre es consciente de su libertad, se lanza a la conquista de ella. No hay acciones que no sean libres, pero pocos son los hombres que llegan a hacerse libres en la acción (25).

a) **La negatividad y la libertad:** La caracterización de la realidad humana como el ser que “es lo que no es y no es lo que es” y en la cual “la existencia precede y condiciona la esencia”, corresponde a la afirmación del principio de la “negatividad” en la realidad humana.

Este principio de la negatividad es la base para afirmar que el hombre es libertad y que sólo él puede serla porque es el único ser que “en su ser es cuestión de su ser”; es decir, que está arrancado de sí mismo y, por lo tanto, mantiene a la zaga de su ser. El ser en-sí no puede ser libre, pues su ser está completamente determinado y concluido: “es lo que es”.

La libertad coincide con la “nada” que está en el meollo del hombre (26). En este sentido, Sartre se refiere al poder “productor” de la negatividad y recoge, al menos parcialmente, el pensamiento de Descartes quien afirma que la sustancia pensante (el hombre), es un medio entre el ser soberanamente real que es Dios y la nada total (27).

debe comprometerse por sí misma; es elección y le es necesario elegirse”. A este propósito, Jeanson nos refiere la polémica crítica de M. M-Ponty en torno a la libertad sartriana (Cfr. *Ibid.*, pp. 244-ss): piensa que la libertad sartriana es absolutamente hecha, pues aparece como un “destino”, como una situación a la cual está condenado el hombre (Cfr. *Phénoménologie de la perception*, pp. 501-502), por lo tanto, no hay que realizarla porque ya está adquirida. Jeanson dice, al contrario, que la libertad sartriana no puede entenderse como una respuesta sino como una pregunta, como una “atmósfera interrogativa”, en la cual, Sartre proporciona todas las posibilidades al alcance de interrogación.

(25) Cfr. *Ibid.*, pp. 249-251: Jeanson, nos explicita claramente esta problemática de la libertad como conquista, en relación con la polémica planteada por M-Ponty en torno a la libertad sartriana. Ponty, a propósito de la afirmación de Sartre de que el esclavo es tan libre cuando vive en el temor como cuando rompe sus cadenas, afirma que no se puede decir que en Sartre, haya alguna acción libre, porque en él “la acción libre existe en todas partes, si se quiere, pero asimismo, en ninguna parte” (Cfr. *Phénoménologie de la perception*, p. 499). Jeanson dice que se trata de dos acepciones del término libertad y que, no se puede pasar de la una a la otra sino por una conversión: por una parte, se afirma la libertad de ambos, por ser responsables como hombres (se trata de una libertad de hecho) y, por otra parte, se refiere a la libertad-valor y a un juicio de valor sobre el uso que cada hombre hace de su libertad. “Por eso, la noción de acto libre es ella misma equívoca, no hay acciones que no sean libres, pero hay pocos seres que llegan a hacerse libres en la acción, es decir, que llegan a retomar su libertad auténtica. Esta no es jamás ~~...~~, pero ella no está nunca ausente porque indica y reclama su metamorfosis hacia el otro” (pp. 249-250). En definitiva, concluye Jeanson, “Sólo un ser libre por esencia puede intentar liberarse” (p. 251).

(26) *E. N.*, p. 516 (546).

(27) Cfr. R. DESCARTES. *Méditations Métaphysiques*. En: *Oeuvres choisies*. París, Garnier, (s. f.), p. 110. Dice además, que mientras en nosotros la voluntad es infinita (pp. 112,

Decir que el hombre es el origen de la nada, es lo mismo que admitir que en él se origina la libertad (28).

Decir que esta nada que inunda al hombre es la que le obliga a permanecer siempre a la zaga de su ser, es lo mismo que afirmar que la libertad es la que lo obliga a hacerse. La libertad humana es el fundamento de la realización del autoproyecto humano (29).

La afirmación expresa de este carácter "creador" de la negatividad, es claramente subrayado en estas palabras: "La libertad viene al hombre en tanto que él no es" (30). Sin embargo, en nosotros queda subyacente la pregunta por el ser mismo de la libertad, cuando ésta se hace surgir de la nada, como lo ha hecho Sartre. Habrá que determinar bien estas relaciones entre la libertad, la nada y el poder creador de la negatividad, para evitar las ambigüedades.

b) La absurdidad de la libertad: Esta libertad que surge de la nada, inserta en el mismo hombre, tiene las características de un ser absoluto. Es una libertad absoluta y sin limitaciones.

Porque la conciencia es una "nada de ser", por eso supera toda esencia, todo determinismo y, en cuanto tal, la libertad inmersa en la conciencia, se puede proclamar absoluta.

La no determinación de la libertad humana por nada, conduce al hombre a tener que estar siempre decidiendo, escogiendo entre múltiples posibilidades que se le presentan, aunque no pueda augurar nada en relación con aquello que elige. El hombre siempre tiene que comprometerse con sus acciones, lo cual se opone a quien, lejos de comprometerse, justifica su actividad por medio de disculpas y evita sus responsabilidades en la situación concreta.

Es así, entonces, como podemos afirmar que la libertad es la fuente de toda actividad y del optimismo humano, pues el destino del hombre está puesto en sus propias manos (31).

113, 116), el entendimiento es limitado y sólo ofrece ideas confusas (p. 114). De esta manera, en nosotros hay una nada parcial, al menos bajo el aspecto del entendimiento.

(28) El origen de la libertad, a partir de la aceptación del hombre como origen de la nada, es el reconocimiento del "poder creador de la negatividad" en el hombre. Sartre reconoce el valor de Descartes al haber relacionado el libre arbitrio con la negatividad, pero le reprocha el no haber considerado la negatividad como productora. Y de esta manera, en *Situations, I*, p. 242, cuando se refiere a la "Libertad cartesiana", dice así: "(...) nadie antes de Descartes había puesto el acento en la relación del libre albedrío con la negatividad; nadie había mostrado que la libertad no viene del hombre en tanto que es (...) sino en tanto que no es, al contrario, en tanto que es finito, limitado. Sólo que esa libertad no podría ser en modo alguno creadora, pues no es nada". Es decir, a Descartes "le ha faltado concebir la libertad como creadora", y finaliza Sartre diciendo que "ha dado a Dios lo que nos pertenece en propiedad" (p. 247).

(29) Cfr. *E. N.*, p. 516 (546).

(30) *Descartes*. "Les classiques de la liberté", p. 37.

(31) Cfr. *El existencialismo es un humanismo*, pp. 30-31.

Todo en el hombre es "elección libre", de lo contrario, no podría hablarse de elección humana. La ley fundamental de la libertad es que "yo siempre elijo", lo único que no he elegido sino que se me ha dado, es el ser libre. Mi libertad es libertad de elegir y, no puedo "no elegir", pues, no elegir también es elegir.

Todo lo cual, lo expresa Sartre diciendo que "el hombre está condenado a la libertad" (32), o, de otra forma, lo expresa hablando de la "absurdidad de la libertad" (33).

La libertad es la expresión del valor fundamental en el hombre, por lo cual, entendemos la afirmación de la total indeterminación de su realidad, lo cual, nos conduce a hablar de la "elección originaria" que hace el hombre de sí mismo.

Se trata de una elección absurda y obligatoria. De ella no se puede dar razón y no hay posibilidad de no elegir. La libertad es anterior a toda razón, por ella todos los fundamentos y razones vienen al ser, está allende toda razón y es por ella que la misma noción de absurdo recibe sentido (34).

2.2.2. Ser hombre es "elegirse"

Hasta el momento, hemos dicho que la libertad es el valor fundamental del hombre, hasta el punto de no ser libre de ser libre, de no poder no elegir. Por otra parte, hemos anotado la total indeterminación del hombre. No se puede concebir al hombre, libre y determinado a la vez, es necesario romper con todo tipo de determinación en la acción del hombre, de lo contrario, el nexo entre la espontaneidad y la acción humana, no se daría.

La voluntad se constituye como tal, cuando está fundamentada en la libertad originaria. Ni la voluntad ni la pasión se lanzan en consecución de unos fines determinados y previstos, porque la realidad humana no puede recibir sus fines de ninguna parte, ella es la única que decide definir su ser propio por sus fines. Mi esencia corresponde a las decisiones que yo haga en referencia con mis fines (35).

(32) Cfr. *El existencialismo es un humanismo*, pp. 21-22. *E. N.*, p. 515 (544-545): "Estoy condenado a existir para siempre allende mi esencia, allende los móviles y motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre. Esto significa que no podrían encontrarse a mi libertad otros límites que ella misma, o, si se prefiere, que no somos libres de cesar de ser libres". Cfr. *Ibid.*, p. 565 (597).

(33) *E. N.*, p. 559 (590): "La elección es absurda no porque carezca de razón sino porque no ha habido posibilidad de no elegirse". *Ibid.*, p. 561 (592): "Además, la libertad es libertad de elegir, pero no libertad de no elegir. Resulta de ello que la elección es fundamento del ser-elegido, pero no fundamento de elegir. De donde la absurdidad de la libertad". Cfr. S. de BEAUVOIR. *Pour une morale de l'ambiguïté*. París, Gallimard, 1947, p. 17.

(34) Cfr. *E. N.*, p. 559 (590).

(35) Cfr. *E. N.*, p. 519 (549).

De tal manera que por mis fines queda caracterizado mi ser, el cual se identifica con el originario brotar de mi libertad. La realidad de mi ser, corresponde a la elección misma que yo voy haciendo de mí mismo. El hombre es un fin en sí mismo, por eso la elección originaria y libre, no puede ser otra que su mismo ser.

En este sentido, el pensamiento sartriano no está lejos del pensamiento de Heidegger (36).

El hombre está tendiendo siempre hacia sí mismo. El es su propia posibilidad. El acto fundamental de mi libertad, es la elección de mí mismo en el mundo, de tal manera que, "toda posibilidad particular debe ser restituída dentro del conjunto de proyectos que yo soy, el cual constituye una totalidad orgánica, una síntesis que representa mi posibilidad última, la elección fundamental que yo he hecho de mí mismo" (37).

Dentro de este elegirme, a través de los diferentes acontecimientos y decisiones, es la necesidad fundamental de ser consciente para elegir y, a su vez, el elegir para ser consciente; de tal forma que, "elección" y "conciencia" son una misma cosa (38).

Tener conciencia en la elección de sí mismo, es asumir el propio ser, que es temporal, consciente y trascendente. Temporal, en cuanto está siempre a distancia de sí mismo; consciente, en cuanto puede significarse y dar significado al mundo; y trascendente, en cuanto que es un ser que es originariamente proyecto, y se define por el fin que es él mismo.

En otros términos, en cuanto que soy una "persecución perseguida" (*poursuite-poursuivie*), es necesario que me esté eligiendo constantemente (39).

Esta elección que hace el hombre de sí mismo, tiene sus consecuencias en relación con el mundo en el cual se encuentra. Todos mis actos son libres, pero no significa que sean imprevistos. No se trata de reconocer un determinismo en mis acciones, pero sí de aceptar que actúo en medio del mundo (40).

El relacionar mi libertad, con mi situación en el mundo, es la manifestación de la trascendentalidad humana: el hombre no es un ser ence-

(36) M. HEIDEGGER. *El Ser y el Tiempo*. Trad. por José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 49: "El ente cuyo análisis es nuestro problema somos nosotros mismos. El ser de este ente es mío" y, más adelante: "Para la realidad humana existir es siempre asumir su ser. Ella es su propia posibilidad y como tal puede ganarse y también perderse".

(37) F. JEANSON. *op. cit.*, p. 232.

(38) Cfr. *E. N.*, p. 539 (570).

(39) Cfr. *E. N.*, p. 560 (591).

(40) Cfr. *Ibid.*, p. 530 (560), p. 536 (567).

rrado en sí mismo, sino abierto a toda la realidad que lo rodea. Es un ser presente en el universo entero (41). Por esto, nos dice Sartre que cuando el hombre se elige a sí mismo, está haciendo también una elección sobre el mundo, pues está posibilitando una significación, un descubrimiento del mundo.

Esta visión, corresponde a una mirada integral de la realidad a partir del hombre, pues éste, por medio de la conciencia y de su libertad puede tomar distancia para captarse a sí mismo y para captar al mundo, en su significación. El hombre, al elegirse, está eligiendo todo el mundo.

Otro aspecto de la trascendentalidad humana, en relación con el elegirse mismo del hombre, es el descubrimiento del mundo intersubjetivo, donde también actúa la libertad. En mi elección, no sólo estoy eligiendo por mí, sino también por todos los hombres.

Mi elección compromete a toda la humanidad, porque cuando el hombre elige lo que quiere ser, en todos sus actos, está manifestando una imagen del hombre, tal como él considera que debe ser (42), lo cual nos conduce a reconocer la gran responsabilidad del hombre frente a sí mismo y frente a todos los hombres (43).

Es así, entonces, como comprendemos que la elección de cada hombre, es una elección de grandes dimensiones. El proyecto de cada hombre, sus deseos, sus posibilidades deben ser comprendidos en el contexto que le brinda el mundo y los demás hombres. Todo lo cual corresponde a la visión sartriana de la libertad y de su realidad como un ser-en-el-mundo.

2.2.3. El hombre en situación. Una realidad inevitable

El descubrimiento del hombre como un ser-en-el-mundo, es la expresión inevitable de la situación humana. Todo hombre se encuentra en una determinada situación y, por lo tanto, es necesario comprenderlo en ella.

Queremos preguntarle a Sartre ¿cómo entender una libertad humana, absoluta y totalmente independiente, desde el punto de vista de su propia situación? ¿Esta situación concreta que envuelve al

(41) *El existencialismo es un humanismo*, pp. 42-43: "(. . .); es proyectándose y perdiéndose fuera de sí mismo como hace existir al hombre y, por otra parte, es persiguiendo fines trascendentales como puede existir; siendo el hombre este rebasamiento mismo, y no captando los objetos sino en relación a ese 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". De esta manera, el ser del hombre siendo enteramente libre, es, a la vez, un ser trascendente, sin que por ello deje de ser libre..

(42) Cfr. *El existencialismo es un humanismo*, p. 18.

(43) Cfr. *Ibid.*, p. 17, *E. N.*, p. 602 (636-637).

hombre, no es la más clara expresión de la limitación de su libertad? Y de esta manera, ¿cómo afirmar una libertad absoluta? ¿No se trata, más bien, de una libertad relativa?

La respuesta de Sartre, la vamos a ir descubriendo paulatinamente, a medida que vamos concretando lo que significa la situación en la que se encuentra la libertad.

Antes que todo, Sartre reconoce la necesidad de afirmar la paradoja de la libertad frente a la situación concreta: "No hay libertad sino en situación y no hay situación sino en libertad" (44), de tal forma que la situación y la libertad se implican y se exigen mutuamente.

Tratando de explicarnos lo que es la situación, Sartre nos dice que es la relación entre condición y libertad. La condición misma del para-sí que ha sido arrojado al mundo sin que se le consultara y que ha sido arrojado libre. El hombre no puede no ser libre, no puede no elegir. De esta manera, la relación entre condición y libertad, es lo que Sartre nos determina como la situación del hombre (45).

Se trata de una situación muy concreta. Ella se relaciona con el tiempo y el espacio determinados, en los cuales el hombre se realiza. Analizaremos entonces, los elementos que, el mismo Sartre, nos presenta como constituyentes de la situación humana.

a) El pasado: Es algo irremediable que ya ha sucedido y que está influyendo en todas mis posibilidades. Pero, a su vez, el sentido del pasado se va iluminando en el futuro, de tal manera que podemos afirmar que el sentido del pasado está siempre en aplazamiento, pues depende del por-venir, del futuro. Sin embargo, esta "espera" es la que nos hace afirmar, más netamente, la libertad (46), y la que nos conduce a decir que ser libre "es estar perpetuamente en instancia de libertad" (47).

De esta manera, puedo afrontar mi pasado sabiendo que es "ese yo que ya no soy", de tal forma que mi libertad no se solidariza con su pasado sino que, continuamente, "está eligiéndose a sí misma", está eligiendo estar a la zaga de su ser, porque esa es su plena exigencia y allí se manifiesta la libertad en todo su rigor. Está eligiendo realizarse en relación con unas posibilidades que se le van presentando y que han tenido su raíz en el pasado.

De cualquier modo que se mire el pasado, Sartre concluye diciendo que apegarse al pasado, "sería la denegación de la huída, la denegación de denegar" (48).

(44) *E. N.*, p. 569 (602).

(45) Cfr. *Ibid.*, p. 602 (636).

(46) Cfr. *E. N.*, p. 583 (616).

(47) *Ibidem*

(48) *Ibid.*, p. 585 (618).

b) **Mis entornos:** Se refiere a las cosas-utensilios que me rodean y que me condicionan positiva o negativamente.

En la realización de los proyectos humanos aparecen situaciones imprevistas, las cuales muchas veces, hacen cambiar los proyectos.

¿No es ésta la manifestación más clara de la limitación de la libertad? Parece que no. Sartre tiene una respuesta para decirnos en qué sentido aquellas situaciones imprevistas, las elige cada sujeto, hasta cierto punto.

Estas situaciones imprevistas se vuelven adversas o favorables, no por sí solas sino por el proyecto que yo he elegido realizar. Una vez presentadas las circunstancias, las asumo como elecciones que yo he hecho, no explícitamente, pero sí cuando elegí realizar tal o cual proyecto (49).

Es así como llegamos a la comprensión de que lo dado no es un obstáculo para nuestra libertad, pues esta libertad que soy yo, implica una negación intrínseca del en-sí. El en-sí que yo niego es fundamental en la comprensión de mi nada y mi libertad. Reconocer un mundo que es resistente y obstáculo para el hombre, no es otra cosa que "reconocer el proyecto por realizar" que se encuentra en las manos de la libertad (50).

En otros términos, decimos que aquellas situaciones imprevistas, son las que constituyen el sentido de mi proyecto, y así "(. . .), en cierta manera, puede decirse que la realidad humana no es sorprendida por nada (. . .), todo proyecto de la libertad es proyecto abierto y no proyecto cerrado" (51).

Podemos decir, que lo dado tiene un sentido con referencia al proyecto que el hombre se ha trazado. Lo dado es asumido y trascendido y así se ha elegido, se ha hecho propio y, por lo tanto, no determina en absoluto la libertad.

Lo dado y el fin que se ha proyectado, son dos estructuras inseparables (52), a partir de las cuales se entiende la acción del para-sí cuando éste asume lo dado para trascenderlo, dándole sentido a aquellas barreras y obstáculos que encuentra (53).

Concluimos diciendo que el encuentro del hombre en-el-mundo, le hace estar presente a ciertas significaciones que no vienen de sí mismo y, sin embargo, sigue siendo libre absolutamente, porque aquellas

(49) Cfr. *E. N.*, p. 587 (621).

(50) *Ibidem*: "Ser libre es ser-libre-para-cambiar. La libertad implica, pues, la existencia de entornos que cambiar: obstáculos de franquear, instrumentos de utilizar".

(51) *E. N.*, p. 589 (622).

(52) Cfr. *Ibid.*, p. 590 (624).

(53) Cfr. *Ibid.*, pp. 566 (598), 590 (623), 591 (625).

significaciones son asumidas por él como elecciones libres trascendidas hacia un fin.

Todo lo cual indica que el hombre libre, no es aquel que elige el mundo histórico en el cual surge, sino quien se elige en este mundo concreto (54). Y esto no es limitar la libertad sino saberla situar en lo concreto. Así piensa nuestro autor.

c) **El otro:** En el capítulo anterior, hemos presentado un análisis de las consideraciones que hace Sartre con respecto a la existencia y a los modos de relacionarnos con el Otro.

Nos interesa destacar aquí, el aspecto de “objetivización” que me presentan mis relaciones con el prójimo. El Otro, por medio de la mirada, me capta como objeto; es decir, es capaz de determinar mi libertad. Yo también puedo determinar su libertad, captándolo como objeto, de tal manera que nos encontramos como dos trascendencias que, mutuamente, se están trascendiendo, dos trascendencias trascendidas.

De hecho la libertad del Otro limita mi situación. Estos límites los experimento yo al resumir mi ser-para-otro y, les doy un sentido a la luz de los fines que he elegido, poniendo en práctica la ley fundamental de la libertad que hace que yo no pueda ser sin elegirme (55).

De esta manera, Sartre proclama que la libertad sólo puede estar limitada por la libertad:

“Así como el pensamiento, según Spinoza, no puede ser limitado sino por el pensamiento, así tampoco la libertad puede ser limitada sino por la libertad, y su limitación proviene como finitud interna, del hecho de que no puede no ser libertad, es decir, de que se condena a ser libre; y, como finitud externa del hecho de que, siendo libertad, es para otras libertades que la aprehenden libremente a la luz de sus propios fines” (56).

d) **Los irrealizables. La muerte:** Algo es considerado como “irrealizable” cuando a pesar de estar en relación con el propio proyecto del hombre, no puede realizarse.

Con toda certeza, ellos son límites para mi libertad, pero es la misma libertad quien elige estos límites y así puede superarlos (57). Es así como la libertad elige ser limitada sólo por la libertad. De todas

(54) *Ibid.*, p. 604 (639): “Pues ser libre no es elegir el mundo histórico en que se surge —lo cual no tendría sentido—, sino elegirse en el mundo, cualquiera que sea”.

(55) Cfr. *E. N.*, pp. 609–610 (644–645).

(56) *E. N.*, p. 608 (643).

(57) *Ibid.*, p. 613 (648): “(. . .) la libertad, al elegir libremente, se elige sus propios límites; o, si se prefiere, que la libre elección de mis fines, o sea aquello que soy para mí, comporta la asunción de los límites de esa elección, cualesquiera que fueren”.

formas, estos irrealizables, no tienen otro sentido que el conferido por mi libertad.

La muerte aparece ocupando un lugar destacado entre los irrealizables. Ella es una situación-límite del hombre, pero es irrealizable en cuanto que aparece como "mi futuro para el Otro". Por la muerte estamos condenados a existir por Otro y a recibir de él todo sentido y significación (58).

La muerte es un triunfo del Otro sobre mí; por lo tanto, no puedo reflexionar sobre mi vida a partir de la muerte, pues sería considerar mi subjetividad desde el punto de vista del Otro, lo cual no es posible. La muerte, entonces, no es mi posibilidad propia ni puede ser una de mis posibilidades. En este sentido, Sartre está en total desacuerdo con Heidegger para quien la muerte es la más cierta posibilidad del hombre (59).

Por no ser una de mis posibilidades, la muerte no puede ser esperada por mí. Ella "no puede, pues, pertenecer a la estructura ontológica del para-sí" (60).

La muerte ni siquiera pertenece a la finitud humana, la cual es elegida por la misma libertad (61). En definitiva, "no hay ningún sitio para la muerte en el ser del para-sí; no puede ni esperarla, ni realizarla, ni proyectarse hacia ella; la muerte no es en modo alguno el fundamento de su finitud y, de modo general, no puede ni ser fundada desde adentro como proyecto de la libertad original ni ser recibida de afuera como una cualidad por el para-sí" (62).

- (58) *E. N.*, p. 628 (664): "Estar muertos es ser presa de los vivos", y así la significación depende del Otro. Desde este punto de vista el destino conferido a mi vida queda también en suspenso, en espera.
- (59) Cfr. *Ibid.*, p. 630 (666). Contrariamente a la afirmación heideggeriana, Sartre afirma que "la muerte no puede ser mi posibilidad propia; ni siquiera puede ser una de mis posibilidades" (p. 624 (660)). Al final de su novela "El Muro", Sartre, por medio de su protagonista Pablo, nos pone de presente el mismo pensamiento. Todos los medios que lo conducirían, con seguridad, a la muerte, se han desbaratado al final y Pablo ha quedado dispensado de ella al azar, por fortuna, sin querer. La muerte no es una posibilidad en la vida del hombre, ella es tan incierta que ni aún la decisión personal de Pablo para morir, lo ha llevado a ella (Cfr. *El Muro*, pp. 33ss). Las palabras de Epicuro son muy iluminadoras a este respecto: "La muerte es el momento de la vida que nosotros no hemos de vivir jamás" (Cfr. F. JEANSON. *op. cit.*, p. 243).
- (60) *E. N.*, p. 629 (665).
- (61) *Ibid.*, p. 631 (667): "En otros términos, la realidad humana seguiría siendo finita aunque fuera inmortal, porque se hace finita al elegirse humana (. . .). El acto mismo de la libertad es, pues, asunción y creación de la finitud. Si me hago, me hago finito y, por este hecho, mi vida es única".
- (62) *Ibidem*. Cfr. *El Muro*, p. 28: la muerte para Tom y Pablo es un mal que están padeciendo en su terrible espera, en la caverna, lo padecen pero "sin fiebre", porque ellos saben que será una realidad que no les pertenecerá. Tom dice a Pablo: "Soy materialista, te lo juro, no estoy loco pero hay algo que no marcha. Veo mi cadáver: eso no

Hemos llegado a la afirmación final de Sartre respecto a la muerte, la cual consiste en reducirla a la absurdidad.

“Es absurdo que hayamos nacido, es absurdo que muramos (. . .); siempre morimos por añadidura” (63). Y, por esto, mi libertad no encuentra jamás el límite de la muerte. Escuchemos a Sartre:

“La libertad que es mi libertad permanece total e infinita; no que la muerte no la limite sino que la libertad no encuentra jamás ese límite; la muerte no es en modo alguno obstáculo para mis proyectos: es sólo un destino de estos proyectos en otra parte. No soy ‘libre para la muerte’, sino que soy un libre mortal” (64).

La conclusión del análisis del hombre en situación, que hemos venido haciendo poco a poco, nos ha conducido a la afirmación de la libertad total e infinita. En cuanto tal, la libertad es el medio para la realización del proyecto humano. Dicho proyecto, sólo puede enmarcarse en la concepción de una libertad tal, cuyos únicos límites son los que ella misma se impone. Esta es la expresión definitiva de la libertad total e infinita:

“Pero estos límites externos de la libertad, precisamente por ser externos y no interiorizarse sino como irrealizables, no serán nunca un obstáculo real para ella, ni un límite padecido. La libertad es total e infinita, lo que no significa que no tenga límites sino que no los encuentra jamás. Los únicos límites con que la libertad choca a cada instante son los que ella se impone a sí misma (. . .)” (65).

Miraremos ahora, las implicaciones que un análisis de la libertad, como el que hemos presentado, tiene en el campo de la actividad huma-

es difícil, pero no soy yo quien lo ve con mis ojos. Es necesario que llegue a pensar (. . .) que no será nada más y que el mundo continuará para los Otros. No estamos hechos para pensar en eso, Pablo. Puedes creerme: me ha ocurrido ya velar toda una noche esperando algo. Pero esto, esto no se parece a nada; esto nos cogerá por la espalda, Pablo, y no habremos podido prepararnos para ello”. De esta manera, la muerte no tiene sitio en el ser del para-sí.

(63) *E. N.*, p. 631 (668-669). *El Muro*, pp. 29-31: Pablo hace una reflexión sobre la absurdidad de la muerte y la atmósfera de “nada” y “absurdidad” que con ella toma toda la vida que ha pasado. Se expresa así: “(. . .): tomaba todo en serio como si fuera inmortal. Tuve en ese momento la impresión de que tenía toda mi vida ante mí y pensé: ‘Es una maldita mentira’. Nada valía puesto que terminaba (. . .): no hubiera movido ni el dedo meñique si hubiera podido imaginar que moriría así. Mi vida estaba ante mí terminada, cerrada como un saco y, sin embargo, todo lo que había en ella estaba inconcluso. Hubiera querido decirme: es una bella vida. Pero no se podía emitir juicio sobre ella, era un esbozo, había gastado mi tiempo en trazar algunos rasgos para la eternidad, no había comprendido nada (. . .); pero la muerte privaba a todo de su encanto”.

(64) *E. N.*, p. 632 (668).

(65) *E. N.*, pp. 614-615 (649).

na, de la ética. Es decir, nos interesa conocer las condiciones y características que reviste una "Ética de la libertad" en el sentido sartriano.

2.3. Una ética de la libertad

El punto de partida, comprensible a partir de la presentación anterior, es la negación de cualquier sistema objetivo de valores que pueda determinar al hombre en su ser y en su actuar.

En la elección del hombre, lo que cuenta es la creación y la invención de cada libertad, de cada sujeto. Ellas son los valores fundamentales de la ética sartriana (66).

La elección libre del hombre, tiene que ver con la constitución de los valores, es decir, con la ética humana y libre, con "el hacerse libre del hombre". El valor no posee un ser como cualquier entidad pero posee una manera de ser, y es la realidad humana el medio por el cual el valor llega al mundo.

El valor no es puesto por el para-sí, sino que le es consubstancial; de tal forma, que la realidad humana incluye el para-sí y el valor. "Ellos existen en la unidad consubstancial de una pareja" (67).

Es así como el reconocimiento de normas objetivas y universales en el campo de la ética, destruye la libertad humana. De la misma manera, podemos decir que el hombre guiado por los sentimientos pierde su autenticidad. Ningún valor está determinado, sino que la constitución de los valores, corresponde a la decisión libre del hombre.

La norma para obrar, es la propia libertad. Es el hombre el único que puede dar un determinado sentido a los signos que se le presentan, porque los valores, en cuanto tales son indeterminados en sí.

La acción no se puede definir, pues se le hace fracasar. No se puede dar normas generales ni de carácter imperativo categórico (como decía Kant), pues esto condenaría la invención del hombre libre, que es la única que puede conducir al hombre por sus propios caminos.

2.3.1. Consecuencias en el obrar

¿Hacia dónde tiende esta ética de la libertad? ¿Simplemente, es independencia absoluta? ¿Cuáles son las exigencias de una ética cuyo fundamento primordial es la elección libre?

(66) En este sentido, la ética logra una comparación con el arte, puesto que en éste no hay valores estéticos apriori para ser realizados por el artista, sino que los valores se captan después de efectuada la obra de arte, donde se manifiesta el artista tal cual es. De igual manera ocurre en la ética sartriana.

(67) Cfr. *E. N.*, pp. 137 ss (146 ss).

En otros términos, nos preguntamos por las consecuencias en el obrar humano, dada una ética de la libertad en el más pleno de los sentidos. Estas consecuencias, las podemos resumir en los siguientes puntos que trataremos de una manera sucinta.

a) La responsabilidad:

“(. . .), (el hombre) al estar condenado a ser libre, lleva sobre sus hombros el peso íntegro del mundo; es responsable del mundo y de sí mismo en tanto que manera de ser” (68).

El hombre al elegir y al obrar, ya lo hemos dicho, elige y obra de una manera muy personal, pero con relación a los otros hombres, “eligiéndome, elijo al hombre”, por eso decimos que el hombre siendo responsable de sí mismo, a la vez, lo es de todos los hombres.

Por otra parte es el responsable del mundo, pues es él quien le da su significado. Debe, entonces, enfrentar toda situación y asumirla, por más insostenible que ella sea. No tiene sentido “quejarse”, pues toda situación es la consecuencia de la elección libre y plena que yo he hecho como sujeto.

Es una responsabilidad absoluta, que no es aceptación ni soporación pasiva. En todo aquello que me ocurre, no cabè rebelarme ni resignarme, pues todo lo que me ocurre es mío y, por lo tanto, está en el campo de lo humano. No hay situaciones inhumanas dentro de la situación del hombre. “La situación es mía, además, porque es la imagen de mi libre elección de mí mismo, y todo cuanto ella me presenta es mío porque me representa y me simboliza” (69).

Yo soy quien decido de la adversidad e, incluso, de lo imprevisible de las cosas. Cuando yo me sustraigo a una determinada situación o cuando la asumo, siempre la he elegido, pues en todo acontecimiento hay elecciones y, por eso, en la vida humana no hay accidentes (70).

Ante ninguna situación tengo excusas, pues “lo propio de la realidad humana es ser sin excusas” (71), lo cual es expresado por Sartre, diciendo que “cada cual tiene la guerra que merece” (72).

Desde el surgimiento de mi ser, llevo sobre mí el peso del mundo, y nadie ni nada puede aligerármelo ni darme excusas. Yo estoy solo frente al mundo y mis situaciones y, por eso, soy absolutamente responsable. “Estoy condenado a ser íntegramente, absolutamente responsable de mí mismo” (73), de tal manera que soy responsable

(68) *E. N.*, p. 639 (675).

(69) *Ibid.*, p. 639 (676).

(70) Cfr. *E. N.*, pp. 639-640 (676).

(71) *Ibid.*, p. 640 (676).

(72) *Ibid.*, p. 641 (677).

(73) *Ibid.*, p. 642 (678).

hasta de mi deseo de huir de las responsabilidades.

Soy responsable absolutamente de todo. De lo único que no soy responsable es de ser responsable, y esto por no ser el fundamento de mi ser (74).

Esta responsabilidad total del hombre, se relaciona con el pensamiento sartriano sobre Dios. La negación de Dios y la afirmación de que el hombre es el creador de todos los valores, están en relación.

Sartre hace suyas las palabras de Dostoievsky: "Si Dios no existiera todo estaría permitido" (75) y las hace una realidad. Como Dios no existe, todo está permitido.

De esta manera, la negación de la existencia de Dios y de todo tipo de naturaleza humana como fuente de determinismos en el hombre, son el punto central en la afirmación sartriana de una libertad absoluta y de una moral sin normas.

El hombre no encuentra ninguna excusa. No hay quién pueda compartir con él su responsabilidad en el ser y en el obrar. Esta es la gran condena que le impone al hombre la libertad: el ser responsable de una manera absoluta (76).

b) El desamparo y la angustia: El desamparo se refiere a la forma como el hombre tiene que decidir. El hombre decide solo, sin excusas. Frente a su acción y a sus responsabilidades, se encuentra en la más profunda soledad, sin tener con quién compartir. Todo lo cual comporta un sentimiento de abandono, una falta de pruebas frente a la elección del tipo de ser que yo estoy eligiendo y haciendo por medio de mis actos (77).

El tema del desamparo, está íntimamente ligado con el tema de la angustia. El hombre desde que nace, nace solo.

"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 qué recurrir contra el hecho de ser yo quien mantiene a los valores en

(74) Cfr. *Ibid.*, p. 641 (677).

(75) *El existencialismo es un humanismo*, p. 21.

(76) *La Nausea*, pp. 172 ss: Roquentin experimenta este carácter absoluto de su libertad y responsabilidad, cuando al final de su entrevista con Anny, piensa que no la volverá a ver y que tiene que afrontar su vida solo. "Solo y libre. Pero esta libertad se parece un poco a la muerte. ¿Qué hacer? ¿Apelar a los otros hombres? Tampoco eso tiene sentido, pues ellos son sólo hombres de bien, no saben siquiera que existen".

(77) *El existencialismo es un humanismo*, p. 19: "¿Quién me prueba que soy yo el realmente señalado para imponer mi concepción de hombre y mi elección a la humanidad? No encontraré jamás ninguna prueba, ningún signo para convencerme de ello".

el ser; nada puede tranquilizarme con respecto a mí mismo; escindido del mundo y de mi esencia por esa nada que soy, tengo que realizar el sentido del mundo y de mi esencia: yo decido sobre ello, yo, solo, injustificable y sin excusas" (78).

Nuestra angustia surge frente a la conciencia de la libertad, sabiendo que siempre nos estamos eligiendo y que somos responsables de esta elección.

La indiferencia y la tranquilidad, como estados de ánimo en un sujeto, son la clara manifestación de que la captación de los valores en él, depende del mundo en que se encuentra; es decir, ellos no corresponden a su propia creación y, por lo tanto, no responden a sus elecciones libres. "(. . .) en cambio, en la angustia me capto como totalmente libre y como incapaz de no hacer que el sentido del mundo le provenga de mí" (79).

La dimensión de la angustia es una dimensión humana de autenticidad, pues ella responde a la estructura ontológica del hombre. Escuchemos:

"(. . .): el hombre toma conciencia de su libertad en la angustia o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma" (80).

La angustia está unida, íntimamente, a mi propio ser. Ella es la toma de conciencia de mi propio ser, dice relación a mi interioridad (81). En este sentido, podemos decir, que nos angustiamos frente a lo que hemos sido (el pasado), frente a lo que somos (el presente) y frente a lo que seremos (el futuro).

La angustia se refiere a la situación presente, pero también a las situaciones dadas en el pasado y, a los posibles. Estos últimos no los puedo determinar y, por eso me angustio frente a ellos (82).

(78) *E. N.*, p. 77 (83).

(79) *E. N.*, p. 77 (84).

(80) *Ibid.*, p. 66 (71).

(81) Cfr. *Ibid.*, pp. 66–67 (72–73): Sartre está de acuerdo con la diferencia que hace Kierkegaard entre angustia y miedo. La primera se refiere a mi interioridad, es angustia ante mí mismo. Mientras que el miedo, se refiere a algo que amenaza modificar desde fuera mi ser. Y concluye Sartre diciendo que "angustiar ante sí mismo es tener miedo de tener miedo". De esta manera, la angustia se refiere a lo más interior de mi ser.

(82) No puedo determinar mis posibles. Si lo pudiera hacer, cesarían de ser posibles y se convertirían en porvenir. El mejor medio para evitar la angustia, es captar en mí, un riguroso determinismo psicológico que me permita determinar hasta mis posibles. De allí, la proveniencia de mi angustia.

Por otra parte, el hecho de que el hombre encuentre siempre la nada por doquier y sea consciente de ella, es fuente generadora de angustia. El hombre sabe que no es definitivamente lo que ha sido, lo que es ni lo que será y, sabe también que nadie podrá determinar rigurosamente su ser. Es una plena conciencia (de) libertad la que lo lleva a angustiarse.

Esta angustia, proveniente de la conciencia (de) libertad, es decir de la conciencia misma de su ser temporal, la expresa nuestro autor de la siguiente manera:

“La angustia soy yo, puesto que, por el solo hecho de que me transporto a la existencia como conciencia de ser, me hago dejar de ser ese pasado de buenas resoluciones que soy yo” (83).

Y en otro lugar, dice así:

“(. . .), yo soy el que seré en el modo de no serlo. Soy llevado hacia el porvenir a través de mi horror, y éste se nihiliza en cuanto que constituye el porvenir como posible. Llamaremos angustia, precisamente, a la conciencia de ser uno su propio porvenir en el modo de no serlo” (84).

Es así, como la libertad que se manifiesta por la angustia, debe estar siempre renovando el yo que está separado de su esencia por la nada; de lo contrario, cae en la inautenticidad.

El “yo humano” siempre es una exigencia de la libertad, pero es una exigencia sin recurso y, por lo tanto, es angustiosa. Es la angustia de la libertad frente a la nada. “Nada la solicita ni la traba jamás” (85).

En otros términos, podemos decir, que el hombre se encuentra en el presente citado por el futuro y, entonces, “la angustia es el temor de no encontrarme en esa cita, de ni siquiera querer acudir a ella” (86).

Lo anterior, se refiere a la manera de ser del hombre y a su vivir continuo con referencia a unas determinadas realizaciones, que aún no se han hecho presentes. Afirmamos, entonces, que solamente cuando ellas se refieren a su esencia, la libertad puede angustiarse. De allí, el compromiso que tenemos de realizar nuestra libertad en la angustia.

(83) *E. N.*, pp. 70-71 (76).

(84) *E. N.*, p. 69 (75). El “horror” del que se habla aquí, se refiere a un ejemplo concreto. Se trata del “horror” que yo siento al caminar por un sendero estrecho que va bordeando un precipicio (Cfr. pp. 67-69) (72-75)).

(85) *Ibid.*, p. 73 (79).

(86) *Ibidem*. Se refiere a casos particulares, donde la angustia es explicable por no poder captar los posibles de una determinada acción, en su realización activa. Lo cual, no ocurre en las situaciones más corrientes, en las cuales no se manifiesta la angustia. Sartre, reconoce y explica así la “rareza del fenómeno de la angustia”.

La angustia que sufre el hombre, comprometido con su existencia, no es una actitud que lo conduzca al quietismo. La angustia, no nos separa de la acción; por el contrario, forma parte de la acción misma (87). Toda decisión implica en el hombre una angustia, dada la indeterminación de su propia realidad. En el mundo de los hombres, la indeterminación es total y, por eso, el hombre siempre tiene que estar decidiendo sin poder hacer augurios sobre el futuro.

De todas maneras, la actitud honrada del hombre, es la de "asumir su angustia", porque sólo en esta actitud encuentra su realización, de acuerdo al constitutivo mismo de su ser y el de toda la realidad que lo rodea.

Sin embargo, frente a la angustia se pueden asumir varias conductas: o se le asume con toda responsabilidad, o se huye de ella. Lo cual nos introduce en el tema de la "buena y la mala fe".

2.3.2. Autenticidad e inautenticidad en la acción humana. En torno al planteamiento de la mala fe

Ser auténticos o inauténticos, depende de la actitud que tomemos frente a nuestro mismo ser y frente a la angustia, que es la actitud honrada de la existencia humana.

De acuerdo con la diferente caracterización del hombre y las cosas, podemos comprender que el hombre es un ser problemático, un ser que siempre está en "interrogación". El hombre, es un ser que "en su ser es cuestión de su ser" y, por lo tanto, la angustia es, en él, un elemento constitutivo.

De otra manera, podemos decir, que en el hombre "la facticidad" y "la trascendencia", son dos características fundamentales, de las cuales adolecen las cosas. Y, son dos características que deben estar siempre coordinadas. De tal manera que la mala fe, aparece como aquella actitud que "no quiere coordinarlas ni superarlas en una síntesis" (88), lo cual conduce a la negación de la trascendencia humana y, por lo tanto, a "cocificar" al hombre.

La mala fe, conduce a captar el ser del hombre como el ser de las cosas. Se llega a la afirmación de que soy mi trascendencia en el modo de ser de las cosas.

La mala fe es ese querer escapar a la angustia. Es una conducta que quiere excusarse de todo, y para eso se inventa una serie de deter-

(87) *El existencialismo es un humanismo*, p. 20. Cfr. P. THEVENAZ. *La Fenomenología*, pp. 75-80: donde encontramos una buena exposición a este respecto.

(88) *E. N.*, p. 95 (102).

minismos psicológicos (89), los cuales conducen a negar seriamente la trascendencia y a hacernos escapar de la angustia, para conducirnos a la captación de nuestro ser a la manera de las cosas (90).

La mala fe, no es otra cosa que “enmascarar” nuestro propio yo, nuestra realidad más íntima, en la cual quedan comprometidas mi conciencia y mi libertad. Es renunciar a ser condenados a la libertad o, mejor, es querer renunciar a tener esta conciencia.

De esta forma, decimos que la mala fe es un “mentirse a sí mismo”, un afectar la propia conciencia de lo que no es conociendo la auténtica verdad; de tal manera que “aquel que se afecta de mala fe debe tener conciencia (de) su mala fe, ya que el ser de la conciencia es conciencia de ser” (91).

Para que yo sea de mala fe, es preciso que me escape de mi ser en mi ser. Ella no sólo deniega las cualidades que poseo sino que también intenta constituirme como siendo lo que no soy.

La mala fe, exige unas condiciones que podemos resumir de la siguiente manera:

— Una primera condición, está dada por el ser mismo del hombre, en cuanto que es un ser trascendente, un ser que “es lo que no es y no es lo que es” (92).

— Es necesario, además, que desde el principio, yo esté dispuesto a ser de mala fe. Es decir, la mala fe es también una “fe”. Ella tiene que asumir en plenitud la conciencia de la mala fe, de lo contrario sería buena (93).

— Otra condición para ser de mala fe, es “no creer lo que cree” (94). La buena fe se refugia en el ser, la mala fe en no creer lo que cree. Mientras la buena fe es una aceptación de lo que se es, la mala fe es una denegación de este ser, es una huída y, a su vez, es negación de esta huída (95).

— La mala fe, debe tener conocimiento de los proyectos del ser

(89) Cfr. *E. N.*, p. 92 (98): Sartre hace un análisis de la teoría psicoanalista y concluye diciendo que ha establecido una conciencia autónoma y de mala fe entre el inconsciente y la conciencia, dados todos los determinismos y justificaciones que hace con referencia a la acción humana.

(90) Cfr. *Ibid.*, p. 78 (84). *Ibid.*, p. 82 (88): “Así, rehuimos la angustia intentando captarnos desde fuera como un prójimo o como una cosa”.

(91) *Ibid.*, p. 88 (94). Cfr. *La Nausea*, p. 175: la mala fe es una mentira que inclina al hombre a pensar que ha ganado el partido en su existencia, cuando la verdad es que éste siempre es problemático e interrogativo.

(92) Cfr. *E. N.*, p. 108 (114–115).

(93) Cfr. *Ibid.*, p. 109 (116).

(94) Cfr. *Ibid.*, p. 111 (118).

(95) Cfr. *Ibidem*.

humano y, en cuanto tal, se convierte en una amenaza inmediata y permanente de todo proyecto (96).

Es así, entonces, como el ser auténticos o inauténticos, depende de la aceptación o negación que cada uno de nosotros haga con referencia a su propio ser, donde la facticidad y la trascendencia son dos características indispensables y, donde la conciencia de la nada y de la angustia, se refieren a la existencia de la libertad en el hombre.

Cualquiera que sea nuestra actitud, en referencia con la aceptación o negación de nuestro propio ser y sus consecuencias, nunca podremos suprimir nuestra angustia. Somos angustia y no podemos rehuir a ella.

La expresión más clara y definitiva de lo anterior, la encontramos en el siguiente texto:

“En una palabra huyo para ignorar, pero no puedo ignorar que huyo, y la huída de la angustia no es sino un modo de tomar conciencia de la angustia. Así, ésta no puede ser, propiamente hablando ni enmascarada ni evitada” (97).

No es ni siquiera expulsar la angustia de la conciencia ni constituirla en fenómeno psíquico inconsciente, sino que soy de mala fe en la aprehensión de la angustia que soy. Y esta mala fe implica la nada que soy yo. Es por esto que es necesario una “conversión radical” para ser auténticos y asumir el propio ser, que en su interior está corrompido.

Para concluir esta exposición de la libertad, digamos que es una problemática que nos ha introducido en temas fundamentales de la realidad humana, tales como el significado de la subjetividad, la elección del hombre, su situación en el mundo, la existencia de la nada en su propio ser, la angustia, etc. . . , los cuales nos van acercando más a nuestra problemática central en torno al “deseo fundamental del hombre” como expresión de su propia trascendencia.

¿Hacia dónde tiende la existencia humana? ¿Cuál es el sentido de todos los esfuerzos del hombre por conservar su libertad y ser fiel a su propio ser? ¿Qué sentido tienen todas las posibilidades del hombre y cuál es su función en el campo de la decisonalidad humana? ¿Cómo asumir todas las situaciones concretas que se le presentan al hombre en una determinada historia?

En definitiva, nos preguntamos por las posibilidades de realización del deseo fundamental en el hombre, considerado como ser histórico y limitado.

Trataremos de ir dando respuesta a estos interrogantes en el desarrollo del capítulo siguiente, después de haber presentado la discu-

(96) Cfr. *E. N.*, p. 111 (119).

(97) *Ibid.*, p. 82 (88).

sión y confrontación con el pensamiento sartriano en torno a la libertad.

DISCUSION

Uno de los temas más fundamentales y controvertidos en la exposición del pensamiento sartriano, es el tema de la libertad.

“L’Etre et le Néant” constituya una “ontología de la libertad”, en la cual el análisis del Ser se sitúa en un plano secundario, porque su intencionalidad profunda es el estudio de la libre actitud humana (98).

En este sentido, no cesaremos de repetir, que el valor de la obra sartriana no se encuentra al nivel ontológico, porque la ontología no puede ser tratada, simplemente, desde la fenomenología. Tratar la realidad desde el punto de vista del fenómeno como fenómeno y encerrarse allí pretendiendo deducir una verdadera ontología, es una ilusión.

Sartre ha utilizado el método fenomenológico, con la pretendida ilusión de forjar una auténtica ontología. Un lector atento a los análisis del pensamiento sartriano, podrá darse cuenta que “L’Etre et le Néant”, más que un valor auténticamente ontológico, posee una inquietud moral (99), fundamentada en los análisis de la realidad humana y centrada en el análisis de la libertad como punto de partida y de llegada en la realización del hombre.

Si bien, Sartre nos proporciona el análisis de las estructuras del ser (en-soi, pour-soi, pour-autrui), en el fondo, es un análisis que no supera una intencionalidad de tipo antropológico-moral en miras a una verdadera ontología filosófica. Sartre es más un moralista que un filósofo (100). No hay lugar para una reflexión propiamente filosófica en Sartre (101).

(98) F. JEANSON, *op. cit.*, p. 252: “Por eso definimos al Ser y la Nada como una ontología de la libertad; pues ésta obra, en el fondo, no estudia el ser —como lo haría una metafísica— sino la libre actitud de la realidad humana con respecto de todo ‘en-sí’ susceptible de fascinar su libertad, de tratar de aherirla en sí misma”. Jeanson es uno de los estudiosos de Sartre más recomendados en el aspecto moral de su obra.

(99) Cfr. J. MARITAIN. *La philosophie morale*, p. 465; J. WAHL. “*Essai sur le néant d’un problème*”. *Deucalion*, I. 1946 (1), p. 71.

(100) Cfr. J. MARITAIN, *op. cit.*, p. 473. Sartre, puede haber tenido una real intuición metafísica, pero ésto no nos conduce a decir que es un metafísico. El es, ante todo un moralista. Maritain piensa que el juicio severo que le hace Heidegger, se debe a la visión metafísica heideggeriana, no encontrada en Sartre (Cfr. *Ibid.*, pp. 464—465).

(101) J. HYPOLITE. “*La liberté chez J. P. Sartre*”. En: *Figures de la pensée philosophique*. *Ecrits* (1931—168). París, P. U. F., 1971, p. 789: “Cette réalité humaine ne parte pas non plus une ontologie qui la dépasse (il n’y a pas de place pour une réflexion proprement philosophique chez Sartre, mais la réflexion elle-même est une tentative de récupération existentielle). Ni le faire, ni la spéculation ne sont le thème final de Sartre, mais seulement l’aventure de l’homme”.

Es esta perspectiva moral, la que nos conduce a constatar una profunda diferencia entre el pensamiento sartriano y el de Husserl y Heidegger. Sartre ha utilizado de ellos aquello que le sirve en su planteamiento, pero se ha orientado por caminos muy diferentes.

Mientras Husserl ha querido llegar a una reflexión pura de la realidad, Sartre se orienta por los caminos del existencialismo (102). E, igualmente, en tanto que Heidegger tiene como finalidad una verdadera ontología (sin olvidar la realidad humana), Sartre ha centralizado su pensamiento en una antropología con caracteres morales.

En este contexto moral, relacionado con la acción humana, Sartre enmarca su visión sobre la libertad. Ella es un valor humano, el máximo que puede ser deducido del análisis de las estructuras del para-sí. La libertad sartriana es absoluta. Ella ha sido deducida de los análisis ontológicos del para-sí.

De esta manera la libertad, no sólo tiene que ver con los análisis de tipo moral sino también con aquellos de carácter ontológico (que son su fundamento) y con las consecuencias de la antropología. En este sentido, el actuar y el ser mismo del hombre, están comprometidos en la visión de la libertad que nos presenta Sartre.

De una manera general, podemos afirmar que el reconocimiento de una libertad absoluta, tal como nos la presenta Sartre, supera los principios básicos de toda ontología, de toda antropología y de toda moral que pretendan denominarse humanas.

El principio básico sobre el cual está reposando toda su visión de la libertad: "La existencia precede a la esencia", conduce a la afirmación de unos presupuestos que van a condicionar todo su pensamiento, de esta manera:

— Respecto a la ontología, se afirma la "nada" que es la conciencia. Es allí donde reposa la libertad, de tal manera que ella no se distingue del poder nihilizador que se le ha atribuído a la conciencia (103).

— En el campo de la antropología, su posición clara es la negación de cualquier determinación que nos haga reconocer una naturaleza humana (104).

(102) Cfr. J. HYPOLITE. *op. cit.*, p. 672.

(103) E. N., p. 515 (544): "Ser para el para-sí, es nihilizar el en-sí que él es. En tales condiciones, la libertad no puede ser sino esa nihilización misma (. . .). Decir que el para-sí tiene de ser lo que es, decir que es lo que no es no siendo lo que es, decir que en él la existencia precede y condiciona la esencia, o inversamente, según la fórmula de Hegel, que para él 'Wesen ist was gewesen ist', es decir una sola y misma cosa, a saber: el hombre es libre".

— Y, en el campo de la moral, la negación de la existencia de Dios es la que permite decir que “todo está permitido” y que es al hombre libre a quien le corresponde crear sus propios valores (105).

Es así como el poder nihilizador de la conciencia, la negación de una naturaleza humana y la negación de Dios, conducen a la afirmación de una libertad absoluta, la cual, a nuestra manera de ver, no escapa a las ambigüedades.

1. Libertad y naturaleza humana

No encontramos un binomio más imposible, dentro del pensamiento sartriano, que este de la libertad y la naturaleza humana.

Mientras la libertad sartriana se refiere a la conciencia abierta, a una serie de posibilidades sin ser determinada por nada; la naturaleza humana dice referencia a las determinaciones.

Ser libre excluye el poder tener una cierta naturaleza. El hombre no tiene naturaleza alguna y, por eso, su actuar es espontáneo y absolutamente libre.

Sería una ingenuidad colocar nuestra discusión sobre la afirmación de la libertad humana. El hombre, debemos reconocerlo, es un ser libre o, para ser más precisos, un ser que en la estructuración de su misma persona es capaz y tiene el poder de colocarse sus propios fines para ser desarrollados en la acción (106).

Pero. . ., ¿podremos afirmar que nuestra libertad está fundamentada y exige la negación de una naturaleza humana, tal como lo reconoce y lo sostiene Sartre? ¿Reconocer la naturaleza humana será el camino más justo para negar la libertad al hombre? ¿Realmente, hay una exclusión radical entre la naturaleza y la libertad? Nada nos parece más difícil de poder afirmar.

El planteamiento de Sartre, respecto a esta problemática, tiene como punto de partida, ya lo hemos dicho, el principio según el cual “en el hombre la existencia precede a la esencia”. Dicho principio se relaciona con el actuar y el ser del hombre. Mientras la existencia se refiere a las acciones humanas que son siempre distintas y diferentes

misma, les confiere una existencia trascendente como límite externo de sus proyectos”. Cfr. *El existencialismo es un humanismo*, pp. 16, 27.

- (105) *El existencialismo es un humanismo*, p. 21: “Dostoievsky escribe: ‘Si Dios no existiera, todo estaría permitido’. Este 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”.
- (106) T. de AQUINO. *Summa Theologica*. I. q. XVIII, art. 3: refiriéndose al hombre, se expresa así: “Por encima de los animales hay seres que se mueven en consideración de los fines que ellos mismos se han dado”.

en cada uno de los sujetos, la esencia se refiere al ser mismo del hombre. Escuchemos a Sartre en el siguiente texto, de gran significación para nuestra discusión:

“Ese yo, con su contenido apriori e histórico, es la esencia del hombre. Y la angustia como manifestación de la libertad frente a sí mismo significa que el hombre está siempre separado de su esencia por una nada. Ha de tomarse aquí la frase de Hegel: ‘Wesen ist was gewesen ist’, ‘la esencia es lo que ha sido’. La esencia es todo cuanto puede indicarse del ser humano por medio de las palabras: eso es. Por ello es la totalidad de los caracteres que explican el acto. Pero el acto está siempre allende esa esencia; no es acto humano sino en cuanto trasciende toda explicación que se le dé, precisamente porque todo cuanto puede designarse en el hombre por la fórmula: eso es, por ese mismo hecho ya ha sido. El hombre lleva consigo continuamente, una comprensión prejudicativa de su esencia, pero por eso mismo está separado de ella por una nada. La esencia es todo cuanto la realidad humana capta de sí misma como habiendo sido” (107).

Es así entonces, como en el hombre entra el concepto de la negatividad en relación con la libertad. El principio por el cual, en el hombre “la existencia precede y condiciona la esencia”, nos conduce a la afirmación de que “el para sí tiene de ser lo que es”, lo cual significa que “es lo que no es no siendo lo que es” o, lo que es lo mismo, que “el hombre es libre” (108).

De esta manera, la libertad considerada como lo puramente indeterminado en su coincidencia con la nada, alcanza su máxima expresión en contraste con la esencia o la naturaleza que es completamente determinada. Escuchemos aún a Sartre en el siguiente texto:

“(. . .) la libertad coincide en su fondo con la nada que está en el meollo del hombre. La realidad-humana es libre porque no es suficientemente; porque está perpetuamente arrancada a sí misma, y lo que ella ha sido está separado por una nada de lo que es y será; (. . .). La libertad es precisamente la nada que es sida en el meollo del hombre y que obliga a la realidad humana a hacerse en vez de ser (. . .)” (109).

Nos parece encontrar aquí una seria dicotomía entre el ser del hombre y su acción, entre la esencia y la existencia, entre la naturaleza y la libertad. Pero, es una dicotomía que no tiene sentido si consi-

(107) *E. N.*, p. 72 (78-79).

(108) *Ibid.*, p. 514 (544).

(109) *E. N.*, p. 516 (546).

deramos al hombre como un "plenum", cuya acción corresponde a un modo de ser en el mundo.

Podemos afirmar que el hombre, precisamente por ser hombre y tener una determinada manera de ser, por eso su acción es libre. La afirmación de Sartre es lo contrario: el hombre se va haciendo hombre porque es libre. El existir libre del hombre va haciendo presente su esencia.

No es difícil descubrir la exageración sartriana en torno a la libertad y a la naturaleza humana. Su intención es recta: librar al hombre de cualquier determinación, pero su conclusión supera el campo de cualquier antropología.

Sartre, ha tomado el término "naturaleza" en un sentido unívoco, pues lo considera siempre como el principio de cualquier determinación. Por esto, es bien claro para Sartre que, en el orden de los animales y de los vegetales, la existencia de una naturaleza es indiscutible, pero en el orden humano, no es posible la aceptación de dicho principio.

Si nosotros abrimos el "Vocabulario técnico y crítico de la filosofía", encontramos allí lo que A. Lalande nos dice con relación a la naturaleza: "Ella es el principio considerado como produciendo el desarrollo de un ser y realizando en él un cierto tipo" (110).

En este sentido, no podemos considerar el término "naturaleza" con un valor unívoco, sino con un valor análogo. Es decir, toda realidad que pueda ser caracterizada como "ser" posee un principio de operaciones, aunque se trate de un principio diverso en todos los seres.

Es innegable que un principio interno de operaciones, existe en todos los seres; lo cual no indica que este principio sea idéntico en todos ellos. Es esto lo que Sartre no ha querido reconocer, por haber considerado la naturaleza en forma unívoca.

¿Qué puede perder el hombre como tal, si en él reconocemos un principio de operaciones y, al mismo tiempo, reconocemos que las operaciones son muy diferentes en todos los seres?

Con relación a la aplicación analógica del concepto de la naturaleza, son muy significativas las palabras de J. Maritain:

"A veces algunos niegan al espíritu, a la inteligencia una naturaleza, una esencia, una estructura, como si fuera ofender la dignidad de la inteligencia y del espíritu. Y en ellos hay naturalezas, estructuras, esencias, que no tienen más que

(110) A. LALANDE. "Nature". En: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. París, P. U. F., 1947, p. 650.

una comunidad analógica con la naturaleza física y material" (111).

Una aplicación analógica del concepto "naturaleza", nos lleva a distinguir este principio de operaciones en todos los seres, incluso entre los mismos hombres que participan de una misma naturaleza, dado que las operaciones de los singulares son siempre muy diferentes.

Es así, como todos los hombres participando de un principio de operaciones semejante, siguen siendo libres, porque en su actuar estas operaciones van a ser diversas y, por lo tanto, van a conservar el gran sentido de la libertad.

Queremos decir, en otros términos, que el hombre como tal participa de una realidad que es la humana, pero cada sujeto en el ámbito de las operaciones, va haciendo presente esta realidad de una manera diferente y libre.

Mi ser personal y singular, lo que podríamos determinar bajo el nombre que la psicología asume como "persona moral" o "personalidad", no está determinado por nada ni nadie. Mi ser persona, en cuanto tal, va siendo determinada por mi acción libre. En este sentido, el principio sartriano, según el cual en el hombre la existencia precede a la esencia, se debe expresar diciendo que en el hombre "la acción libre precede a la persona" (112).

Es decir, que en el plano de la acción, Sartre ha tenido una intuición muy justa al decir que cada hombre elige lo que será y que ser hombre es elegirse a sí mismo. Pero, no se trata de un descubrimiento nuevo, pues en el plano de las investigaciones filosóficas siempre se ha reconocido que todo hombre es responsable de su ser, pues su acción será la que va determinando su propia persona y su propia estructura singular (113).

En este sentido, el hombre es un ser privilegiado, pues es el único ser que puede colocarse frente a sí mismo y forjarse su propio ser, hacerse "un hombre en medio de los hombres", lo cual no significa que él pueda decidir lo que será la naturaleza humana o, en otros términos, que el destino de todos los hombres está en sus manos y que, por lo tanto cuando decide algo, en el fondo, está decidiendo por todos los hombres, tal como pretende Sartre.

(111) J. MARITAIN. *De Bergson à Thomas d'Aquin*. París, Hartmann, 1947, pp. 229-230.

(112) P. M. Emonet. *La notion de la liberté dans la philosophie de J. P. Sartre.*, p. 44.

(113) Cfr. J. MARITAIN. "La personne et le bien commun". *Revue Thomiste* 1946 (46), p. 251, Maritain, es uno de los grandes exponentes tomistas en relación con la persona y la libertad.

Encontramos aquí una seria ambigüedad en el pensamiento sartriano, pues, por una parte afirma que el hombre se elige a sí mismo y, por otra parte, dice que al elegirse a sí mismo, elige a todos los hombres.

¿Cómo entender el pensamiento de Sartre cuando afirma que “eligiéndome, elijo al hombre” (114)? ¿Cómo puede elegir cada sujeto lo que es el hombre; es decir, la naturaleza, la esencia humana, si en la acción misma como sujeto se está manifestando su ser mismo de hombre?

Una cosa es que yo pueda elegir libremente mi ser persona y pueda, en este sentido, forjar mi propia personalidad, y otra cosa, muy diferente por cierto, es tener el poder de ir determinando por medio de mis acciones lo que ha de ser la naturaleza humana.

Por otra parte, no es difícil descubrir en el trasfondo del pensamiento sartriano, su preocupación por la naturaleza humana. El quiere, de todas maneras, negar la naturaleza humana como aquello que determina apriori al hombre, pero parece que no logra su propósito, porque no puede eludir la referencia a una “universalidad humana de condición”. Y lo hace en estos términos:

“Además, si es imposible encontrar en cada hombre una esencia universal que constituya la naturaleza humana, existe, sin embargo, una universalidad humana de condición. No es un azar que los pensadores de hoy día hablen más fácilmente de la condición del hombre que de su naturaleza” (115).

Al hablar de universalidad humana de condición, se refiere a lo que los hombres tienen de común: el conjunto de obligaciones que los limitan apriori, la necesidad de nacer y de morir, de ser finitos, de existir en el mundo en medio de los hombres (116).

¿No es esta la más clara afirmación de que en los hombres existe un principio interior de actividades, una naturaleza humana que los coloca en una determinada situación y les proporciona una condición diferente a la de los otros seres?

Además, cuando consideramos el “deseo fundamental” hacia el

(114) Cfr. *El existencialismo es un humanismo*, pp. 17–18.

(115) *El existencialismo es un humanismo*, p. 33.

(116) *Ibidem*. Y también en *Situations, II*. París, Gallimard, 1948, p. 22: “Pour nous, ce que les hommes ont en commun, c'est ne pas une nature, c'est une condition métaphysique; para là, nous entendons l'ensemble des contraintes, qui le limitent à priori, la nécessité de naître et de mourir, celle d'être fini, d'exister dans le monde, au milieu d'autres hommes”.

cual tiende todo hombre, el cual, según Sartre, se expresa diciendo que es el deseo de ser Dios, el continuo proyecto que tiene el para-sí de llegar a ser en-sí sin perderse como para-sí, no tenemos más que preguntarle a Sartre si no es ésta una estructura común y significativa en el proyecto individual de cada hombre.

De hecho, este proyecto ontológico de todo hombre, el cual aparece para el psicoanálisis existencial como una “escogencia irreflexiva y opaca”, siempre singular, es el deseo de “ser en general”. Es un verdadero deseo ontológico que se va expresando en la infinitud de proyectos personales, como la sustancia de Spinoza se expresa en la variedad indefinida de modos.

Este proyecto del hombre que se va realizando a partir de los proyectos concretos, es el que nosotros encontramos descrito en situaciones particulares y concretas a través de toda la obra de Sartre. Este proyecto, no es más que la descripción del hombre concreto que va realizando su libertad en función de un proyecto personal y singular.

Se trata de un proyecto frente al cual, cada uno hace una elección propia y personal. Es una realidad que encontramos en todos los hombres. Es el proyecto de “ser en general”.

¿No es esta la clara afirmación de una condición humana, de una naturaleza humana a la cual todos los hombres están destinados? ¿No encontramos aquí una constante que nos permite hablar de un determinado modo de ser, al cual está avocado todo hombre, aunque su manera de hacerlo presente sea del todo diferente a la de los demás? ¿Puede Sartre convencernos de una ausencia de la naturaleza humana?

Aún, desde el mismo análisis del pensamiento de Sartre, nos damos cuenta que nuestro pensados estructura su ontología fenomenológica de la libertad, con el presupuesto apriori de la negación de toda naturaleza y de todo aquello de lo cual pueda deducirse la aceptación de una esencia humana.

Descubrimos, pues, en este “deseo fundamental del hombre”, en este deseo de “ser en general”, una verdad abstracta considerada como el principio que proporciona el desarrollo de cada ser singular y hace que él participe de la realidad humana. En otros términos, no encontramos diferencia entre lo que Sartre denomina por “proyecto fundamental del hombre” y la situación o naturaleza humana, común a todos los hombres.

El pretendido binomio imposible de “naturaleza y libertad”, dentro del pensamiento sartriano, reposa sobre el apriori que lo conduce a pensar que la aceptación de toda naturaleza, cualquiera que ella sea, conlleva el reconocimiento del determinismo y la negación de la libertad. Pero, esta afirmación, no es otra cosa que la pretensión imposible de encontrar una libertad pura. Y esta es la ilusión que conduce

a Sartre a negar la naturaleza humana, no sin caer en una serie de ambigüedades.

El hombre como tal, debe reconocerse empeñado en su propia naturaleza humana, y es en ella como se puede entender la libertad. J. de Finance, nos da clara cuenta de esta afirmación:

“No hay libertad más que en la presencia a sí mismos y ésta está condicionada (. . .). No somos libertad pura, justamente como, y porque, no somos ser puro, ser sin mezcla de no-ser. Nuestra libertad está insertada y empeñada en el determinismo de la naturaleza, de nuestra naturaleza. Ella se apoya sobre él y le da sentido. Entre los dos la relación es dialéctica” (117).

Para Santo Tomás, no hay el más mínimo problema en la aceptación de la libertad y de la naturaleza humana. Su afirmación es totalmente contraria a la de Sartre, puesto que mientras éste afirma que el reconocimiento de una naturaleza conduce a la negación de la libertad humana, Santo Tomás afirma claramente que “la naturaleza justifica y da inteligibilidad a la libertad” (118).

J. Maritain subraya lo paradójico de la doctrina tomista, dado que el Aquinate deduce la libertad de la necesidad. Los términos de Maritain, son los siguientes:

“He ahí una sorprendente consecuencia! Santo Tomás deduce la libertad de la necesidad. Porque la voluntad, desde el interior y por naturaleza, está orientada necesariamente a la felicidad, a la felicidad que satisface plenamente, es por lo que es libre en relación con todo lo demás; con todo lo demás, es decir, en relación con todo lo que puede querer aquí abajo; pues ¿dónde está la felicidad absolutamente plena?” (119).

De esta manera, la naturaleza misma del hombre exige la libertad. En ella se encuentra la razón de ser de su libertad, no es un obstáculo para que el hombre pueda ser libre, por el contrario, es su fundamento.

Como la voluntad está orientada necesariamente al Bien total, a la felicidad plena, así como la inteligencia está abierta al Ser en toda su amplitud, decimos que es por esta orientación necesaria por lo que la voluntad permanece indeterminada a todo bien contingente, puesto que ninguno la satisface plenamente. Es así como la voluntad es

(117) J. de FINANCE. “*Libertà dell'uomo e libertà di Dio*”. Rivista di filosofia neoscolastica. 1972 (64), pp. 391-392.

(118) T. de AQUINO. *Summa Theologica*. I-II, q. LXXXII, a.3. Cfr. también *De Veritate*, q. XXII, a.5.

(119) J. MARITAIN. *De Bergson à Thomas d'Aquin*, pp. 194-195.

autónoma e independiente radicalmente frente a todos los bienes. Ella es libre a causa de esa orientación natural y necesaria que recibe de su naturaleza (120).

Si, por otra parte, consideramos el aspecto de la negatividad de la conciencia, en la cual encontramos insertado el valor de la libertad humana, hemos de reconocer aquí la profunda influencia "hegeliana" (121), no sin desconocer el abuso que hace Sartre de estos conceptos, en miras al establecimiento de una libertad absoluta e ilimitada.

¿Hasta qué punto se puede afirmar que aquella negatividad inscrita en la conciencia conduzca, necesariamente, a la negación de toda naturaleza o esencia humana? Hegel no ha pretendido más que mostrar la conciencia en su desarrollo de autoconciencia en la historia, con la tensión siempre constante del Espíritu Absoluto. Pero esta no es la negación de una naturaleza humana; por el contrario, es la precisión de ella en términos de dialéctica.

Es innegable la influencia hegeliana en el pensamiento sartriano, sin desconocer la exageración que hace del mismo lenguaje hegeliano (122). Es una influencia tal que toca el mismo lenguaje utilizado por Sartre.

Hegel reconoce el aspecto de la "negatividad" en la realidad. En la "Enciclopedia", Hegel afirma que toda entidad puede "suprimirse" y que, por lo tanto, es dialéctica. Luego en "La Fenomenología del Espíritu", afirma que solamente la realidad humana es dialéctica, por lo cual, ella posee el "poder negador" que consiste en "suprimirse a sí misma"; es decir, negar o suprimir la identidad consigo misma y llegar a ser otra cosa. Ella es el único ser que puede negar su "idée" o su "nature" y que puede abandonar el lugar que se le ha asignado en el cosmos.

En A. Kojève encontramos las siguientes líneas, que nos permiten reconocer una directa influencia hegeliana en el pensamiento de Sartre:

"En resumen (como lo dice Hegel en la primera edición de la Lógica), el ser del Ser negativo o negador, dominado por la categoría de la negatividad, consiste en 'no ser lo que es

(120) T. de AQUINO. *Summa Theologica*. I—II, q. LXXXII, a.3.

(121) Cfr. A. KOJEVE. *Introduction à la lecture de Hegel*, pp. 471 ss: donde encontramos una clara explicación del aspecto de la negatividad reconocida por Hegel, tanto en "la Enciclopedia" como en la "Fenomenología del Espíritu".

(122) Cfr. J. MARITAIN. *La philosophie morale*, p. 466: la noción del hombre que "no es eso que es y es aquello que no es", es una noción hegeliana que tiene un sentido psicológico en relación con las contradicciones y nostalgias del ser humano, pero Sartre ha exagerado este lenguaje, dándole un sentido ontológico.

y ser lo que no es' (das Nicht zu sein, was es ist, und das zu sein, was es nicht ist)" (123).

¿Podremos negar la influencia del pensamiento hegeliano en Sartre? De ninguna manera, ella es indudable. Pero, mientras este concepto de "negatividad" implica en Sartre el reconocimiento de la libertad y la negación de la naturaleza humana; en Hegel, libertad y naturaleza son inseparables en el hombre, gracias a la visión de totalidad hegeliana que le da el sentido a la dialéctica y que posibilita comprender la negatividad en relación con la identidad, la libertad en referencia con la naturaleza.

Dentro del pensamiento hegeliano, el ser real concreto es a la vez, identidad y negatividad y, por lo tanto, incluye la naturaleza y la libertad, la existencia empírica (necesidad) y la acción (el devenir, la historia, la libertad). En otros términos, es identidad o "igualdad-consigo-mismo" (Sichselbstgleichheit) pero, al mismo tiempo, es negación de sí mismo en tanto que "ser-otro" (Anderssein) (124).

La categoría que ha olvidado Sartre, en la exposición de su pensamiento, es la de "totalidad" hegeliana, la cual permite una visión integral de la realidad. Sartre, dada la intencionalidad existencialista de su pensamiento, se ha quedado en el aspecto de la negatividad de la conciencia, para hacer resaltar la libertad humana y, por esto, no ha tenido en cuenta la categoría ontológica de la totalidad que le da todo el sentido a la dialéctica hegeliana (125).

En definitiva, tenemos que reconocer que el pensamiento sartriano

(123) A. KOJEVE, *op. cit.*, p. 472.

(124) A. KOJEVE, *op. cit.*, p. 473: "Ainsi, l'être qui est à la fois identité et négativité et non pas seulement être-en-soi (Ansichsein) homogène et immuable et être pour-une-entité-autre (sein für anderes) fixe et stable, mais encore être-pour-soi (Fürsichsein) scindé en être réel et discours révélateur, et être-autre (Anderssein) en transformation perpétuelle qui le libère de lui-même en tant que donné à soi et aux autres". Este texto nos

revela la magnitud de la influencia hegeliana en el pensamiento sartriano, incluso en su misma terminología.

(125) *Ibid.*, p. 474: nos presenta aquí el gran sentido de la categoría "totalidad" hegeliana, inserta en la realidad. "On ne peut donc pas dire que l'être est identité et négativité: étant les deux à la fois, il n'est ni l'une ni l'autre prise séparément. L'être réel concret (révélé) n'est ni identité (pure, qui est être, sein) ni négativité (pure, qui est néant, nichts), mais totalité (qui est devenir, werden). La totalité est donc la troisième catégorie onto-logique fondamentale et universelle: L'être n'est réel ou concret que dans la totalité, et toute entité réelle concrète est la totalité de ses éléments constitutifs, identiques ou négateurs".

Es así como esta categoría de "totalidad", nos posibilita una visión integral del hombre que no encontramos en Sartre.

no no logró superar los marcos de la subjetividad. Su punto de partida y de llegada es la subjetividad. No ha logrado por esto una verdadera ontología. Es una reflexión siempre subjetiva.

De esta manera, llegamos a la conclusión de que la aceptación de la naturaleza humana no implica la negación de la libertad.

Si queremos tener una visión integral del hombre y aceptamos como "hilo conductor" la estructura de la "totalidad" que nos presenta Hegel, no podemos más que reconocer que el hombre, poseyendo una naturaleza propia, ella incluye la noción de la libertad. Ni la libertad es antes que la naturaleza, ni ésta antes que la libertad. Son dos conceptos que se implican mutuamente en la realidad humana y que no pueden ni separarse ni excluirse el uno al otro.

2. Libertad y moral

La afirmación de la libertad sartriana, no solamente excluye el reconocimiento de una naturaleza humana, sino que también tiene como presupuesto la negación de toda moral general. Así lo expresa el mismo Sartre:

"Ninguna moral general puede indicar lo que hay que hacer; no hay signos en el mundo. (Admitiendo que haya signos) soy yo mismo el que elige el sentido que tienen" (126).

La negación de toda moral general y de cualquier signo indicador en la acción del hombre, se fundamenta en la negación de Dios. Precisamente, no hay naturaleza humana porque no hay Dios para concebirla y, por eso, el hombre no es otra cosa que lo que él se hace y elige ser por sí mismo (127).

Sartre hace suya la frase de Dostoievsky: "Si Dios no existiera todo estaría permitido" y la toma como punto de partida del existencialismo, para decir que ya no se puede encontrar valores en un cielo inteligible. En ninguna parte están escritos los valores y, por eso, ninguna acción es predispuesta de una manera apriori.

Todo lo cual significa que estamos en un plano donde solamente se reconoce la existencia de los hombres (128) y, donde la libertad es el valor único y absoluto que respalda todas las acciones.

La libertad sartriana, posee los caracteres de "absolutez" e "infinitud" de la libertad cartesiana atribuida a Dios. Descartes ha dado a

(126) *El existencialismo es un humanismo*, p. 25. Lo escrito entre el paréntesis, es nuestro.

(127) Cfr. *Ibid.*, p. 16.

(128) Cfr. *El existencialismo es un humanismo*, p. 21. En este sentido, "El existencialismo no es nada más que un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente" (*Ibid.*, p. 43).

Dios esa libertad creadora que nos pertenece en propiedad (129).

De esta manera, la libertad sartriana es absoluta y tiene un gran poder creador. Ella funda el Ser, la verdad y el Bien. Por esta razón, tiene un gran poder de seducción (130).

El planteamiento de la moral, tiene que ver con la consecución de los fines que el hombre se propone en sus acciones. Sartre reconoce que "toda acción es intencional" (131), en cuanto que siempre está orientada a la consecución de unos fines que no están determinados, sino que siempre son creados por el hombre. La realidad-humana no puede recibir sus fines de ninguna otra realidad. Ella misma los crea y los elige.

En cuanto que estos fines no están determinados, Sartre se refiere a ellos, calificándolos de "no ser", de "nada ideal" (132), y es de la única manera que comprendemos el por qué "el acto decide de sus fines y sus móviles, y el acto es expresión de su libertad" (133).

Nos parece encontrar, en esta concepción, una serie de problemas que queremos poner en discusión en esta confrontación que venimos haciendo con el pensamiento de Sartre.

Es muy claro que el fin es la razón de ser de la acción, por lo tanto, si no hay una cierta determinación en los fines que nos proponemos, la acción perderá todo su sentido. El hombre, lo debemos reconocer, si pretende actuar libremente, debe crear y elegir sus fines, pero éstos no pueden estar en desproporción con su naturaleza.

El hombre posee una naturaleza, y en proporción a ella deben ser concebidos sus fines. Y esto no es determinar mi libertad para suprimirla, sino considerarla en el marco que le corresponde; es decir, en el marco humano.

De otra parte, es claro que los fines en cuanto resultados ya obtenidos no son existentes simultáneamente a la acción, pero en cuanto que la acción está ordenada a este fin y él es el motor de ella, debemos de reconocer una cierta existencia a los fines, pues, de otra manera, mis acciones estarían privadas de esa luz que les proporciona un determinado fin.

Hay, pues, una relación entre el agente y el fin y ella exige la existencia de los dos términos que se relacionan. J. Maritain escribe así:

"Para que exista la relación o el orden entre los dos térmi-

(129) Cfr. *Situations, I.*, p. 247.

(130) Cfr. P.-M. EMONET., *op. cit.*, p. 4.

(131) *E. N.*, p. 508 (537).

(132) *E. N.*, pp. 508-513 (538-542).

(133) *Ibid.*, p. 513 (542).

nos; es necesario que cada uno de ellos sea, en la relación; es necesario, pues, que en esta relación el efecto o la acción sea de alguna manera para que el agente se encuentre allí determinado, ordenado o inclinado” (134).

No podemos, entonces, aceptar la concepción sartriana según la cual los fines son un no-ser, una nada ideal. De hecho, un fin es un “resultado a obtener”, pero esto no justifica llegar a considerarlo como una “nada ideal”.

De acuerdo a lo anterior, el hecho de crear los fines, sobre lo cual fundamenta Sartre la libertad humana, habrá que entenderlo de una manera diferente.

Sartre considera que es la acción misma la que crea los fines; pero, si aceptamos, como ya lo hemos dicho, que la razón de ser de la acción se encuentra en los fines, tenemos que concluir diciendo que los fines no son creados por la acción, sino que ellos existen en la intención del agente.

Ahora bien, si consideramos los fines como los efectos que resultan de mi acción, puedo decir que ellos son creados por mí. Pero, en este sentido, todas las acciones (libres o no libres) tienen unos determinados efectos, diríamos, crean sus fines. Por lo tanto, no podemos definir el ser libre del hombre por el hecho de que crea sus fines, sino por la propiedad que tiene de crearlos libremente. De esta manera, podríamos distinguir la creación de los fines en los seres vegetales y animales de la creación de los fines en el hombre.

La libertad, entonces, no puede ser comprendida en la creación de los fines, sino en la manera como el agente se dirige hacia ellos. Y así, en cuanto que no podemos aceptar que el hombre, en un sentido pleno y absoluto, pueda crear sus fines puesto que ellos son relativos a una naturaleza humana, tenemos que reconocer que la libertad humana es relativa.

De esta forma, ni la negación de la naturaleza humana, ni la negación de una moral general, ni mucho menos la negación de Dios son las bases para conducirnos a decir que el hombre es libre. Aunque aceptemos una naturaleza humana, una moral y la existencia de Dios, el hombre es libre y lo es plenamente, pero humanamente.

La visión que tiene Sartre, con relación a la libertad, nos conduce a afirmar que no está lejos de una visión “histórico-inmanentista”, un humanismo que comienza y termina con el hombre, que diviniza al hombre porque no quiere encontrarse con ningún otro valor absoluto, fuera de él.

¿De dónde ha sacado Sartre esta libertad? Nos parece que siendo

fieles al ser mismo del hombre, en el plano de lo humano no podemos hacer afirmaciones de carácter absoluto. Sartre no acepta a Dios, ni su acción en referencia con el hombre, porque ha considerado en el hombre el carácter absoluto que le corresponde a Dios. Sartre, ha creado al hombre a su manera. Si se nos permite expresarnos en este sentido, diremos que el hombre y la libertad en Sartre, son creaciones "ex-nihilo" (135).

Lo que le falta a Sartre, es el sentido claro y justo del ser. Aquel sentido que es capaz de descubrir y afrontar el "drama dialéctico de la realidad" y, fundamentalmente, de la realidad humana.

Del hombre, tenemos que decir que es una inmanencia-trascendente, un absoluto-relativo, una libertad compartida, una determinación-indeterminada, una subjetividad-intersubjetiva, una interioridad-exteriorizada. El hombre es una realidad dialéctica, en la cual se integran una serie de elementos cuya comprensión nos exige no una polarización de alguno de ellos, sino una visión integral.

Es esto lo que no encontramos en Sartre. De él, no podemos decir que tenga una visión de la totalidad. El ha polarizado su visión en torno a un humanismo, y en este ha absolutizado la visión de la libertad.

Pero, ni la libertad ni el hombre pueden ser absolutizados a la manera sartriana. No podemos pretender descubrir una libertad absoluta en el hombre, esto sería una ilusión. Pretender encontrar una libertad absoluta en el hombre, sería pretender una "libertad pura" y, esto no es posible, porque la libertad se encuentra insertada en el determinismo de nuestra naturaleza. En ninguna sociedad humana ni en ningún individuo la libertad puede ser total ni absoluta (136).

Sartre ha desconocido estos aspectos de la realidad y, por esto, la libertad que nos propone no es una libertad total e integral, por más que él pretenda darle estos caracteres. Una libertad total, plena e integral, sólo podremos adquirirla cuando tengamos el valor y el coraje de adherirnos a la totalidad y situarnos en ella.

Es entonces, cuando nosotros comprenderemos aquella "dramaticidad dialéctica del hombre" y seremos capaces de afrontar su

(135) Cfr. R. JOLIVET. *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J. P. Sartre*. Abbaye Saint-Wandrille, Fontenelle, 1948, p. 222; E. WOLFF. "Conscience et liberté chez Descartes et chez Sartre". *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 1955 (145). p. 346.

(136) Cfr. J. de FINANCE. *art. cit.*, pp. 391-392: la libertad sólo puede ser absoluta en Dios, porque El no es condicionado por una naturaleza distinta a El. Sólo en Dios el sujeto coincide totalmente con la naturaleza. Dios es libertad pura y total. Nuestra libertad es una participación de la "aseidad divina", no en el orden del ser cuanto del actuar, es una "aseità dipendente per essenza, e tanto più vera quanto più dipendente" (p. 395). Cfr. J. de FINANCE. *Existence et liberté*. París, Vitte, 1955.

realidad como una inmanencia-trascendente, una naturaleza-libre, un absoluto-relativo.

El hombre no es más que ésto: un ser imperfecto en cuyo interior vibra siempre el ansia de perfección, un ser libre invadido por su naturaleza, un ser humano tocado por la presencia de lo divino. En definitiva, un "absoluto-relativo", y la libertad humana no puede ser tratada más que en este ámbito.

No dejamos de reconocer, sin embargo, el valor del pensamiento sartriano al haber puesto sus ojos en un elemento tan fundamental y esencial en el hombre: la libertad.

"Por mal que el existencialismo conciba la libertad, él tiene un sentimiento auténtico de ella" son las palabras de Maritain (137). Y de verdad que, a través de la lectura de su obra, nosotros encontramos en Sartre, un verdadero sentimiento y una verdadera preocupación por encontrar el sentido de la libertad.

Si hay alguna obsesión en el pensamiento de Sartre, es aquella de la libertad en función del destino humano. No podemos negar que Sartre ha centrado sus preocupaciones en una realidad de gran trascendencia para nuestra existencia, aquella del destino, reconociendo que el destino de toda persona humana depende de una opción fundamental y de un primer acto de libertad.

De esta opción fundamental y de este primer acto de libertad, nos ocuparemos en el capítulo siguiente que será el último paso que daremos en el proceso de esta investigación sobre el significado del "deseo fundamental" en el pensamiento de Sartre.

