

Quito, 24 de julio de 2018

Dr.
Carlos Ignacio Man Ging Villanueva
DECANO (e) FACULTAD ECLESIASTICA DE
CIENCIAS FILOSÓFICO TEOLÓGICAS
PUCE.-


De mi consideración:

Me permito informarle que he finalizado la dirección de la disertación titulada "EL cuerpo y la libertad en Sartre", realizada por el estudiante Victor Jacobo Sanmartín Renckens.

Asimismo certifico que se ha realizado la revisión metodológica de la disertación.

Sin otro particular le saluda,

Atentamente,



Stéphane VINOLO Ph.D.
Director de la Disertación
Profesor Principal
Escuela de Filosofía
Pontificia Universidad Católica del Ecuador

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE CIENCIAS FILOSÓFICO TEOLÓGICAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA**

**DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE LICENCIADO
EN FILOSOFÍA**

“EL CUERPO Y LA LIBERTAD EN SARTRE”

Por:

Víctor Jacobo Sanmartín Renckens

Director: Dr. Stéphane Vinolo

Quito, julio de 2018

Contenido

Introducción.....	1
1. La existencia precede a la esencia: la condenación del hombre a la libertad. 3	
1.1 El hombre es la razón del advenimiento de la nada en el mundo.....	7
1.2. La libertad, sumo valor de la existencia del hombre.....	13
2. Concepción general del cuerpo en Sartre.....	24
2.1 Yo existo mi cuerpo: el cuerpo como facticidad del ser-para-sí.....	28
2.2 El problema del conocimiento sensible y las emociones con respecto al cuerpo.....	35
3. El cuerpo: doble contingencia que determina la posibilidad del hombre de ser-en-el-mundo.....	49
Conclusiones:.....	67
Bibliografía:.....	75

Introducción

Dado que según Sartre el hombre, en su calidad de arrojado en el mundo, se presenta como pura contingencia haciendo de su existencia una condenación a la libertad, lo que implica que el ser del hombre es equivalente al ser-libre y que solo desde esa libertad se puede constituir una posible esencia del hombre; dado que no se puede desde el criterio sartreano establecer una división entre un tipo de libertad exterior y un tipo de libertad interior, ya que la libertad es la realidad humana misma, en tanto se hace a sí misma libremente; y dado que aparentemente el cuerpo, en tanto conjunto de órganos, se presenta como una realidad material limitada dentro de una cierta superficie, de la cual la conciencia no puede salir y se ve atada a esta; surge la pregunta siguiente: ¿Cómo soluciona Sartre el problema de que el “cuerpo”, en tanto visto como una cosa dotada de sus propias características que puede ser definida desde un ámbito exterior, no representa un límite para la libertad? Ante esta pregunta corresponde una respuesta de carácter paradójico, pues, la concepción del cuerpo en Sartre lleva al establecimiento de que el cuerpo en tanto facticidad del ser-para-sí es aquello que a su vez limita y origina la libertad del hombre, puesto que compromete a este en el mundo pero de forma injustificada. Es decir, el hombre se adscribe a un mundo y dentro de una situación particular sin tener, en principio, decisión sobre esta y desde la cual parten todas sus elecciones, pero, a su vez, esa situación se configura por tales elecciones establecidas por el hombre en tanto ser-para-sí. Siendo, así, el cuerpo la medida del accionar libre del hombre y a su vez lo que establece el límite de tal accionar. Tomando en cuenta ello, en este texto se va a plantear como es que desde lo planteado por Sartre se puede llegar a esa respuesta paradójica y en qué medida se establece la relación entre la libertad y la corporalidad como ser-para-sí o tal cual es “para mí”. Y para ello los textos principales que se utilizarán serán: *El Ser y la Nada*, *El existencialismo es un humanismo* y *Bosquejo de una teoría de las emociones*, del cual se hará referencia con la abreviatura BTE. Cabe también señalar que este trabajo podría resultar interesante para ser llevado, en la actualidad, a un análisis desde las neurociencias (ya que están en auge) tomando esa misma premisa del cuerpo como límite y origen de la libertad, y en ese caso en particular:

el cerebro o la estructura cortical como el agente originario y limitante de la libertad humana.

1. La existencia precede a la esencia: la condenación del hombre a la libertad

De forma general se puede establecer que el objetivo filosófico de Sartre es dar una explicación del sentido de la existencia del ser humano, o de forma más precisa busca adentrarse en la realidad humana y describir como ésta se constituye. Copleston señala que “como existencialista, Sartre se interesa ante todo por el hombre o, según prefiere expresarlo, por la realidad humana” (Copleston, 2011, p. IX 283). Y dentro de esa realidad humana que éste busca desentrañar, el concepto de libertad se constituye como un concepto central, que está ligado a la conciencia humana establecida como el para-sí¹. Lo que busca es, pues, describir la realidad humana desde la condición de ser libre del hombre en tanto ser consciente. En la filosofía existencialista sartreana la libertad viene a ser el concepto fundamental desde el cual busca describir la realidad humana. Es más la libertad, aunque suene paradójico, es la que determina a la realidad humana. Se dirá cómo es que la libertad determina, si libertad y determinación se conciben como conceptos opuestos. Si se plantea que la libertad es determinante dentro de la realidad humana, es porque el hombre no puede sino elegir, es decir, nunca un individuo puede no elegir, siempre tienen que hacer una elección, hasta la inacción es una elección, y por eso Sartre sostiene que el hombre está condenado a elegir, condenado a la libertad. Y aunque no pueda elegir no morir por su condición de ser finito, sí puede establecer ciertas condiciones con respecto a su muerte y decidir morir si este así lo desea, ello a partir del suicidio. En otras palabras, el sujeto aunque está ahí arrojado en el mundo, sin haber el elegido existir, una vez que está ahí en el mundo este decide sobre su existencia. De ahí que se sostiene que “la existencia precede a la esencia” (Sartre, 2013, p. 319). La existencia es siempre un requisito previo, está antes que toda esencialidad, lo que se sostenga como esencial depende de la libertad de elección del individuo, pues, éste de por sí no tiene esencia, éste mismo la busca construir.

1 Modalidad del ser a la que se hará referencia más adelante.

En primera instancia, cabe señalar que para Sartre no existe nada necesario en relación al individuo humano, la existencia no implica necesidad. Existir implica simplemente estar ahí, lo que existe aparece pero no se puede deducir. Y así la única realidad es la existencia humana, pero es una existencia sin razón totalmente contingente. Esto “significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y después se define” (Sartre, 2013, p. 20). Así pues, el hombre es siempre indefinible, lo que equivale a decir que éste empieza por no ser nada. De ahí que la existencia no tiene un sentido de por sí, sino que más bien es equivalente a nada, es un sinsentido absolutamente absurdo. El hombre es un no-ser que quiere hacerse, que se elige a sí mismo. “El hombre es el único que no solo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, (...); el hombre no es otra cosa que lo que él se hace” (Sartre, 2013, p. 21). Es una nada por hacerse. Un ser arrojado al mundo, siempre desamparado que debe hacer elecciones, que además apuntan al porvenir, en tanto está constantemente en proyección y además es consciente de ese proyectarse. “El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente”, (...) (Sartre, 2013, p. 21). Y su mundo se concibe como parte de ese proyecto subjetivo, en tanto el sujeto significa y da sentido a las cosas que aparecen en su mundo, pues, no hay nada que tenga auténtica realidad más allá de la conceptualización que realiza. Y de ello se concluye que el hombre es siempre responsable de su existencia. (...), “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” (Sartre, *El ser y la nada*, 2013, p. 747). En otras palabras, el hombre al elegirse además elige al hombre como tal, elige al otro, puesto que este no puede ser nada si los otros no lo reconocen como algo. El individuo desde sus acciones habilita a todos los demás individuos a realizar tales acciones, por ejemplo, si un individuo elige ser comunista y emprender la revolución, y si por tal decisión quiere indicar que se debe luchar para conseguir la igualdad entre clases sociales, ese no solo se compromete a ello individualmente sino que este quiere ser un luchador para todos (para conseguir la igualdad de todos). Pues, “en efecto, no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser” (Sartre, 2013, p. 22). Es decir, se trata de un comprometimiento con la humanidad entera, es el compromiso total. Ello no

quiere decir que esto es un límite para la libertad individual, simplemente la hace extensiva. Pero más allá de ello, cabe referirse al subjetivismo del hombre que es clave en la intelección de la libertad.

Como se podrá notar, de lo previamente formulado, Sartre no supone que detrás de lo que aparece ante el individuo, en tanto existe, hay una realidad subyacente dada. Así como el individuo es contingente el objeto fenoménico que aparece ante él también, puesto que recibe su significación del individuo. Cuando Sartre se remite al objeto fenoménico, no hace alusión a una apariencia de una especie de noúmeno oculto, puesto que ello es incognoscible para el hombre. Sartre se dirige a la realidad tal como aparece, tal como se manifiesta el fenómeno, que por ende es absoluto ante los ojos del hombre, absolutez que es otorgada por el hombre mismo. “El ser de lo que aparece no existe sólo en tanto y en cuanto aparece” (Coplestone, 2011, p. IX-281). Y el mundo y las cosas se manifiestan o se conciben a la luz de un proyecto vital, es tal proyecto del individuo que les confiere sentido. El problema está en que el individuo no puede salir de su perspectiva y concebir al mundo como un mero observador, la mirada desinteresada o sin intención es inexistente, un mundo enteramente objetivo es inconcebible para el hombre, éste se remite al mundo y lo percibe siempre bajo una intencionalidad. De ahí que su mundo es subjetivo, es decir, dependiendo de su proyecto este ve al mundo de cierta forma o posiblemente de otra. De manera que ciertamente el subjetivismo está estrechamente arraigado a la condición de libertad del hombre. Pero lo que cabe aclarar es que no se trata de un subjetivismo en el que el sujeto establece sin más una elección individual por sí mismo, sino que hace referencia a la imposibilidad que tiene el hombre de poder sobrepasar esa subjetividad que le es propia.

En cuanto a la intencionalidad, en el marco de la filosofía sartreana es un concepto de carácter fenomenológico, un concepto que hace alusión al hecho de que toda conciencia es siempre conciencia de algo. Es decir, el hombre al ser en el mundo siempre trasciende su conciencia arrancándose de sí mismo y proyectándola sobre este (en tanto la conciencia y el mundo se dan siempre al mismo tiempo), al punto de prácticamente perder su “yo mismo”. En otras palabras, va más allá de sí mismo, proyectando la conciencia sobre las otras cosas que no son la conciencia misma. Puesto que “si la conciencia trata de recuperarse, de

coincidir al fin con ella misma, en caliente, con las ventanas cerradas, se aniquila” (Sartre, *El Hombre y las cosas*, 1960, p. 26). De manera que es, pues, esa necesidad de la conciencia de existir como conciencia de otra cosa distinta a sí misma la que se denomina como intencionalidad. En tal sentido las cosas en la conciencia no se presentan de forma disuelta y ésta (la conciencia) no se limita nunca solo a un tipo de representación, la conciencia que tenemos de las cosas va más allá de solo obtener un conocimiento sobre estas, la conciencia tiene diferentes modalidades. Por ejemplo, la conciencia que tengo de esta guitarra, no es solo tener conocimiento de esa guitarra, es también la posibilidad de apreciarla o de odiarla. Y es entonces ese excederse de la conciencia, ese ir más allá de una mera representación, esto es, más allá de sí misma, eso es la intencionalidad. (Sartre, *El Hombre y las Cosas*, 1960: pp. 25-27).

Planteado todo esto, cabe ahora señalar que además de intencionalidad, la libertad está ligada a la responsabilidad, justamente por el hecho de que los actos de los individuos son intencionales y apuntan a un proyecto. Con responsabilidad Sartre se refiere al hecho de que el individuo debe asumir su existencia, sea cual fuere su circunstancia vital, si ésta tiene un alto coeficiente de adversidad debe asumirla enteramente y en caso contrario si no la quiere asumir puede optar por la elección extrema del suicidio un acto de plena libertad, que no hace más que afirmar el ser y el ser libre (específicamente). Y tal responsabilidad no se refiere a una simple aceptación es, más bien, una consecuencia de la libertad del individuo, en la que este elige formar parte y ser responsable de su entorno y circunstancias, puesto que estas las hace suyas. Y por ende, también, se podría decir que estas las merece. Tal o cual individuo podría estar viviendo lo que se denominaría como un infierno, por ejemplo, un acontecimiento considerado atroz como la guerra, pero esa guerra es de él, el individuo la ha elegido ha formado parte de ella y ha hecho que esta siga existiendo en su mundo, de manera que la merece. La merece porque siempre ha tenido la elección de sustraerse de ella, no hay justificación o excusa que valga, pues la realidad humana implica ser sin excusa. Ahora bien, puede resultar de difícil aceptación. Lo que se suele objetar es que nadie ha pedido nacer, ello no es una decisión que ha tomado el individuo. Pero, según Sartre, ello surge de una mala comprensión de la situación fáctica del individuo. Por ello plantea lo siguiente: “soy responsable de todo, en efecto, salvo de

mi responsabilidad, pues no soy el fundamento de mi ser” (Sartre, *El ser y la nada*, 2013, p. 750). De ahí que en cuanto al nacimiento de un hombre, este es un hecho que nunca le aparece como tal en bruto, en otras palabras es un hecho que escapa al individuo en tanto no lo puede sin más concebir, es un hecho fáctico. Ahora bien, pero el nacimiento sí aparece como una especie de reconstrucción de carácter proyectivo que realiza el individuo en tanto ser-para-sí. El individuo se sorprende o se siente feliz de haber nacido, o por otro lado se siente descontento y puede quitarse la vida. En tal sentido el nacimiento del hombre también deviene en elección, pues, es un acontecimiento suyo del cual este se apropia. El nacimiento forma pues parte de la facticidad² del sujeto, facticidad que le es propia pero solo puede aparecer, si el individuo la trasciende hacia sus fines sustentados bajo su proyecto. De forma que “mi facticidad, consiste simplemente en que estoy condenado a ser íntegramente responsable de mí mismo” (Sartre, *El ser y la nada*, 2013, p. 751). El hombre es, pues, absolutamente libre y no puede más que ser libre. En los siguientes puntos de este capítulo se va analizar cómo es que Sartre sostiene esa tesis.

1.1 El hombre es la razón del advenimiento de la nada en el mundo

Para abordar esta temática sobre el advenimiento de la nada al mundo, Sartre se dirige en primera instancia al planteamiento del origen de la negación, que parte de la actitud interrogativa propia del hombre. El hombre no es sumiso ante lo que lo rodea ni acepta, sin más, todo lo que le aparece como un hecho. Es decir, el ser humano mira con curiosidad el mundo y se pregunta por su realidad, y lo más fundamental por su existencia, por su ser, que es al fin y al cabo lo que va a definir tal realidad. Así pues, el hombre en tanto es en el mundo se mantiene ante el ser en una actitud interrogativa, esa es su conducta primordial: “Interrogo al ser sobre sus maneras de ser o sobre su ser” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 43). Desde la interrogación o el preguntarse se espera una respuesta positiva o negativa, esto es, un sí o un no. Es decir, la interrogación conlleva ya sea a una afirmación o a una negación. De manera que desde tal actitud interrogativa se establece que

2 Aquello que se impone de hecho.

el ser mismo es el que devela la posibilidad de la negación. Existe siempre para el que interroga la posibilidad permanente de una respuesta de carácter negativo y tal posibilidad es el que lo lleva a un estado de no-determinación, ya que no sabe de antemano si la respuesta a su pregunta va a ser una afirmación o una negación. Esa no-determinación de la interrogación conlleva al planteamiento de que frente al ser hay un no-ser. Así, el no-ser está siempre presente en el interrogarse del hombre, condicionando siempre sus respuestas: “lo que el ser será se recortará necesariamente sobre el fondo de lo que el ser no es” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 44). O formulado de otra manera: “El ser es eso, y fuera de eso, nada” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 45). Así, de cierta forma, la interrogación revela que los hombres están inmersos en nada, en tanto una cosa puede ser eso y a la vez no serlo, no hay algo predeterminado ni se puede sostener ninguna verdad absoluta.

Habiendo planteado aquello de la actitud interrogante y la negación como parte de ese interrogarse, cabe hacer hincapié justamente en la cuestión de las negaciones mismas. En sí, se podría sostener que la negación no es más que una cualidad del juicio que se define a partir de la relación entre lo que se espera por parte del interrogador y el resultado obtenido, esto es, a manera del juicio-respuesta. En otras palabras, tomar a la negación como un simple juicio en la forma de “x no es”. Y desde esa concepción se puede sostener que la nada es un mero producto de esos juicios negativos, pero en realidad la nada va más allá de eso. Puesto que, según Sartre, la nada, es más bien, la que abre el camino hacia la posibilidad de la negación. Ahora, ciertamente la negación aparece de forma necesaria en la relación que el hombre establece con el mundo. Se pueden formular una infinidad de negaciones o de no-seres y atribuirlos a un sin número de cosas, pero ésta no es solo un juicio o una cualidad del juicio, y aunque se formula como un juicio interrogativo en realidad no es un juicio como tal, pues, está mediado por una conducta de carácter prejudicativo, es decir, está antes que la formulación misma del juicio. Pues si un hombre se pregunta por el ser y lo busca develar, asume ya que hay un no-ser que se opone y que puede develarse. “Así, mi interrogación involucra, por naturaleza, cierta comprensión prejudicativa del no-ser”;(...) (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 47). En otras palabras, ya hay una nada latente en la realidad humana antes de sostener una negación. Para poder

romper algo, hay que primero tener una noción de que es posible romperlo, de que es rompible. De manera que “el ser considerado es eso y, fuera de eso, nada”, se trata pues de una nihilización³ antepuesta a la negación misma. Entonces la comprensión prejudicativa antes señalada supone la nada en cuanto tal. “El juicio de la negación está condicionado y sostenido por el no-ser” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 51). Así pues, la negación, en este sentido, es una invención libre, un acaecimiento original e irreductible que se da a nivel de la conciencia. La negación es conciencia de negación o el “no” como conciencia de “no”. Pero más allá de ello, lo que se quiere finalmente sostener es que “la condición necesaria para que sea posible decir no es que el no-ser sea una presencia perpetua, en nosotros y fuera de nosotros; es que la nada infeste el ser” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 52). La nada viene siendo, entonces, condición primera para que pueda surgir tanto la interrogación como la negación.

Ante ello es preciso dirigirse a la concepción de la nada y en primera instancia a la concepción dialéctica de la nada. Una dialéctica que, sin lugar a dudas, se basa en la relación ser y no-ser. “Nada hay en el cielo y en la tierra que no contenga en sí el ser y la nada” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 54). Pero ello no quiere decir que el ser tiene necesidad de la nada, por el contrario el ser no tiene necesidad de la nada para concebirse, es decir, la nada no es condición necesaria del ser. En otras palabras, el ser y la nada o el ser y el no-ser no entran exactamente dentro del mismo plano, ni se debe considerar sin más que la nada es ese elemento que significa la generación del ser. Existe cierta complementariedad, pero cabe señalar que la concepción de la nada presupone más bien un ser, toma su ser del ser y así lo infesta pero no sale de los límites del ser. “No hay no-ser sino en la superficie del ser” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 58). Y esta concepción dialéctica, abre paso también para una concepción de tipo fenomenológica de la nada. En relación a aquello Sartre señala que: “En primer lugar, el ser y el no-ser no son ya abstracciones vacías” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 58). El no-ser no implica sin más

³ Proceso en el que el sujeto en pos de obtener conocimiento de un objeto fáctico lo infesta a éste de nada, es decir se le atribuye un carácter de no ser para conocer su ser, así se dice que conocer una roca es saber que uno no es esa roca.

un vacío, por el contrario la nada se experimenta en la cotidianidad, hay ciertas vivencias del hombre, en tanto es ahí en un mundo, que lo llevan a la comprensión de la nada como por ejemplo, las vivencias relacionadas con la angustia (existencial), desde la cual la nada es prácticamente equivalente al fenómeno. Una angustia que se produce en tanto que el individuo como ser-ahí en su existencia, en su estar en el mundo se ve ante la necesidad de optar por una opción dentro de un sin fin de opciones que se le abren. La dificultad de tomar esa decisión y el hecho de que el sujeto se da cuenta que no puede optar a la vez por todos los mundos posibles, lo sumerge en la angustia que lo lleva hacia la experimentación de la nada, una nada que, cabe señalar, es momentánea, pues, el sujeto es y no puede sustraerse de su ser.

Ahora bien, la nada es trascendida⁴. “Está sostenida y condicionada por la trascendencia” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 59). Esto quiere decir, que a pesar de que el ser aparece en el mundo, este no puede aparecer como una totalidad organizada si no es trascendido, es decir, el mundo mismo no puede aparecer si no es trascendido. Esto implica una toma distancia del hombre para ponerse dentro de una determinada perspectiva, una perspectiva de yo, propia. Es decir, se trata de la ipseidad, en la cual el humano de cierta forma se aísla del mundo en tanto este no es el mundo en sí, se aleja de este pero para a continuación interiorizarlo, asimilarlo. En otras palabras, el ser humano trasciende el mundo para luego interiorizarlo y organizarlo. Pero esto último solo es posible en tanto este se nihiliza, es decir, solo se puede trascender el ser a partir de la nada. Así, la nada infesta al ser, a la realidad humana misma permitiendo así la captación del mundo en tanto que ser, pero siempre contingente por el hecho de que tal captación, se dirá, es relativa a la perspectiva (proyectiva) del individuo. Sartre menciona que “la nada se da como aquello

4 Esto hace referencia a la trascendencia de la conciencia, lo que, a su vez, hace referencia a que la conciencia no es en-sí y no recae sobre sí misma, sobre un determinado yo, pues, la conciencia es siempre conciencia de mundo, en la que todo yo se pierde sobre fondo de mundo, pues, solo se toma conciencia de un yo a partir de ese mundo (no hay un yo por un lado y el mundo por otro). De forma que la trascendencia se remite al arrojamiento de la conciencia sobre el mundo, de una conciencia intencional y proyectiva, que tal arrojamiento define a la conciencia misma.

por lo cual el mundo recibe sus contornos de mundo” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 60). Pues, “la nada lleva al ser en su propio meollo” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 60) (Sartre, *El ser y la nada*: pp. 58-60). Es por ello que se sostiene que la nada es previa a la negación, es el origen del juicio negativo. Juicio desde el cual el hombre como ser ahí, como ser en el mundo se concibe como no siendo en sí y no siendo el mundo. En otras palabras, toma distancia, pero ello para poder ser él mismo sus propias posibilidades y así redirigiéndose al mundo, pero un mundo que este concibe de acuerdo a tales posibilidades, y más aún de acuerdo a sus elecciones vitales. Puesto que, la nada no se nihiliza a partir de la nada misma, pues, ésta solo se puede concebir a partir del ser: “la nada no puede nihilizarse sino sobre fondo de ser;(...)” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 64). Ello no quiere decir que la nada está antes o después del ser, sino que está en el meollo o seno del ser, forma parte de su infraestructura y nunca excluye al ser. Y la negación es un producto de esa infraestructura, ésta siempre se fundamenta por la nada y está presente como ese elemento que remite a la alteridad en relación a la realidad humana, forma parte de un sin número de realidades posibles, a las que se puede entonces concebir como negatidades.

Según Sartre, es menester, en este punto, hacerse la pregunta sobre el origen de la nada. Ello, tomando en cuenta, pues, que solo el ser puede nihilizarse, en tanto que es y la nada no se puede concebir sin ser, pero, a su vez, no es propiamente el ser como tal. Sartre plantea que: “La Nada no es; la Nada es sida; la Nada no se nihiliza, la Nada es nihilizada” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 65). Es decir, la nada como tal no tiene la propiedad o facultad de nihilizarse en tanto que es nada, la nada al ser nada no podría nunca nihilizarse, solo el ser en tanto que es, puede nihilizarse. Y la nada no es, solo es sida en tanto y en cuanto el ser se nihiliza, y justamente porque es el ser el que se nihiliza la nada no se nihiliza, sino que es nihilizada por el ser que la trae al mundo. “La nada si no está sostenida por el ser, se disipa en tanto que nada, y recaemos en el ser” (Sartre, 2013, pág. 64). De manera que a lo que esto último alude, es al hecho de que para poder concebir la nada es necesario un ser, “un ser por el cual la Nada advenga a las cosas” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 65). Un ser que no puede ser pasivo sino activo con respecto a la nada, pues, no puede ser un receptáculo de la nada, si es solo un receptáculo sería necesario otro ser que

haga que en tal ser surja la nada. Además debe ser un ser que sea el origen de ésta pero que, a su vez, no se quede solo como la productora de la nada, como una causa para dar lugar a un determinado efecto, puesto que en tal caso la nada sería un mero objeto trascendental más, fuera del ser y ello es inconcebible. Así pues, “el ser por el cual la Nada viene al mundo debe ser su propia Nada” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 66). Pero que algo, es decir, un existente pueda también develarse como nada supone, dice Sartre, un retroceso nihilizador que no es otra cosa que la toma de distancia de la cual se ha hecho mención anteriormente, una toma de distancia con respecto a las otras cosas que aparecen en el mundo. Este retroceso nihilizador implica pues un despegarse del ser, rompiendo con el orden causal de las cosas, ello en tanto se produce en ese movimiento una doble nihilización que consiste en que el interrogado se nihiliza a sí mismo con ese distanciamiento, pero a su vez se nihiliza respecto de su condición de interrogado despegándose así del ser y a continuación dándose a sí la posibilidad de un no-ser. En otras palabras, el interrogador tienen en sí mismo a partir de la nihilización la posibilidad de un no-ser. De manera que la nada adviene al mundo por el hombre que permite el despliegue de la nada sobre las cosas. “El hombre se presenta, (...), hace surgir y desplegarse la Nada en el mundo, en tanto que, con ese fin, se afecta a sí mismo de no-ser” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 67). Hay que tomar, pues, siempre en cuenta que la interrogación no parte de cualquier lugar, sino de un interrogador específicamente, que en su proceso de cuestionarse se despega de su ser, al preguntarse por su ser. Y ello, en tanto ese interrogador, es decir, el hombre tiene la capacidad de modificar su relación con el ser y su mundo, por el hecho de que este se concibe libre.

Ese ser que es su propia nada y por el cual la nada misma adviene al mundo es, según Sartre, es el hombre pero en tanto ser-para-sí que se opone al ser-en-sí. En este punto cabe hacer una digresión para referirse a estas dos modalidades de ser. De forma concreta el ser-en-sí hace referencia a lo que carece de toda relación, una entidad opaca, informe y compacta, que es lo que es y permanece dentro de sí mismo. Es decir, el en-sí es el ser en plenitud total y que no tiene fisura o grieta alguna. Sartre menciona que la estructura del (...), “en-sí, se expresa por esta simple fórmula: el ser es lo que es” (Sartre, *El Ser y la*

Nada, 2013, pág. 130). Por ejemplo, de la mesa o de la silla se puede decir que son esa mesa o esa silla, y siempre mantienen esa identidad. En otras palabras, es inmanencia pura. Es el ser de la cosas, es pura facticidad que no tiene ningún tipo de relación con otro ser y en la cual no interviene pasión o emoción alguna. Pero tal forma del ser no agota todo el ser, por el contrario, hay otro ser o modalidad de ser que es opuesto al ser-en-sí, esta es la estructura del para-sí o el ser-para-sí que se caracteriza por ser puramente relación y del cual no se puede establecer que es lo que es. El ser-para-sí en tanto se remite a la conciencia implica una ruptura con la solidez del ser, pues, remite a una descomprensión del ser que, a diferencia del ser-en-sí, genera una fisura que hace al ser indeterminable en tanto tal grieta produce un distanciamiento esencial a la conciencia. El ser-para-sí es, entonces, el ser de la conciencia que sale de sí y no coincide consigo mismo, es decir, no se concibe en plenitud pues no se ciñe a la identidad, es más bien “nada” en tanto es lo que no es y por ende es un hacerse, es enteramente proyección. De ahí que solo por el ser para-sí puede surgir la nada en el mundo, pues, puede presentar aperturas para la nihilización de la nada, al contrario del Ser-en-sí.

Ahora, regresando a la cuestión de la libertad del hombre en tanto ser para-sí, hay que señalar que la libertad nunca puede ser definida como una mera facultad humana que puede ser descrita como un hecho aislado. No es una propiedad humana más que forma parte de un todo, no es un elemento entre otros dentro de una esencialidad humana, pues en tal caso la libertad no podría ser lo que nihiliza la nada. “La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 68). En otras palabras el hombre es libertad. “Lo que llamamos libertad es indistinguible 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” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, págs. 68-69). Y es ese el factor fundamental por el cual el hombre es aquel que adviene la nada al mundo, por su ser libre trae a flote la nada, y porque adviene la nada al mundo es libre. El hombre ha de ser, pues, su propia nada por hacerse, ha de ser un sin sentido que busca cierto sentido. Es de ahí que la libertad no solo implica el origen de la nada, es también un elemento fundamental de su existencia, clave

en la realidad humana misma; la libertad es, pues, el sumo valor de la existencia del hombre.

1.2. La libertad, sumo valor de la existencia del hombre

Lo último planteado es fundamental para entender el concepto de libertad. En tanto existe una relación directa entre la nada y la libertad. Y hay un elemento clave que entra en esa relación entre la nada y la libertad, ese elemento es, pues, la angustia frente a la existencia. Sartre sostiene, de manera concreta, que el hombre se hace consciente de su libertad cuando este entra en estado de angustia, en tanto esa angustia le revela su no-ser, su indeterminación (la nada). Una angustia que, cabe aclarar, no es equivalente al miedo sino, es más bien, un sentir que se direcciona sobre el hombre mismo y su realidad, es la angustia ante sí mismo. (...) “El miedo no es originalmente conciencia de tener miedo” (...) (Sartre, BTE, p. 21) solo es una aprehensión irreflexiva⁵ de la conciencia, el miedo: “es una conciencia que pretende negar, a través de una conducta mágica⁶, un objeto del mundo exterior y que llegará hasta aniquilarse a sí misma con tal de aniquilar el objeto consigo” (Sartre, BTE, p. 26). Tal aniquilación causada por el miedo se da de un modo irreflexivo y está siempre dirigida sobre los objetos o los seres que aparecen en el mundo. Mientras que la angustia es totalmente reflexiva. No obstante, sí existe cierta relación entre los dos sentires, en tanto la angustia puede en cierta medida recaer en miedo, pero en el estado de angustia el hombre llega al punto hasta de tener miedo de tener miedo. Es decir, es un sentimiento que va más allá y que deriva en esa experiencia ontológica fundamental (la náusea⁷), por la cual el hombre se da cuenta que es su propia nada y que por ende debe hacerse y rehacerse, es pues, el forjador de su propio destino. Sartre señala que en última

5 Cuando Sartre hace mención de la conciencia irreflexiva o prerreflexiva éste se refiere a la conciencia espontánea, que es un modo de la conciencia en la cual está se remite enteramente al mundo, es la pura intencionalidad arrojada sobre el mundo fuera de la conciencia de un yo o yo mismo.

6 El concepto de conducta mágica hace referencia a la facultad del hombre de poder transformar el mundo a partir de la intencionalidad de su conciencia. Este concepto se explicará más a fondo en el segundo capítulo.

instancia “llamaremos angustia, precisamente, a la conciencia de ser uno su propio porvenir en el modo del no serlo” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 77), es un sentir del hombre que lo siente ante sí mismo como ser arrojado en el mundo, esto es, ante su existencia absurda en la que éste está condenado a ser libre, a hacerse y rehacerse. (...) “La libertad que se manifiesta por la angustia se caracteriza por una obligación perpetuamente renovada de rehacer el Yo que designa al ser libre” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 81). Es decir, a partir de la angustia el hombre en tanto “yo” se da cuenta que su ser no es estático, no hay un yo soy predeterminado o fijado que se concibe como su esencia; sino que más bien ese yo siempre está en un estado inacabado y por ende se rehace constantemente y ello de acuerdo a las elecciones que establezca del individuo, en base a su proyecto. Así pues la angustia implica un reconocimiento de una posibilidad como “mí posibilidad”. En tal sentido la angustia o “mí angustia” se genera porque “mí posibilidad” está abierta a ser cualquiera de las posibilidades posibles. Y aquello hace que en general la existencia del hombre sea angustiosa, pues, éste se descubre absolutamente libre, sin sustento alguno. “La angustia es, pues, la captación reflexiva de la libertad por ella misma” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 87). He ahí la importancia de la angustia en relación con la libertad humana. (Sartre, *El ser y la nada*: pp. 81-87).

Dicho esto, ha de proseguirse hacia el concepto de la mala fe que formula Sartre. Un concepto que hace remisión a la huida de la angustia y buscar la evasión de la responsabilidad sobre la existencia, esto es, negar la libertad que le es propia. Como ya se planteó antes, la negación es parte del acontecer humano. Ahora bien, tal negación que está presente desde la actitud interrogativa del hombre puede ser dirigida también hacia sí mismo, y negar entonces la nada que el hombre es. Es decir, se establece una redirección de la negación que lleva al hombre a negar su condición auténtica de ser-para-sí, y ello es lo que se concibe como la mala fe. En otras palabras, cuando el hombre se niega a sí mismo y a su condición existencial y elude esa angustia profunda que genera tal condición, incurre

7 Hace referencia al sentimiento profundo de vacío que trae a flote la existencia por su condición enteramente absurda, un sentimiento por el cual el individuo se da cuenta del sinsentido de la vida y de que la existencia no designa nada en-sí y de que su existencia es equivalente a esa nada.

en un acto de mala fe. Esta es una más de las modalidades que puede adoptar la conciencia, una modalidad en la cual, a diferencia de la angustia, no se asume la libertad sino que, más bien, el individuo busca reificarse, esto es, cosificarse volverse un ser-en-sí, tal como una roca. La creencia en un dios o deidad como la justificación de la existencia o atribuir ciertos actos del individuo a un estado mental inconsciente, por los que estos no pueden ser controlados por el individuo, estos ejemplos, son actitudes de mala fe. Estos son modos de los sujetos de negarse a sí mismos y a su condición existencial. De manera que cuando (...) “la conciencia, en lugar de dirigir su negación hacia afuera, la vuelve hacia adentro” (Sartre, 2013, pág. 96) se incurre en un acto de mala fe, que no se refiere a una mera mentira superficial que recae sobre lo trascendente (negación externa), teniendo pleno conocimiento sobre el engaño que se quiere establecer con esa mentira y la verdad que se busca encubrir. La mala fe es una negación interna, una negación de la misma estructura de la conciencia, es el buscar evitar el sentimiento de angustia que produce su condición existencial. En cierta medida la mala fe sí se parece a la mentira, pero en tal caso se trata de una mentira más profunda, un mentirse a sí mismo, encubrirse su propia verdad. Pero está mala fe es también un acto consciente: “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” (Sartre, 2013, pág. 98). Así, pues, el individuo decide vivir en la mala fe. Ahora bien, todos los hombres incurren en algún momento en estos actos o conductas, pues, la mala fe es un fenómeno evanescente, es decir, de repente se presenta pero así mismo se esfuma intercalándose constantemente con la buena fe. Ello, es parte de la realidad humana, pero hay individuos que viven constantemente la mala fe, crean un mundo donde predomina la mala fe sobre la buena fe.

Dado esto, cabe ahora dirigirse a la libertad misma. Lo primero que se debe mencionar es que en general el accionar humano tiene como condición previa a la libertad. Es decir, hay necesariamente una conexión estrecha entre la acción y la libertad. Toda acción es, pues, por principio intencional, es decir, siempre está presente un motivo o móvil que apunta hacia cierta finalidad, pues no hay acto que no esté motivado. Pero ello no quiere decir que el móvil o motivo sea la causa del acto, se trata más bien de que la

motivación es una parte integrante del acto mismo. “El acto decide de sus fines y sus móviles, y el acto es expresión de la libertad” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 597). Desde tal perspectiva Sartre señala que la libertad no es una especie de cualidad, facultad o propiedad de la naturaleza del hombre de la cual participa o que éste pone en marcha sino que más bien la libertad viene a ser la textura del ser del hombre. Es decir, la libertad sería el modo en que se organiza la realidad humana, en tanto es indeterminada y se nihiliza. Así pues, “en tales condiciones, la libertad no puede ser sino esa nihilización misma” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 599). Lo que se está queriendo plantear aquí, ya regresando a la cuestión de la acción, es que hay una potencia nihilizadora del para-sí que se ve necesariamente implícita en el acto. “Pues un acto es una proyección del para-sí hacia algo que no es, y lo que es no puede por sí mismo determinar lo que no es” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 594). Es decir, ningún acto puede ser motivado por algún hecho aislado o estado de hecho, siempre está la intervención del ser actuante en tanto es libre. En otras palabras, la acción viene a ser la libertad del ser actuante. Y de esto último deriva en la consideración de que la libertad solo encuentra su límite en la libertad misma, pues el hombre no puede no ser libre. Todo intento de negar la libertad sería un intento de negar la realidad humana, buscando captarse como un ser-en-sí sin asumir la responsabilidad de su existencia. Todo esto que se acaba de plantear puede, en cierta manera, resumirse con la siguiente cita:

“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; 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” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 601).

Así, pues, en cuanto a la acción es la manifestación de la libertad del hombre, y la acción que realiza el individuo se da por ese arrancamiento de su ser, por el hecho de que no es y debe hacerse, en otras palabras: porque se produce una especie de vacío o una falta. La cuestión de que el ser no es algo pleno y determinado da lugar a que el hombre sienta un

vacío y genere la idea de que falta algo en el mundo, es más, el hombre mismo genera esa falta y crea por necesidad algo que busque suplir esa falta por algo que le parece deseable, por algo que forme parte de su proyecto, buscando así generar sentido frente a ese vacío absurdo de su existencia. Así, pues, la libertad, desde esta concepción sartreana, puede también ser definida como esa capacidad del hombre de nihilizar al mundo y proyectar sobre él un mundo que le parezca más deseable. Hay aquí, también, un proceso de doble nihilización: pues en primer lugar se da la constatación de que algo falta en el mundo, y en segundo lugar, se da el rechazo de tal mundo para reemplazarlo, es decir, se da una negación del mundo que es a favor del mundo que no es. Puesto que el mundo nunca aparece sino a la luz de una libertad que lo nihiliza. “Así, la libertad no es un ser: es el ser del hombre, es decir, su nada de ser” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 601). Dicho esto, se concluye entonces que no hay nada que de por sí vaya a causar determinada acción. Y las circunstancias vitales o la situación del individuo en tanto ser ahí en el mundo, no son las que determinan al individuo ni a su accionar. No es la situación del sujeto que lleva a la acción sino el proyecto del sujeto, e igualmente no es su situación la causante de la falta o vacío antes mencionado sino que esa falta proviene del sujeto mismo, de su proyecto. Por ejemplo, a raíz del proyecto que tengo de graduarme como licenciado en filosofía me hace falta realizar la disertación para graduarme, es decir, no es la disertación la que determina de por sí el hecho de mi graduación sino el proyecto que tengo de graduarme. Ello es, pues, lo que implica la condición de ser libre del hombre.

Ahora bien, en este punto cabe hacer una distinción fundamental, la distinción entre libertad y voluntad, pues estos dos conceptos pueden llegar a confundirse o ser tomados como equivalentes, pero en realidad no lo son. Los actos libres no deben ser tomados por actos voluntarios. La idea de que los actos voluntarios son los actos libres (de libre voluntad) y de que hay otros actos que se hurtan de la voluntad humana por ciertos procesos determinados (como las pasiones supuestamente), es según Sartre errónea. En primer lugar nada está determinado, y en segundo lugar la voluntad no es la que da lugar a la libertad sino viceversa. (...) “Lejos de ser la voluntad la manifestación única o, por lo menos, privilegiada, de la libertad, supone, al contrario, como todo acaecimiento del para-

sí, el fundamento de una libertad originaria para poder constituirse como voluntad” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 604). Es más la voluntad siempre llega tarde, y lo que se toma como voluntad no es otra cosa que una estafa conceptual, ello en tanto que cuando se hace referencia a las voliciones se realiza una búsqueda en el pasado para justificar una acción, pero en realidad el juego y la elección ya están hechos antes de que la voluntad arribe, la libertad ya está presente en plano irreflexivo. De manera que la voluntad no es más que el producto de ese proyecto libre del sujeto. Pues finalmente la voluntad es una decisión reflexiva que se toma apuntando a ciertos fines, que como ya se planteó no son creados por esta. “La voluntad (...) decreta que la prosecución de esos fines será reflexiva y deliberada” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 604). Esos fines que mueven la voluntad el sujeto los elige, les confiere existencia, una existencia no esencial, sino más bien trascendente. Es decir el hombre elige sus propios fines para definir su ser y los trasciende. “Así, la libertad, siendo asimilable a mi existencia, es fundamento de los fines que intentaré alcanzar, sea por la voluntad, sea por esfuerzos pasionales” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 605). (Sartre, *El ser y la nada*: pp. 603-605). Y planteando nuevamente la cuestión de los móviles (entendidos como los agentes causantes de una acción) y motivos (entendidos como la causa que lleva hasta una acción o cierto accionar) de una acción Sartre sostiene que “de hecho, móviles y motivos no tienen sino el peso que les confiere mi proyecto, es decir, la libre producción del acto conocido por realizar” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 614). Y así corroborando lo antes dicho, cuando el individuo realiza una deliberación sobre algo en verdad la decisión ya está tomada, es decir, establecer una pregunta implica que ya hay una respuesta implícita. De ahí que cuando la voluntad interviene esta llega tarde y viene a ser no más que una anunciadora de la decisión ya establecida a luz del proyecto del individuo. “El para-sí que existe en el modo voluntario quiere recuperarse a sí mismo en tanto que decide y actúa” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 615). Hay siempre pues una intención más profunda que surge de una libertad más profunda del ser-para-sí. Por ejemplo: en el ámbito de las relaciones humanas, cuando por ejemplo un individuo invita a una cita a una chica, todo el juego del cotejamiento que se da previo al acto no es el que realmente define si el acto se da o no se da (podría haber algún imprevisto por el que no se dé), pero en realidad la decisión y está tomada por ambas partes, solo con el hecho de que

la chica haya aceptado salir con ese individuo a la cita, ello ya quiere decir que se busca tener algún tipo de relación afectiva.

En forma de resumen, de las últimas ideas planteadas se ha de plantear la siguiente cita: “hemos mostrado que la libertad se identifica con el ser del Para-sí; la realidad humana es libre en la exacta medida en que tiene-de-ser su propia nada” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 617). Lo cual, de forma concreta, quiere decir que el ser no es primeramente para darse un fin determinado, sino que es originariamente proyecto por hacerse y que se define por su fin mismo. Así, en tal sentido también se dirá que el para-sí es consciente de su elección y es conciencia de libertad, pues la conciencia es pura y simple libertad. “Así, tenemos plenamente conciencia de la elección que somos” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 631). Es más el que el hombre tenga conciencia de sí mismo y de su elección, y de que se escoge a sí mismo dentro de un mundo es la misma cosa no hay diferencia alguna: “es menester ser consciente para elegir y es menester elegir para ser consciente” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 628). Pues, el hecho mismo de ser consciente implica elegir. La conciencia es, pues, nihilización y pura intencionalidad, es total injustificabilidad. Puede, pues, modificar perpetuamente el proyecto, este no es nunca inmodificable ello forma parte de su contingencia absoluta. Sartre señala esto de la siguiente manera: “La injustificabilidad no es sólo el reconocimiento subjetivo de la contingencia absoluta de nuestro ser, sino también la de la interiorización de esa contingencia y de su reasunción por cuenta nuestra” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 632).

De la última idea planteada se sostiene que el hombre, al ser injustificable, puede siempre realizar un sin número de elecciones posibles y puede, a su vez, cambiar de opinión y tomar otras decisiones, así como modificar o cambiar de elecciones, hasta reestructurar el proyecto inicial. Ello, en tanto el cambio es una constante en la realidad humana, ya sea minúsculo o drástico, justamente por esa contingencia que ésta reviste. Un individuo puede, pues, proyectarse a futuro de distintas maneras, que pueden irse modificando por diferentes circunstancias. Y por ende, el individuo puede modificar también su forma de concebirse a sí mismo. “Así, estamos perpetuamente sometidos a la amenaza de la nihilización de nuestra elección actual, a la amenaza de elegirnos -y, por

consiguiente, de volvernos- otros que lo que somos” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 632). De manera que la posibilidad de ser otro al que se está siendo está siempre presente, puesto que nunca se es en sentido completo. En otras palabras, los sujetos pueden hacerse a sí mismos pero nunca plenamente, nunca en completitud. “Lo que dice el existencialista es que el cobarde se hace cobarde, el héroe se hace héroe; hay siempre para el cobarde una posibilidad de no ser más cobarde, y para el héroe, la de dejar de ser héroe” (Sartre, 2013, p. 39). El hombre siempre puede cambiar, pero, a su vez, siempre está en esa búsqueda perpetua de su ser y de cierta forma quiere siempre alcanzarlo pero nunca lo logra, no puede nunca alcanzarse, en tanto es indeterminado y cambiante.

Ahora, cabe señalar además que la elección original que establezca un individuo no se va a dar en un instante, esa elección misma se despliega en el tiempo y ello a través de la conciencia, la conciencia se temporaliza, pero esa temporalización siempre apunta hacia un porvenir que es por el que se abren un sin número de posibilidades. Y es la conciencia finalmente la que introduce la nada dentro del ser y la despliega dentro de esa temporalidad (pues a la final, el pasado es nada y el futuro igual y la vida presente del hombre está entre esas dos nada que rompen con la unidad estática de su ser). “Así, libertad, elección, nihilización, temporalización son una y la misma cosa” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 633). Ahora bien, con respecto a la cuestión de la temporalización no solo es que el individuo está bajo esa condición de la doble nada, el instante mismo del presente termina siendo una nada, pues, porque cualquier camino al que apunte o se dirija el hombre va a ser captado en una continua temporalización, es pues, una temporalización viva que tiene un inicio pero el final está siempre marcado por una posibilidad futura más, que nunca es estática. Así, la nihilización está siempre en consecución e implica una constante reasunción y también renovación de la elección libre. “Pero, precisamente por ser libre y perpetuamente reasumida por la libertad, mi elección tiene por límite la libertad misma” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 635). El hombre está “determinado” a asumirse como indeterminado por su libertad, y solamente por ella” (Sartre, *El ser y la nada*: pp. 632-635). Aun si la elección o acción que realice el individuo vaya en contra de su proyecto fundamental, esta nunca deja de ser libre. Puesto que la conciencia nunca se puede engañar

a sí misma, el realizar algo contrario al proyecto fundamental no es más que un autoengaño, pues el fin está siempre ahí planteado. Además, cabe recalcar, que ciertas decisiones o proyectos opuestos al proyecto inicial no necesariamente modifican a este último, en cierta medida pueden ser una forma para apuntar hacia el proyecto inicial. Por ejemplo, el proyecto inicial de un individuo puede ser el escogerse como superior frente a los otros para poder obtener el poder sobre estos. Ello es algo que se podría dar en el ámbito de la política. En el sentido que este individuo puede presentarse como alguien inferior y desde su ámbito ponerse al nivel de los otros (algo que es opuesto a el proyecto fundamental de elegirse como un superior), ello para poder ir ganando su confianza y una vez ganada la confianza poder someterlos con facilidad, y ganar el poder obteniendo su superioridad.

Teniendo en cuenta todo lo establecido en este capítulo la conclusión más concreta está plasmada en la siguiente frase: “ser se reduce a hacer” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 647). Decir que uno es algo es solo conducirse de cierta forma, ya que a lo largo de la vida nunca se “es” realmente. El individuo es siempre su propia nada hasta morir, solo después de la muerte se es, pero por lo que los otros hacen de él partir de la concepción y la opinión que tenían de éste. (...), “La realidad-humana no es primero para actuar después, sino que para ella ser es actuar, y cesar de actuar es cesar de ser” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 648). Y ese actuar es siempre de carácter autónomo, no está determinado por una causa fija dada por cierto estado anterior del mundo. Sartre señala que “siendo la intención elección del fin y revelándose el mundo a través de nuestras conductas, la elección intencional del fin revela el mundo, y el mundo se revela tal cual (en tal o cual orden) según el fin elegido” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 649). Es el fin el que le da forma al mundo del sujeto, este lo ilumina y lo transforma según lo deseado, en tanto ese fin es aún un no-existente, una posibilidad entre varios posibles. El fin nunca es algo dado, pues lo dado no es nunca un motivo que lleve a la acción, es más, lo dado es puesto entre paréntesis y el individuo toma distancia de ello dando lugar a una ruptura un arrancamiento de ser que acaba con la continuidad y la unidad estática de lo dado. Más aun (...), “lo dado se aprecia en función de algo que aún no existe; el ser-en-sí es iluminado a la luz del no-ser” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 650). Pues lo dado entra en proceso de

nihilización y solo se da a la luz de un proyecto. Lo cual, cabe aclarar, no quiere decir que no exista lo dado, pues la conciencia no pudiese existir sin lo dado, pero tal conciencia (del para-sí) establece una negación de eso dado en pos del comprometimiento hacia un fin inexistente. Ello en tanto la conciencia es libre, siempre debe elegir, el hombre no puede escaparse de la libertad, pues este viene a ser el sumo valor de su existencia: el valor significa el ser que no soy y que debo hacerme. Sartre arguye que “el proyecto libre es fundamental pues es mí ser” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 652), el hombre es, pues, enteramente responsable de su ser:

“Estoy arrojado en el mundo, no en el sentido de que permanezca abandonado y pasivo en un universo hostil, como la tabla que flota sobre el agua, sino, al contrario, en el sentido de que me encuentro de pronto solo y sin ayuda, comprometido en un mundo de que soy enteramente responsable, sin poder, por mucho que haga, arrancarme ni un instante a esa responsabilidad, pues soy responsable hasta de mi propio deseo de rehuir las responsabilidades; hacerme pasivo en el mundo, negarme a actuar sobre sobre las cosas y sobre los Otros es también elegirme, y el suicidio es un modo entre otros de ser-en-el-mundo” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 750).

Y es en tal sentido que la libertad viene a ser un valor, pero no solo un valor más sino el sumo valor de la existencia del hombre. En general un valor se considera como aquello que es valioso para el individuo y que es motivado por un deseo o cierto ideal, y que suele apuntar a cierto mérito. Pero lo que resulta valioso para el individuo depende de su proyecto, no hay nada que sea valioso en sí mismo, el valor siempre es creado a partir deseo mismo del individuo. De tal manera que no puede existir ningún valor anterior a la libertad, nada se elige por ser valioso sino que, más bien, el valor de algo es elegido por el sujeto que le da tal valor, por ejemplo, se puede considerar a la honestidad o sinceridad como un valor en tanto no se busca mentir o engañar, pero también es posible dar valor a la mentira pues esta puede resultar conveniente para salir de un problema, y aunque el individuo que recurra a la mentira considere que está no es realmente valiosa y que la sinceridad sí lo es, si recurre a la mentira finalmente está tomando a la mentira como un valor más. Todo lo que se considere como un valor forma parte de la libre elección del individuo, y lo que puede ser valioso para uno puede diferir para otro. Así, pues, el

individuo en tanto ser libre es el fundamento de los valores y el único valor auténtico de su existencia es la libertad con la cual puede dar valor a las cosas. De ahí que se asevera que la libertad es el sumo valor de la realidad humana y es lo que la define y describe.

2. Concepción general del cuerpo en Sartre

En esta pretensión de Sartre de describir la realidad humana desde el concepto central de la libertad, este se encuentra con una problemática que no puede evitar, que es aquella referida a la corporalidad del hombre, ese cuerpo por el cual el hombre se plantea como un ser en el mundo. El cuerpo es, pues, ese *factum* del hombre que lo determina como ser-en-el-mundo, en tanto arrojado o eyectado en el mundo, y a su vez permite el despliegue de la conciencia sobre ese mundo. Pues sin cuerpo no hay conciencia ni mundo, y no se puede a su vez concebir cuerpo alguno sin conciencia, es decir, son dos elementos integrantes del individuo en tanto ser-para-sí y que se dan a la vez. “El ser-para-sí debe ser íntegramente cuerpo e íntegramente conciencia: no puede estar *unido* al cuerpo” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 423). Desde tal concepción se vuelve necesario el análisis de la corporalidad humana, ya que es una razón necesaria para la concepción de una conciencia, y se vuelve también “necesaria” para poder concebir la libertad humana y en, último término, la realidad humana misma.

Sartre se ve en la necesidad de establecer un análisis acerca del cuerpo, en tanto este se podría presentar, en principio, como un claro límite de la libertad humana. El cuerpo es aquella instancia que le permite accionar al hombre en el mundo e interrelacionarse con las cosas que se presentan en tal mundo, pero cabe resaltar que, a su vez, al permitirle realizar una acción también la limita, pues el hombre no puede salirse o sobrevolar su condición corporal. Además, es preciso señalar que el cuerpo genera ciertos apetitos naturales que el hombre no puede ignorar ni evitar, así como también da lugar a hábitos que se adquieren sin necesariamente tener el control sobre estos. Es decir, el cuerpo parece presentarse como un elemento de carácter determinista en la realidad humana. Así, “más de lo que parece hacerse, el hombre parece ser hecho” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 655). Pues cabe añadir que hay otros factores internos y externos adyacentes a la corporalidad que dan cabida a tal pensar, en tanto el hombre parece estar igualmente determinado por el clima, la raza, la lengua, la historia del contexto y de la sociedad de la cual es miembro integrante.

Ahora bien, Sartre plantea que este argumento de carácter determinista no ha perturbado o molestado significativamente a los defensores de la libertad humana, de los cuales Sartre mismo forma parte. Sostiene que para que tales factores fácticos del ambiente o el entorno y de la fisiología humana misma se presenten como obstáculos o límites para el accionar del hombre, “nuestra misma libertad debe construir previamente el marco, la técnica y los fines con relación a las cuales las cosas se manifiestan como límites” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, págs. 655-656). Así, pues, Sartre sostiene que “nuestra libertad misma constituye los límites con que se encontrará después” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 656). Es decir, estos límites que se denominan como “existentes brutos” (existentes como rocas, montañas, plantas) presuponen ya el marco de la libertad. Y en tal consideración entra también el cuerpo como facticidad. “Lo dado en sí como resistencia o como ayuda no se revela sino a la luz de la libertad pro-yectante” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 663) Aquí, Sartre pone el clásico ejemplo del peñasco que se presenta como un límite un obstáculo para el individuo⁸, pero en este caso, se planteara otro ejemplo, pero muy similar para entender esta cuestión aquí planteada. Ejemplo: Se encuentra un grupo de tres individuos haciendo una excursión por una montaña y repentinamente se encuentran con una gran roca que bloquea el camino y no les permite avanzar, está situación repentina les abre un gran cantidad de posibilidades. Uno de los tres excursionistas plantea que hasta allí llego el camino y ya no es posible pasar y decide regresarse, el otro excursionista no puede soportar el hecho de que no puede cruzar y que esa roca para él resulta imposible de escalar y decide acabar con el sufrimiento y lanzarse desde el punto de la montaña en donde se encuentra hasta abajo (es algo extremo pero sirve para retratar lo que se quiere explicar) y el tercer excursionista busca la manera de escalar esa roca y pasar al otro lado para seguir por el camino hacia arriba. Pero todo ello en tanto que la roca solo se presenta como un límite u obstáculo para el que quiere algo, para aquel que quiere conseguir cierto fin, y si el obstáculo resulta insoportable hay como recurrir al suicidio, pues siempre hay como elegir. Por lo tanto solo hay obstáculos para una libertad y no a una libertad, los existentes en sí no son, como tal, límites de la libertad. “De suerte que las resistencias que la libertad devela en el existente, lejos de constituir para ella un peligro, no hacen sino permitirle surgir como

⁸ Véase pp. 655-656 del *El Ser y la Nada*.

libertad” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 657). De forma que el en-sí bruto⁹ infranqueable e incalificable se establece como una resistencia que plantea cierta adversidad sobre la cual el hombre no tiene realmente decisión alguna, pero el hecho de que se presente como adversidad depende de las intenciones del sujeto, haciendo entonces que el en-sí bruto aparezca como un criterio de elección que, más bien, permite la libertad proyectante. Esto último no quiere decir que el cuerpo es un en-sí bruto, pues de cierta forma sí se dice que el cuerpo tiene su calidad de ser-en-sí, pero está siempre mediado por un para-sí que ocasiona la pérdida o el desvanecimiento del en-sí, en el acto nihilizador donde el hombre trae la nada al mundo. Y si el cuerpo de alguna manera se muestra resistente, es también por el proyecto del individuo. Pero el cuerpo sobre todo es, más bien, en tal condición el que permite la realización de las acciones, es aquello que compromete al hombre en el mundo. “No puede haber para-sí libre sino en cuanto comprometido en un mundo resistente. Fuera de este comprometimiento, las nociones de libertad, determinismo y necesidad pierden hasta su sentido” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 657).

Planteado lo anterior, cabe destacar, pues, que el cuerpo en la teoría sartreana se concibe como un centro de referencia objetivo que hace que los actos del hombre se vean comprometidos en un mundo, es decir, el cuerpo es ese elemento fáctico que le permite al hombre accionar dentro del mundo y disponer de las cosas que se encuentran en él. Ahora bien, tal accionar siempre es intencionado, es decir que siempre hay una conciencia presente, ya sea irreflexiva o reflexiva. De manera que el cuerpo no se puede concebir sin más como un objeto desligado de la estructura de la conciencia, el hombre al percibir las cosas y el mundo no vuelca su mirada solo al plano de la exterioridad su mirada se torna hacia el interior, hacia la conciencia desde la cual puede dar cuenta de esa exterioridad. Es más, por el hecho de presentarse la concepción de un “yo mismo” el mundo no puede ser representado fuera de esa estructura, no se puede, pues, pensar al mundo sin incluirse como

⁹ El en-sí bruto es aquel fenómeno totalmente macizo que aparece en el mundo y que como tal no se elige, simplemente está ahí, es lo que es, incalificable. se distingue del en-sí en tanto es la parte del en-sí que no puede ser parte de una elección como tal, que no puede ser cualificada de cualesquier manera ni concebido de forma a priori, mientras que al referirse al en-sí sin tomar en cuenta su ser bruto a través de un proceso de nihilización puede formar parte de la estructura del para-sí.

un yo que percibe ese mundo, en otras palabras el sujeto no puede quedar aislado como un ente o dato aparte. Pero ello tampoco quiere decir que es el sujeto a partir de su conciencia que crea al objeto y constituye él mismo al mundo. Tal acepción, según Sartre, caería en el idealismo. Sartre se dirige a la realidad tal como aparece, como se manifiesta, “pues el ser de un existente es, precisamente, lo que el existente es” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 12). Es decir, en forma de fenómeno, pero tras ese fenómeno no hay otra realidad, este es en sentido absoluto es apariencia como facticidad pura. “Lo que el fenómeno es, lo es absolutamente, pues se devela como es” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 12). Es decir, desde tal criterio Sartre considera que los objetos indudablemente son o existen, y por ende que el cuerpo también es. Pero todos esos objetos pasan por el filtro de la conciencia, pues todo fenómeno solo puede ser concebido desde un acto de conciencia y validado desde tal. En otras palabras el sujeto que es consciente se mantiene activo con respecto a la captación de las cosas que aparecen en el mundo. Así, pues, el sujeto intenciona al objeto y permite que aparezca como el objeto que es, aunque con la posibilidad de presentarse de distintas maneras pero manteniendo siempre la unidad en el yo. De forma que todo aparece siempre bajo la percepción de un yo, pero es preciso señalar que “no hemos de inferir el mundo a partir del yo, ni tampoco el yo a partir del mundo: los dos se dan juntos, en correlación” (Copleston, 2011, p. 280), pues, aunque todo aparece bajo la perspectiva de un yo, ese yo solo aparece por la conciencia de mundo.

Aludiendo a la última cita expuesta, esa correlación entre yo y mundo solo es posible por el cuerpo, es decir, no se puede concebir la unidad de la conciencia y el mundo sin el cuerpo como una especie de intermediario, en tanto es la facticidad que permite la “trascendencia del ego”. Lo que es importante de resaltar, en relación a esto, es que, así como el yo no se concibe separado del mundo, el cuerpo no se debe concebir como un mero objeto físico separado de la conciencia, es decir, el cuerpo no es un mero en-sí en el para-sí. En otras palabras el cuerpo se relaciona necesariamente con la estructura del para-sí y más aún hace de esta, en tanto la liga al mundo, una estructura indeterminable y contingente que está en constante proyección. La cuestión está entonces en que el cuerpo no puede tomarse como solo un conjunto de órganos físicos, sino que hay una conciencia de cuerpo inseparable y es en tal sentido que el cuerpo y la conciencia conforman una unidad. De ahí

que Sartre sostiene que el análisis del cuerpo es de carácter ontológico, pues el ser no puede ser concebido ni explicado como algo meramente físico. El cuerpo se debe concebir desde un aspecto ontológico en tanto conforma tal unidad con la conciencia dentro del marco de un mundo, es decir, conforman una realidad, la del ser. Además es también ontológico en el sentido de que Sartre busca hacer una descripción de todas las relaciones de conciencia en las que entra la corporeidad o el cuerpo. Así pues, establece una fenomenología de lo corporal en el sentido de lo que “mi cuerpo es para mí”. Y señala que hay tres dimensiones ontológicas desde las que se puede establecer el análisis del cuerpo. En primer lugar la dimensión del ser-para-sí o el cuerpo para mí en la que se enuncia “yo existo mi cuerpo” de forma que aquí el cuerpo es siempre lo trascendido, “el cuerpo (...): es lo que yo trasciendo hacia una combinación nueva de los complejos y los que tendré-de trascender perpetuamente” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 450). Es decir, el cuerpo se constituye en este sentido como la posibilidad de trascendencia del para-sí, en tanto es su facticidad que le permite disponer de las cosas en el mundo y trascenderlas infinitamente. En segundo lugar la dimensión del ser-para-otro o el cuerpo para otro en el sentido de que mi cuerpo es utilizado y conocido por otro (el prójimo), “entonces yo existo para mí como conocido por el otro, en particular en su facticidad misma” (Ferrater, 2009, pág. 758). Y finalmente está la tercera dimensión ontológica referida al ser para otro que se presenta como alteridad en tanto que el otro se me presenta como el sujeto para el cual soy objeto. Y cada una de estas dimensiones se remite a la relación cuerpo-conciencia. Pero en este caso de acuerdo a lo planteado en la tesis y de acuerdo al objetivo de este trabajo, solo se tratará la cuestión del cuerpo desde la primera dimensión ontológica, puesto que el asunto del otro en la teoría sartreana implica saltar a otro mundo, algo que no se pretende en este caso. Cabe también mencionar que ciertos términos sartreanos que se han mencionado aquí pero que no se han profundizado se irán aclarando en el desarrollo del texto.

2.1 Yo existo mi cuerpo: el cuerpo como facticidad del ser-para-sí

Lo primero que se debe plantear con respecto a éste tema es el término de facticidad. Este término viene de la palabra *factum* y se refiere a lo que existe de hecho y no

puede negarse su realidad, es decir, lo que está ahí dado. Ahora bien, Sartre se refiere a la facticidad como una dimensión propia del para-sí, en la que la facticidad está sostenida por una perpetua contingencia. Y la parte primordial de esa facticidad contingente del para-sí es la corporeidad. Ahora, esta facticidad a la que se hace referencia en relación al ser-para-sí, no es algo cerrado y macizo, es decir, la facticidad del ser-para-sí no es solo un en-sí del para-sí. Ello, por el hecho de que el para-sí (...), es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 130). Es decir, en otras palabras la conciencia no entra en coincidencia consigo misma, no se adecua de forma plena. El en-sí, como ya se planteó antes, sí entra en tal adecuación, y cuando se hace referencia a esta estructura del en-sí se dice que una roca o un árbol son de forma pura y plena, pero si se hace, por ejemplo, a una creencia, esta creencia, en tanto es creencia no puede ser delimitada de forma concreta y pura, pues, es totalmente subjetiva, pero esa creencia igualmente se proyecta sobre el mundo del individuo, éste la hace suya y partir de ésta forja su mundo. La creencia no puede ser, pues, simplemente un objeto de la conciencia como un elemento meramente trascendente, más bien se puede sostener que en cierto punto la creencia se confunde con la conciencia, llegan a ser prácticamente indistinguibles. Lo que se quiere argumenta a partir de ello, es que el mundo es siempre conciencia de mundo, el mundo como plena objetividad sin una conciencia de por medio no es concebible, por eso, en cuanto a la creencia, esta configura el mundo del sujeto y puede hasta transformarlo. Pues, no existe con respecto al ser humano una realidad desperspectivada, los sujetos siempre perciben el mundo a partir de la intencionalidad, y a partir de esa intencionalidad lo significan y se significan a ellos mismos dentro de ese mundo. De ahí que se sostiene que la facticidad del para-sí no es algo que determina su ser, pues está es siempre significado por el para-sí mismo. Y todo ello, en tanto que el ser-para-sí no entra en adecuación plena consigo mismo, este presenta fisuras que dan lugar al escape de su ser, sin poder establecer concretamente lo que este es. Es pues por la intervención de la conciencia que se establece una ruptura con el ser, en tanto y en cuanto hay esa distanciación de la conciencia de sí misma, por el hecho de que la conciencia es siempre conciencia de algo que no es ella misma. Esta distanciación Sartre la denomina como la presencia a sí, que se hurta de su identidad pero que al mismo tiempo conforma una unidad (la unidad entre ser y nada). “La

ley del para-sí, como fundamento ontológico de la conciencia, consiste en ser él mismo en la forma de presencia a sí” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 133). Y “la presencia del ser a sí mismo implica un despegue del ser con respecto a sí” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 134). Por lo cual el para-sí, en último término, se concibe como indeterminado, como nada. “El ser de la conciencia en tanto que conciencia consiste en existir a distancia de sí como presencia a sí, y esa distancia nula que el ser lleva en su ser es la Nada” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 135). Es decir, es el distanciamiento lo que produce ese escape del ser en el cual este queda como lo que no es (como nada) y lo que puede más bien ser, en tanto es indeterminable. A ello se remite Sartre cuando señala que el para-sí tiene una estructura de presencia a sí, esto es, el hecho de que el individuo en tanto para-sí, a partir de la conciencia se remite a su ser pero se remite a éste a partir de la negación, niega el ser, en tanto el para-sí se opone al en-sí porque es aquello que no es lo que es, pues, el para-sí es pura relación, en tanto no es nada fijo o dado. El para-sí es, pues, una inconsistencia de ser, en tanto se distancia para diferenciarse del en-sí y en consecuencia se nihiliza, pues, nihilizar implica tener conocimiento de un objeto e infestar su ser de “nada”, esto es, concebirlo como algo que no es el ser del sujeto. Por ejemplo, conocer una silla o una pelota implica para el individuo el darse cuenta de que está separado de esos objetos y que es distinto a estos.

Lo que Sartre sostiene es que, en cierta medida, el para-sí recae sobre una estructura de dualidad (que no es otra que la de sujeto y objeto), en tanto el para-sí por el distanciamiento es pura intencionalidad y negación de sí, pero es, a la vez, siempre conciencia de algo, conciencia de sí y del mundo que es conocido por este. Pero ante esa dualidad, para salir de ella, Sartre sostiene que no es “nada” lo que causa la separación o distanciamiento. Pues “nada” puede separar a la conciencia (de) creencia de la creencia, por ejemplo. Es decir la conciencia en referencia a sí misma es nada y la fisura que causa la separación de la conciencia y los objetos en el mundo es igualmente pura negación, esto es, nada. Por lo que la conciencia para conocer el mundo se distancia de sí misma pero ese mundo dirige esa conciencia sobre sí misma, de forma que el mundo solo puede ser conocido a partir de ella, y a su vez la conciencia solo surge y se remite a sí misma por ese

mundo. Así pues, no hay mundo sin más, sino siempre conciencia de mundo por lo que ese mundo solo se percibe y se concibe a partir de esta y viceversa. “Así, por el solo hecho de que hay un mundo, este mundo no podría existir sin una orientación unívoca con relación a mí” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 425). Es decir, el para-sí como presencia de sí no es nada, pero el mundo igualmente no es nada sin la presencia del para-sí, por lo cual el mundo solo es por el para-sí y el para-sí solo es en la medida en que elige ese mundo. Por ejemplo, si a un individuo le aparece el mundo como un constante tedio por lo cual el individuo vive amargado y le hace falta algo que le quite esa amargura, este puede nihilizar ese mundo y proyectar sobre ese mundo uno más deseable, ello es pues lo que implica su libertad. Así, la conciencia da, pues, lugar a un acto nihilizador del ser y que paradójicamente permite al ser ser, es decir la conciencia en tanto para-sí al traer la nada al mundo hace que el para-sí sea el ser que no es fundamento de sí mismo pero que puede elegirse y hacerse a sí mismo dentro de un mundo, que a pesar de tener carácter fáctico forma parte de la elección del individuo. “La realidad humana es el ser en tanto que, en su ser y por su ser, es fundamento único de la nada en el seno del ser” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 136).

Desde esa estructura del para-sí antes esbozada, cabe hacer referencia a la facticidad misma del para-así. Para ello es necesario precisar que el para-sí “es”, a pesar de no ser una estructura que entra en coincidencia consigo misma y que da lugar a la “nada”. Pues, el para-sí “es en tanto que hay en él algo de que él no es fundamento: su presencia en el mundo” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 137). Es decir, el hombre a pesar de estar dentro de la estructura del para-sí, este no es su propio fundamento. Y además en tanto que es, podría haber sido otro ser que el que es, he ahí su pura contingencia. Ahora bien, cabe aclarar que el hecho de que éste no sea su propio fundamento no quiere decir que está inscrito en una total determinación, es decir, tal condición no impide su libertad, que el hombre no se crea a sí mismo es un hecho, pero ello no quiere decir que su destino o su vida estén controlados o ya dados por algún factor externo, ni recibe su esencia de algún otro ser. Aquí es preciso regresar a la cuestión del hombre como pura contingencia y el mundo que se presenta igualmente contingente, aquello se explica justamente desde la

nihilización, Sartre señala que: “si el ser en sí es contingente, se reasume a sí mismo degradándose en para-sí” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 139). Es decir, que el en-sí termina perdiéndose en el para-sí. Desde tal afirmación se retorna pues a la cuestión antes señalada de que el hombre no puede salirse de esa estructura de para-sí (de la conciencia), en otras palabras “el para-sí es el en-sí que se pierde como en-sí para fundarse como conciencia” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 139). De manera que a pesar de que el para-sí y el en-sí son dos modalidades distintas del ser, estas se reúnen en una conexión sintética, pero dada por el mismo para-sí en tanto este es pura nihilización del en-sí, Sartre plantea que “es como un agujero del ser en el seno del Ser” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 829). El ser-en-sí por la estructura del para-sí se nihiliza desde el proceso de negación. El en-sí se vuelve contingente y solo se establece en el mundo mediante el para-sí. Así, dado esto se sostiene entonces que el para-sí infesta al en-sí, y en tal sentido este se desvanece y se vuelve una contingencia perpetua, en tanto el en-sí no se logra captar nunca de forma bruta, y tal condición determina la facticidad del para-sí. Es decir, la facticidad del para-sí remite al en-sí y es lo que hace posible concebir que “él es, existe, aunque no podamos nunca realizarla y la captemos siempre a través del para-sí” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 141).

De manera que la facticidad solo se puede concebir, entonces, desde el para-sí en tanto el en-sí se vuelve la condición evanescente de la situación del para-sí, del yo. Pues cabe mencionar que se encuentra siempre en una situación, una situación que Sartre la define como “la contingencia de la libertad en el *plenum* de ser del mundo en tanto que este *datum*, que no está ahí sino para constreñir a la libertad, no se revela a ella sino como ya iluminado por el fin elegido” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 662). Es decir, el hombre a pesar de su facticidad, esto es, de no poder justificar su existencia, ni poder elegir el existir ni su posición o lugar en donde aparece al existir, sí elige el significado y el sentido de sus circunstancias existenciales. Este es, pues, responsable de organizar su mundo y de elegir las situaciones en las que se inscribe. En otras palabras, el hombre desde su condición de ser para-sí puede elegir el sentido de su situación, pues, puede hacer y elegirse a sí mismo dentro de la posición o circunstancia en la que se encuentre. Así, la facticidad es

eso que viene dado de hecho, pero eso dado está abierto a un sin número de interpretaciones y el sujeto puede atribuirle una cantidad infinita de sentidos, pues, la situación no es solo de carácter fáctico sino también subjetivo, pues, hay una libertad que significa esa facticidad. Pero de que hay un *factum* no se puede negar, sin la facticidad la conciencia se podría vincular al mundo indiscriminadamente como las almas o podría sobrevolarlo. Y el hombre en tal condición podría determinarse a nacer como él quisiese, como obrero o burgués. “Pero, (...), la facticidad no puede constituirse como *siendo* burgués o *siendo* obrero” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 141). La facticidad es lo que permite al ser-para-sí darse cuenta de que está siendo ahí en el mundo para nada, en tanto no puede fundar su presencia y por tanto debe proyectarse hacia un fin para buscar ser algo. Y es el cuerpo aquel que permite tal presencia y la posibilidad de la proyección como ser-en-el-mundo, el cuerpo es, pues, la parte primordial de esa facticidad. Ahora bien, el cuerpo como tal no funda tampoco la presencia sino que la permite, pero una presencia que no deja ser un hecho de conciencia. Sartre menciona que hay ciertos fenómenos que parecen tener una conexión solo con el cuerpo como un objeto fisiológico, así como el dolor físico o el placer (y ello no se niega). Pero estos fenómenos, a pesar de ello, no dejan de ser puros hechos de conciencia. “Son afecciones de la conciencia con ocasión de cuerpo”. (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 424). Tomar a esos fenómenos como meros hechos físicos o empíricos es trasladar al cuerpo de la conciencia a la noción del cuerpo-para-otro y tomar al cuerpo como un mero objeto, cosificando así el individuo (más adelante se profundizará sobre esto).

Ahora, en relación, al mundo como algo fáctico, es preciso señalar que si hay un mundo es por la condición de la realidad humana, ya que cabe resaltar que no es concebible una objetividad absoluta, ni una verdad absoluta. Sartre, con respecto a la experiencia de mundo, trae a colación a Broglie que dice “se ha visto llevado a llamar experiencia es un sistema de relaciones unívocas de donde el observador no está excluido” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 425). Pero tampoco se trata, según Sartre, de desembocar en una subjetividad pura, sino más bien lo que busca sostener es que el observador se imbrica en una relación original con el mundo, pues desde tal mundo se orientan todas las acciones y

relaciones del hombre. Esto deriva nuevamente en el hecho de que una realidad absolutamente objetiva es incognoscible para el individuo humano, lo que hay es un conocimiento comprometido, un conocimiento que se remite a una situación en la que está inmerso en tanto ser-ahí. “Así, el conocimiento no puede ser sino surgimiento comprometido en un punto de vista determinado que es. Ser, para la realidad humana, es ser-ahí” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 427). Tal condición es para Sartre una necesidad ontológica. Y esta necesidad ontológica a la que hace alusión, entra en un marco de una doble contingencia. Una doble contingencia determinada por la casualidad del ser de ser-ahí: Aunque se establece que el hombre es ser-ahí es enteramente contingente que este sea. Y si el ser del hombre se ve comprometido en un punto de vista determinado, el que sea, es contingente que este sea en ese o cualquier otro punto de vista. Esta es la doble contingencia que describe la facticidad del para-sí, esa doble contingencia del cuerpo del hombre. El en-sí nihilizado siempre permanece en el núcleo del para-sí como aquella que representa su contingencia original. De forma que como se planteó antes, el en-sí se pierde en el para-sí pero ello no quiere decir que deja de estar presente sino que siempre se mantiene como fondo de mundo, que representa como tal esa contingencia a la cual está sometida el para-sí. Y en relación a la realidad humana es, pues, el cuerpo que representa esa estructura que constituye el fondo de mundo y la contingencia originaria del yo como para-sí. “Así, el para-sí está sostenido por una perpetua contingencia que él retoma por cuenta propia y se asimila sin poder suprimirla jamás” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 427).

En conclusión, la facticidad del para-sí se define por su contingencia y al estar esa facticidad atada a la contingencia esta no se concibe determinante en relación a la realidad humana. Ya que esta contingencia que reviste su ser hace al sujeto injustificable lo que hace al hombre enteramente responsable de su ser y específicamente de su ser-en-el-mundo, pues, el mundo deviene también contingente. Sartre señala que el mundo vuelca sobre el hombre la imagen de injustificabilidad justamente por la relación unívoca que hay entre éste y el mundo. De forma que al darse así la situación del hombre, es necesario que el mundo aparezca con cierto orden y ese orden sería el “yo mismo” en el sentido de que es el

yo, en tanto ser-para-sí, que concibe ese orden en el que se presentan o aparecen las cosas. Para ponerlo en una frase: “El orden aparece como acomodación necesaria e injustificable de la totalidad de los seres” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 428). Ahora bien, ese orden solo es posible por la corporalidad del sujeto, es decir, el cuerpo como ese aspecto fáctico del hombre que lo compromete en el mundo, y solo desde tal compromiso puede éste darle un orden y significar ese mundo. Pero es necesario recalcar que, finalmente, el cuerpo no diverge de la situación del para-sí, ello en tanto el cuerpo es aquello trascendido por el para-sí y que se da como aquello que este nihiliza, “es el en-sí trascendido por el para-sí que nihiliza y recaptura al para-sí en ese mismo trascender” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 428). En otras palabras, el cuerpo, en relación al orden en el que aparece el mundo, se concibe como un centro de referencia desde el cual se puede establecer ese orden, pero el cuerpo al formar parte de ese orden es también enteramente contingente y es también nihilizado para poder actuar en el mundo y poder disponer de los objetos que hay en este. Por lo cual el cuerpo antes de representar un límite para la libertad, es más bien el que la permite, es desde donde comienza su libertad. Ahora bien, el problema que surge al hablar del cuerpo como esa facticidad del para-sí es el problema del conocimiento sensible, el cual se tratará a continuación.

2.2 El problema del conocimiento sensible y las emociones con respecto al cuerpo

En la descripción acerca del cuerpo y lo que implica en el ser humano, Sartre se debe dirigir inevitablemente al problema del conocimiento sensible. Este problema parte de la aparición de unos objetos a los cuales se los denomina como los sentidos. Los sentidos que causan en el hombre sensaciones y que se conciben como la posibilidad del conocimiento del mundo externo. Los hombres están siempre provistos de un cierto punto de vista sensible sobre las cosas que aparecen en la mundanidad. A partir de estos objetos sensoriales el individuo percibe y tiene experiencias acerca de las cosas que envuelven su entorno, es de estos que recibe informaciones empíricas que permiten de cierto modo

obtener lo que se suele denominar como conocimiento objetivo. Los sentidos dan informaciones objetivas sobre el mundo. Sin embargo, a pesar de dar lugar a tales informaciones objetivas estas no se ven nunca realmente exentas de la perspectiva u opinión de un yo, pues lo que el yo percibe es una experiencia que pertenece a “su” mundo. El conocimiento que se tiene acerca de los objetos sensoriales o de los sentidos se da a partir de la percepción del otro, del prójimo. Ello en tanto que el hombre no concibe su cuerpo tal cual es para él, en tanto este no ve ni nunca podrá ver su propio cerebro ni las neuronas que lo rodean y tampoco las hormonas que este produce, es decir, no puede pues nunca ver dentro de su organismo. “Mi cuerpo, tal cual es para mí, no se me aparece en medio del mundo” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 421). En otras palabras, el hombre está presente y comprometido en el mundo por su corporalidad, pero este no puede percibir su cuerpo como un organismo en medio del mundo porque es ese organismo, de manera que solo puede ver u observar un cerebro de otro cuerpo que haya sido disecado en la morgue y solo desde esa perspectiva, a través de la fisiología del otro, el individuo puede ver al cuerpo como un conjunto de órganos. Y aunque pueda el individuo humano ver y tocar sus extremidades este no tiene noción de estas si están en acto, es decir, si su pie toca el suelo puede ver cómo toca el suelo y sentir el suelo, pero no tiene noción o no conoce su pie en el acto de tocar el suelo, el pie lo que revela es la manera en cómo se siente el suelo pero nunca se revela a sí mismo como pie. Así, la forma en que el hombre concibe a los sentidos como objetos de un cuerpo, es a partir de la experiencia de percepción del cuerpo del otro. Ahora, el problema mismo está en cómo determinar el fenómeno de la sensación en tanto no se puede percibir la acción misma del órgano sensorial, es decir, el hombre al tener una experiencia de la sensación a partir de su conciencia puede dar cuenta de esa sensación misma pero nunca de la actividad sensorial como tal, por ejemplo, Sartre señala que no se puede ver al ojo en su acción vidente, solo se sabe desde el estudio externo de un ojo de otro que este tiene la facultad de ver por ciertas estructuras que permiten tal función, pero el individuo que está en la acción misma, que está viendo lo que ve es el objeto pero no la sensación misma. “Así, el sentido, en tanto es para mí, es algo incaptable” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 437). De forma que aunque los ojos son parte de ese yo que percibe y el objeto que estos perciben forma parte del mundo de ese yo, esos ojos como

objetos sensoriales, como órganos pertenecen más bien al mundo del otro, del prójimo que sí los puede captar (a una perspectiva de tercera persona). En acuerdo a esto último, queda claro que se llega al encuentro de dos perspectivas distintas, la perspectiva del yo como sujeto y la perspectiva del otro, una perspectiva que se dirá es objetiva. Pues cabe tomar en cuenta que (...) “en ninguna parte encontramos algo que se dé como puramente sentido, como vivido para mí sin objetivación” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 432). Pero aun así no se debe establecer sin más tal división entre perspectivas como totalmente opuestas.

Sartre señala que (...) “soy consciente del mundo y, sobre fondo de mundo, de ciertos objetos trascendentes; como siempre, trasciendo lo que me es revelado hacia la posibilidad que yo tengo-de-ser”; (...) (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 432). Es de tal forma que el yo llega a una comprobación objetiva de la experiencia, pero cabe tener en cuenta que tal comprobación puede variar de acuerdo a la situación o las circunstancias en que se encuentre el yo, es decir, al final, tal experiencia entra dentro de una determinada perspectiva. A ello se lo denomina como la ley de relatividad de los sentidos o las sensaciones, pero en realidad tal comprobación no se atañe a las sensaciones, no debe ser atribuido a éstas, sino que más bien se trata aquí de una cualidad del objeto que le es revelada al yo. Es claro que el surgimiento del yo en el mundo hace que surjan las relaciones entre los objetos que se revelan como formas, pero cabe señalar que no por ello las sensaciones se establecen como meramente subjetivas, como pura interioridad. Es decir, hay un factor de carácter objetivo y externo interviniente en el ámbito sensorial, al menos así lo parece. Pero hay que señalar que el medio por el cual el hombre concibe la sensación como adherida a la exterioridad es la mente o la conciencia. Pero tal conciencia es concebida como conciencia del otro, esto es, como objeto, ello en tanto solo se puede dar cuenta de los sentidos como objetos a partir del otro. De manera, que ese factor externo que se le atribuye a los sentidos solo es concebible a partir de la perspectiva del otro, y no realmente en primera persona. Ahora bien, también es cierto que la mente o la conciencia no producen sus propias sensaciones, hay objetos externos que producen esas sensaciones, pero las sensaciones mismas sí son propias del sujeto, es decir, en esas experiencias vitales donde el individuo experimentan ciertas sensaciones son apropiadas por este, son vividas.

Sartre arguye, pues, que “la mente no produce sus propias sensaciones, y por este hecho, ellas le permanecen exteriores; pero, por otra parte, él se las apropia viviéndolas” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 434). Se da como una inherencia de tipo mágica¹⁰ que produce esa unidad entre lo vivido y lo viviente que se proyecta sobre el mundo.

Dado lo anterior, se plantea entonces que la sensación es lo simplemente vivido, pero al ser lo simplemente vivido el hombre se ve de cierta forma obligado a darle a los sentidos una subjetividad absoluta. Y si la sensación es puramente padecimiento no es más que una impresión en la mente (por lo cual finalmente no es solo padecimiento). De forma que en tal punto se puede notar lo absurdo que termina siendo la sensación, puesto que de acuerdo a lo anteriormente aseverado, la sensación pasa a ser una mera invención y a su vez también una cesación de las relaciones del hombre con el mundo. Es decir, la sensación causa un rompimiento de todas las relaciones trascendentales del hombre, que deben ser reconstruidas y solo pueden ser reconstruidas a partir de la subjetividad. En otras palabras, desde la sensación no se puede llegar como tal al objeto, pues, el sujeto al hacer suya la sensación no puede ser entonces algo que se le atribuya al objeto externo, de ésta solo se da cuenta desde la interioridad. Todo lo que el sujeto siente se interioriza en la conciencia perdiendo esa noción de exterioridad que supone la sensación y por lo cual todas las apariencias de su mundo se reconstruyen subjetivamente. Por ejemplo, si un individuo toma un balón de basquetbol este va a ver que es de color naranja, con sus manos va a sentir que es rugosa y que tiene hendiduras, si la botea contra el suelo va a escuchar el sonido que esta produce, y también podría eventualmente olerla y percibir un olor seguramente de plástico combinado con cemento (si este juega con esa pelota en la cancha de cemento), así pues, el individuo tiene conciencia de la presencia de ese balón, de la presencia visible, audible, olorosa y táctil, y de forma subjetiva a partir de esa conciencia que tiene el balón describe sus cualidades como se las planteó anteriormente; de forma que tiene conocimiento de ese objeto como un balón (en este caso de basquetbol), pero el individuo mientras concibe o tiene conocimiento de ese balón se hurta o se arranca del conocimiento del sentido mismo,

¹⁰ Este término hace alusión a la capacidad del hombre de nihilizar el mundo y proyectar sobre este un mundo más deseable, esto es, transformar al mundo, más adelante se tratará más a fondo este concepto.

no hay conocimiento, de la vista, del tacto, del oído, ni del olfato, no se percibe pues la actividad sensorial misma, dejando a la sensación como pura subjetividad, además que esas sensaciones que tuvo ese individuo del balón pueden variar en forma e intensidad para otro sujeto. De todo esto se despliegan tres momentos de pensamiento:

1° Para establecer la sensación, ha de partirse de cierto realismo: se toma como válida nuestra percepción del Próximo, de los sentidos del prójimo y de los instrumentos inductores; 2° Pero, al nivel de la sensación todo ese realismo desaparece: la sensación, pura modificación padecida, no nos da información sino sobre nosotros mismos: es algo “vivido”; 3° Y, sin embargo, pongo a la sensación como base de mi conocimiento externo. (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 435)

De manera que a pesar de que el hombre percibe los sentidos como objetos a partir del otro cuando busca una explicación o definición a la sensación no puede más que dirigirse hacia sí mismo, pues no se puede obtener información de la sensación como solo un objeto externo puesto que es algo que el hombre vive, “la existe a la sensación”. Pero esto último conlleva hacia la pregunta por la objetividad en pos de determinar cómo se construye un objeto si la sensación se reduce a subjetividad.

Siguiendo la última idea del párrafo precedente es preciso señalar antes que nada que “si ha de haber percepción de objetos en el mundo, es menester que estemos, desde nuestro surgimiento mismo, en presencia del mundo y de los objetos” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 436). En otras palabras, la sensación supone siempre que el hombre ya esté o sea, dotado de órganos sensibles, en el mundo. Lo que explica a la relación entre el mundo y los objetos es la existencia, no la sensación como un ir y venir entre lo subjetivo y lo objetivo. La sensación no es más que una palabra o signo, por ejemplo, nunca podemos captar una sensación como tal solo se establece que el cielo es azul pero no se tiene realmente una sensación del azul, es decir, los objetos que ven o perciben los hombres no se conciben como una representación exacta de tales objetos, es decir, las imágenes que ven no son garantes de tener un conocimiento certero del objeto observado. Lo percibido se establece, más bien, como una significación más que realiza el sujeto, se le da cierta significación al cielo a partir de la atribución de que es de color azul, y se puede ver al azul,

pero el azul pudiese haber sido denominado como verde, en tanto no se puede tener la sensación del azul como tal. De forma que no se puede dar cuenta realmente de una realidad objetiva, solo se asume un tipo de objetividad como parte de la facticidad humana, en tanto el hombre es y su ser se ve en cierta medida relacionado con el en-sí. Ahora bien, se dirá entonces ¿qué pasa con los sentidos?, estos efectivamente permanecen están ahí, forman parte de la estructura del cuerpo, el yo ve el azul, saborea el chocolate, toca el piso áspero, pero aun así el hombre, el yo, no puede dar cuenta de la actividad sensorial misma y de la sensación como tal. De ahí que se establece que el sentido es incaptable para el yo y sin embargo el sentido está siempre ahí presente aunque el yo es incapaz de captarlo como tal. Y en esa misma relación entra el cuerpo en general.

Cuando el hombre percibe una serie de objetos que se le aparecen estos se presentan siempre en un determinado orden, tienen cierta orientación. Sartre señala que “el objeto aparece sobre fondo de mundo y se manifiesta en relación de exterioridad con los otros estos que acaban de aparecer” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 438), teniendo en cuenta que los otros son otra serie de objetos. Ello implica que el objeto que el hombre percibe aparece de manera íntegra, pero mediada por una perspectiva particular que está determinada por las relaciones del objeto con el fondo de mundo y con el resto de otros. Es decir, que el objeto y su orientación se encuentran mediados por una perspectiva del yo. Cuando aparece un objeto, aparece de forma necesaria y aparece también necesariamente en una determinada posición, pero esta posición es contingente, porque la posición u orientación en que aparezca puede variar de acuerdo a cada circunstancia. Por ejemplo, es necesario que el computador se me aparezca al frente o al lado mío, pero el que se aparezca al frente o al lado, a la izquierda o a la derecha es contingente. Es decir, que de cierta forma yo elijo en qué orientación u posición que se me aparece, pues tal aparición depende de la perspectiva de un sujeto como yo (de mi proyección). “Esta contingencia entre la necesidad y la libertad de mi elección es lo que llamamos el sentido” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 438). Y el sentido se refiere en este caso a la significación que el individuo da a su mundo y a los objetos que en este se presentan. En tal caso se reafirma que, a pesar de que hay una necesidad de que el objeto que se percibe aparezca íntegro, hay la intervención de

una perspectiva particular que establece una interpretación de la relaciones del objeto con el fondo de mundo. Ahora bien, por otro lado Sartre no parece dirigirse a una subjetividad absoluta al aseverar todo esto, y ello se plantea porque su tratamiento del ser-en-sí y de la objetividad hace que parezca que esta sí está irremediamente presente en la realidad humana y, que por ende no hay solo pura subjetividad. Pues, los estos u objetos emanan o salen de la naturaleza de las cosas, y Sartre parece sostener que se trata, en cierta medida, de una objetividad subjetivada, es decir, parece plantear que sí hay algo neutro detrás de nuestras percepciones.

Atendiendo a los antes dicho, para que un objeto aparezca como objeto y dentro de un mundo se vuelve necesario introducir un centro de referencia “objetivo” que permita esa percepción. Un centro de referencia particular con el cual el individuo entra en relación con los objetos mundanos, y tal centro de referencia viene a ser el cuerpo. “Sólo que ese centro, como estructura del campo perceptivo considerado, nosotros no lo vemos: lo somos” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 439). El hombre es su cuerpo y, a su vez solo puede ser por ese cuerpo. En tal sentido, se sostiene que el hombre mismo es ese centro y puede ser tal centro porque tiene una condición fáctica innegable que es el cuerpo, condición que le permite su existencia y contacto con el mundo, y además orientar u organizar ese mundo. En otras palabras le permite ser-en-el-mundo. Y así, teniendo en cuenta que el hombre es él mismo el centro de referencia objetivo, se establece (...) “que el orden de los objetos del mundo nos devuelve perpetuamente la imagen de un objeto que por principio, no puede ser objeto para nosotros puesto que es lo que tenemos de ser” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 439). Esto quiere decir que el objeto aparece en medio del mundo pero al mismo tiempo que es ese mundo, el objeto es pues el surgimiento de la orientación, pero de forma contingente en tanto hay una infinidad de maneras o posibilidades de orientar al mundo. Pero si se sostiene lo precedente el objeto se concibe entonces de manera abstracta, pues, se vuelve inaceptable al ser lo que el yo es. Ya que lo que el yo es no puede ser objeto para él en tanto que lo es. “Así, mi ser-en-el-mundo, por el solo hecho de que realiza un mundo, se hace indicar a sí mismo como un ser-en-medio-del-mundo por el mundo que él realiza, y no podría ser de otro modo, pues no hay otra manera de entrar en contacto con el mundo sino

siendo el mundo” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 440). De ahí que la objetividad así como la facticidad, se develan a partir de la existencia del hombre en el mundo en tanto este es siendo tal mundo, solo así entra en contacto el hombre con los objetos. El “ser-para-sí es trascender el mundo y hacer que haya un mundo trascendiéndolo” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 451). Y de todas estas premisas establecidas se llega a la conclusión de que al decir que hay mundo es equivalente a decir que hay cuerpo.

Ahora, aunque el cuerpo hace posible la existencia de un mundo, este se pierde en ese mundo en tanto forma parte de él, pues el cuerpo según Sartre es coextensivo al mundo (por ejemplo, el esfero con el que un individuo escribe se concibe como una extensión de su mano o brazo en el acto de escribir, pues, en el acto mismo ambos objetos la mano y el esfero se funde sobre fondo de mundo, ya que en lo que se centra el sujeto es en el acto mismo de escribir), el cuerpo se expande a través de las cosas pero al mismo tiempo se concentra en un punto único singular que define al “yo soy”, sin que este pueda ser conocido por el “yo mismo”. En otras palabras, el cuerpo es siempre lo trascendido e incaptable, pero siempre está presente como condición necesaria de la existencia del hombre y también como su posibilidad de accionar en un mundo. Ahora bien, la pregunta aquí es si la acción se diferencia de la sensación, y la respuesta de Sartre será que no, que estas llegan a ser equivalentes en la estructura del para-sí. Se suele hacer una diferenciación por interpretar la acción analógicamente a partir de la acción del otro, pero aquello es un error. Ello, en tanto desde esa concepción el cuerpo se toma como un mero instrumento más que se encuentra en medio de otros instrumentos. Entonces, el yo al tomar su cuerpo a imagen del cuerpo del prójimo, hace que ese otro se convierta en un instrumento que debe usar o manejar de forma precisa en tanto implica la clave para el manejo de los demás utensilios. Así las relaciones que mantiene el yo con el otro solo pueden ser de tipo técnicas y ello implica que se necesita de otro instrumento para manejar este último (el cuerpo del otro), y otro instrumento más para poder manejar el instrumento que me permite utilizar el anterior y así sucesivamente, es decir, se cae en una regresión al infinito. Esto último lleva, sin lugar a dudas, a aporías que podrían llevar a sostener por ejemplo la existencia del alma o de una divinidad, lo cual no es admisible para Sartre. (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013,

págs. 441-444). Y frente a esto, la clave para salir de esa regresión al infinito está en el hecho de que (...) “el mundo como correlato de las posibilidades que soy, aparece, desde mi surgimiento, como el esbozo enorme de todas mis acciones posibles” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 445). La percepción solo se devela a partir de proyectos de acción que establece el hombre en tanto para-sí. Es desde ahí que se establece que la acción queda equivalente a la sensación, puesto que la sensación parte siempre del objeto mismo o del utensilio pero el hombre en su accionar extiende el cuerpo siempre a través del utensilio u objeto que utiliza. Y lo que rompe realmente con esa regresión al infinito es que la existencia de un complejo de utensilios requiere de una remisión inmediata hacía un centro que “es a la vez un utensilio objetivamente definido por el campo instrumental a él referido y a la vez el utensilio que no podemos utilizar puesto que nos veríamos remitidos al infinito” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 447). Y ese instrumento, no lo utilizamos o empleamos, lo somos. Así pues es el yo soy su propia adaptación a los utensilios. Por ejemplo, el hombre en el acto de comer no capta a la boca comiendo o saboreando, sino al alimento que tiene sabor, pues el yo es su boca misma, pero la acción de saborear o comer se desvanece, de ahí que no se puede quedar en esa mera analogía de la acción del otro, pues al fin y al cabo no es posible ubicarse en la construcción del mundo del otro. Sartre resalta que (...),” si soy en medio del mundo, es porque he hecho que haya un mundo trascendiendo el ser hacía mí mismo, y si soy instrumento del mundo, es porque he hecho que haya instrumentos en general por el proyecto de mí mismo hacia mis posibles” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 450).

El cuerpo tomado como un centro de referencia se establece siempre como lo perpetuamente trascendido, en el sentido de que es lo que va más allá de lo que es el hombre, en tanto que este como yo, es inmediatamente presente ante cualquier objeto que aparece en el mundo, es ahí. Pero para estar ahí presente ante un objeto este nihiliza su cuerpo, pues, el hombre es su cuerpo en la medida en que es, pero a su vez no lo es en tanto se escapa nihilizandose. “El cuerpo es a la vez punto de vista y punto de partida: punto de vista, punto de partida que yo soy y que trasciendo a la vez hacia lo que tengo de ser” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 451). Así pues, el cuerpo se identifica inmediatamente

con la existencia del hombre, y tener cuerpo significa en tal caso no el fundamento del ser, sino que forma parte del fundamento de la propia nada del hombre. Ya que al nihilizarse, el cuerpo se funde con el mundo y forma parte del proyecto de ser-en-el-mundo del individuo. “En cierto sentido, el cuerpo es lo que soy inmediatamente y este solo se encuentra de cierta forma separado de él mismo; en otro sentido, estoy separado de él por el espesor infinito del mundo; (...)” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 450). Es decir, el hombre en tanto para-sí es y existe su cuerpo, pero en forma de no serlo, por el hecho de que no es el cuerpo de éste el que actúa y siente sino que es el para-sí a través de ese cuerpo, y el cuerpo queda en segundo plano en tanto el hombre se remite al mundo, pues, este nunca ve su propio cuerpo en acción.

De forma que el cuerpo y los sentidos así como la sensación, a pesar de que suelen ser atribuidas a la objetividad, en realidad se reducen finalmente a la subjetividad en tanto no pueden salir de la perspectiva del yo y están adheridos íntimamente al proyecto de este. Es decir, los sentidos terminan siendo una forma del yo de proyectarse y trascender el mundo, pero en el yo se pierden como objetos en tanto este no puede tener percepción alguna del sentido en su acción sensorial y las sensaciones se constituyen como invenciones de tales proyecciones indistinguibles de la acción del individuo. Y el cuerpo, por otra parte, es aquello que permite la constitución de los sentidos y de las sensaciones, pero este está ligado directamente a la conciencia que lo nihiliza, haciendo de este una suma de valoraciones que el sujeto en tanto para-sí realiza. Ahora bien, esto parece recaer en una subjetividad absoluta, por ende cabe matizar este argumento. Puesto que por su parte, Sartre sí señala también “el surgimiento del para-sí en el mundo hace existir a la vez el mundo como totalidad de las cosas y los sentidos como la manera objetiva en que se presentan las cualidades de las cosas” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 441). Es decir, le atribuye cierta cualidad objetiva a las cosas y a los sentidos, a pesar de que no están nunca desperspectivadas. Dentro de la perspectiva subjetiva del hombre parece haber una cierta noción o necesidad de por lo menos presuponer cierta objetividad, para dar explicación a los sentidos y más aún al cuerpo, pues parece difícil sostener que el cuerpo no reviste cierto carácter de objetividad, ya que es algo que está presente y necesario para la existencia del

hombre que hace que la conciencia ocupe un espacio factual en el mundo y pueda concebir de cierta forma lo que es el contacto con las cosas que aparecen externas a este. Es decir, el cuerpo en tanto objeto podría plantearse como un elemento neutro (como el pasado neutro) en la realidad humana, pues, está sin lugar a dudas ahí presente como parte indispensable de la existencia de ese yo, y no parece poder reducirse a una total subjetividad.

En suma el cuerpo es, pues, una condición necesaria para la existencia de un mundo y la realización contingente de tal condición, pero ese cuerpo mismo es contingente en la perspectiva del ser-para-sí. En otras palabras, “el cuerpo es la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 453). Ello en tanto la conciencia del para-sí existe su cuerpo, no se plantea como una conciencia que tiene cuerpo, sino que la conciencia es cuerpo, es corporeidad. “Así, la relación entre el cuerpo-punto-de-vista y las cosas es una relación objetiva, y la relación entre conciencia y cuerpo es una relación existencial” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pág. 455). Una relación existencial, en tanto que el cuerpo aparece a la luz de un proyecto, y entonces de, cierta forma, el individuo elige su cuerpo. Por ejemplo, si yo soy imberbe, yo me elijo como imberbe porque he aceptado el hecho de vivir sin que me salga barba, y porque podría recurrir a otros métodos para que crezca la barba si así lo quisiese. La corporeidad es entonces una estructura consciente de la conciencia del individuo, pero tomando en cuenta que pertenece a la conciencia no-tética, es decir, es una conciencia consciente de la contingencia y la incapacidad de captar el cuerpo como solamente cuerpo. Sartre señala que “la conciencia (del) cuerpo es lateral y retrospectiva; el cuerpo es aquello de que se hace caso omiso, lo que se calla, y es, sin embargo, aquello que ella es; la conciencia, inclusive, no es nada más que el cuerpo; el resto es nada y silencio” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, págs. 455-456). Es por ende que se sostiene que, el cuerpo puede ser visto como un obstáculo a superar dependiendo de un proyecto particular, pero no como un límite para la libertad del individuo sino que es aspecto fáctico del sujeto desde el que se da comienzo la posibilidad de su libertad, de su comprometimiento en el mundo como ser libre.

Ahora retomando algo de lo dicho acerca del cuerpo y la objetividad, se suele argumentar que hay una estructura corporal (mecánica) que provoca ciertas acciones

determinadas que no siempre son conscientes o que no pueden ser del todo controladas por el individuo. Y se llega hasta a establecer que la vida mental es la interpretación del cuerpo, tomando al cuerpo como un hecho aislado que puede ser segmentado y estudiado de tal manera para poder llegar a una comprensión de la totalidad humana, pero en realidad se olvidan de que la realidad humana nunca puede ser segmentada, el humano debe ser, pues, siempre visto como una unidad. Y es más pretenden hacer una teoría de las emociones a partir de tal segmentación. Pues las emociones también son fenómenos llamativos si se hace referencia al cuerpo, esta es otra problemática en tanto se plantean como desordenes psico-fisiológicos, en los que no interviene un estado mental consciente. Pero tomarlo en tal sentido significa poner a la emoción en el plano de lo meramente externo como apartado de la realidad humana. Pues si se concibe de tal manera se caerá en un problema duro de resolver que es: el cómo explicar que variaciones cuantitativas generen variaciones cualitativas. Por ello lo que Sartre establece es que la emoción debe ser vista como una modalidad de existencia de la conciencia, o en palabras de Sartre como “una forma organizada de la existencia humana” (Sartre, BTE, p. 4).

Ahora bien, se dirá por qué repentinamente se pasa a hablar acerca de las emociones en esta sección del trabajo, esto es, porque si se sigue con el problema de la relación entre conciencia y cuerpo no se deriva solo en la cuestión de los sentidos antes tratados, también se recae en la cuestión afectiva, en la cuestión de las emociones, las cuales también se atañen a la condición de ser libre del hombre y que se manifiestan a través de fenómenos corporales. Con respecto a ello, lo que cabe enfatizar es el hecho de que todo lo que se da en el ámbito de la conciencia solo puede recibir una explicación a partir de la conciencia misma, es pues la conciencia que se da como conciencia de emoción o conciencia emocionada, en tal sentido está requiere de una significación interna. Pues es claro que las emociones no están allí entre los objetos que se le aparecen al individuo, las emociones son más bien una forma de existir del sujeto. En otras palabras, las emociones no son meramente características de la conciencia provocadas por algún tipo de desorden fisiológico o por una simple conducta reactiva, o como algo que el individuo simplemente padece. Así mismo, como en el caso de los sentidos las emociones no se padecen, se viven

son existidas y hacen que el mundo cambie para el individuo, es decir, el individuo no padece de odio o de amor ni hay alguna cosa en el mundo que cause de por sí odio o amor, sino que el individuo vive o existe el odio y el amor, si este odia, tal odio no se concentra en una sola cosa de su mundo, sino que el mundo se vuelve odio, cada cosa o experiencia que tenga va a estar mediada por ese sentir del individuo y lo mismo con el amor, desde el amor el individuo podría ver algo que antes no le gustaba como algo lindo, entonces el cantar de los pájaros temprano en la mañana que lo irritaba repentinamente se vuelve algo hermoso, y todo el mundo se vuelve repentinamente más claro o luminoso. Con respecto a esto Sartre menciona que “la emoción es una determinada manera de aprehender el mundo” (Sartre, BTE, p. 11). El hombre al accionar dentro del mundo se nutre de las experiencias que generan sus acciones y va aprehendiendo al mundo, y si su accionar no llega a cumplir con el fin o la meta requerida este se puede enojar, irritar o frustrar, pero tales emociones como la frustración son una forma más en que el mundo se le aparece al sujeto o individuo. En otras palabras la emoción se constituye como la transformación del mundo. El hombre en su existencia como ser arrojado al mundo se encuentra con varios obstáculos y adversidades que pueden ser complicadas de superar y pueden hacer de la vida un camino arduo de transitar, pero a pesar de ello el hombre no puede dejar de actuar. De ahí que se ve en la necesidad de establecer un cambio en su mundo, un cambio en el que se vive al mundo no como un espacio marcado por el determinismo donde las relaciones entre los objetos y sus potencialidades estén de por sí ya dadas, sino donde tales relaciones se inscriben en una especie de procesos de índole mágica que permiten vivir al mundo modificándolo. De forma que la aprehensión del mundo “es ante todo aprehensión de relaciones y exigencias nuevas” (Sartre, BTE, p. 12).

Dicho esto queda establecido entonces que las emociones son modos de existir que causan una transformación en el mundo, por ejemplo, cuando un individuo sufre en evento trágico (adversidad) y por ello se sumerge en la tristeza ya no experimenta un mundo como el que tenía antes de tal tragedia, sino que se le puede presentar un mundo más melancólico cargado de pesimismo, que lo puede llevar hasta al planteamiento de un mundo en el que prescinda su existencia (suicidio). De ahí que se establece que las emociones no son meras

modificaciones del psiquismo del individuo sino que las emociones son modalidades de existencia. Otro ejemplo que Sartre utiliza es el del miedo pasivo, en el que el hombre se ve en circunstancias de carácter insoportable o en una situación en la que se ve indefenso ante el peligro, ello le causa un miedo que puede llegar a paralizarlo o hasta provocar el desmayo, por ejemplo, si se ve amenazado por un animal feroz que puede atacarlo. Pero tal reacción se debe atribuir a una conducta del individuo utilizada para transformar su mundo en un mundo en el que ya no se ve enfrente de ese peligro. Ahora, tal conducta no es algo que se le atribuye meramente a lo fisiológico, se trata pues de una supresión de aquello que le está provocando el miedo es decir, el temor le lleva a aniquilar el causante de tal temor y esa aniquilación se constituye, como lo denomina Sartre, como una conducta mágica, desde la cual repentinamente un sujeto se desmaya para hacer desaparecer de su mundo al asaltante que ha estado a punto de dispararle. Y es el cuerpo el que permite adoptar tal conducta, “en una palabra, en la emoción el cuerpo, dirigido por la conciencia, transforma sus relaciones con el mundo para que el mundo cambie sus cualidades. Si la emoción es un juego, es un juego en el que creemos” (Sartre, BTE, p. 13). Es decir, que la emoción no es solo un tipo de conducta, sino que es una creencia, más no un padecimiento de cuerpo como se ha creído comúnmente.

Para argumentar tal postura un tanto problemática, Sartre arguye que además de una conciencia reflexiva hay también una conciencia irreflexiva o prerreflexiva, pero que no deja nunca de ser conciencia. Con respecto a ello si se alude nuevamente al ejemplo del miedo, es claro que el evento o en la inmediatez que se produce la emoción en este caso del miedo no se está ya en el nivel de la conciencia reflexiva, es decir, en el momento que el individuo se ve frente al peligro este no piensa o reflexiona acerca de que éste (como yo) se ha dado cuenta de tal peligro, sino que solo se percata de que hay algo amenazante y tal es el nivel de la conciencia irreflexiva al cual se atañe la emoción. Pero tal nivel no es inconsciente pues tal idea es inconcebible para Sartre, la conciencia irreflexiva es siempre conciencia de algo (reviste intencionalidad). Pues si se tiene miedo es porque en el pensamiento del hombre yace cierto pensamiento o creencia relativa a lo que este percibió como temible. De ahí pues que se establece que la emoción no es un mero accidente, sino

una creencia y una forma de comprender el ser-en-el-mundo del hombre. En otras palabras, la emoción es una forma que la conciencia toma para producir un cambio en el mundo en pos de sobrellevar una adversidad, por lo cual es siempre una disposición que el individuo adopta de acuerdo a sus proyecciones y deseos, una disposición realizada a partir del cuerpo.

Ahora en relación a lo mágico, Sartre sostiene que las emociones se inscriben en un mundo mágico en tanto el individuo a partir de estas construye un nuevo sentido transformando su mundo en uno nuevo y dándole así otra condición a su existencia, a su modo de existir. “Todas las emociones tienen en común el hacer aparecer un mismo mundo cruel, terrible, sombrío, alegre, etcétera, pero en el que la relación entre las cosas y la conciencia es siempre y exclusivamente mágica” (Sartre, BTE, p. 32). Ello no quiere decir que lo mágico es una especie de cualidad que el hombre le atribuye al mundo, como dice Sartre: “No existe una estructura existencial del mundo que sea mágica” (Sartre, BTE, p.33). Se trata, más bien, de que el mundo se revela como mágico a la conciencia, en tanto que la conciencia misma vive ese mundo. En adición a esto señala que el cuerpo interviene en tal magia: “Puede haber otros muchos temores y tristezas. Sólo afirmamos que todos vienen a constituir un mundo mágico, utilizando nuestro cuerpo como instrumento de conjuro” (Sartre, BTE, p. 29). Pues el cuerpo adopta un determinado estado para producir tal cambio de mundo, “la emoción no es simplemente interpretada, no es un comportamiento puro; es el comportamiento del cuerpo que se halla en un determinado estado” (...) (Sartre, BTE, p. 30). Y ese estado es un estado de trastorno, solo en un cuerpo trastornado tiene lugar la emoción, y solo tal trastorno hace al hombre creer en las conductas mágicas, y transformar así su mundo. Así si se hace referencia a los meros trastornos fisiológicos y biológicos del cuerpo estos solo son parte de un trastorno total del cuerpo. “Y el trastorno del cuerpo no es sino la creencia vivida de la conciencia en tanto que vista desde el exterior” (Sartre, BTE, p. 31). Así, pues, es el cuerpo que permite la magia de la emoción, pero a su vez el cuerpo le aparece al hombre también solo a la luz de su proyecto. El cuerpo es el instrumento que la conciencia utiliza para concebir ese mundo mágico, es decir, “la conciencia sumida en ese mundo mágico arrastra consigo al cuerpo en

tanto que el cuerpo es creencia. La conciencia cree en él” (Sartre, BTE, 34). De manera que, en conclusión, tanto la cuestión de los sentidos como las emociones, no hacen más que afirmar que el cuerpo a pesar de tener una carácter de facticidad, no es un simple hecho objetivo que tiene sus propias (o aisladas) formas de caracterizarse y hasta de obrar, sino que es algo inseparable de la conciencia y en general de la unicidad del individuo y aparece solo desde la perspectiva (intencional) de un individuo y desde la construcción de su proyecto (el cuerpo es algo contenido en el proyecto). De forma que el cuerpo en tal sentido no implicaría un límite para la libertad del hombre sino que más bien la posibilidad de hacer un proyecto y de estructurar un mundo.

3. El cuerpo: doble contingencia que determina la posibilidad del hombre de ser-en-el-mundo

Este título hace alusión a lo que ya se remarcó en el capítulo precedente, aquello de que el cuerpo se presenta como una doble contingencia, en el sentido de que, para el hombre, a pesar de ser corpóreo y presentarse como un ser ahí, el hecho de que sea, es enteramente contingente, sin fundamento alguno, pues el sujeto nunca es su propio fundamento. Y si este, por su corporeidad, se ve de manera necesaria comprometido en una situación desde la cual está adherido a un punto de vista, cualquiera que sea ese punto de vista, es contingente que este sea en, cualquier punto de vista. Y “esta doble contingencia, que encierra una necesidad, es lo que hemos llamado la facticidad del para-sí” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag. 427). Hay, pues, una perpetua contingencia que envuelve al para-sí que este la asimila pero no la puede suprimir, contingencia que no la encuentra nunca como algo parte de sí mismo, es decir, no la puede captar al ser constantemente trascendida para formar parte de las posibilidades del sujeto. Pero esa contingencia lo infesta. Y esa doble contingencia de la facticidad del hombre se traduce en la experiencia de la existencia corporal. Es decir, el cuerpo es esa facticidad, es el en-sí del para-sí, ese en-sí que habita en el seno o el meollo del para-sí como su contingencia original y que hace que el individuo se capte como totalmente comprometido en el mundo y responsable de su ser, y además enteramente injustificable. Pues, éste se concibe siempre dentro de cierto territorio, en un país, al frente del computador, ahí sobre el sillón, al lado de la mesa, junto a la puerta, es decir, el sujeto siempre está comprometido en un punto de vista, siempre es ahí, pero contingentemente. Solo es ahí como una necesidad de ser ahí, pero ese estar ahí, el existir, solo adquiere sentido por lo que el sujeto y su proyecto; y el cuerpo nunca fija ni determina nada, solo abre el campo a la existencia. Es ese centro de referencia objetivo que “somos” y que deja “hacernos”, que es a la vez punto de partida y punto de vista. (Sartre, *El ser y la nada*, pp. 427-428) Esto quiere decir que el cuerpo a pesar de tener una condición de ser el en-sí del para-sí y presentarse en el mundo como objeto, este es incaptable para el sujeto,

pues, la conciencia se dirige directamente sobre el mundo y por ende se dice que existe su cuerpo como una conciencia encarnada o corporeizada.

Ahora bien, habiendo justificado, en cierta medida, la razón del título de este capítulo y habiendo hecho un recuento de lo que ya se estableció en el capítulo anterior, cabe ahora hacer nuevamente alusión al concepto de facticidad y de situación que va ligada a tal concepto. Como ya se ha mencionado, en un principio parecería que la existencia del hombre está en gran medida ligada a un determinismo, y que hay un *factum*, o un dato de hecho ligado a su ser sobre el cual no tiene ningún control y que por ende impide su libertad. Esto es, ese estado de hecho que parte desde el mismo nacimiento que de por sí no es una elección, nadie elige nacer. Nadie puede tampoco elegir el lugar de su nacimiento ni a qué familia va a pertenecer. Todo ello pertenece a la facticidad del ser humano, un *factum* del cual no se puede hurtar: “El objeto, al aparecer desde que es simplemente concebido, no será ya ni elegido ni simplemente deseado” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag. 656). Y aunque ello parezca inclinarse hacia un determinismo e irse en contra de la libertad, en realidad la facticidad es donde la libertad misma comienza. Es decir, ese *factum* que es propio e inevitable de la humanidad no significa en principio un impedimento para la libertad, el mundo con todos sus entornos que le aparece al individuo no tiene por sí mismo una significación, la significación es siempre dada por el sujeto. De forma que todo lo que aparece como una resistencia o una adversidad para la concreción de cierto fin, solo puede aparecer como resistente o adverso ante una libertad. Todos esos existentes, esos en-sí y más aún los en-sí brutos, están ahí innegablemente en el mundo, pero no son un límite para la libertad sino que, más bien, la permiten, puesto que solo pueden mostrarse como factores limitantes a la luz de un proyecto.

Con respecto a lo del cuerpo, cabe mencionar que es un elemento fundamental y de cierta manera especial¹¹ dentro de la facticidad humana. El cuerpo es pues como ese en-sí que el hombre es, pero que nihiliza. Es aquello que lo sitúa en el mundo pero no es un simple objeto más separado de la conciencia del sujeto, sino que es más bien vivido o

11 Por lo que se señaló en el anterior capítulo en tanto no representa solo un en-sí del para sí, sobre ello se profundizará en este capítulo

existido por el sujeto, es una encarnación de la conciencia. Y en tal medida el cuerpo es el *factum* principal que compromete al para-sí en un mundo. El cuerpo es parte de la facticidad del hombre por el hecho de que no puede elegir no tener cuerpo, y todas las características y cualidades que ese cuerpo tenga son dadas en una determinada situación que no está a la elección del individuo, pero sí puede ser modificadas por elecciones posteriores. Nadie puede elegir el tipo de cuerpo que tendrá al nacer, si el individuo tiene la tez clara u oscura, si tiene ojos azules o cafés, si ha nacido sin un brazo o una pierna, nada de eso puede ser elegido, en principio. Ahora, se dirá que el cuerpo sí implica un impedimento para concebir la plena libertad del hombre; pero, según Sartre, no es así, puesto que el aceptar ese cuerpo con todas esas características fácticas es elegir ese cuerpo y el individuo siempre puede buscar la forma de modificar su cuerpo, por ejemplo, si un individuo quiere tener otro color de ojos puede ponerse lentes de contacto de otro color, o si tiene el cabello negro pero quiere ser rubio, puede entonces teñirse el cabello de amarillo, y si un individuo quiere evitar ser enlistado en la milicia para la guerra puede cortarse una pierna. Ahora bien, ciertamente el cuerpo humano es algo fáctico, es un conjunto de órganos, es en general todo un organismo que tiene cierta complejidad, puesto que en este se dan además varios procesos que le permiten su funcionamiento, y por ende permiten la vida del individuo mismo. De esos procesos que se ha hecho mención no se podría hablar si no hay una conciencia, pues, a pesar que esos procesos son los que permiten la constitución de una conciencia, sin la conciencia no se podría dar cuenta de ellos, ya sea que esos procesos sean analizados desde un punto de vista exterior, desde otro. Pero lo que se quiere establecer aquí, es que no hay un dominio del cuerpo sobre la conciencia, sino que el cuerpo y la conciencia se dan a la par y que el cuerpo como tal no es un impedimento para la libertad sino que es, más bien, su origen en tanto compromete al hombre en el mundo y es una condición necesaria para que la conciencia se ligue con ese mundo. Ahora bien, hay supuestamente, ciertos apetitos o instintos naturales ligados a la corporeidad que al parecer no pueden ser controlados y que se escapan de toda elección posible del individuo, así como el hecho de tener sed o tener hambre. Pero, por ejemplo, un individuo solo sufre realmente de sed o de hambre por el proyecto que tiene de vivir. Pues, si un sujeto ya no tiene ese proyecto de vida, una de las maneras de finiquitarlo es a través de la deshidratación lo que lo llevará a la muerte siendo ese entonces su proyecto, y teniendo

como tal ese proyecto la deshidratación puede causar placer en ese individuo y podría llegar a olvidarse de la sed. Así, el cuerpo se presenta como un obstáculo más a superar pero no es impedimento para la libertad. Y si por alguna razón, la que sea, ese individuo no llegase a morir ello no significa que su libertad a quedado eliminada: (...) “Ser libre no significa obtener lo que se ha querido sino determinarse a querer (en el sentido lato de elegir) por sí mismo” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag. 657). Si un individuo tenía la idea de ir a hacer deporte, pero por un mal paso al bajar las gradas de su casa se ha caído y por ello ha sufrido una fuerte lesión y su cuerpo físicamente le impide hacer deporte, impidiendo que este logre su finalidad, ello no significa que se ha desvanecido su condición libre, además en un caso extremo podría elegir hacer deporte a pesar del dolor que sienta (siempre está la elección). Pero más allá de ello, la cuestión está en que la libertad no implica como tal la obtención de lo deseado, esa es la concepción tradicional de libertad que es una concepción errónea según Sartre; la libertad debe ser entendida, más bien, como la facultad de elegir un fin. Sartre señala que “el concepto técnico y filosófico de libertad, único que (...) consideraremos, significa solo: autonomía de la elección” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag. 657). Y el cuerpo como tal no se va en contra de esa autonomía.

Ahora bien, regresando al concepto de la facticidad misma, resultaría complicado quedarse solo con la idea de que para la existencia de la libertad es necesaria la existencia de obstáculos resistentes, ya que aunque ésta permite plantear que la libertad no es cortada por lo dado, este argumento sí puede sugerir que hay un cierto condicionamiento ontológico de la libertad y que puede haber una precedencia ontológica del en-sí sobre el para-sí. De manera que cabe ir más a fondo con respecto a la facticidad. Lo que ya se estableció es que aunque el para-sí es libre, este no es nunca su propio fundamento, pues si este se daría a sí mismo, habría entonces, que suponer que la libertad puede ir más allá de la elección de un fin y decidir sobre su propia existencia, y que además puede decidir ser libre o no serlo, es decir se pondría a la libertad como una condición de carácter universal que no es algo propio del ser humano, sino que el ser humano participa de tal condición, es decir, la libertad vendría a ser como una divinidad. Pero ello sería insostenible, “una libertad que se produjera por sí misma a la existencia perdería su sentido mismo de libertad” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag. 660), pues, haría remisión hacia el infinito, puesto que se debería, entonces, siempre plantear una libertad que elija a otra libertad para existir, pero ello

recaería sobre el hecho de que la libertad viene determinada y condicionada por otra, por lo cual no se podría sostener la libertad: “De hecho, somos una libertad que elige pero no elegimos ser libres; estamos condenados a la libertad, como antes hemos dicho; arrojados en la libertad”, (...) (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag. 659). Es decir, el para-sí, por más que quiera, no puede arrancarse de su *factum* primero, no puede hurtarse de su contingencia original, solo puede hacer modificaciones en ella. Y el cuerpo es parte de esa contingencia original, un cuerpo que viene simplemente dado y que es enteramente contingente cómo y en dónde este venga dado, pero del cual no es posible sustraerse solo se puede modificar. Por ejemplo, una mujer por lo general tiene senos, pero si esa mujer decide hacer un cambio de género y busca moldear su cuerpo como el de un hombre, como parte de su proyecto, puede hacer que le extraigan quirúrgicamente los senos. De manera que en un principio no pudo elegir tener el cuerpo de un hombre, pero dentro de su existencia, de su estar ahí en el mundo, por su ser libre puede elegir modificar su cuerpo para cambiar de género. En otras palabras, no es un *plenum* de ser sino que paradójicamente determina la indeterminación del para-sí. “Así, la libertad es falta de ser con respecto a un ser dado, y no surgimiento de un ser pleno” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag. 660). Ello, tomando en cuenta además que la libertad, al ser ese elemento de indeterminación que provoca la concepción de la nada en la realidad humana, no puede determinar la existencia de algo, pues la existencia no puede surgir de nada, supone al ser. De forma que Sartre sostendrá que la libertad solo se da si hay ser, y que esa libertad, entonces, solo se puede dar en relación a un estado de cosas, es decir, cuando ese estado de cosas no obliga a nada al individuo. Y este estado de cosas es al que se lo denomina como la situación. Es la situación la que permite a un individuo ser libre para lograr tal o cual finalidad: “Hasta podría decirse que la situación condiciona mi libertad, en el sentido de que la situación es ahí para no constreñirme” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag. 660).

Para explicar aquello, en primer lugar hay que señalar que la libertad “no es libre de no existir ni de no ser libre” y es a ello a lo que remite la situación. Es decir, la libertad se concibe en principio como esa forma de escapar al ser para hacerse, pero tal escape no hace referencia a salir del ser, como aquel que intenta escapar de una persecución o de una cárcel en la cual ha sido encerrado. La conciencia no está encerrada en el cuerpo, y esta no sale por su libertad de éste, de eso no se trata, no hay que concebir esto como la visión cristiana

de alma y cuerpo. “La libertad es un escapar a un comprometimiento en el ser; es nihilización de un ser que ella es” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag. 661) Pero sostener esto último no debe ser malinterpretado, no se debe creer que hay una jerarquización con respecto al ser, es decir, el humano no debe primero existir para consecuentemente ser libre, la libertad no es una causa o consecuencia de su existencia, (...), “el surgimiento de la libertad se efectúa por la doble nihilización del ser que ella es y del ser en medio del cual es” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag. 661). A lo que refiere esto es al hecho de la facticidad y la contingencia que se liga a esta última, en tanto el hombre no puede elegir no ser libre y no puede elegir no existir en medio del mundo. Hay, pues, una clara convergencia entre la contingencia y la facticidad y esa convergencia es la que se inscribe en la situación. La libertad está siempre desde el origen relacionada con lo dado, pero una relación que se fundamenta bajo la nihilización de eso dado. Ello en tanto que lo dado siempre se interioriza pero como negatidad, en tanto es solo pura contingencia que la libertad niega para poder hacerse o elegirse. Es decir, no toma a eso dado como algo pleno sino siempre desde una perspectiva intencional, pues, lo dado es significado por el para-sí, por lo que eso dado puede percibirse de otro modo dependiendo de las elecciones del sujeto, y la visión de mundo de ese sujeto. (...) “Eso dado no es sino el en-sí nihilizado por el para-sí que tiene-de-serlo; el cuerpo, como punto de vista sobre el mundo”; (...) (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag. 662). Es decir, el cuerpo es ese elemento dado que se inscribe en la situación del individuo y que a pesar de que es nihilizado por él este es el que compromete al hombre en el mundo, es ese punto de vista y centro de referencia objetivo desde el cual se concibe aparentemente ese *plenum* de ser que se revela cómo mundo y revela el hecho de que el individuo se encuentra en medio de ese *plenum*, es decir, devela su ser en el mundo, pero lo devela como un *datum* que la libertad misma no puede elegir, pero por su facultad proyectiva hacia un fin ese *datum* puede aparecer de distintas maneras dentro del mundo descubierto. En otras palabras, hay un *datum* en la realidad humana que es simplemente dado, pero nunca es dado de manera pura, puesto que el individuo arroja sobre ese *datum* su conciencia (interviene necesariamente la subjetividad) de forma tal que ese *datum* solo se puede revelar como ya iluminado por un fin o proyecto elegido, y es a aquello lo que se denomina como situación. “Así, el *datum* no aparece jamás como existente bruto y en-sí al para-sí: se descubre siempre como motivo, puesto que no se revela

sino a la luz de un fin que lo ilumina” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag. 662). De manera que si algo o un estado de cosas aparecen en el mundo como bueno, como malo, como favorable, como amenazador, como insoportable es porque ya se ha puesto libremente un fin que hace que aparezca de tales maneras o de otras. Por ejemplo, si un individuo está frente a un río que a su parecer resulta imposible de cruzar nadando, esto quiere decir que ese río aparece a la luz de un nado proyectado, es decir hay un fin proyectado que en este caso es de cruzar el río, es decir, que el río se presente como imposible de cruzar nadando parte de una cierta intención del individuo de querer cruzarlo. Ahora bien, el individuo podría intentar cruzarlo pero no hay garantía de que lo logre exitosamente o que fracase, en tal caso deberá tomar una decisión en acuerdo al proyecto que este tenga, por ejemplo, si vivir es su proyecto principal seguramente no intente arriesgarse, pero lo que sí es claro es que éste no puede saber de antemano si lo va a lograr o no, pues como ya se dijo la libertad está ligada al deseo, al querer y no al obtener y es en ese punto donde el individuo no tiene posibilidad de decidir. Es decir, la libertad no puede decidir si el río que se busca cruzar nadando realmente se prestará o no al nado, eso forma parte del en-sí bruto del río. Pero aun así el río no puede presentarse como adverso o resistente al nado sin la intervención de una libertad que incluya ese *datum* en una situación que tiene como sustento el nado. Es decir, la situación es entonces lo que integra el fin con el *factum*, en donde el *factum* solo adquiere sentido por ese fin. Puesto que, siguiendo con el ejemplo anterior, puede haber otro individuo al que ese río no se le presente como posible o no de nadar y de cruzarse, sino que puede ser concebido por este solo como una fuente de la cual puede extraer agua para beber, le aparece entonces como bebible únicamente, o a otro individuo solo le puede interesar lo estético, apreciar la belleza del río como parte de un paisaje natural. Se trata otra vez, aquí de ese hecho de que no se puede ver al mundo como un *plenum* objetivo ni como observadores externos a ese mundo, el humano siempre se dirige al mundo desde una perspectiva o punto de vista de carácter subjetivo, por lo cual nunca se podrá saber realmente en qué medida influye o aporta a tal perspectiva el ser bruto del en-sí y tampoco se puede saber hasta dónde contribuye a tal perspectiva la libertad.

De manera que (...) “la situación, producto común de la contingencia del en-sí y de la libertad, es un fenómeno ambiguo en el cual es imposible al para-sí discernir el aporte de la libertad y el del existente bruto” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag. 662-663). Ello no

es algo que pueda detectarse a priori. En la situación, el *factum* se presenta enteramente contingente y arbitrario, el para-sí se atañe a la facticidad en tanto este es o existe, pero el que exista no tiene razón alguna, es un hecho indeterminado e inexplicable, este simplemente existe sin fundamento ni justificación, y a sí mismo la libertad está adherida a esa facticidad, en tanto esta también existe y no hay explicación como tal de su existencia, pero esta no puede no existir. El individuo está ahí arrojado en el mundo, está ahí situado, es la convergencia entre *factum* y libertad. La cuestión está en que ninguna de las dos instancias, facticidad y libertad, pueden ser concebidas como elementos aislados, no pueden concebirse separadamente en plenitud. Todo *datum* es valorado y significado por el para-sí, pues, si alguien decide solo contemplar la naturaleza, su finalidad es contemplarla y seguramente será desde una mirada estética o tal vez melancólica. Entonces en cualquier situación se hace presente la libertad. (...) “No hay libertad sino en situación y no hay situación sino por la libertad” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag. 664).

3.1 El cuerpo y la libertad no se excluyen mutuamente

Con lo planteado en el capítulo precedente, ya se ha podido ver en qué medida el cuerpo como tal no impide la libertad, y que es, más bien, el origen de ésta. El cuerpo es como ese motor que sitúa y mueve a la conciencia, pero que es la conciencia misma, pues no puede ser separado de ella, un motor que es siempre libre. Es por ende que, en principio, el cuerpo y la libertad no se excluyen mutuamente. Pero a pesar de que no hay tal exclusión entre libertad y cuerpo lo que sí cabe analizar más a fondo es si el cuerpo no es, en cierta medida, también un límite para la libertad, pues, cabe redefinir la absolutez de la libertad en la teoría sartreana. De manera que en este punto se tratarán en primera instancia los conceptos del sitio, los entornos y el pasado del individuo para llegar a una mejor comprensión de esa no exclusión planteada, y en segunda instancia, se explicará por qué en cierto sentido el cuerpo puede verse no solo como el comienzo pero como un límite para la libertad.

Dado esto, cabe hacer remisión al concepto de sitio que ya fue mencionado en relación al cuerpo, en tanto este remite al sitio mismo del individuo. Sartre arguye que: “Es imposible que yo no tenga un sitio; de lo contrario, estaría con respecto al mundo en estado

de sobrevuelo, y el mundo no se manifestaría ya de ninguna manera”, (...) (Sartre, El Ser y la Nada, 2013, pag. 665). El sitio es pues ese lugar en que el individuo se encuentra como ser ahí. Es el lugar que este habita, esto, es el país, la región y en general todo lo que a este lo rodea al nacer. “Mi sitio se define por el orden especial y la naturaleza singular de los estos que se me revelan sobre fondo de mundo” (Sartre, El Ser y la Nada, 2013, pag. 665). Y como ya se ha dicho, si el hombre existe, existe comprometido en un mundo, esto es, dentro de un orden o disposición objetiva, en tanto aparecen cosas organizadas de cierto modo que apuntan hacia el individuo como la razón de esa organización. Por ejemplo, si ante el individuo aparecen una mesa con un conjunto de sillas, y frente a esa mesa una ventana que da hacia la calle, y a la derecha está la cocina, y a la izquierda un estante, esa disposición de esos objetos y ese espacio mismo recibe ese orden particular por el individuo, y estos objetos solo son significados por el sujeto mismo. Puesto que, a fin de cuentas, es el sujeto mismo el que ha ido a ese lugar o sitio como asignación de su libertad. Ahora bien, ello no quiere decir que es el individuo el que crea al sitio en el que es arrojado, el sitio en el que el individuo se encuentra no puede ser ocupado por este si no ha ocupado previamente otro sitio, es decir, solo en función del sitio que ha recibido originalmente el individuo puede éste ocupar un sitio otro. Ello, en tanto que sobre el sitio no se decide, éste se recibe desde el nacimiento, pues, siempre hay un lugar anterior. Sartre argumenta que “ese lugar anterior me remite a su vez a otro, éste a otro y así sucesivamente, hasta la *contingencia pura de mi sitio*, es decir, hasta aquel sitio mío que ya no refiere a nada de *mí*: el sitio que el nacimiento me asigna” (Sartre, El Ser y la Nada, 2013, pag. 665). Este es, pues, el sitio original. Ahora bien, el sitio no es realmente una posición objetiva si se hace referencia al sujeto humano, en tanto no puede haber posición objetiva, pues el que se posiciona es el sujeto y la posición que tenga es subjetiva, puesto que es la posibilidad de acción la que determina la percepción y no viceversa. De ahí que remitirse a la explicación del sitio original, que es meramente contingente, en principio no tiene mucho sentido, pues el sitio en el que el individuo ha sido concebido por sus padres no hace referencia al sitio o los sitios del individuo mismo, “no hace referencia a mis sitios”. Pero a pesar de ello en algún punto se hace referencia al sitio original, como cuando se dice nació en Loja o en Ámsterdam, un individuo puede decir: nació en tal lugar en un carro mientras mi madre se dirigía hacia el hospital, etc. “Así, nacer es, entre otras

características, tomar su sitio o, más bien, de acuerdo con lo que acabamos de decir, recibirlo” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag. 666).

Siguiendo con la última idea, es pues, ese sitio original desde el cual el individuo podrá optar por ocupar nuevos sitios. Viene a ser como ese punto de referencia y de comienzo desde el cual se despliega la libertad. Pero en tal medida ese sitio implica cierta restricción para la libertad, que ciertamente lo es. Ello, por el hecho de que el sitio original sí es ese punto de partida, pero no es aquello que condiciona como tal al ser del individuo, su sitio no lo hace per se ser quién es. Ahora, cabe tomar en cuenta que no hay realidad humana sin sitio, pero igualmente no hay sitio o lugar sin realidad humana, he aquí la situación del hombre. Es decir, todo lo que viene dado en el sitio está ahí y nadie es dueño de por sí de los objetos que se presenten en ese espacio. Así pues, (...) “ante todo yo existo mi sitio, sin elección, pero también sin necesidad, como el puro hecho absoluto de mi ser-ahí” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag. 667). Ello es inexplicable e incomprensible pero es el origen de la extensión y de las relaciones del sujeto con los objetos que se presentan en el mundo. Es así aunque sea absurdo, pues, en general la existencia del humano tiene un carácter inminentemente absurdo. Y con respecto a los objetos del sitio, Sartre señala que “los objetos se nos revelan en el seno de un complejo de utensilidad en que ocupan un sitio determinado. Este sitio no está definido por puras coordenadas espaciales, sino con respecto a ejes de referencia prácticos” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag. 444). Por ejemplo, si hay un florero sobre un aparador y se quiere mover el aparador hay que tener cuidado de no hacer caer ese florero, también si un individuo quiere alcanzar algún objeto que se muestra distante y hay ciertos obstáculos frente a él que no permiten un alcance más inmediato, este deberá evitar tales obstáculos del sitio en el que se encuentra para conseguir ese objeto. Con respecto a las cosas-utensilios siempre hay ejes de referencia que remiten a una practicidad, en tanto el hombre dispone de estos con una finalidad. Ahora bien, lo que hay que tener claro es el hecho de que el individuo a pesar de intencionar su sitio y de poder cambiarlo, este solo puede limitarse al sitio en el que está presente, es decir, el individuo se limita a existir su sitio, pues, no puede estar en más lugares a la vez, además este no puede hacer más que existir esas determinaciones inexplicables que los objetos dados en su sitio

producen en él sin tener realmente conocimiento de ello, y como se ha dicho antes no es posible saber en cuanto aporta a la elección del individuo el en-sí bruto. Pero ese sitio de por sí no implica ninguna obligación para el sujeto, el sitio como tal no lo define, pues, no hay una extensión absoluta del espacio, esta es delimitada por el sujeto y finalmente, en cierta medida, se pierde en tanto el sujeto se escapa a sí mismo, se nihiliza para a continuación poderse anunciar como lo que es y dentro de un sitio más allá o dentro de un sitio como tal.

“Para que algo como una extensión definida originariamente como mi sitio venga al mundo y a la vez me defina rigurosamente, no sólo es menester que yo exista mi sitio, es decir, que tenga-de-ser-ahí; es menester también que pueda no ser ahí en absoluto para poder ser allá, junto al objeto que se sitúa a diez metros de mí y a partir del cual me hago anunciar mi sitio” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag. 667).

De manera que el individuo solo se puede situar si este realiza la negación interna y se escapa a sí mismo. Por ejemplo, si hay un individuo que está corriendo una maratón, ese individuo es un ser-ahí al que le falta media hora para llegar a la meta y completar la maratón, pero este ya ve la meta, y al observar la meta este se escapa a sí mismo por el hecho de que su enfoque está en la meta, pero se da una especie de reflujo desde la que la meta es proyectada por el individuo como un objetivo pero, a la vez, indica su ser ahí para situarse. De manera que “para definirme por mi sitio, importa que primeramente me escape a mí mismo, para ir a poner las coordenadas a partir de las cuales me definiré más estrictamente como centro del mundo” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag. 668). Así, pues, el individuo como ser-ahí no puede como tal situar las cosas, estas están ahí puramente dadas, pero para definirse como ser-ahí éste debe haber ya trascendido eso puramente dado hacia un complejo de cosas iluminadas por su proyecto. “Así, mi libertad viene a conferirme mi sitio y a definirlo como tal, situándome; solo porque mi estructura ontológica consiste en no ser lo que soy y ser lo que no soy, puedo estar rigurosamente limitado a este ser-ahí que soy” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag. 668-669). De forma que el espacio geométrico no representa nada, es pura nada, porque toda extensión se despliega desde el sujeto mismo, y desde su corporalidad, este es el centro por el cual las distancias adquieren

un sentido y se toman como distancias. El sitio es estar cerca o lejos de algo, pero algo solo está lejos si ese algo quiere alcanzarse. De manera que ser-ahí es dar unos pasos para coger un abrigo si se tiene frío, es el tipiar al extender las manos y los dedos sobre el teclado; o coger el bus y pasar una noche mal dormida para ir a Loja y ver a mis familiares. Y todo ello se dirige hacia un futuro, son todos esos actos que apuntan hacia el futuro los que constituyen y significan el sitio de un individuo, hacen que este exista mal humorado, impaciente, furioso, alegre.

Con lo planteado anteriormente “ha de decirse que la facticidad de mi sitio no se me revela sino en y por la libre elección de mi fin” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag. 670). Ello, en tanto que el individuo solo puede concebir o constituir el sitio y los objetos a partir de símbolos y significaciones. Si un individuo, por ejemplo, al estar frente al vasto océano se le presenta como abrumador y sublime, es porque a este le infunde miedo, pero si este logra nadar en el mar y conquistar las olas o ser un gran surfista, por ejemplo, en tal caso el océano ya no es visto como tan terrorífico por este reasumiendo así su proyecto, el proyecto de su orgullo sintiéndose superior a otros. De forma que solo es posible descubrir la facticidad a partir de la libertad, pues por ejemplo, como lo señala Sartre mismo, si un sujeto se pone sus lentes estos utensilios a la final se hacen parte de él, de su cuerpo y en cierto punto esos lentes quedan más lejos de este que los objetos que se ven a través de estos. Es decir, hasta las mismas distancias se vuelven difusas. Ahora bien, a su vez (...) “la facticidad es la única realidad que la libertad pueda descubrir; la única que pueda nihilizar por la posición de un fin; la única a partir de la cual tenga sentido poner un fin” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag. 671). Entonces el sitio se ilumina por el proyecto pero esa iluminación solo es posible desde la facticidad en la que el individuo se encuentra inmerso. “así, la libertad es la aprehensión de mi facticidad” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag.671). Y en cuanto a los objetos o las cosas-utensilio, que cabe aclarar no son el sitio, sino más bien son lo que se denomina como entornos. Sartre dice: “los entornos son las cosas-utensilios que me rodean, con sus coeficientes propios de adversidad y de utensilidad” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag.684). Al estar el individuo en un sitio estos entornos se revelan, y tales entornos pueden tener ciertas modificaciones, y esas modificaciones no implican necesariamente una intervención del individuo, es decir, esos existentes de los entornos pueden tener cambios independientemente de la existencia del

individuo, estos tienen sus propias potencialidades que pueden ir en contra o a favor de los deseos del individuo, pero solo pueden mostrarse adversos o útiles a partir de un fin puesto por el sujeto. Aun así la imprevisibilidad de esos entornos es un hecho. Es decir, puede que un individuo tenga el proyecto de ir a hacer deporte en el parque pero de repente cae una fuerte lluvia, y se le dificulta la realización de tal proyecto, pero la lluvia solo se muestra adversa por ese proyecto mismo del individuo. Pero el proyecto como tal, no necesariamente debe fracasar, el individuo puede esperar a que escampe y salir, pero también dar por finalizado ese proyecto que tenía. Ello no implica que los entornos sean de por sí un límite para la libertad, pues aquí otra vez entra la cuestión de la diferenciación entre el elección y la obtención, en tanto elegir no garantiza obtener. En tal sentido los entornos no impiden la libertad, es más, “la libertad implica, pues, la existencia de entornos que cambiar: obstáculos de-franquear, instrumentos de-utilizar” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag.687). El individuo dentro de su proyecto original hace un reconocimiento implícito de lo dado como algo que existe independientemente de él, y este solo actúa sobre eso dado. “Así, el proyecto mismo de una libertad en general es una elección que implica la previsión y la aceptación de resistencias, de resistencias cualesquiera” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag.687).

Ahora, siguiendo con lo anterior y haciendo hincapié nuevamente en el sitio, este en último término hace referencia a la corporalidad, en tanto este indica el hecho de que el hombre está en el mundo como cuerpo presente, e igualmente los entornos señalan la corporalidad. Pues es solo desde ese punto de referencia que se puede comprender el sitio y los entornos. Además el cuerpo mismo igual que el sitio y los entornos, se puede concebir como un obstáculo o resistencia más, de acuerdo a un fin establecido. Y aunque todo aquello no se puede describir sino desde una libertad, solo a partir de ello (de la corporalidad, el sitio, los entornos) la libertad misma puede tener lugar. Ahora bien, para el sujeto, ciertamente, estos factores que son parte de la facticidad, no pueden ser definidos sin cierto punto de vista subjetivo, pero ese punto de vista se proyecta sobre lo objetivo, pues no puede proyectarse sin más, dado que entonces se anularía toda realidad fáctica, lo que no parece plausible. Hay necesariamente un *quid* fáctico, que no se puede definir antes que la libertad, pero sí conjuntamente. Puesto que (...) “Ese *quid* bruto e impensable es aquello sin lo cual la libertad no podría ser libertad. Es la facticidad misma de mi libertad”

(Sartre, El Ser y la Nada, 2013, pag.671). Y además, cabe señalar que ese *quid* inexplicable contiene un antes, un pasado, que en realidad resulta absurdo y sin sentido, pero a pesar de ello la libertad se temporaliza planteando un antes y un después. Y todo lo que se haya dado antes, es decir, en el pasado ya no puede cambiarse, lo cual también vale para el cuerpo humano, que además cambia de estado por el envejecimiento y no se puede volver a tener exactamente el mismo cuerpo que antes. De ahí que el pasado pasa a ser otro elemento de la facticidad que cabe analizar.

En primera instancia, cabe señalar que los individuos tienen un pasado, aunque ese pasado ya no exista. Pero el pasado como tal no es determinante, es más, el pasado no tiene la fuerza suficiente como para constituir el presente y el futuro. Ello en tanto el pasado justamente ya no es, y el presente es una constante huida hacia el provenir, de manera que el pasado está entonces en función al proyecto futuro. Pero esto no quiere decir que la proyección a futuro pueda modificar lo ya acontecido o que ésta se vea exenta de un pasado. “La libertad tiene-de-ser su propio pasado” (Sartre, El Ser y la Nada 2013, p. 673), es decir, el pasado es irremediable, este es lo que es, inmodificable e inalcanzable. Y aunque el pasado no determina las acciones futuras sí se establece como una instancia indispensable para realizar una nueva decisión o ponerse en una nueva disposición. No se puede pues construir un porvenir sin la noción de un pasado. Ahora bien, lo que se debe tener claro respecto a esto, es que no existe un pasado objetivo, no hay nunca recuerdos objetivos o neutros. El pasado como tal es inexistente pues nunca podemos realmente acceder a él de forma objetiva, nadie puede controlar a diestra y siniestra la temporalidad y no es posible hacer un retorno al pasado. En otras palabras el pasado es siempre presente, “todo lo que soy, tengo-de-serlo en el modo del haber-sido” (Sartre, El Ser y la Nada, 2013, p. 674). Es decir, “ser es haber sido” (Sartre, El Ser y la Nada, 2013, p.674), es, por ejemplo, todo el ejercicio que ya he realizado para bajar de peso y fortalecer el cuerpo. Para el individuo no es posible concebirse a sí mismo sin remitirse al pasado, éste no puede pensarse sin él, pero a su vez ese pasado solo surge en el mundo y viene al individuo por el individuo mismo en tanto ser-para-sí, esto es, ser-libre o ser contingente. Por ejemplo, si un individuo ha sufrido el trauma de la separación de sus padres, ello no quiere decir que éste, por tal trauma, va a elegir no casarse para evitar una separación, ello es solo una posibilidad, pues este podría casarse y tener un matrimonio ejemplar, justamente para dar

contra a esa experiencia pasada. De manera que el pasado solo se mantiene existente por el proyecto futuro del individuo, “no recibimos nuestro pasado; pero la necesidad de nuestra contingencia implica que no podemos no elegirlo” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, p. 675). Los acontecimientos pasados nunca son en sentido esencial. Cuando el individuo se remite al pasado, realiza un proceso de selección, recordar no es más que seleccionar. Y esa selección depende siempre del proyecto originario del individuo, este realiza su elección de un determinado recuerdo apuntando siempre hacia un fin. “Así, todo mi pasado está ahí, perentorio, urgente, imperioso; pero elijo su sentido y las órdenes que él me da, por el proyecto mismo de mi fin” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, p. 677). Pero en lo que cabe hacer hincapié, es en el hecho de que el pasado está ahí y es parte del acontecer humano. Es decir, siempre hay algo del en-sí trascendido por el para-sí que queda atrás. Hay un antes innegable que se mantiene y se sostiene como la base de la elección futura del sujeto, es esa decisión ya tomada, todo lo utilizado para la realización del proyecto, todos esos sucesos y condiciones que hicieron posibles el desarrollo de un proyecto, en fin, es todo lo que ha quedado consumido y tal pasado en cierta medida permanece pero como preterido-trascendido. Sartre señala que “el pasado es el en-sí que soy en tanto que preterido-trascendido” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag.183). Lo que quiere decir que el pasado se asume como un trasfondo de la vida presente, que no puede modificarse y que permite cada nuevo trascender y nihilizar del ser que realice el sujeto. Lo pasado no puede ser resignificado, es irreparable y ello hace en cierta medida mella en el ser, sin por ello determinar de por sí las acciones futuras.

Se concluye entonces, que el pasado es siempre algo que el hombre tiene detrás, una especie de ser pasado pero que no es como tal, solo se trasciende. Y al nivel corporal sucede lo mismo, el cuerpo viene a ser lo primero que el hombre trasciende para ser en el mundo y poder operar en este. Es un instrumento del cual se calla, que se mantiene de cierta forma invisible, pero este da lugar a un orden a una organización del mundo con la cual se pueden ejecutar acciones. Un orden fáctico que surge ya desde el nacimiento, un orden que toma asiento en un sitio, es más, el cuerpo y el pasado se deben concebir como ese sitio que no se elige sino que surge como situación desde la cual el hombre puede elegir. Todo ello no hace más que formar parte de la facticidad por cual en último término se puede sostener que todos estos elementos: la facticidad misma, el cuerpo, el sitio, los entornos, el pasado se

identifican y hacen referencia a un mismo fenómeno que se describe como la situación del sujeto. Y en tal sentido son esos factores que se han planteado aquí que constituyen tanto el límite como el comienzo de la libertad. Hay pues cierto carácter de restricción que envuelve a la facticidad. (...) “No podría haber libertad sino restringida, puesto que la libertad es elección” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag.672). Restricción que principalmente viene dado por el cuerpo, en tanto que la corporalidad es lo que hace al hombre finito, solo puede morir en tanto tiene cuerpo (de forma que la elección del suicidio tiene la condición corporal de por medio), por lo cual a la final toda elección es una elección de la finitud. Es ello lo que se ha buscado sostener, que en este caso en particular el cuerpo es el comienzo y límite de la libertad. Pues finalmente solo hay libertad en situación. (...), “Soy absolutamente libre y responsable de mi situación; pero, además, no soy nunca libre sino en situación” (Sartre, *El Ser y la Nada*, 2013, pag. 691). En otras palabras, el individuo es libre en su situación, pero la libertad tiene cierta dependencia de la situación. Esto quiere decir que la libertad es y está siempre condenada a ser libre, pero esa libertad es contingencia pura, por lo cual no se puede elegir como libertad, ésta simplemente es y dentro de una situación; situación de la cual esta libertad es responsable y puede por eso organizarla de cierta manera, pero no puede no estar dentro de una situación, que por ende, reviste un cierto carácter restrictivo hacia esa libertad. Desde esa concepción se dirá que es desde el surgimiento de un para-sí que hay mundo y que hay cosas, pero el sujeto sí está, de cierta forma, separado de las cosas, pues, éste aunque hace que el en-sí aparezca de cierta forma en un mundo y que hayan cosas, éste no es esas cosas. Sin embargo, Sartre plantea también que esa separación con las cosas solo se dan por la nihilización y las rubricas que de esta se derivan, como por ejemplo, el espacio y tiempo. Por lo cual finalmente, al hacer remisión a esos existentes o presencias que rodean al individuo, como la botella, el computador, la silla, etc., estas solo se presentan como tal o cual objeto desde una perspectiva del para-sí como proyección individual, ya que estos objetos, esto es, la silla o la botella como tales o en sí son incaptables. Pero por otro lado, el que estos objetos como tales sean incaptables no quiere decir que no están ahí como existentes brutos, esto es, como objetos materiales, pues, estos existen o son y su ser no puede partir de la nada. Es decir, esas rubricas y cualidades que el sujeto atribuye a las cosas no pueden ser puestas a partir de nada, hay algo ahí que como tal es incognoscible pero que está ahí siempre presente formando parte

de la realidad fáctica humana, y de la cual ningún individuo puede sustraerse. Así por ejemplo, solo hay un computador porque el individuo le confiere a ese objeto que tiene enfrente la cualidad de ser computador y de tener determinadas características para ser denominado de tal manera, pero ese objeto es, tiene una presencia “bruta” separada del sujeto, aunque no pueda ser concebido sin subjetividad. Y por ejemplo, en relación al cuerpo, el individuo es su cuerpo, lo existe y su cuerpo como tal no puede percibir sin una conciencia (la del para-sí) interviniente, pero parece difícil negar que hay un cuerpo fáctico material, pues, a partir del otro sí es concebible tener esa noción de cuerpo, y aunque Sartre lo considere una visión errónea, esa visión sí debería formar parte de una concepción integral de la realidad humana, pues esta también se concibe irremediamente desde una perspectiva de tercera persona. Es desde tal consideración que cabe hacer, en cierta forma, una redefinición de la libertad absoluta planteada en la obra sartreana, pues como se ha visto tal absolutez debe ser matizada. Ciertamente el hombre es libre y tiene la facultad de hacer decisiones por su cuenta, pero ello hasta y desde cierto punto. Pero sostener sin más que la libertad es absoluta no parece acertado, ello en tanto que desde esa concepción se podría plantear que la elección y el proyecto mismo se adhieren a una pura gratuidad y que no se entremezclan con aquello que se puede tomar como lo no-libre (lo fáctico). Es decir, se tomaría al libre proyecto como algo separado de todo en-sí, lo cual no puede sostenerse en la descripción de la realidad humana, y Sartre no parece sostener aquello. También se caería en un extremo subjetivismo en el cual todo lo objetivo queda suprimido. Pero la realidad humana no solo es para-sí, es también en-sí, así lo dicta su situación y lo primero desde lo cual se lo ubica como en-sí es la corporeidad. Sartre, no puede, en la descripción de la realidad humana quedarse solo con la modalidad del ser-para-sí ni evitar el dirigirse al en-sí y hacia lo objetivo. El hombre es contingente y su existencia es injustificable, por lo cual la condenación a la libertad es inminente, pero éste está condenado a ser libre siempre en situación. Y la libertad no puede desvincularse de lo fáctico, en tanto que desde tal punto se origina; al mismo tiempo que eso fáctico, pero nunca desligado. “La paradoja de la libertad es que no hay libertad sino en situación y no hay situación sino por la libertad” (Savignano, 1950, pag.8). Por lo cual se dirá igualmente, que no hay libertad sino comprometida en un mundo por su corporalidad, y no hay corporalidad comprometida sin

libertad. De ahí, que el cuerpo es el límite y comienzo de la libertad, no excluye a la libertad pero la restringe como su facticidad.

Conclusiones

Dado todo esto, en conclusión, tomando en cuenta la pregunta guía de este texto, esto es, la cuestión acerca de cómo es posible concebir la libertad absoluta del hombre si existe en la realidad humana un cuerpo que se concibe con sus propias cualidades y está dotado de características particulares que se definen desde un ámbito exterior, y de las cuales el sujeto consciente no puede dar cuenta. Es decir, el cuerpo en tal concepción se toma como un elemento dado y fáctico de la realidad humana que lo determina y lo constituye, atribuyéndole características, que no entran dentro del marco de elección. Pues, en general el hombre por múltiples factores de hecho como: el clima, la raza, la tierra, la clase parece, más bien, un ser que está determinado, un ser ya hecho. Y desde esa concepción determinista del hombre y la visión tradicional del cuerpo resulta inconcebible sostener la libertad humana. Pero ante aquello Sartre arguye que tal visión del hombre y de su cuerpo, una visión que es netamente externalista, es desatinada y en gran medida errónea. Pues, no es posible remitirse al sujeto humano desde un punto de vista puramente externo, como un observador, pues, el sujeto no puede salir de su subjetividad. Y, así, tampoco hay como referirse al cuerpo como un mero conjunto de órganos que cumplen diversas funciones para dar lugar a determinados procesos que conllevan a la percepción y acción del individuo dentro de su entorno. No es posible porque no contempla la realidad humana de forma íntegra ni considera el hecho de que tal realidad es ante todo subjetiva. Ello en tanto no se puede concebir la realidad sin la perspectiva o punto de vista propio del individuo, en tanto es un ser consciente y no puede sustraerse de su conciencia para contemplar al mundo en plenitud objetiva como un observador. Todo lo que aparece en el mundo, aparece a la luz de una conciencia, nada se puede concebir si no hay conciencia y el cuerpo entra en esa condición.

Cuando el hombre es lanzado hacia la existencia y eyectado a un mundo, la conciencia se arroja sobre ese mundo y lo intenciona. De ahí que nada se puede concebir en-sí o en plenitud, no hay nada necesario ni esencialmente determinado en relación a la realidad humana. Toda objetividad es siempre subjetivada, en tanto el hombre no es un ser-en-sí, esto es, un ser macizo y cerrado que es lo que es. Su condición de ser consciente no

lo permite. El hombre es, más bien, un ser-para-sí, esto quiere decir un ser que es lo que no es y no es lo que es, en tanto no coincide nunca consigo mismo, puesto que es pura relación abierta de ser. Ello, en tanto el sujeto humano trae a flote la concepción de un no-ser frente al ser, es decir, es aquel por el cual la nada adviene al mundo e infesta de esa nada al ser. El individuo humano es, pues, el ser que se pregunta por el ser y frente a esa pregunta no encuentra una respuesta definida o determinada, puesto que esa pregunta puede tener una respuesta negativa, el no-ser. El hombre nunca se dirige al mundo con plena positividad, siempre plantea negaciones, y esas negaciones se remiten tanto al mundo como a su individualidad misma. Esto, porque al traer la nada al mundo, el sujeto es capaz de nihilizarlo y de nihilizarse a sí mismo para remitirse a ese mundo, pues, el hombre siempre concibe al mundo y a los objetos que aparecen en él (el mundo) como lo que éste “no” es. Es así como conoce el mundo, conocer un lápiz es para el individuo saber que él no es ese lápiz. En general el hombre en su estado de existir no le encuentra una respuesta determinada a su ser ni un sentido por el cual este es, el hombre es, pues, pura contingencia por su nada de ser. Es indeterminado y está ahí en el mundo sin justificación alguna, ello es lo que reviste su condición de ser-para-sí. Y así al infestar con la nada al ser, el sujeto presenta un vacío de ser y su existencia supone un sinsentido (un absurdo), descubriendo, por ende, que no puede más que hacerse y elegirse para darle un sentido a su existencia, pues, al no haber nada necesario en relación a su existencia el único sentido concebible es el que el sujeto mismo crea y a partir de ese sentido es iluminado su mundo. Ese sentido es el que se inserta en lo que Sartre denomina el proyecto. El individuo, al descubrir la indefinición de su ser y su condición de tener que hacerse, debe realizar elecciones que apuntan a un porvenir, el hombre está siempre en proyección al futuro y sus elecciones están sostenidas bajo su proyecto vital. Todo individuo se plantea un proyecto, en tanto no puede más que elegir, pues, no puede no elegir, este es enteramente responsable de su ser. De ahí que el hombre en tanto ser-para-sí es finalmente libertad, es un ser libre, libre de elegir su mundo y libre de elegirse a sí mismo, pues, en último término, también puede rechazar su existencia puramente contingente quitándose la vida. Al fin y al cabo la existencia precede a la esencia. Si se ha de tomar algo como esencial solo será a partir de una construcción individual de la esencia de acuerdo la intencionalidad del sujeto. Pues

toda percepción y acción del individuo es intencional y a estas siempre subyace un fin puesto por el individuo mismo.

Ahora bien, sin embargo se plantea que hay en la realidad humana algo que no entra dentro del marco de elección del sujeto, hay cosas que vienen dadas de hecho, sobre las cuales no se puede decidir. Y en primera instancia es el mismo hecho de existir, nadie elige existir, además tampoco puede el hombre, cuando es arrojado a la existencia, decidir sobre su posición, su familia, su entorno, sus circunstancias vitales en general. Esto pertenece, pues, al ámbito de la facticidad de la realidad humana. Es decir, hay un aspecto fáctico al hacer referencia al ser del hombre, aspecto del cual no puede sustraerse, pues, hay que tomar en cuenta que la nada que el hombre trae al ser no puede partir de la nada misma, es inconcebible, la nada surge en tanto hay ser y solo por el ser. Pero ello no significa que la facticidad determina al ser, ni que eso fáctico es, en principio, un límite para la libertad humana porque esta facticidad es también puramente contingente, el que el individuo sea y sea en tal o cual posición o lugar, o que forme parte de tal o cual familia es enteramente contingente, no se adhiere a ninguna necesidad. Y lo fáctico además termina siendo también una elección, ya que el sujeto se apropia de eso que le es dado, lo acepta y lo hace suyo, y le atribuye una significación particular, pues, bien podría no aceptarlo y elegir no existir más, recurriendo al suicidio, como antes se señaló. De manera que aquello depende del individuo, este significa e intenciona la facticidad. Es decir, hay un dato fáctico, un estado de cosas que vienen dadas de hecho dentro de la realidad humana, pero no remiten a nada necesario ni implican obligación alguna para el individuo, ya que ese dato o estado de cosas solo se revela iluminado por un fin elegido, por un proyecto. Hay en la realidad humana siempre un dato que es simplemente dado, pero nunca se da de manera plena o pura como un en-sí bruto, el hombre arroja sobre ese dato la conciencia por lo que éste aparece constantemente como ya iluminado por un fin elegido. Esa es, pues, la situación del sujeto, una situación en la que lo fáctico solo adquiere sentido por el fin del sujeto, y la facticidad se presenta de acuerdo a la elección libre del hombre. La situación del sujeto en tanto ser-para-sí, implica, pues la correlación entre facticidad y libertad, que viene a ser equivalente a la correlación entre conciencia y mundo. No se da por un lado la facticidad y por el otro la libertad ni por una lado el mundo y por el otro la conciencia, estas se dan a la vez.

En acuerdo con lo anterior, algo que es parte de esa facticidad de la realidad humana, es justamente el cuerpo, en tanto es aquello que le viene dado al hombre y por lo cual es y es en un mundo. El hombre en tanto hombre posee siempre un cuerpo que lo liga al mundo, es más, es el centro de referencia objetivo por el éste es ahí en el mundo y por el que puede entrar en contacto y disponer de las cosas que aparecen en ese mundo. Pues, la conciencia nunca sobrevuela al mundo, está inmersa y comprometida en él y el cuerpo es lo que da lugar a tal comprometimiento. Ahora, al concebirse el cuerpo como un centro de referencia fáctico y objetivo, en cierta medida, se podría plantear que se constituye, entonces, como el en-sí del para-sí. Pero tal consideración debe ser precisada, en tanto ello no significa que se puede concebir al hombre como ser-en-sí, pues, cabe insistir en que el hombre no es un existente bruto macizo, es un ser que por su conciencia tiene fisuras que dan lugar al escape del ser. Y, por lo cual, finalmente todo en-sí es trascendido y nihilizado por el para-sí, y el cuerpo igual, es lo perpetuamente trascendido y nihilizado, el cuerpo siempre se pierde sobre fondo de mundo en el acontecer humano. Pues, un sujeto no “tiene” cuerpo, este “es” su cuerpo, lo existe. El individuo nunca ve ni se concibe como cuerpo en un mundo y tampoco percibe el funcionamiento de sus órganos, es decir, el sujeto ve o percibe cosas por su corporalidad, por la estructura de su cuerpo, pero no ve, por ejemplo, sus ojos en acción vidente ni percibe su boca saboreando. Por su ser consciente se dirige directamente sobre lo que ve y lo que saborea y cómo es tal sabor. El ser-para-sí es, pues, íntegramente cuerpo, pero es a la vez íntegramente conciencia, es decir, no hay dualidad entre conciencia y cuerpo, se dan a la vez: el cuerpo es conciencia encarnada. Ello en tanto el ser-para-sí, como yo se remite directamente al mundo. El yo se dirige directamente sobre el mundo, y se concibe como yo por ese mundo, a su vez, el cuerpo permite esa correlación pero no está nunca desligado de ese yo, sino que al arrojarse sobre el mundo y accionar en él, el cuerpo termina siendo el “en-sí” incaptable para el sujeto, en tanto lo existe. Los sentidos mismos son incaptables y la sensación es lo simplemente vivido o existido bajo cierta intencionalidad. Así, el cuerpo tal cual es para el sujeto no se le aparece en medio del mundo sino que el sujeto es en medio del mundo y siendo a la vez ese mundo, en tanto trasciende su cuerpo siempre a las posibilidades que tiene de ser. En otras palabras, en la existencia del hombre el cuerpo es aquello de lo cual se hace caso omiso, es lo que se calla, pero es la conciencia siendo en un mundo. No se puede concebir un adentro ni un puro

afuera en la realidad humana, lo que hay es comprometimiento de la conciencia en un mundo. De ello deviene el que el cuerpo sea una contingencia más del ser-para-sí, más aún, es la forma contingente que la necesidad de su contingencia toma. De ahí que Sartre sostiene que el cuerpo no implica realmente un límite para la libertad, es el medio fáctico y contingente que la permite, en tanto compromete al para-sí en el mundo y hace posible que la conciencia se arroje sobre ese mundo pudiendo accionar dentro de este. Es desde la corporalidad misma que comienza la libertad del sujeto. Pues, todo lo que se concibe como un hecho corporal es un hecho de conciencia, y la conciencia es siempre libre. De forma que el cuerpo también se constituye, en último término, como una elección más del individuo, pues, de acuerdo a ciertos fines o proyectos el individuo puede hasta modificarlo en cierta medida (puede elegirse con cuerpo flácido o ejercitado, puede elegirse calvo o imberbe). Hasta la emoción que se suele tomar como hecho psíco-corporal de carácter externo se debe concebir, más bien, como una forma de aprehender el mundo. Pues, las emociones al igual que las sensaciones no se padecen, son vividas, son modos de existir de la conciencia en tanto estas configuran y transforman el mundo del sujeto, si este se ve consumido por el odio todo su mundo se percibirá bajo esa emoción, reemplazado y transformando mágicamente la concepción de un mundo que anteriormente pudo haber sido percibido desde la alegría, al haber estado el sujeto seducido por el amor. De forma que las emociones no son meras características de la psique y la corporalidad, estas son existidas por el individuo y éste cree en tales emociones, y tales emociones se ciñen a todas las percepciones que tiene de su mundo, de manera que también a todas las elecciones que establece en ese mundo. Pues, el individuo solo sentirá tal o cual emoción si hay algo que afecta o contribuye a su proyecto. Y es el cuerpo el que la conciencia utiliza para que la emoción surja como ese elemento mágico que transforma el mundo del hombre. Pero el cuerpo forma parte de esa transformación y como la emoción también éste se concibe como creencia, pues, también aparece solo a la luz del proyecto individual. Ello no hace más que afirmar el hecho de que el cuerpo es donde la libertad del individuo comienza.

Ahora bien, sin embargo, si se hace nuevamente remisión a la situación en general del individuo, esta remite a una ambigüedad entre la libertad y la facticidad, en tanto y en cuanto no le es posible al para-sí en situación discernir el aporte de la libertad y del existente bruto en su acontecer. Es decir, hay algo en la situación del sujeto que no es

propriadamente libertad, pero que finalmente solo es concebible a partir de ella. Es ese algo que hace al sujeto ser, hace que exista aunque de manera contingente, en tanto está presente pero no hay explicación para su ser. El sujeto ocupa pues un sitio que lo hace ser ahí en un mundo, un sitio en el cual hay ciertos entornos que lo rodean, sitio y entornos que se dirá igualmente se conciben solo bajo el punto de vista del sujeto, esto es, solo hay sitio y entornos para una libertad. Sitio y entornos que además remiten a un centro de referencia que no es otra cosa que el cuerpo mismo, que en tales condiciones se sostiene como el instrumento que el sujeto es y que lo pone en relación a ese sitio y a esos entornos, una relación que está sostenida siempre bajo un fin. Es decir, una vez más todos estos elementos de la realidad humana solo aparecen a la luz de una libertad que las intenciona. Pero, en este punto, cabe recalcar que aunque eso fáctico se describe siempre desde una libertad, solo a partir de ello la libertad misma puede darse, pues esta no puede surgir de nada, toda proyección que realiza el individuo no es nunca una proyección sin más y sin contenido, el para-sí en tanto ser libre siempre se proyecta sobre algo, de lo contrario toda realidad fáctica quedaría aniquilada; se proyecta sobre un mundo que tiene elementos fácticos, en el que hay existentes que tienen sus propias potencialidades que no dependen del individuo y que se dan independientemente de su existencia. En otras palabras, el hombre puede disponer de los existentes y organizarlos de cierta manera pero nunca es el fundamento de tales existentes ni de su propia existencia. Existe, pues, un *quid* fáctico que está antes de la libertad pero que es indefinible, pues, solo desde la libertad puede definirse. Pero la libertad no podría ser libertad sin ese inexplicable *quid* fáctico, que además entra también en un marco temporal, pues, se constituye como ese pasado del sujeto que es inmodificable e irremediable. Ahora bien ese pasado es siempre trascendido e igualmente adquiere solo sentido por el proyecto del individuo, pero aun así ese pasado está ahí, hay un antes innegable que se mantiene y se sostiene como la base de la elección futura del sujeto, es esa decisión ya tomada y que no puede ser reparada, lo cual no define de por sí al ser, pero sí deja una mella en su ser. Lo que en, último término, se busca plantear aquí es que la facticidad que incluye el espacio, los entornos y fundamentalmente la corporalidad, todo esto forma parte de la situación del individuo, en la cual está siempre imbricada la libertad. Pero parte de esa situación es siempre ese *quid* fáctico o hecho dado desde la cual la libertad misma puede existir como libertad, y es en tal sentido que esos factores fácticos, a

pesar de solo poder ser concebidos por una libertad (por un para-sí), se constituyen no solo como el comienzo de la libertad pero también como su límite, pues, solo desde la restricción que estos imponen se concibe a la libertad. Ya que toda elección implica una selección y eliminación, pues toda elección es elección de finitud en tanto el hombre es un ser finito, este nunca puede optar por todas las posibilidades posibles. De forma tal que no se podría concebir una real libertad, si esta no está en calidad de ser su facticidad como su restricción propia. Y lo principal que se constituye como restricción es la corporalidad del sujeto que justamente hace de este un ser finito, condicionando su libertad que no puede ir más allá de esa elección de la finitud, y el suicidio además solo es posible por esa corporalidad misma. En tal sentido se concibe al cuerpo como comienzo y límite de la libertad. Siempre hay algo de la situación del hombre que no depende de este, pues, la libertad no se puede elegir como libertad. A pesar de que solo a partir de la perspectiva de un sujeto se concibe el mundo y las cosas, el sujeto no es ese mundo y esas cosas, y aunque estas sean en-sí incaptables no quiere decir que no están ahí como existentes brutos (materiales) formando parte de la realidad humana, se hace siempre necesario formular un en-sí en contraposición a una conciencia, al sujeto como para-sí. Es decir, se podría plantear, en cierta medida, que hay una realidad neutra sobre la cual el hombre intenciona, a la cual da sentido y significado. La libertad no puede desvincularse de la realidad fáctica, el hombre no puede ser libre a partir de nada, solo por su ser que no puede ser obviado. Hay, pues un cuerpo fáctico desde el cual el hombre opera libremente en un mundo, y es imposible negarlo. Además, se dirá, que esa noción del cuerpo más externa, sí puede ser concebida a partir del otro como cuerpo-objeto, que aunque sea una visión errónea según Sartre, en tanto se cosifica al ser humano (una actitud de mala fe), es una visión que forma parte del acontecer humano. Pues en cierta medida es posible y hasta resulta irremediable plantear al hombre desde una perspectiva de tercera persona, en tanto se busca tener un conocimiento integral del ser humano, en pos de llegar a una mejor comprensión de la realidad humana. De ahí que, a partir de todo ello, se corrobora la paradoja de que el cuerpo implica el límite y el comienzo de la libertad en la realidad humana. La libertad absoluta sartreana debe ser matizada, no es pues libertad sin más, la elección libre y el proyecto del sujeto no se adhieren a una pura gratuidad, puesto que ello implicaría sostener que estos no se mezclan con lo no-libre, con lo fáctico, con el mundo, dando lugar a una descripción

incompleta de la realidad humana y cayendo además en un extremo subjetivismo, la libertad es siempre libertad en situación y la situación del individuo solo se concibe por esa libertad pero no es nunca pura libertad subjetiva.

Bibliografía:

- Sartre, J, P. (2013). *El Ser y la Nada*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J, P. *Bosquejo de una teoría de las emociones*. PDF (BTE)
- Sartre, J, P. (2013). *El existencialismo es un humanismo*. México D.F.: EMU.
- Villaseñor, J. S. (1950). *Introducción al pesamiento de Jean Paul Sartre*. México D.F.: Jus.
- Ferrater, J. (2009). *Diccionario de Filosofía* (2 edición ed., Vol. III). Barcelona, España: Ariel
- Sartre, J, P. (1960). *El Hombre y las Cosas*, Buenos Aires: Losada
- Copleston, Frederick. (2011). *Historia de la filosofía (volumen 4)*. Barcelona: Ariel.
- Sartre, J, P. (2013). *La náusea*. México D. F.: EMU.
- García, E. (2014, Marzo). *La libertad en la filosofía de la mente de John Rogers Searle*. Recuperado de: <http://www.revistadefilosofia.org/55-12.pdf>.
- Díaz, P. (2011). *Cuerpo e intersubjetividad: Las perspectivas fenomenológicas de J. P. Sartre y M. Merleau-Ponty*. Universidad Nacional de Córdoba. Recuperado de: <http://estudiantesfilosofia.filo.uba.ar/sites/estudiantesfilosofia.filo.uba.ar/files/Diaz%20Romero,%20Paula.pdf>
- Díaz, P. (2013). *Cuerpo Existido, Cuerpo Situado: reflexiones sobre el cuerpo en la obra de Jean-Paul Sartre*. Córdoba: Facultad de filosofía y humanidades UNC. Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/sintesis/article/view/12221/12550>
- Savignano, A. (2018). *Facticidad, cuerpo y pasado en El ser y la nada*. Buenos Aires: UBA. Recuperado de: <https://circulosartre.files.wordpress.com/2014/05/alan-facticidad-cuerpo-y-pasado-en-el-ser-y-la-nada.pdf>