

**SARTRE O LA AUSENCIA DE LOS OTROS: ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO  
DE LA SOLEDAD**

Edwin Alexander Giraldo Garzón

Universidad Tecnológica de Pereira

Facultad de Ciencias de la Educación

Escuela de Español y Comunicación Audiovisual

2016

SARTRE O LA AUSENCIA DE LOS OTROS: ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE  
LA SOLEDAD

Edwin Alexander Giraldo Garzón

Trabajo presentado como requisito para obtener el título de

Licenciado en Español y Literatura

Asesor:

Mg. Rodrigo Argüello Guzmán

Universidad Tecnológica de Pereira

Facultad de Ciencias de la Educación

Escuela de Español y Comunicación Audiovisual

2016

**Nota de aceptación**

---

---

---

**Director de tesis**

---

Pereira, 08/08/2016

## **Dedicatoria**

A mi familia y a todos aquellos que esperaron y esperan tanto de mí, gracias por sus sacrificios y esfuerzos, son a ellos a los que dedico este aproximamiento al pensamiento de algo que nos es tan íntimo y a la vez tan desconocido, la soledad. Especialmente a Carlos Andrés Vélez y Christian Camilo Galeano por la amistad y solidaridad intelectual.

A Sartre por sus ideas

*In Memoriam*

## **Agradecimientos**

Cuando empecé a leer a Jean-Paul Sartre sentí que había algo por descubrir en sus textos. Sin saber qué era eso que esperaba en el horizonte de entonces, me dediqué a leer las líneas emocionantes de la amplia obra de este filósofo francés. Sin embargo, la soledad no era el tema que deseaba estudiar, al principio quería saber qué era la intimidad en este autor. Pero en diversas clases escuchaba a mis profesores y compañeros, los cuales defendían la idea de la polifonía personal, esta podría rezar algo así como, un hombre está habitado por voces, nunca está solo. Me escandalizó el asunto porque sí estamos solos, desde ahí empezó esta búsqueda que todavía continúa. Agradezco a todos mis profesores, a mis amigos, que desde hace más de seis años transitan este camino en el que nos hemos encontrado por suerte, y en medio de él, han sabido alentarme a seguir con mis proyectos de lectura, sin importar que seamos nuestra propia soledad, han sabido comprender que la vivencia supera toda separación radical, que en la vivencia es donde somos más eternos que los dioses...

## Tabla de contenidos

	Pág.
Introducción .....	1
1. La búsqueda de la soledad.....	4
2. Vínculo entre conciencia-mundo y gratuidad existencial.....	9
3. El cuerpo como contingencia de la libertad.....	14
4. Aproximación al Ser .....	21
5. Conciencia o la realidad humana .....	29
6. Destierro del Yo y afirmación de la conciencia.....	36
7. Soledad fenomenológica y soledad existencial.....	44
8. Bouville o el reino de la soledad: por el camino de Antoine Roquentin .....	53
9. Anne y Antoine Roquentin: campeones de la soledad .....	55
10. Sartre o la ausencia de los Otros .....	72
11. Referencias.....	77

“Entonces me dio la Náusea: me dejé caer en el asiento, ni siquiera sabía dónde estaba; veía girar lentamente los colores a mi alrededor; tenía ganas de vomitar. Y desde entonces la Náusea no me ha abandonado, me posee.”  
(Sartre, 1990)

## Introducción

“La muerte es siempre la misma, pero cada hombre muere a su manera.”  
(McCullers, 1963)

En este escrito trato de abordar de la manera más prudente posible el problema de la soledad. Es paradójico que hablar de mi soledad sea hablar de la soledad de toda la humanidad, dando por sentado que la soledad no son muchas, sino que es una condición que todo hombre debe ser, así saltamos el escollo del relativismo psicológico, en cuanto este último puede ser simplemente, una excusa para no abordar la problematización de la soledad, y no un argumento sólido.

La soledad, entonces no es un asunto que deba tratar la psicología, al menos no en lo competente con lo que representa la soledad como condición originaria y existencial del hombre. El psicólogo deberá atenerse a la vivencia psíquica de la soledad y en especial, tendrá que vérselas con lo que una persona específica sienta *como* su soledad, en otras palabras, el psicólogo estudia la relatividad de la soledad, porque debe tratar con personas que se viven de distintas maneras y debe atenerse a ese decir para sacar adelante sus problemáticas y dar cierta solución a problemas que vinculan una concepción de mundo más sana y propicia para que una persona pueda vivir lo más estable posible.

Por lo anterior la soledad que se quiere revelar es la soledad ontológica, una soledad que hace parte constituyente del modo de ser de la *realidad humana*. Si se quiere, el planteamiento o búsqueda de la soledad ontológica es un impulso por comprender nuestro estado de abandono, estamos en un mundo que por más que lleguemos a amar u odiar, tendremos que dejar un día. Lo que implica que somos seres para la muerte, en el sentido de que morimos y no en el que la muerte sea parte de nuestro ser, la muerte es dejar de ser, es no ser más posible como bien lo explícita Jean-Paul Sartre, en contra del planteamiento de Heidegger que versa sobre la muerte como la posibilidad de las posibilidades, ya que es la que abarca todo mi horizonte de posibles, la posibilidad insalvable porque he de morir siempre. Pero se nota que, si bien la tematización de la muerte nos debe hacer más auténticos a la hora de tomar nuestras elecciones, no por ello hace parte del ser-posible. En *La Náusea* se expone esa imposibilidad de suyo, cuando Antoine se encuentra ante el castaño, piensa en que no podemos ser como las melodías que conllevan en lo



que son la muerte como necesidad intrínseca. Por el contrario, nuestra muerte no penetra a nuestro ser, porque nuestro ser no puede ser un ser-muerte, de ser esto último posible, seríamos inmortales y la idea de inmortalidad no existiría como anhelo secreto del corazón de los hombres, sin afirmar, desde luego, que estoy de acuerdo con aspiraciones tan inservibles como la inmortalidad, sería preciso matizar el asunto, pero este no es el lugar.

Lo máximo que se puede concebir a la reflexividad de la muerte, lo podemos disfrutar en novelas como *Reloj sin manecillas* de la escritora Carson McCuller, en la cual J. T. Malone se entera de que solo tiene unos cuantos meses para ordenar su vida y luego dejarse morir. Su vida se vuelve apremiante y todo es pensado, por qué debe hacer tal o cual otra cosa, los valores de la vida se alteran y empieza reprocharse su vida pasada, ¿por qué no realizó ese viaje con el que soñaba?

En realidad, lo más que se encontrará en las siguientes líneas es una lectura de dos de las obras más relevantes del filósofo francés Jean-Paul Sartre, *La Náusea* y *El ser y la nada*. Dos obras que se compaginan de una manera rigurosa, que tematizan a su manera la existencia, los otros, mis posibilidades, el mundo, el cuerpo, la historia, entre otros muchos temas que no podríamos abordar aquí sin correr el riesgo de no decir nada, tal vez ese sea también un logro, no decir nada, sin duda el más loable, porque todo decir de un concepto puede ser un mal-decir del mismo. Sin embargo, trato de explicitar la filosofía de Sartre en cuanto que con ella se puede tematizar la soledad como necesidad ontológica para comprender la identidad de nuestro ser hombre, ¿qué sucedería si pudiéramos dejar de ser nosotros y continuar siendo? No seríamos los seres que somos y no tendría valor alguno la otredad, porque toda alteridad la sería yo a voluntad.

Ahora bien, la soledad es una condición insalvable y por ello debemos asumirla directamente, ¿para qué? Para no velar nuestra existencia bajo dioses impuestos por nosotros mismos, para aprender a ahondar en nuestra sensibilidad y desde allí constituir una personalidad más fuerte, más propia, es un poco el deseo que encontramos en la literatura de Maurice Barrès, una exaltación del Yo como principio necesario para alcanzar una mejor comprensión del mundo social que me rodea, parece cierto que solo un alma cultivada pueda dar razón de sus vivencias, es a ello a lo que aspiramos, un ser que no puede dar cuenta de sí da pena, y no quiero sonar pretencioso, pero si no existe una consciencia profunda de nosotros mismos, de lo que somos

como existentes, pasando por alto toda distinción física, no sabremos alcanzar la dignidad en la que debemos vivir.

Así la soledad nos brinda lo mejor de nosotros, la dignidad. Cuando no sabemos lo que vale existir, cualquier cosa nos arrastra, el que piensa en su experiencia existencial profundamente no debe permitirse aplazamientos inútiles. En los presentes días una marea de violencia se levanta en toda Europa, los atentados se hacen parte de la realidad cotidiana, el problema que se puede entrever es que las personas que cometen los atentados tienen una concepción de la vida que les posibilita pasar por encima de las vidas de los demás, y de no interesarse por la de ellos mismos. Eso demuestra que si la individualidad se pierde cualquiera puede hacer de nosotros lo que desee. Sí existe la voluntad del hombre, creo que se debe apostar por ella y para ello, debemos dejar de un lado las mentiras, digámonos que estamos solos, que somos responsables de nuestras acciones y que no hay más libertad que la que realizamos en pro de un porvenir de la humanidad. Ningún proyecto humano por bueno que parezca nos dará la felicidad porque la felicidad no es un lugar al cual podamos llegar, sino el límite inexistente que nos hace correr hacia él, y la felicidad así entendida en brumosa, es forzosa y bella, simplemente porque es una carrera inútil, bella por eso mismo, ya que sin darnos cuenta la felicidad ha sido realizada, vivida y jamás atrapada.

Sin más, lo que el lector encontrará será una aventura por los conceptos más relevantes de *El ser y la nada* y una lectura de *La Náusea*, para demostrar que en la obra de Sartre se podría tematizar la soledad ontológica, que de manera explícita no se encuentra así tratada por el autor.

## §1.La búsqueda de la soledad

“Estoy solo, pero camino como un ejército que irrumpiera en una ciudad.”  
(Sartre, 1990)

El presente trabajo tiene como finalidad describir la soledad ontológica a partir de la obra del filósofo y literato francés Jean-Paul Sartre, determinando las condiciones necesarias para hablar de una soledad ontológica que responda a la propia condición existencial del hombre; cosa que se buscará en la obra literaria del autor de *Las Moscas*. Para alcanzar dichas cumbres a partir de la obra de uno de los filósofos más relevantes del Siglo XX, se tendrá en cuenta principalmente al mismo autor que estudiamos como teórico fundamental de nuestra propuesta, así como el que proporciona el material a analizar. De suerte que la principal fuente teórica será: *El Ser y la Nada: ensayo de ontología fenomenológica*, libro que es calificado como un tratado solipsista<sup>1</sup>, cosa que favorece a la presente investigación. Así se procederá desde el método fenomenológico, o para ser preciso, desde sus conceptos fundamentales; dice Heidegger que la ontología solo es posible como fenomenología, lo que nos arroja al terreno de la descripción, que en palabras de Sartre, sería el terreno de lo cierto.

Un profundo deseo de Sartre a la hora de escribir, era que sus libros pudieran transformar a sus lectores, de alguna manera, quería alcanzar a transformarlos, para así mismo transformar la realidad de su país, y se podría decir, de la humanidad en general. Ese era uno de sus proyectos, tal vez, uno de los más constantes en toda su larga obra, hacer que el hombre se hiciera a sí mismo partiendo de ese material en bruto que nos imponen aún antes de nacer. Esa era su rebeldía y su humanismo, creer en la realidad humana por encima de cualquier trascendencia extraña que no fuera la conciencia.

Esta creencia sartreana dirigía todas sus empresas, creer en el hombre era su obsesión, su carga y su libertad. En su libro titulado: *¿Qué es la literatura?*, afirma la relación del hombre por el hombre, descargando sobre los escritores el peso de la humanidad entera, exhortándolos a escribir para su siglo, fuese cual fuese, jamás para alcanzar la gloria, que en palabras suyas, está siempre fundada en un error. Además de esto, qué es la idea de *responsabilidad* y lo que se ha

---

<sup>1</sup>Esta aseveración se puede hallar en *JEAN-PAUL SARTRE: O UNA LITERATURA FILOSÓFICA*, de Robert Campbell y también hace parte de la afirmación de Iris Murdoch en su libro: *Sartre, un racionalista romántico*.

llamado la “literatura comprometida”. Sartre afirmará algo que debe ser recordado por la posteridad o por la eternidad que alcance la humanidad: el hombre vale más que lo que le aplasta. Con esta frase resume la gran tesis de su pieza teatral *A puerta cerrada*, en la que tres criaturas abyectas están con la eternidad por delante para vomitarse sus vicios, defectos, errores y demás, pero lo grande de esto es el acto en el que teniendo la oportunidad de escapar, solo una oportunidad, la dejan pasar, prefieren la pesadez a la soledad, esto determina pues la anterior afirmación sartreana, el hombre vale más que lo que le aplasta<sup>2</sup>, y resulta cierto, por más que los hombres se odien entre sí, siempre serán necesarios unos a otros.

Por otro lado, la filosofía sartreana nos presenta una serie de conceptos que nos pueden proporcionar un análisis de la soledad. Es de saber que su obra entera está transida por diferentes corrientes filosóficas muy notables en su discurso. Estas son la fenomenología, el existencialismo y el marxismo. Además, el psicoanálisis también está presente en sus análisis y estudios.

Sartre expondrá dos concepciones del ser para elucidar la característica principal del hombre. Así surge su visión de ser-en-sí y ser-para-sí. El en-sí se refiere a los seres plenos, sin carencia de ser. Es por eso que se puede decir de ellos “sí”, este reflexivo ni siquiera se formula en ellos, porque lo son plenamente. Para que ellos fueran su propio sí, deberían de ser como no siendo lo que son. Esto último es lo que sucede con el ser-para-sí, este es como siendo lo que no es, de esta manera se dice que es para-sí, es decir, a diferencia de las cosas, el ser del hombre debe ser su propio sí no-siéndolo. Ya que si el para-sí se afirmara como siendo sí, caería en la plenitud de la cosa. Sartre (1993:136) dirá:

El sí es, si se quiere, *la razón* del movimiento infinito por el cual el reflejo remite al reflejante y éste al reflejo; por definición, es un ideal, un límite.”, es así que vemos porque el sí del para sí aparece como un ser evanescente que no puede alcanzarse. Es lo que se llamará “presencia- ausente.

Por el contrario, la segunda concepción de ser señala no al ente como tal sino al sujeto que se sabe en el mundo, no por el hecho de saberse en el mundo, lo cual no sería apropiado en la medida que se refiere al conocimiento como algo fundante, lo que implicaría más de lo que realmente se sabe. Si se busca una primacía en el pensamiento es menester recordar que la

---

<sup>2</sup>Esta interpretación no me pertenece, si bien puedo reconocerla en su valor justo, pertenece a Pierre Chariot, en un pequeño folletín titulado: *Sartre y el existencialismo*.

existencia se pone siempre como base de toda determinación, para ser un ser humano es preciso que sea un ser que existe con la posibilidad de ser humano, así la existencia se remonta a toda predicación de lo que es, es decir, al conocimiento.

Por lo tanto, el ser para-sí a diferencia del en-sí, se define porque no aparece al igual que las cosas, sino que se pronuncia siempre en constante huida o fuga hacia el futuro, hacia algún *proyecto*. Lo que equivale a decir, el para-sí es y no es, esto se entiende por una negación fundacional de la conciencia y con esto último llegamos a la definición del ser para-sí, este va a ser la conciencia.

Ahora bien, la conciencia tiene como fundamento la *intencionalidad*. Desde la fenomenología de Husserl, se puede entender como la esencia de la conciencia, esta intencionalidad es dirigirse hacia algo, pero sin distanciarse o salir nunca de sí misma. Este acto es el más propio de la conciencia, en la medida que por este movimiento se devela a sí misma como intencional, en el contacto fundante con el mundo. Lo que quiere decir que ella se descubre en un acto intencional dirigido siempre hacia lo que no es ella, este será su modo de ser. La conciencia en este contexto se debe entender como existencia, o como subjetividad, o espíritu si se prefiere. Para ilustrar un poco lo que se ha venido hablando acerca de la conciencia y su intencional modo de ser, citamos al filósofo español Javier San Martín (1987: 48): “La conciencia humana es intencional, es decir, produce actos cuya característica es el no guardarse en sí mismos sino ir más allá, por lo que la conciencia intencional es en sus actos conciencia-de”.

La definición de la conciencia puede servir de fundamento de la soledad, en cuanto que es su propia identidad, es otras palabras, todo es conciencia en la conciencia, lo que hace hincapié en el hecho puntual, si bien la soledad se presenta en mis relaciones con los otros, como manifestándoseme después del reconocimiento implícito de la existencia de otras subjetividades, no es un descubrimiento que se posa en la superficie de las cosas que están en el mundo, sino que es un viaje a sí mismo, pero sin la idea de espacialidad que esta palabra nos proporciona. En palabras de Nikola Abbagnano (1955) en su *Introducción al existencialismo*, este viaje del que hablamos es el retorno sensible a la naturaleza misma del existente.

Este último filósofo manifiesta que el existencialismo de Heidegger y Jaspers es negativo, lo cual podría llegar a hacer pensar que en la obra sartreana sucede lo mismo. Sartre al parecer

sostiene la metodología de esas posturas negativas, mas es por necesidad explicativa. No funda la negatividad, la ve en Hegel y su visión del espíritu. En *El ser y la nada*, Sartre elogia este descubrimiento negativo, pero a la vez, reprocha que no se haya llevado más lejos. Este ir más lejos no es más que lo que hace Sartre al afirmar que la conciencia debe ser un ser que no puede ser lo que es para serlo, el *ser de las huidas infinitas*, el ser que siempre está con respecto de sí, en el horizonte.

Lo que es preciso aclarar, es que la soledad parece ser el más cercano tesoro de la humanidad. Cada hombre es su soledad. Si creo plenamente en esta afirmación, debo poder explicitarla. Hagamos el intento. Es evidente que existimos, no podemos andar sin tener presente que existimos, no por una reflexión propiamente filosófica, sino por abducción de un mundo que vemos por todas partes. No quiero decir que el mundo exista antes de nosotros, no en el sentido en el que es mundo para nosotros. Existen materiales brutos, potencialidades de una naturaleza ajena, pero no hay mundo. El mundo viene después, somos la razón del mundo. Esto quiere decir que, si no somos seres sensibles y pensantes, el mundo sería el árbol del cual me alimento. Pero no tendría una idea de mundo en general, no pensaría en países, en que el planeta está suspendido en el espacio, que rota sobre sí mismo, etc.

El problema es que el mundo siempre nos espera, está ahí antes de nuestro nacimiento, se nos ofrecen, no los objetos brutos, sino *utensilios*; ya estoy vedado de conocer la indiferencia de las cosas, ellas parecen tener un lenguaje que no quiere decirme nada a mí, sino que es el lenguaje de todos y que por lo mismo, se dirige a todos. Al dirigirse a todos, no se dirige a nadie en particular, a pesar de eso, me hablan las cosas-utensilios con un lenguaje silencioso.

El hombre siente ser para sí mismo un obstáculo, un tipo de escollo particular que no le permite saber qué es lo que es. Sin embargo, la certeza absoluta no es más que un fracaso sagrado que no se ha dejado atrás, tampoco es necesario hacerlo. Simplemente, se puede conjeturar sobre el modo de ser del hombre, cómo este siente la existencia en cada tramo, sin desmesura cientificista, no más hace falta un poco de pasión para describir algo que indiscutiblemente le toca al hombre y no a un Dios. Así es la soledad, no un estado psicológico, sino una cualidad existencial que vincula todo el ser humano y también a los animales en general. Ya que la soledad no es psicológica, no necesita ser pensada como tal para existir como condición de todo ser. Esta concepción de la soledad toma el carácter de soledad ontológica, para

referir que es un estado integral en el que el cuerpo y lo psíquico se condicionan de tal suerte, que no se puede pensar realmente en otro modo de existir más perfecto. Entiéndase que la perfección reside en poder ser cada cual quien es, sin oportunidad de legar su muerte y su vida a nadie. Esa extraña condena de ser libres de la que tanto habló Jean-Paul Sartre.

Hablar de la soledad implica explicitar de algún modo una concepción del ser integral, es decir, una idea justificada del principio de los principios. Además, habrá que detallar qué entendemos por conciencia, temporalidad, yo, estados y hábitos. Esta explicitación se justifica en la medida en la que teniendo cierto conocimiento de estos conceptos, podemos poner una base de la cual partir para determinar cuál es la función concreta de la soledad, ya sea como talidad determinante y *trascendental del ser*, o rasgo secundario de todo ser. De momento, podemos anunciar la pregunta que hemos de responder en este trabajo, a saber: ¿cuál es la idea de soledad en *La Náusea* de Jean-Paul Sartre y cómo esta puede ser descrita y definida desde los planteamientos fenomenológicos expuestos en *El ser y la nada*? Como ya hemos señalado, antes de cualquier decir sobre la soledad, es preciso conocer qué se entiende por ser, yo, conciencia, temporalidad, estados y hábitos.

La intención era dilucidar qué era la soledad, pero para llegar a una idea de soledad es preciso pasar por la dilucidación del ser, como fundamento. Es como dirigir la mirada a la fuente, al cauce del río.

## §2. Vínculo entre conciencia-mundo y gratuidad existencial

Si las cosas nos hablan, es preciso saber en qué sentido puede llegar a afectarnos esto en el entendimiento del valor existencial como gratuidad, el hombre da el sentido a las cosas del mundo pero él mismo carece de su propio valor. Por otra parte, es menester relacionar cómo se da el vínculo entre conciencia y mundo.

Si encontramos un mundo constituido y las cosas parecen hablar dos idiomas que no coinciden, el hecho que ellos son algo y que los hombres le asignan significaciones arbitrarias que pueden llegar a enturbiar como a hacer más claro la comprensión de la realidad. Así no podemos buscar tan fácilmente un tipo de verdad, no la gran verdad que en definitiva es un imposible, sino la verdad que tejemos con nuestro proyecto de ser razonables. Podemos pasar toda la vida sin enterarnos de la complejidad que implica pensar esa trascendencia que es el mundo. Simplemente se vive y el mundo son las calles, el terruño poblado por buenas gentes que trabajan sin pausa para adquirir bienestar para sus familias, otros más profanos para derrochar en tabernas y vicios que les proporciona una posición en el mundo, en ese mundo que tampoco se plantean, ya que lo encontraron constituido y así parece estar bien. Pero ningún proyecto humano vale la pena, todos son gratuitos, eso dirá Sartre al decir que lo mismo vale emborracharse en soledad o dirigir pueblos.

A esta manera de pensar o mejor dicho, de vivir en el mundo, tomándolo como siempre ha sido así, es lo que Husserl ha llamado “actitud natural”, en esta actitud el mundo no parece ser un tema que se deba pensar y por definición, es el mundo de la no-filosofía. Para superar esta actitud, el filósofo alemán propone la *epojé fenomenológica*, esta consta de no afirmar nada sobre el mundo, en principio tenemos que darle la espalda al mundo para poder saber lo que este es. Así, no sabemos lo que son las plantas, los carros, las casas, nada de eso puede tener un verdadero sentido hasta que yo como existente que experimenta el mundo, pueda llegar a describir la constitución originaria del sentido de mi mundo. Sino logro acceder a las cosas por medio de la experiencia, de mi experiencia, el mundo será siempre para mí, “lo que me han dicho del mundo”. La *epojé* es poner en paréntesis la creencia en el mundo, sin negarlo propiamente en su realidad efectiva, para los fenomenólogos, el mundo existe, es real.

La *epojé* es puesta entre paréntesis de esa naturaleza, de ese trascendente y la consiguiente reducción es reducción al mundo fenoménico, a lo inmanente en el tercer



sentido, a lo que es fenómeno o puede ser fenómeno, lo que es lo mismo, la fenomenología se reduce al estudio de los fenómenos reales o posibles. (San Martín, 1987: 63)

De manera que, la fenomenología es la filosofía de la *experiencia*, por eso no apela a los tratados hermenéuticos, a los diccionarios de símbolos, puesto que si se reconocen sus aportes en el ámbito del pensar, los estudios de este tipo se alejan cada vez más de la experiencia de la realidad de la que hablan. Teniendo en cuenta que la representación del mundo no tiene cabida en el pensamiento husserliano, su mirada se dirige al mundo mismo, validado radicalmente por la vinculación originaria existente entre conciencia-mundo. La representación del mundo implica que ese mundo que vivo no sea más que una representación, el mundo como tal está allá, casi desconocido.

El vínculo que existe entre la conciencia y el mundo se da por medio de la intencionalidad de la conciencia. El mundo como ser-bruto en el que se encuentra todo ser no queda inadvertido para la conciencia que surge o se da en el mundo. Si la conciencia empieza en el mundo, debe poder relacionarse con él. Es esta pre-relación la que hace entendible la vinculación posterior conciencia-mundo. Cuando se habla de conciencia, solo para aclarar, ya se habla de mundo. En ningún momento la conciencia se queda atrapada en sí misma, siempre hay afectación y este sentir está marcado por la contingencia misma de la conciencia, es decir, su cuerpo. Una conciencia es ante todo, una conciencia-cuerpo, este es el vínculo original. Por eso es que siempre está referida al mundo, arrojada sobre las cosas por medio de su *mirada* intencional.

Es de aclarar que sin el mundo la conciencia sería un existente ignorado de sí mismo, en pura posibilidad de ser consciente. Esto se deja entrever por medio de la intencionalidad, si el modo de la conciencia es dirigirse al exterior de sí para percatarse de su propia existencia, se debe reconocer que en ausencia total del mundo, la conciencia sería un fantasma-muerto.

¿Por qué todo es gratuito? Todo es gratuito porque nuestra existencia no tiene un significado profundo, un destino. Estamos en estado de libertad, es decir, sin creador. Solos en el universo, sin importar la existencia de otros seres, ya que el número de existentes no beneficiaría en lo absoluto, en el sentido de sentir menos esta soledad que soy. Tampoco la existencia de Dios implicaría algo ante la condición del hombre y su vida en el mundo. Si el hombre está solo en el

universo, si no tiene un mandato que cumplir, puede elegir su propio camino, con la única consigna de hacerlo porque es hombre y se reconoce como un ser perteneciente a una colectividad. Apostar por una colectividad es comprometer mis elecciones con tal rigor que los otros pudieran elegir de tal manera que sus elecciones fueran inspiradoras para otros y de bienestar para toda la humanidad.

Esta soledad teológica entumece al alma de muchas personas. Es mejor tener a un amigo a quien dirigir las tristezas que estar ante la indiferencia de la no-existencia divina. Esto último lo piensan muchas personas, aun algunas que ni siquiera lo piensan. En todo caso, lo cierto es que Dios no se acerca a los hombres de la manera que estos lo esperan. Todas las esperanzas al respecto hacen que el mundo sea visto como un lugar indeseable, transitorio. Pero para poder ver algo de manera transitoria es preciso que tengamos la creencia de ser un poco inmortales. ¿No es más humano aceptar esta existencia que tenemos por suerte? Para Sartre Dios no importa, porque el hombre debe pensarse desde sí mismo y en función de su existencia contingente, ya que definir esta existencia por otra de la cual no tenemos noticias, sería arrojar los dados al mar y esperar en vano el resultado numérico que nos podría hacer ganadores de una apuesta.

Es este sin sentido y abandono lo que Sartre (1938) llamará en su novela *La Náusea*, el *absurdo*:

La palabra Absurdo nace ahora de mi pluma; hace un rato, en el jardín, no la encontré, pero tampoco la buscaba, no tenía necesidad de ella; pensaba sin palabras, *en* las cosas. Lo Absurdo no era una idea en mi cabeza, ni un hálito de voz, sino aquella larga serpiente muerta a mis pies, aquella serpiente de madera.

Lo que quiere decir que, todo lo que existe está de más. Hay un recurso humano por vivir en un cuento de hadas, pensando que un día será posible conocer al gran amor de la vida, como si estuviera escrito en el gran libro de la existencia, pero la realidad en general no puede ser un libro. La vida humana no se puede supeditar a esperanzas triviales, si bien un hombre puede encontrar al amor de su vida, una persona con la que se siente bien y se comprende, no significa que debía ser así, puede ser también que muera anciano y sin haber tenido en toda la vida un contacto íntimo con una mujer. Se trata de una posibilidad y no de un cumplimiento. Si la vida fuera un cumplimiento, el suicidio sería la mejor salida. No sucede lo mismo si la vida es pura posibilidad, en este caso el suicidio sería una elección más.

Por otra parte, creo que la gran frase que resume todo el contenido de la obra que tematizamos es la siguiente: “Todo lo que existe nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por causalidad.” (Sartre, 1938), es la idea que se defiende en toda la obra, el protagonista cree tener una razón de ser, es un escritor, tiene un proyecto investigativo que se confunde con su existencia, para decir con esto que somos responsables de todas las elecciones que podamos llegar a tomar. Esta elección le resulta ridícula y superficial, puesto que un existente no puede definir a otro existente, a lo sumo se pueden encontrar. Su vida entonces, dejando atrás este proyecto se convierte en un camino sin dirección, ¿qué hará con su vida? Una pregunta muy recurrente en la narrativa sartreana, en el caso de *Los caminos de la libertad*, Mathieu se cuestiona por lo que ha de hacer con su existencia, ¿cómo ser libre? Por su parte el protagonista de *La Náusea* llegará a comprender que no importa qué tan importante sea su elección, será una elección cualquiera, preciosa porque es su elección siempre y cuando la tome libremente. Por eso decide habitar esa ciudad al final de la novela, la que pensaba dejar.

Estar sin Dios nos deja en este estado de ser responsables de nosotros mismos. Ahora bien, ser responsables de nosotros mismos es asumirnos como seres profundamente individuales, nadie puede elegir por mí. Así, si se trata de explicitar lo que es la conciencia y el cuerpo, es para resaltar solamente, que ante las posibilidades que representa la existencia misma, no podemos derivar a ser otros seres que nosotros mismos. Por su parte, pretender dejar de ser nosotros, es una idea que se oculta en el deseo de ser inmortales, un ser inmortal dejaría de ser él mismo, cambiaría tanto que se olvidaría de sí mismo. Es esto último lo que expone Borges en su cuento *El Inmortal*.

Si la condición existencial fundamental es la soledad, en la medida en que debo asumir mi existencia por mí mismo, significa que soy libre de elegirme como yo lo decida, pero como no se cuenta con un mandato inscrito en el cielo, mi vida me resulta tortuosa, he de elegir y ser responsable de mis elecciones.

Esta libertad que se es al existir, se es a pesar de ella misma. Es lo que expresa Sartre al decir que estamos condenados a ser libres. Condenados porque no podemos estar libres de ser libres, si bien la libertad se funda en su libertad misma, no en un sentido de causa de sí originario, lo que implicaría que la libertad podría muy bien no haber sido, lo cual es un absurdo. Sin embargo, este absurdo sobreviene en el caso de considerar a la libertad como fuente del ser.

La libertad ante todo en Sartre va a ser una libertad en situación. Esta última no se refiere en modo alguno a la organización de un lugar, como en el caso de una cafetería, tampoco se refiere a la disposición política de un periodo determinado, se refiere explícitamente a la vivencia-elección de un existente cualquiera y en un espacio cualquiera.

Entonces, la libertad no puede ser pensada fuera de la situación. ¿Qué quiere decir esto? Lo que quiere decir es que la libertad participa de la facticidad y la contingencia. Veamos esto de manera más pausada. Es absurdo pensar en una libertad sin límites, ya que al no tener límites no tendría contra que ser libertad, además de hundirse en su identidad absoluta, sin afueras. En palabras de Sartre, si la libertad se desliga de su facticidad, como si fuera fundamento de sí misma, hubiera podido no ser. Precisamente porque la libertad viene al mundo por la realidad humana, no puede esta ser antes que el existente. El existente no pidió su estar en el mundo, se encontró de repente atrapado en la trama de una vida que no puede evadir, ni siquiera el suicidio representa una retirada, simplemente una elección.

Al contrario, el para-sí es libre y puede hacer que haya un mundo porque es *el ser que ha de ser lo que era a la luz de lo que será*. La libertad del para-sí aparece, pues, como su ser. Pero, como la libertad no es algo dado ni una propiedad, no puede ser sino eligiéndose. La libertad del para-sí está siempre *comprometida*: no se trata de una libertad que sería poder indeterminado y preexistiría a su elección. No nos captamos jamás sino como elección en vías de hacerse. Pero la libertad es simplemente el hecho de que esa elección es siempre incondicionada. (Sartre, 1993: 504)

Para Sartre la libertad solo hace parte de la realidad humana, es la propia realidad humana, es la conciencia, como se puede notar en la cita anterior, ya que nuestro ser es temporal y se vive siendo lo que es. Este surgimiento en el seno del en-sí representa el horizonte siempre abierto de mis posibilidades. No se puede tener un concepto de libertad propiamente dicho, es lo que la mayoría de las personas quieren escuchar, pero si hiciéramos tal cosa, nuestra libertad tendría fijada sus alcances en una palabra que por principio está siempre señalando a otro lugar. Retomemos de nuevo la idea que se quiere comprobar. Decíamos que somos nuestra soledad, y esta idea solo se justifica en la relación que podamos tener con el cuerpo.

### §3. El cuerpo como contingencia de la libertad

Nuestro cuerpo es nuestro punto cero (*Nullpunkt*), esta manera de decirlo tiene un significado especial si lo consideramos desde Husserl<sup>3</sup>, para este el punto cero representa el centro de todas mis percepciones, definimos nuestro espacio partiendo de nosotros. Pero no trabajaremos el cuerpo a profundidad, simplemente se esbozará los estudios que Sartre plantea al respecto. Para él, el cuerpo se puede entender desde mi propia auto-percepción particular, ya que no aparece tal como aparece una piedra ante mí. A diferencia de los objetos que encuentro en medio del mundo, mi cuerpo con sus resistencias físicas, con ese tinte de carencia de vacío y plenitud circular, me aparece como existido por mí. Ese estado de existido por mí no me garantiza nada, no me dirá qué es mi cuerpo, este para mí escapa por completo a un conocimiento pleno, no importa que sea mío, sé que mi relación con él no es espacial pero adquiere a la vez un tipo de seudoespacialidad, ya que la cercanía no me garantiza más que la falta de perspectiva.

El asunto puntual es que estoy encarnado en mi cuerpo. Para conocerlo debo recurrir al otro, ya que sin él no tendría una idea de lo que es mi estómago, mi hígado e intestinos. Esto sugiere que mi cuerpo no solo puede ser para mí, sino que también es para otros. Estos otros los encontramos en medio del mundo, reconocemos su similitud con nosotros, no lo ponemos en duda, ya que resultaría ridículo. Para Sartre yo me encuentro con un ser concreto que no me permite tan siquiera pensar en excluir su existencia, en el sentido de ser que se vive como cuerpo-conciencia. Es toda una refutación al solipsismo. De manera que, la afirmación de que la soledad es en literatura lo que el solipsismo en filosofía, parece absurdo.

El cuerpo resulta ser el *sine qua non* de la conciencia, que como hemos venido diciendo, es la libertad. Es lo que expresa Sartre (1993:514) al decir: “no hay libertad sino en *situación* y no hay situación sino por la libertad.”, queda claro que la libertad no es un poder desmesurado que no podría aceptar convenios, una libertad de ese tipo tendría que existir en un mundo solipsista y por principio, carecería de valor.

---

<sup>3</sup>Husserl estudia el cuerpo de manera propiamente fenomenológica, lo cual no es la intención de este trabajo. Pero, me parece relevante dejar planteado que es un concepto husserliano y muy útil para iniciar la tematización del cuerpo en Sartre.

Por otro lado, el espacio no existe. Esta afirmación la encontramos en Sartre y la adoptamos por resultar oportuna para decir que la soledad que se siente al no encontrar otros seres en nuestro horizonte de percepción, es de carácter psicológica. La soledad ontológica por el contrario no se refiere de ninguna manera al espacio.<sup>4</sup> En efecto, ¿dónde está el ser del espacio? Solo encontramos a las cosas en bruto, soportando un nombre que posamos como pertenecientes a ellas, el mismo espacio es una cualidad establecida en el mundo y sobre mundos. No podemos encontrarlo, pero este parece ser una exigencia del tiempo, si afirmamos que el tiempo es la realidad humana, de este mismo modo, el espacio, aun siendo exigencia del tiempo, no deja de corresponder al ser que se temporaliza en su ser. Sin embargo no podemos ser tan ingenuos, decir que el espacio parece ser una exigencia del tiempo, es creer que el tiempo es una sucesión de puntos independientes, saltando de paso el escollo de la *interpenetración de la conciencia* que es nuestro caso.

La soledad no surge por una supremacía de mi existencia, un querer ponerme en el límite de todo lo posible como fundador. Resulta muy interesante el poema de Borges, *el suicida*, en el que ilustra un solipsismo ontológico radical, después de mí no quedará nada, ni estrellas, ni mar, ni otros. En realidad el solipsismo es imposible, argumentarlo es creer un poco en una mentira que cuento para mí, un poco de mala fe. La soledad primero es posible por el reconocimiento implícito o explícito de los otros. Como bien lo expresa Sartre en el *Ser y la nada*, hay hombres que pasan toda la vida sin tan siquiera cuestionarse por la existencia de los otros. En eso no dudamos, ya que es evidente que las personas se despersonalizan, se refugian en un interior que no han sabido constituir, un sí mismo que se ha formado por azotes de viento y tempestad. Pero por más extremo que pueda ser este aislamiento social, los sentimientos de misantropía, nunca se llega a la certeza de la no existencia de los otros. Por el contrario, la misma adversidad que podemos encontrar en el mundo, es adversidad para nosotros, pero no constituida por nosotros para nosotros mismos. Esto pone de manifiesto un tipo de inconsciente creador, un pseudo papel de ser dioses que deben sufrir un mal infligido por ellos mismos.

Nos estamos refiriendo al solipsismo ontológico de Berkeley, ya que el solipsismo de Descartes es por lo demás, epistemológico y en ese caso, es siempre posible. Ser mi soledad no significa que yo sea el fundamento de la creación, significa que para ser debo ser yo. El límite de

---

<sup>4</sup>Emmanuel Kant ya exponía la idea de que el tiempo y el espacio son categorías exclusivas del sujeto.

mi soledad es mi cuerpo, por el que puedo decir habito en el mundo. A su vez, nuestra existencia parece diferir completamente de la existencia del cuerpo, casi podríamos separar lo que soy y lo que es mi cuerpo. Pero no hay una separación tal, el cuerpo soy yo. Esta afirmación toma mi cuerpo como orgánico, encarnado y para otros. El asunto de la encarnación es de interés y no interesante, ya que supone para Sartre el modo mismo en el que el cuerpo es más que cuerpo, o como diría el filósofo español Javier San Martín, el cuerpo es *soma*, es decir, cuerpo-conciencia. En este sentido se pregunta: ¿Cómo paso del cuerpo del otro a su soma? Esa es la pregunta importante, puesto que ese soma no es dado realmente sino sólo implicado en ese cuerpo. (San Martín: 1987: 99)

Ahora bien, la interioridad no es una cualidad de las cosas, estas son por principio, externas. Es por eso que se puede decir: el interior de tal casa es espaciosa, pero en seguida notamos que la interioridad se torna ajena a la interioridad que queríamos encontrar y formamos parte integrante de ese interior. Resulta de ello que lo interior debe estar siempre en la otra vereda de la exterioridad, huir siempre. Por esta razón, parece muy acertado vincularla con la realidad humana.

En este abismo de la realidad humana, la interioridad toma el nombre de intimidad, la intimidad en efecto tiene el carácter de lo privado, de lo que es sí mismo, absoluto. Para entender mejor la idea de absoluto que queremos resaltar, veamos lo que dice Sartre de la conciencia:

En efecto, la existencia de la conciencia es un absoluto porque la conciencia es conciencia de sí misma. O sea: el tipo de existencia de la conciencia es ser conciencia de sí. Y toma conciencia de sí *en tanto es conciencia de un objeto trascendental*. Todo, pues, es claro y lúcido en la conciencia: el objeto está ante ella con su opacidad característica; pero ella es pura y simplemente conciencia de ser conciencia de este objeto. Tal es la ley de su existencia. Hay que añadir que esta conciencia de conciencia (fuera de los casos de la conciencia refleja, sobre los que volveremos enseguida) no es posicional, o sea que la conciencia no es para sí misma su objeto. Su objeto está, por naturaleza, fuera de ella; por eso es por lo que en el mismo acto lo *pone* y lo *capta*. Ella no se conoce a sí misma más que como interioridad absoluta (Sartre & Serrano de Haro, 2003).

Con lo anterior se puede afirmar que la conciencia o existencia, se vive siendo siempre ella, esto en el sentido que sin importar las determinaciones o habitualidades y estados de conciencia, son siempre estados y hábitos sustentados por una conciencia que a su vez es cada estado y hábito, ya que una conciencia es conciencia de punta a punta, dirá Sartre en el mismo texto que se citaba anteriormente.

En la narrativa sartreana se puede encontrar esta misma idea de conciencia, lo que sería afirmar que el problema de este trabajo está concluido, pero falta una descripción detallada, ¿dónde hallarla?, no es arriesgado afirmar que la obra de Sartre se encuentra virgen de una auténtica interpretación.

Por principio, la soledad ontológica no puede entenderse como un estado, sino como una condición. Con esto se salva la dificultad psicológica de sentimiento de la soledad. Para entender esto, se puede afirmar que la *soledad psicológica* se ofrece como un cierto conocimiento de un sujeto acerca de la soledad, porque la sufre ya sea de manera directa subjetivamente, esto sería soledad verdadera y la soledad espacial que supone la ausencia de otro ser, lo que puede hacer decir, “estoy solo”, a diferencia de “sentirse solo”, esta última posibilidad está relacionada con la soledad subjetiva o real. En el siguiente fragmento de *La Náusea*, se verá que la soledad descrita no tiene participación con una soledad psicológica sino que se remonta a lo existencial: “Cogerla en mis brazos... ¿para qué? ¡No puedo hacer nada por ella! Está sola como yo.” (Sartre, 1990).

Se pone de manifiesto que la soledad es insalvable, se la encuentra en cada acto como sustentándolo. Así podemos leer líneas como estas, “En el fondo sé que no escribiré. Tal vez la veo dentro de diez años. Tal vez sea la última vez que la veo. No estoy abrumado solamente porque la dejo; tengo un miedo horrible de volver a mi soledad.” (Sartre, 1990), con lo cual, se puede afirmar que la soledad descrita puede vincularse con la misma conciencia, que como se citaba anteriormente, es solo ella misma, se es siempre existente y siempre solitario, en el sentido que no se puede cambiar esta determinación, pensar por ejemplo en dejar de ser yo, implica ser otro en relación con el yo que ya no soy.

En cuanto a lo que se afirma anteriormente, se puede traer a mención el siguiente fragmento, para recalcar el carácter insalvable de la soledad encontrada: “Pero algún día tenía que encontrarse solo. Como Achille, como yo; es de mi raza, tiene buena voluntad. Ahora ha



entrado en la soledad, y para siempre.” (Sartre, 1990), en esta parte de la novela Antoine, piensa en el Autodidacta, después de un acontecimiento penoso para este último acaecido en la biblioteca. Es revelador este aparte, por la afirmación relativa del horizonte de la soledad, al final siempre se termina en ella, por lo tanto la soledad es insalvable.

Ciertamente, para hablar de soledad en Sartre, es preciso conocer qué se entiende por soledad en la filosofía, a este respecto la filósofa argentina Julia Valentina Iribarne (2005) afirma que el solipsismo en la literatura adquiere el nombre de soledad. Esto último significa que la soledad es equiparable al solipsismo. ¿Es cierto esto? En primera instancia, la soledad sería la afirmación de mi existencia ante los otros como única y verdadera. En segunda instancia, la soledad sería el estado o sentimiento menos humano experimentado por el hombre. Pero como veíamos más arriba, la soledad difiere del solipsismo por principio, el ser solitario nunca duda de la existencia de los otros. El hecho de que el mundo me sobreviva es un hecho evidente. En la experiencia cotidiana brindamos nuestra propia existencia para sustentar a los muertos, recordándolos. Ese ser para los muertos es un ser para la historia. Y en cuanto al solipsismo, no es más que el idealismo llevado al extremo. A este respecto dice Javier San Martín(1987: 162):

Ningún absoluto puede escaparse a la coexistencia universal. Es un *sinsentido* que algo sea y no esté en conexión con ningún ser, que sea solo. No sólo yo no soy ningún *solusipse*, ningún absoluto pensable es *solusipse*, eso es sencillamente no sentido. Y cuando el ser del mundo ha sido aclarado trascendentalmente, es evidente que también es impensable la naturaleza como siendo absolutamente para sí.

Ahora bien, la soledad que se quiere explicitar en este trabajo es la soledad ontológica, es decir, la soledad que caracteriza el modo de ser del hombre y más que este, los seres en general. Por esta razón, no es menester hablar de soledad psicológica, sería infructuoso hacerlo porque no estamos tratando de definir la vivencia de la soledad, sino la soledad como característica fundamental de los seres. Esto es, en relación con mi cuerpo, ¿por qué tenemos cuerpo?

Desde la filosofía sartreana se puede caracterizar la soledad desde dos corrientes filosóficas, estas son, la fenomenología y el existencialismo. La fenomenología expone una serie de conceptos que apuntan a una comprensión rigurosa de la realidad. Esta realidad solo toma fundamento en la vivencia como tal. Esto sugiere que el ser humano tiene la capacidad de volver la mirada hacia su *experiencia vivida*.

Como se apunta a describir la soledad de manera ontológica, al respecto Heidegger (1997:45) dice “El rótulo ontología sólo se acuña en el siglo XVII. Lo que designa es la formación de la tradicional doctrina del ente para una disciplina de la filosofía y una especialidad dentro del sistema filosófico.”, este sentido es limitado en la medida en que designa solo al ente y no al ser del ser humano, que está siempre más allá de lo que es ente, y es esto precisamente uno de los temas más interesantes de este filósofo, develar de cierta manera lo que se ha conocido como la *diferencia ontológica*. Sin embargo, el sentido que tomamos de ontología tiene que ver con la totalidad de lo que es, pero, fundamentalmente, con los seres que se existen, para referir con esto que son los seres que disponen de su ser en el mundo, que deciden. Así, los animales y los hombres serían los seres que deben ser su soledad ontológica, es decir, para ser ellos mismos han de estar separados de todo otro ser similar a ellos. Aquí el recurso a la comunicación no es la garantía de salir de mi soledad, solo significa otro aspecto de mi ser, sin el cual no podría saber que estoy solo como existente.

Por otro lado, los animales serían su soledad ontológica de manera particular a la nuestra. En principio la mayor diferencia estaría en nuestra razón, en saber que estamos solos, he ahí la diferencia, los animales no saben que están solos, solo pueden sentirlo sin tematizarlo. El hombre es el ser que se sabe solo en el universo, pero también es el único que puede evadir este pensamiento de que está solo, sin excusas.

Para un auténtico estudio de la soledad ontológica, se debe tener en cuenta las dos vertientes que nombrábamos más arriba, es decir, la fenomenología y el existencialismo. Sartre las concreta perfectamente con los conceptos de *ser en-sí* y *ser para-sí*, ya que estos facilitan el análisis tanto de la existencia o conciencia y de la existencia del ente, como es el caso del cuerpo. Es sabido que Husserl se expresa al respecto del cuerpo en relación con la conciencia con los conceptos de *Körperly Leib*, al primero corresponde el cuerpo como materia orgánica, un cuerpo entre los cuerpos, con sus dimensiones espacio-temporales, y el segundo concepto equivale, al cuerpo vivido, orientado desde dentro. En el decir de San Martín (1987) *fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, el Leib, puede ser traducido como *soma*, para manifestar la afectación en el cuerpo de conciencia.

En la filosofía de Husserl se encontrará términos como *epojé*, *conciencia*, *hylé*, *reducción fenomenológica*, *yo trascendental*, *mundo de la vida*, entre otros. Aquí es importante exponer

cómo Sartre se vincula a esta corriente filosófica y cómo esta le influye, tanto en su filosofía como en su literatura.

El cuerpo desde la psicología no puede llegar a decirnos algo profundo del cuerpo, ya que el papel de este en los estados de la psique es lo que desvela a estos profesionales. Su disciplina implica que la atención se fije en los motivos por los cuales un hombre actúa de tal o cual manera. No se trata por lo tanto de determinar las implicaciones corporales del cuerpo como cuerpo, sino cómo el cuerpo orgánico influye en el hecho psíquico que una persona esté triste, alegre, etc. Por otra parte, también se estudia la relación de mi yo con el cuerpo que soy, ya que puedo estar alegre con mi apariencia o en disgusto, actitudes que influyen profundamente en mi comportamiento y capacidad de relacionarme con los demás.

De manera entreverada y sucinta se ha dado noticia de lo que el cuerpo implica para la libertad que somos, a su vez, podemos decirlo desde ahora, el cuerpo es el mejor símbolo de nuestro ser solitario.

#### §4. Aproximación al Ser

Solo hablar del ser es una tarea que implica demasiadas fuerzas, teniendo en cuenta la amplia literatura que se ha consolidado alrededor de esa idea. Basta con mirar los tratados escolásticos que dilucidan concepciones harto problemáticas sobre el ser y la esencia, además de los críticos y especialistas en este tipo de filosofía. Hablar de los acuerdos y desacuerdos teóricos no llevará a ningún lado, puesto que lo que se pretende es describir la soledad ontológica, no explicitar problemas ya trabajados de manera insuperable. De cierto modo, se debe partir de un presupuesto más reciente, más cercano y no por ello menos riguroso.

Una de las características fundamentales del ser es que no existe nada que se le oponga. Esto quiere decir que todo lo que existe se refiere al ser, lo supone porque este parece ser su sustento. Si el ser lo abarca todo, es preciso comprender cómo sucede esto. Hay seres en el mundo, el mismo mundo es un ser entre los seres, todo lo que hay, conocido o no, es ser, ya que el desconocimiento de algo no afirma su no existencia. Lo anterior solo presupone la primacía del conocimiento sobre lo ontológico. Parece cierto que se es más ser que conocer, por lo tanto, el ser se remonta a la misma base de todo conocimiento.

Sartre dirá que si se quiere fundar una teoría del conocimiento, es menester antes que nada, afirmar el ser del conocimiento, ya que si el ser es el conocimiento que tenemos de algo, por ejemplo, esta mesa que tengo ante mí, puedo determinarla como conocida por sus características y las utilidades que me proporciona, de eso a reducir este conocimiento con su ser, implica que la mesa se reabsorbería inmediatamente con el pensamiento que tengo de ella. En este caso, se caería en un idealismo filosófico insustentable. Es en cierto sentido lo que sucede con el solipsismo, mi conocimiento de los otros es a la vez la creación de los otros. A este respecto, la película de Tarkovski (1972), *Solaris* basada en la novela de ficción homónima, relata la historia de un psicólogo que viaja a un planeta extraño, porque este hace que el deseo más consciente de las personas se realice. El protagonista tiene presente la muerte de su esposa, este mundo con conciencia hace que su deseo se haga realidad y en efecto la mujer del psicólogo aparece en la estación en la que permanecen los personajes. El drama surge a partir del hecho que la mujer que él puede tocar, no es la misma que ha muerto, no solo por lo referente al tiempo, sino que esa existencia plena que aparece es realizada desde un presupuesto que no es

más que el recuerdo o vivencia que tiene el psicólogo de su mujer. Esa es una experiencia propiamente solipsista si nos detenemos a analizarla mejor.

No se puede decir que esta mesa exista por el conocimiento que de ella se tiene, por el contrario, la mesa existe en completa independencia de un testigo. En otras palabras, no hay fundamento de un ser por otro ser, por eso la mujer que *Solaris* recrea no puede soportar el ser, ya que su ser le es dado por otro ser como su fundamento. Se está ante las cosas, me encuentro con ellas y no puedo fundamentarlas de ninguna manera. El mundo de lo cósmico me es impenetrable por principio.

Ahora bien, si aceptara por un instante que la existencia de las cosas se sustenta en y por el conocimiento que tengo de ellas, lo haría solo a título de *representación*, lo que implica de cualquier modo, una dualidad insalvable en la conciencia. La representación supone de suyo la exterioridad y un ser que conoce por medio de representaciones, en otras palabras, un sujeto y un objeto se encuentran en el terreno de la representación de este último. Con lo cual queda cerrado el terreno de un pensamiento libre, ya que solo tenemos representaciones de las cosas que están en el mundo, mas no una *experiencia vivida* de ese mundo.

Para llegar de un solo paso al meollo del asunto, la representación no permite al hombre el acceso a la experiencia propiamente dicha, por el contrario, construye un muro transparente que le muestra figuras distorsionadas de las cosas del *mundo de la experiencia vivida*. A este respecto podemos mencionar una de las ideas de Sartre acerca de la imagen y el signo. Este dirá que el signo cuando es evocado, no me remite a nada, es decir, pienso en la palabra “silla”, y ¿qué encuentro en la conciencia? Es decir, qué tipo de intencionalidad se manifiesta en la conciencia, ciertamente, encuentro una evocación hacia algo, la palabra silla me remite a algo que no es la propia palabra silla, como si su sentido estuviera fuera de sí misma. ¿No es acaso esa la función fundamental del signo? El signo señala, apunta hacia un objeto.

Veamos de cerca lo que implica esta idea. Si el signo apunta hacia algo, queda por principio vacío de su sentido, a no ser que su sentido sea señalar a, apuntar a tal objeto. Este apuntar o señalar, no es más que una representación. Esta surge de una unión de una “imagen mental” y un “signo lingüístico”, esto está transido de una experiencia que no se pronuncia, la imagen mental sería una percepción instantánea y el signo lingüístico haría el papel de llenar a

esta percepción de sentido. O sea que, la conciencia pasaría a ser un cuarto oscuro donde se almacenan percepciones ciegas que esperan ser reveladas por la significación.

En todo caso, la conciencia ante el signo lingüístico para Sartre se da en vacío, digo “silla” y en efecto la silla me escapa completamente, debo buscarla en lo que representa para mí la silla, debo mirar más allá de la silla para alcanzarla y llenar de sentido la palabra, puesto que la palabra, como portadora de sentido, carece de este mismo por su apuntar constante hacia aquello que quiere referir. Es como si la palabra deseara ser la cosa, al igual que la conciencia se huye a sí misma para encontrarse.

El punto al que se quiere llegar es el siguiente, la imagen y el signo lingüístico, para Sartre no son correlativos. Como hemos visto, el signo señala hacia aquello que no puede ser, ya que si fuera por un momento aquello a lo cual apunta, perdería inmediatamente su función de signo y sería la cosa misma. Para que esto se diera de hecho, el objeto apuntado tendría que pasar a ocupar una nueva forma de estar ahí en el mundo, y de paso, perdería su característica de absoluto, en cuanto idéntico a sí mismo, para realizar por sí mismo, su propia representación, se haría testigo de sí mismo. Por otro lado, tenemos a la imagen, esta se presenta a la conciencia de manera muy distinta.

Cuando tengo una imagen cualquiera, pongamos para ejemplificar, un rostro. Decimos que tenemos la imagen del rostro de Pablo, con todas sus características, los ojos saltones y negros, la frente prominente, el cabello hirsuto y su barbilla sin afeitar. En fin, la imagen de Pablo me brinda lo que puede brindarme, más no se derrama en significaciones. Es una plenitud que dice todo lo que es posible decir de sí. Puedo hacer un gran esfuerzo y recordar el lunar sobre el labio de Pablo, como un objeto nuevo, pero en realidad, si lo pienso mejor, este detalle siempre ha acompañado a Pablo. Esto último para decir que, la imagen se entrega absolutamente.

Se podrá objetar a esto que, si bien la imagen se da en plenitud a la conciencia, es siempre posible volver la mirada sobre la imagen y cargarla de significaciones nuevas, a lo cual responderemos que, la imagen no puede decir más que lo que da, cualquier otra atribución nos hará caer en un relativismo de la interpretación. Sin embargo, para saltar el escollo de la significación, debemos apuntar la mirada a lo ontológico.

En resumidas cuentas, la imagen para Sartre no apunta hacia un significado, como sí lo hace el signo lingüístico. En esa medida, la imagen no puede confundirse con un signo, si se hace signo es después de un proceso de interpretación. Este análisis se realiza con una simple meta, develar que la conciencia se fundamenta en las experiencias vividas, y no en la significación. La significación nos hace notar que el pensamiento no se ajusta propiamente al lenguaje. O mejor dicho, que el lenguaje no es simplemente significación, ha de ser algo más.

Si lo pensamos así, la experiencia vivida, será apuntada por el signo, más no será rebasada por este. De manera que, si por un momento el signo se ajustara a la experiencia, encontraríamos que la significación dejaría de ser señal de, y se haría imagen.

De momento, el ser es lo que es, no hay nada que se le oponga, esto a su vez, revela el carácter absoluto del ser. Algo absoluto es algo que se basta a sí mismo, algo que posee plenitud. A su vez, el ser revela el carácter trascendental<sup>5</sup>. Esta última idea anuncia que el ser no se puede identificar con ningún ser, puesto que, como ya se había señalado más arriba, el ser no tiene nada que se le oponga, en otros términos, el ser no es relativo en cuanto absoluto. Se preguntará entonces cómo esto es posible, ya que la experiencia cotidiana nos manifiesta que en el mundo confluyen diversos seres, cada uno con sus características propias, por lo tanto relativos unos a otros, además de eso, la existencia de las plantas difiere completamente del modo de vida que manifiestan los animales y mucho más ante el hombre, que parece de pasada el ser más dotado de perfección.

Veamos más de cerca esta multiplicidad de seres que se manifiestan en la experiencia y el tipo de vinculación con la idea de ser trascendental. Al ser estar en todas partes, se cataloga como la idea fundamental, la base de todo lo que es. Así, nosotros somos, las plantas son, esa

---

<sup>5</sup>Dice Louis de Raeymaeker, que la palabra trascendencia en latín, implica un más allá. Este más allá no es alcanzable por el término para el cual es más allá. Esto se justifica por el hecho que el más allá difiere completamente por ser de otro *orden*. Por ejemplo, el espíritu humano concibe a Dios como un ser trascendente a su propio espíritu, esto quiere decir que, Dios pertenece a otro orden y no se encuentra en el mismo plano que el espíritu humano. Si no fuera de este modo, el trascender sería por principio, una meta a la cual aspirara a llegar el espíritu. Lo cual implica una inutilidad de la idea misma de trascendencia. Por otra parte, en Sartre la idea de trascendencia adquiere tres maneras de interpretarse, como bien lo expone Robert Campbell: “En resumen hemos encontrado tres sentidos para la palabra trascendencia: 1° La facultad que tiene el ser humano de “comprender” que todos los existentes del mundo, incluido entre ellos él mismo, son una “conciencia” (de algo). 2° El acto que da el Ser (el Sein) al existente (Seiendes). 3° La trascendencia ante la Nada, correlativa al fenómeno de angustia.” (R. Campbell, 1949. pág. 82)

mesa que tengo ante mí, con su resistencia y utilidad, también es. Todo está *transido* de ser, por doquier que mire, encuentro la firma imborrable del ser.

Esto nos parece evidente y por lo tanto solo queda hacer precisiones más detalladas de la vinculación con la idea de ser. ¿Es la existencia de una roca similar a la de un hombre? De entrada decimos que no. Todo ser sostiene en sí una afirmación y una negación respecto al ser. Este ser es y es este. En otras palabras, el ser es, puesto que está ahí y es este ya que no es aquel. Con lo anterior se afirma que hay seres, por lo tanto, existe la multiplicidad. Pero esta multiplicidad solo es posible para un ser que es testigo de la multiplicidad, en la medida que escapa por completo a la identidad, por lo tanto, el ser que sustenta en su ser la multiplicidad, es el para-sí, ya que este es el ser por el cual la multiplicidad viene al mundo. Por lo demás, no podemos abordar al para-sí, ya que nos falta explicitar su modo de ser.

El ser es absoluto, decíamos anteriormente, lo cual sugiere que no hay otra cosa más que ser, esto puede seguir siendo así, puesto que la multiplicidad de seres no anula en nada el sentido de absoluto del ser. Por el contrario se afirma que el ser es trascendental. Esto último es lo que sostiene la multiplicidad de todo lo que es, aquí estamos planteando la cuestión de manera metafísica, ya que negamos una experiencia de esto que se dice, por no poder sustentarlo más que lógicamente. Es de aclarar que cuando hablamos de ser lo hacemos de manera concreta puesto que lo abarca todo como ser, pero, la dificultad surge cuando lo que afirmamos, escapa por completo a la experiencia y supone el reino del ser sin el ser del hombre. El ser no puede identificarse con un ser en particular, por ejemplo con este árbol que divisó a través de mi ventana, puede que lo observe con mucha atención y durante un tiempo prolongado, esto no me dará más que recuerdos que incluyen la contemplación del árbol, podría llegar a asegurar que este árbol contiene en sí la perfección del ser, y es cierto, el error está en creer que la perfección se encuentra en el fundamento del ser como tal, en este caso, el árbol. No nos es posible determinar la perfección del ser como notándolo directamente. El ser no se nos mostrará jamás, sin embargo, lo seremos todo.

Es posible que el ser se confunda con las cualidades propias o características del hombre, su racionalidad. Sin duda es una idea fundada en la falsa creencia de que el hombre es superior a los demás seres, por contar con capacidades que no se hallan en las plantas y en los animales. Pero debemos recordar que el ser, al ser absoluto y trascendental, no puede albergar algo distinto



a sí mismo. Esto para decir que el ser es perfecto y esta perfección está guiada por lo que sustenta toda la realidad. No es posible concebir el sin sentido, el absurdo de la existencia, en un sentido propiamente ontológico. El ser concretamente concebido no flaquea en ningún momento.

Raeymaeker (1956:114) se pronuncia al respecto del absurdo de la siguiente manera:

Si lo trascendental es inteligible, lo absurdo no responde a nada, no tiene ningún valor de ser. Esta es la base en que se apoya la argumentación *per absurdum*: aun suponiendo que no tengamos ningún concepto directo de tal o cual realidad, tenemos motivos para rechazar toda explicación que se presente como contradictoria, puesto que ha de advertirse de una vez para siempre que lo absurdo no puede expresar lo real.

Entonces, el ser de la roca tanto como el ser de un hombre, comparten el estar ahí, hacen parte de un conjunto de seres. Decíamos que la multiplicidad no afectaba en nada la plenitud del ser, de suerte que, si uniéramos mil piedras y las opusiéramos a un hombre, no superarían al hombre, ni este a ellas. Asimismo la totalidad de los seres no son el ser, ya que este es de otro *orden*. Esta solución es al parecer la más apropiada según Louis de Raeymaeker en su libro *Filosofía del ser: Ensayo de síntesis metafísica*.

Este último filósofo que acabamos de citar, afirma que todo concepto apunta al ser, de lo contrario, dicho concepto quedaría vacío de toda significación concreta. “Todo concepto apunta al ser: hombre significa ser humano, animal significa ser animal. Separado de este vínculo que lo une al ser, el concepto queda vacío de sentido y desaparece. El ser es el alma de toda intelección, es el objeto formal de la inteligencia.” (Raeymaeker, 1949: 54), es de notar que si no podemos evadir al ser, es preciso reconocer que es el fundamento de todo.

Más adelante dirá que el ser revela una solidez absoluta, por lo tanto, se constituye de suyo, como el punto de apoyo más indicado para realizar una elaboración filosófica. Podemos criticar en la visión de este filósofo una especie de constitución de la nada originaria en oposición al ser, cosa que negará Sartre.

El razonamiento de este filósofo no nos ayudará demasiado, ya que si bien es consciente de la trascendencia del ser y conoce de antemano la tradición escolástica como la palma de su mano, cae en un tipo de adoración del ser más allá de justificarlo propiamente. Tomaremos de él la exposición del ser como absoluto para hacer más fácil el camino que hemos de seguir con la

filosofía de Sartre. Esto justificado en la medida que Sartre no tematizará de manera sistemática al ser en general, su centro de estudio es la conciencia o realidad humana.

En la filosofía de Sartre, el ser es positividad, en otras palabras, este sería el sentido propio de la afirmación, el ser no puede ser otra cosa que sí mismo. Está completo y no necesita una definición de sí para ser. ¿Cómo podemos concebir la idea del no-ser? El no-ser, en efecto, sería la fisura necesaria para que el ser dejara de ser pleno y al igual que el agua de un recipiente roto, se fugara lentamente hasta coincidir en una pura negatividad. Pero la idea de nada como contraparte del ser es absurda. Sartre (1993: 50-51) nos dirá contra Hegel:

Empero, el no-ser no es el contrario del ser: es su contradictorio. Esto implica una posteridad lógica de la nada respecto del ser, ya que el ser es primero puesto y negado luego. No es posible, pues, que el ser y el no-ser sean conceptos de igual contenido, ya que, al contrario, el no-ser supone un movimiento irreductible del espíritu: cualquiera que sea la diferenciación primitiva del ser, el no-ser es esa misma indiferenciación *negada*.

Sartre se levanta en contra de la idea de determinación como negación, al menos en la idea del ser. Si para Hegel toda determinación es una negación, es de aclarar que esta idea es de Spinoza, debería poner sobre la mesa que las determinaciones del pensamiento no pueden negar la trascendencia del ser, puesto que este se trasciende en otra *cosa*; como trascendencia escaparía a toda determinación del pensamiento. Esto pone de manifiesto que el ser se presentaría al pensamiento en su propia determinación trascendente, como negándose constantemente en lo que no es.

No es posible para Sartre aceptar que el ser sea la “simple inmediatez vacía”, como lo afirma Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, por el contrario, el ser debe ser el fundamento y desde la existencia dirigirnos hacia la esencia. Este será el giro que dará Sartre rigurosamente. Ya que para el filósofo alemán, el ser pasa de ser indeterminado, el ser puro y se convierte en su contrario, en el no-ser. Al parecer, observa Sartre, el ser puro y la nada pura son para Hegel la misma cosa. El ser entendido como puro sería una abstracción, por lo tanto, coincidiría con la nada, que como dice Sartre, es simple identidad consigo misma, vacío completo, ausencia de determinaciones y de contenido.

Esto último se entiende por una suerte de complicidad entre el ser y el no-ser para ser momentos abstractos de lo concreto, y por esto mismo, simples opiniones. Así lo dirá el mismo Hegel citado por Sartre (1993: 49):

Pero «como aquí la diferencia no es aún una diferencia determinada, pues el ser y el no-ser constituyen el momento inmediato, esa diferencia, tal cual está en ellos, no puede nombrarse: no es sino pura opinión». Esto significa concretamente que «*nada hay en el cielo ni en la tierra que no contenga en sí el ser y la nada*».

Así llegamos a la idea de ser de Sartre, el cual diferenciará el modo particular de existir del hombre en contra posición con las cosas y el mundo.

## §5. Conciencia o la realidad humana.

La conciencia para Sartre será el ser de la realidad humana. En su filosofía se referirá a la conciencia como para-sí. Esto sugiere que el ser de la conciencia es ser lo que no es ella y no ser lo que es. La razón para que su ser sea negativo se encuentra en el hecho que si la conciencia es lo que es, esta dejaría de ser carente de ser y por lo mismo no tendería hacia el ser. Coincidiría consigo misma en una pura identidad. Esta positividad la haría ser plena como las cosas.

Es de notar que la conciencia es absoluta, porque no puede ser otra cosa que sí misma. No es un lugar en el cual se pueden depositar imágenes, sonidos u objetos exteriores, no sería posible y esta visión no es más que una concepción cosista de la conciencia. Este error, el de considerar la conciencia como una pieza oscura donde guardamos objetos extraños a ella misma, es lo que Sartre llamará la *ilusión de inmanencia*. A este respecto dirá lo siguiente:

Nos figurábamos la conciencia como un lugar poblado por pequeños simulacros y esos simulacros eran las imágenes. Sin duda alguna, el origen de esta ilusión se tiene que buscar en nuestra costumbre de pensar en el espacio y con términos de espacio. La llamaremos: *ilusión de inmanencia*. Su expresión más clara se encuentra en Hume. (Sartre, 1964: 14)

De este modo, la conciencia no puede contener nada que no sea ella misma. Es por esta razón que no podemos decir que llevo en mí voces ajenas, no llevo voces ajenas propiamente dichas, es preciso reconocer que a lo sumo, llevo *conciencia de voces ajenas*. Si decimos que los pensamientos de otros hombres me pueblan, en la medida en que se dice de la influencia de un pensador en otro hombre, estaría errado completamente. Eso equivaldría a reconocer que la conciencia es un terreno fértil de lo *ajeno-que-habita*.

En este pensamiento podemos ver que se haya una semilla de esa ilusión de inmanencia de la que habla Sartre. Así llegamos a la certeza de afirmar que la realidad humana está escindida de los otros por principio. No se puede ser más que sí mismo. No en el caso de la identidad consigo mismo, como veíamos más arriba. Como sabemos ahora, el coincidir con nosotros mismos como sí nos es negado por principio.

Si decimos que la conciencia es lo que no es y no es lo que es, afirmamos que si su ser es para-sí, es porque escapa precisamente al propio sí. Es así que se entiende la siguiente afirmación de Sartre (1993: 111):

El principio de identidad es la negación de toda especie de relación en el seno del ser-en-sí. Al contrario, la presencia ante sí supone que el ser se ha deslizado una fisura impalpable. Si es presente a sí, significa que no es enteramente sí.”esto pone de manifiesto que la negatividad de la conciencia es fundacional en la comprensión de la realidad humana.

Así la conciencia no es absoluta en su relación intrínseca con el cuerpo y el mundo en general. Desde la fenomenología no se comprende la conciencia por un lado y el mundo por otro. Por el contrario, la conciencia es siempre conciencia de algo. No hay conciencia sino conciencia de mundo. Esta constatación es la que sustenta la afirmación de que la conciencia tiene por esencia la intencionalidad, se devela como siendo conciencia de lo que no es ella.

La conciencia es entonces, en palabras de Sartre, un ser que incluye ser conciencia de la nada de su ser. Con esta definición e idea de conciencia se ataca a la concepción psicoanalítica de Freud del ello, yo y super-yo. Esto en la medida que para Sartre el inconsciente no es posible. No se puede concebir una opacidad en la conciencia, ella debe ser solo ella. Para demostrar esta imposibilidad del inconsciente, Sartre recurre a su teoría de la *mala-fe* y con ella salva la translucidez de la conciencia.

Es posible una objeción a este planteamiento de Sartre, en la medida que la conciencia se quiere presentar como algo sin sombras, mas ¿qué sucede cuando una fobia nos invade?, es decir, veo la rata que está ante mí, ha salido de uno de los conductos subterráneos de mi casa, la veo erguirse en busca de alimento y me parece que es agresiva, pero antes de llegar a esta constatación de que la rata es agresiva para mí, lo que significa que siento un peligro creciente que proviene de las posibilidades que la rata representa, puedo ser mordido por ella y eso me aterra, sé a su vez que yo como ser humano soy superior a ella, mi masa corpórea podría aplastarla con facilidad.

En otras palabras, soy consciente de mi poderío sobre aquel animal que me parece agresor, pero ignoro todo esto y siento miedo aun sabiendo que soy superior a la rata. La cuestión es, ¿cómo es posible que sienta miedo de algo que de suyo no debería sentir miedo? Este argumento querría mostrar un tipo de obscuridad en la conciencia, de suerte que no hay tal claridad. Para responder a este planteamiento diremos que la conciencia no se ve afectada en ningún momento por estas perturbaciones, ya que ella sería conciencia de miedo, conciencia de peligro y nada más.

La objeción que se elevaba por encima de nosotros quería mostrar que la conciencia posee o se da en una intencionalidad que niega en el mismo momento de ponerla, puesto que si digo intencionalmente que soy superior a la rata, es porque así la percibo y por otra parte no debería albergar en mí el temor, puesto que sé que la rata no es rival para mí, lo que manifestaría que el inconsciente está presente en nosotros.

Ciertamente es difícil explicitar el ataque sartreano de manera satisfactoria, pero nada perdemos con intentarlo. Sartre nos hablará de la distinción que existe entre la mentira y la mala fe, la primera nos dirá es una conducta del *mit-sein*, es decir, del ser para otro. Cuando he de mentir, conozco mi mentira como mentira y eso hace que la presente al otro como verdad, es una verdad que no puede ser sino exterior para quienes mienten ya que ellos deberán sostener en cada tramo a sí mismos, que lo que presentan como verdad no es tal y por lo tanto, la mentira exige de otro que no soy yo.

Es muy distinto si pensamos en la mala fe, esta implica una mentira que no necesita de exterioridad o de otros para ser mentira. En pocas palabras, es una mentira que se sostiene en nosotros mismos, por nosotros mismos, pero, no se trata de algo fabricado reflexivamente, es más algo estructural del modo de ser de la conciencia misma. Para que esta conducta sea posible es preciso que exista en nosotros una profunda intención negadora o nihilizadora para que sea efectiva la mala fe.

Si existe una voluntad así, tendríamos que serla plenamente, sin esperar serla pasivamente. Ahora bien, la mala fe actúa de esta manera, ella misma como conducta en el seno mismo de la conciencia como lo que niega o posee la cualidad de negar algo que no acepta, esta conducta, la cual llamamos así para referirnos a ella, será identificada con la censura, en esta se encuentra el poder de detener el paso a aquello de lo que se quiere negar. Para ejemplificar mejor esta previsión sartreana, pensemos en un caso concreto, queremos olvidar a una persona, hemos pasado determinados momentos, compartido lugares y opiniones acerca de tal película, libro, poema y por motivos diversos debemos dejar tales tratos, entonces emprendo el camino del rechazo, debo decirme que es mejor estar solo, lo afirmo una y otra vez, al punto que empiezo ver tal actitud tan natural que puedo afirmar si se me pregunta algo con respecto a esa persona en particular, diré que no me hablen de quien me resulta desagradable.

Supongamos que esta persona fue mi amada, no teniendo esto que ser algo determinante, puesto que puedo querer alejarme de cualquier persona sin que esta esté vinculada conmigo amorosamente. En todo caso, mi amada mientras estaba a mi lado disfrutaba de mis conductas y yo de paso de las suyas, no importaba lo vacío de nuestras conversaciones, para nosotros tomaba un donaire de profundidad, sutileza y hasta algo de profunda inteligencia. Ahora bien, cuando el sentimiento de afectividad que sosteníamos en cada gesto se borró en cuestión de días, cada uno siendo consciente del deterioro intentaba negarlo con la paciencia, proyectando planes que harían desaparecer tal tentativa de final.

Pero el final no se hace esperar y surge como una tormenta negra. Todo venía volviéndose gris a nuestros pasos, cada objeto reclamaba el protagonismo de ser un anuncio del final que nos apremiaba, mas al mirar hacia otro lugar, creíamos evitar lo eminente. Cada acto llevaba el final escrito por el deterioro y nuestra intención negaba esto diciéndonos que todo iría mejor. He aquí pues una conducta de mala fe, ya que ni siquiera nos confesábamos el final como eminente, a pesar de ello lo sabíamos sin decírnoslo.

Tal vez por eso los objetos y las intervenciones de las otras personas en actos cotidianos nos parecen presagios del final, es que lo sabemos y no nos lo confesamos a nosotros mismos. Sosteniendo la mala fe de manera efectiva. Nótese que cuando en un círculo de amigos alguien cuenta que ha terminado su relación amorosa, creemos ver de soslayo nuestro futuro, y accedemos a medias a la comprensión de nuestro propio estado de negación.

En otras palabras, la mala fe es para Sartre una mentira contada a nosotros mismos, esto hace de la dualidad que propone Freud respecto al Ello y Yo. El Ello se nos presenta como aquello que somos y no somos, puesto que siéndolo no lo conocemos y este nos determina de tal manera que podría reclamar a cada momento el valor de decir Yo. Este último es apenas una capa en la superficie del Ello que cree dirigir sus pasos pero en realidad es dirigido. Esta dualidad es la del mentiroso y el mentido, el Ello miente al Yo, y este es totalmente engañado por aquel, de suerte que el Ello es ajeno por completo al Yo, en la medida que se dice que el Ello es inconsciente, y manifestado por el propio Freud en su *Introducción al psicoanálisis*, lo inconsciente no puede llegar a ser consciente, a lo sumo podría determinar e influenciar tensiones psíquicas a distancia, ya que no suponemos tan sencillo pensar en que algo inconsciente pueda influenciar a lo consciente, si precisamente es un conato ciego, ¿cómo le es

posible mirar?, de suyo tendría que haber en él un algo consciente que lo determinara como tal, su ser tendría que ser inconsciente y por lo tanto, suponemos que no podría alcanzar una influencia sobre algo, ya que al determinarse como inconsciente que actúa, es ser consciente de su propia inconsciencia y efectos sobre lo que no es él mismo como Ello.

Así podemos estar de acuerdo con Sartre en cuanto afirma que la *censura* ha de ser consciente de lo que quiere censurar, de otra manera no estará alerta ante aquello que debe negar. Ahora bien, es preciso apreciar que la mala fe pone la dualidad, mentiroso y mentido en el seno mismo de un solo ser. La conciencia ha de ser entonces la propia conciencia de censura. Es necesario que aclaremos algo, decíamos más arriba que la mala fe era un estado, esto ciertamente era una manera que utilizamos momentáneamente para acceder un poco a la comprensión de la mala fe misma. Es de saber que esta no es un estado de la conciencia, sino que es la conciencia toda, ella se afecta de mala fe. Lo cual implica una comprensión de mi proyecto de mala fe, y desde luego la capacidad misma de la conciencia de ser de mala fe.

Conviene ahora, ya que estamos a bordo de una objeción, lo que dice Sartre respecto de la tesis del Ello:

Sólo *un prójimo* aparece como capaz de efectuar la síntesis entre la tesis inconsciente y la antítesis consciente. Yo no puedo conocerme sino por intermedio de un prójimo, lo que quiere decir que estoy, con respecto a *mi* «ello», en la posición de *un prójimo*. (Sartre, 1993: 85)

Lo que afirma la idea de la exterioridad que parece manifestar el Ello ante el Yo. En realidad es paradójico que el ello hable en símbolos y lo encubra todo. Por nuestra parte es la manera que tiene de manifestarse su conciencia plena, en lugar de manifestar su inconsciencia. Utilizar la significación es un rasgo que denota conocimiento del sistema lingüístico por ejemplo, pero el ello entendido como un mentiroso por lo menos demuestra mentir muy bien, no sería más inconsciente al manifestarse totalmente obtuso, sin sentido alguno para nosotros. Pero al contrario de lo que deseamos, el ello se manifiesta como sabiendo qué es lo que oculta o vela. Se podrá oponer a esto que al utilizar el lenguaje no sabemos bien cómo funciona este, a lo que responderemos diciendo que por lo menos debería de prescindir de un rasgo propiamente social, como si fuera posible hablar de un lenguaje del inconsciente, lo cual sería más absurdo aún.



El ello al parecer, apunta Sartre, se asemeja a una cosa, pero a diferencia de la cosa es tocado por las aproximaciones que realiza el psicoanalista, por lo cual, analizar la experiencia que tengo de un zapato no se ve alterada por resistencias tan aberrantes como las que nos presenta el ello. Es decir que el ello habla nuestro lenguaje a su manera, de tal modo que llegue a ocultarnos la verdad de un hecho de conciencia, algo que nos pertenece, se nos presenta como ajeno a nosotros como emanaciones misteriosas que nos afectan y a pesar de ello debo combatirlas puesto que para hacerlo debo conocer el origen de esas exigencias adversas o impulsivas.

Si decimos que los instintos somos nosotros debería ser a título de serlo plenamente. Pero si la libido aparece como una carencia que busca satisfacerse y disminuye al hacerlo, es preciso que sea nuestra libido, es decir, no negando el impulso, le reclamamos propiedad a la conciencia, la conciencia no es el instinto, pero por lo menos es la conciencia del instinto, sin la cual todo acto instintivo quedaría atrapado en sí mismo, como un impulso sin significado alguno más que un tender hacia, ni siquiera para satisfacerse<sup>6</sup>.

Sin la intención de problematizar más esta cuestión, leamos lo que dice Sartre(1993: 87) respecto al carácter particular de la censura:

Separando por la censura lo consciente de lo inconsciente, el psicoanálisis no ha logrado disociar las dos fases del acto, ya que la libido es un conato ciego para la expresión consciente y el fenómeno consciente es un resultado pasivo y falaz: simplemente, ha localizado esa doble actividad de repulsión y de atracción en el nivel de la censura

La censura así entendida se convierte en el contraargumento sartreano para postular que la conciencia no admite oscuridad en su ser mismo. Por otra parte, sería interesante mostrar que lo que se conoce como ello puede ser más el resultado de considerar las influencias del cuerpo sobre la conciencia. Para determinar esto sería preciso centrarnos en esa bibliografía que aquí hace falta, por lo tanto, nos detenemos ante estos terrenos que escapan en parte a nuestra intención, no de modo radical, sino de manera procedimental. De esta suerte, habría que preguntar a Freud cómo explica esas uniones mágicas entre lo consciente y lo inconsciente.

---

<sup>6</sup>Es de anotar que Descartes plantea en la Meditaciones Metafísicas una separación de la res cogitans y la res extensa, ahora bien, cuando afirma que la res cogitans piensa, desea, siente, etc., no es a título corporal, a lo sumo podríamos aceptar un deseo y sentir hacia y un sentir lo divino, de lo contrario, ¿cómo explicamos que la res extensa penetre el mundo de la res cogitans? La imaginación, dice Sartre, es la síntesis en la que Descartes pretende unir estas dos regiones del ser y ve en ello un intento inútil y ciertamente abstracto.

Hasta aquí podemos decir de la conciencia, ahora es pertinente explicitar la idea de yo, estados y hábitos. Generalmente, cuando se hablan de estos temas, se parte desde una pre-comprensión de la psicología en general, si se quiere, de las ideas más simples y más complejas. De lo que sea el Yo se puede afirmar muchas cosas, sin embargo, no es tan fácil dar cuenta de lo que se quiere decir con claridad. En literatura la soledad parece tomar su mando en el lejano mundo del Romanticismo, el sujeto se capta de una manera especial y se piensa como un ser extraño, ajeno a la naturaleza y a la vez vinculado a ella por todas partes. La identidad parece ser aquí la idea más plena de soledad. Pero no es este el lugar para estudiar la historia del Romanticismo, solo lo nombrábamos para que se pueda tener en cuenta que en un estudio fructífero acerca de la soledad, sería interesante tematizar esta corriente artística. Pasemos a nuestro siguiente bloque, en el que intentaremos explicitar lo que Sartre entiende por Yo.

## §6. Destierro del Yo y afirmación de la conciencia

Raeymaeker (1956: 45) hablando del yo dice: “Ahora bien: el yo obra de una manera autónoma: posee en sí mismo lo necesario para existir. En este sentido no es sólo una parte de un todo que es y que obra, sino que él mismo es un todo real y activo, todo un ser, un *ser completo*.”, para empezar, no es fácil coincidir con esta definición del yo que es activo y ser completo. Es una definición que oculta más de lo que esclarece.

Pero resulta importante analizar esta afirmación sobre el yo para determinar los alcances y consecuencias que se pueden seguir de tomarlo como un ser. Si el yo es autónomo y posee en sí mismo lo necesario para existir, podemos decir que el yo es en consecuencia la fuente de mis estados, no como una causa, sino como una acción del yo, es decir, el yo se desenvuelve en una serie de estados que le pertenecen por derecho propio, gracias a su autonomía. Por otra parte, es un ser completo. Es de entender que la palabra “completo” en este contexto significa que el yo como ser no carece de ser, es perfecto porque existe.

Si nos fijamos bien en esta definición del yo, descubrimos claramente que lo que estamos describiendo no es más que una cosa exterior a nosotros mismos, a pesar de que, precisamente, somos nosotros el mismo yo. Así se nos aparece este yo autónomo, como algo que siendo nosotros mismos, nos resulta completamente exterior.

Ante la problemática del yo y su constitución Bergson (1936: 122) se pronuncia de la siguiente manera:

Pero en ninguna parte la *substancialidad* de la mutación se hace tan visible, tan palpable, como en el dominio de la vida interior. Las dificultades y contradicciones de todo género a que vienen a parar las teorías de la personalidad proceden de que se la representa, por un lado, como una serie de estados psicológicos distintos, variables cada uno de ellos, que producen las variaciones del yo por su misma sucesión; y, por otro lado, el yo, no menos invariable, que les sirve de sustentáculo. ¿Cómo llegar a conciliar esta unidad con esta multiplicidad? ¿Cómo puede ser que no durando ni la una ni la otra – la primera porque la mutación es algo sobrepuesto, y la segunda, porque está constituida por elementos que no cambian – pueden constituir juntas un yo que dura?

De entrada se plantea el problema del yo como fundamento de los estados, en la medida que este contiene a aquellos. Lo que se pregunta Bergson, es cómo esto es posible. Más adelante el filósofo francés dirá que el yo se distingue de las percepciones porque dura, no se oculta y aparece de vez en cuando, sino que es constante fluir. En cuanto a los estados, estos aparecen

para Bergson como una serie de momentos que se contienen unos a otros de manera indivisible, sostenidos por la memoria. Además, afirma que no puede existir dos momentos iguales en una conciencia, ya que si esto sucede, la conciencia se perdería en una inconsciencia, no existiría el cambio. Esto parece liberarnos de ciertas dificultades, en la medida en que no puedo aproximarme a un concepto porque este recaería sobre una fotografía de lo que es móvil y cambia, por efecto, en lo inalcanzable. Es así que la duración de Bergson no conoce la detención ni siquiera en el campo de la suposición.

Ahora veamos qué nos dice de los estudios que han realizado algunos psicólogos.

En efecto, la psicología procede por análisis como las demás ciencias; resuelve el *yo*, que le ha sido dado en un principio como una intuición simple, en sensaciones, sentimientos, representaciones, etc., que luego estudia por separado: substituye, por tanto, al *yo* una serie de *elementos* que constituyen los hechos psicológicos. Pero estos *elementos* ¿son, tal vez, *partes*? En eso estriba toda la cuestión, y por haberla eludido, se ha planteado con frecuencia en términos insolubles al problema de la personalidad humana. (Bergson, 1936: 139)

A esto responderá el propio Bergson diciendo que no se puede considerar a estos estados, sentimientos y demás como partes del *yo*, puesto que no se ha llegado a ellos por fragmentación, sino por análisis. El análisis en Bergson parece ser algo pernicioso, puesto que solo representa una exterioridad que no afecta al objeto analizado. A este respecto diremos que el peligro que ve Bergson en el análisis es que este toma los resultados parciales por partes reales, dice, confundiendo el punto de vista del análisis con el de la intuición, la ciencia con la metafísica.

Retomando el ataque que Bergson realiza hacia los psicólogos, afirma que el *yo* que estudian no es más que una palabra, de la cual sospechan que contiene algo oculto. Estos ataques se dirigen explícitamente hacia los psicólogos Stuart Mill y Taine.

La búsqueda del *yo* ha tenido lugar para estos psicólogos de manera persistente y sin llegar a resultados felices, según la opinión de Bergson. Escuchemos qué nos dice sobre el asunto.

Iban en seguimiento del *yo*, y se empeñaban por hallarlo en estados psicológicos, cuando esta diversidad de estados psicológicos no es dado conseguirla sino trasladándose fuera del *yo*, para tomar de la persona una serie de croquis, de notas, de representaciones más o menos esquemáticas y simbólicas. De suerte que, por mucho que hagan por yuxtaponer estados a estados, por multiplicar sus contactos, por escudriñar sus intersticios, el *yo* se

les escurre siempre, y acaban por quedarse con un vano fantasma entre las manos. (Bergson, 1936: 141)

Bergson quiere que se reconozca la imposibilidad de contener al yo como un dato descriptible, a la manera de una percepción. También defiende la idea de que los estados no son el yo, puesto que la pena, por ejemplo, no me revela al yo en ningún momento. Lo que se presenta es un estado de pena ante una situación determinada. A su vez, es importante reconocer que toda la persona se ve afectada por esta circunstancia, atravesada de cabo a cabo, transida de pena. El problema que hay que resolver hasta el momento es cómo se explica al yo en relación con los estados, si estos últimos son el yo.

Es relevante revisar por otro lado, la visión que según Bergson tenían los filósofos empiristas y racionalistas respecto al yo, así pasaremos a ver qué idea del yo se puede encontrar en la fenomenología de Sartre.

Pero, mientras el empirismo, descorazonado, acababa por declarar que no existe otra cosa que la multiplicidad de los estados psicológicos, el racionalismo persiste en afirmar la unidad de la persona. Bien es verdad que, al buscar esta unidad en el terreno de los estados psicológicos mismos, y al verse obligado por otra parte a cargar a la cuenta de los estados psicológicos todas las cualidades o determinaciones halladas en el análisis (ya que el análisis viene siempre a parar por definición en *estado*), no le queda para rehacer la unidad de la persona sino algo puramente negativo, la ausencia de toda determinación. Pues, como los estados psicológicos toman y guardan necesariamente para sí, en este análisis, todo lo que ofrece el menor asomo de materialidad, la «unidad del yo» no podrá ser más que una forma sin materia: será lo indeterminado y lo vacío absoluto. El racionalismo, para reconstruir la personalidad, agrega a los estados psicológicos desprendidos, a esas sombras del yo cuya colección constituía para los empiristas el equivalente de la persona, algo de más irreal aún, el vacío en que estas sombras se mueven, el hogar de las sombras, pudiera decirse. (Bergson, 1936: 142)

Al parecer la preocupación de Bergson estriba en que las descripciones del yo por parte de los empiristas como de los racionalistas llegan al mismo punto, a una negación de existencia o vinculación del yo al sistema psíquico. Negar al yo y afirmarlo oscuramente no puede ser una solución del problema planteado. Pero Bergson tampoco resuelve demasiado afirmando que el yo dura. Para decir con esto que el yo es fluyente y por lo tanto no se capta.

Ahora bien, Flor Emilce Cely Á. (2013) en un artículo titulado *El yo como tema de análisis fenomenológico*, afirma que Husserl en su primera etapa de su pensamiento, apuesta por una concepción de conciencia no ego-lógica, tal como Sartre va a plantearlo luego. Ciertamente esto se da paso por paso, Husserl debe enfrentarse antes a la idea del yo como centro de las

subjetividades de Natorp, al cual apoyará en su afirmación de un yo empírico y no a un yo trascendental. La idea de yo de Natorp apuntaría a decir que el yo como principio básico, puede ser comprobado como existente, pero de ningún modo se podría derivarlo o definirlo. He aquí Husserl se preguntará cómo es posible esto, si el principio básico no es factible de fijación, en cuanto lo pensamos, y cómo al pensarlo esquivamos el hecho de hacerlo objeto para la conciencia. Así se abre camino hacia su nueva concepción del yo.

Es evidente que este planteamiento se funda en un problema fundamental para la fenomenología, la *transparencia de la conciencia*. Esta es sí misma, o como Sartre dirá, es absoluta porque está vaciada de mundo, en todo caso, se presenta como un hecho, la conciencia *es*, se es de manera determinada en medio del mundo y por el mundo. Es en este meollo donde aparece problemático el yo y su función, ya que si por un lado decimos que es parte integral de la conciencia, nos enfrentamos a un asunto complicado, el de la prioridad de participación, quién participa, ¿el yo o la conciencia? Además, sería aceptar al yo sin más y por lo tanto de manera inadecuada. Veíamos hace un momento lo difícil que puede llegar a ser el tema del yo.

Cuando Husserl postula un Ego trascendental es para que todo acto de conciencia emane de él a título de propiedad. Esto en un sentido es necesario, porque Husserl nos invita a crear el mundo para nosotros mismos, es así que afirma: “Yo no puedo vivir, ni tomar experiencia, ni pensar, ni valorar, ni obrar dentro de ningún otro mundo sino aquel que tiene en mí mismo su sentido y su valor.”(Husserl, 1986: 63), esto justifica perfectamente la epojé fenomenológica en sentido estricto, y queda claro que en ningún momento se suprime al mundo, por el contrario, se le brinda su propia voz de experiencia vivida.

En cuanto al yo trascendental es justo decir que se pone a sí mismo como trascendental ante los noemas, en una nueva actitud, como dice Husserl, una actitud desinteresada con el único fin de ver y describir adecuadamente. De manera que alcanzar al yo trascendental o reconocerle como tal, implica un acceso a un campo puro, pero ¿puro de qué? Respondería que a las determinaciones que se tiene del mundo y de las cosas en general.

Para acceder pues al estado de pureza del yo trascendental, es menester realizar la reducción fenomenológica y así nos damos cuenta que el yo natural que soy cotidianamente, lleva siempre la posibilidad que también somos, del yo trascendental. Puedo reconocer casi una

necesidad de este Yo Trascendental, en la medida en la que si la fenomenología se hubiera enfrentado al problema de la captación de la materia sensible como fundamento de la intencionalidad, es decir, si la hylé fuera lo realmente originario, de suyo lo es, pero representa en sí la oscuridad traslucida de lo desconocido; esto no lo puedo plantear de una manera más clara, pero se reduciría a comprender que la fenomenología tenía dos caminos a seguir. El primero era lo dado en su darse mismo originario, el momento en el que la vida se hacía vida en un surgimiento espontáneo que fundaba la temporalidad, de manera que no podría exigir de la razón nunca lo suficiente en este terreno de la primera evidencia, no importa los esfuerzos por captar lo originario en su surgir y cuestionar ese darse dado. Antes de realizar esto, nos cuenta Michel Henri en su libro: *Fenomenología Material* (2009), título que se justifica precisamente en el hecho que parte de una *fenomenología hylética*, es decir, una fenomenología que no apuesta por la constitución intencional que apunta al campo de las esencias intelectivas, sino que quiere captar la materia de toda intelección, así entiendo el pensamiento de Michel Henri, con más incertidumbre que alguien que no le haya leído nunca. Sea dicho de una vez, la fenomenología requiere de una fijación de alcances científicos y no es este un trabajo de tales alcances, sin embargo, se preparan ideas que han de desarrollarse posteriormente, en futuros trabajos.

He de ser preciso al hablar de la idea del Yo en Sartre, para este no puede haber yo. ¿Qué quiere decir esto? Simplemente, que partiendo de una conciencia que no tiene por fundamento más que un movimiento ontológico en el cual se funda al ser temporal, es decir, la intencionalidad, no es posible admitir un Yo que por principio aparece de manera huidiza y oscura. En esta manera de aparecer del Yo, Sartre no ve más que un recurso de la conciencia por no desbordarse de sí misma, cediendo su espontaneidad a un objeto que se presenta como el origen de todos los estados de conciencia y habitualidades.

Los estados y las habitualidades se diferencian en que los primeros son de carácter transitorios, como un hombre que está triste por su fracaso en la empresa, no ha de estar triste siempre, sino que de él dependerá que su tristeza se haga en él un hábito. Nos intencionamos de manera retentiva en determinadas vivencias al cabo de hacerlas parte de nuestro horizonte de auto-representación, “es que yo soy así”, dice el padre de familia colérico, sin tan siquiera pensar que si hiciera un esfuerzo por ser de otra manera lo podría lograr, mas se entiende la dificultad de llegar a alcanzar un buen grado de concentración cuando lo apremiante de la cotidianidad se

encarga de abducirnos. Y sin embargo, no hay excusa que realmente nos haga dejar de lado a la razón.

La negación del Yo por parte de Sartre está fundada en una imposibilidad de captación del mismo, el Yo se crea para sí mismo puntos de fuga, no es aprehendido cuando se cree tener ante la mirada del fenomenólogo, algo impide su captación, pero, ¿qué ha de ser esto que me impide ver al Yo en su darse originario? No podemos recurrir a algo extrínseco para fundar lo que por principio es inherente a este Yo que quiero describir. ¿Por qué describir? La descripción justifica a la mirada en contraposición de adquirir la vivencia misma, es decir, la tentativa de Michel Henri por captar la vida fluyente no puede lograrse de suyo, la impresión se constituye en un absoluto impenetrable, idéntico a sí y para sí mismo.

Estoy sentado sobre mi cama, me capto como un ser que debe vivirse como cuerpo viviente en todo momento. Levanto mi mirada con dirección a este mi espacio. Mi mirada no puede ir más allá de las paredes, no me resulta posible por más que lo desee. En todo caso, estoy pensando y este pensamiento se ve invadido de cosas correlativas al mundo, ¿por qué pienso en el árbol? Ese árbol que se erigía hacia lo alto y que ostentaba frutos verdes, frondosos y ondulantes al ritmo de los vientos. ¿Cómo es que retengo en mí esas imágenes? Intento pensar sin ellas y parece que lo logro, pero no sin esfuerzo, ya que las imágenes saltan al centro de atención, como evocadas. Al parecer, cuando hablo con una persona de este asunto, no evoco árboles, me fijo en su mirada y trato de ser objetivo, me preocupo por significar correctamente mi impresión y no describo mi vivencia como tal. Entonces me digo que la vivencia que me entregaría su verdad se encuentra oculta en ese residuo que se expulsa de sí mismo para venir a mi encuentro. Por lo demás, la significación prima, esa significación que me ha sido dada en la formación académica, y no estamos preparados para acceder metódicamente a la comprensión de todos nuestros afectos, pasiones y vivencias en general.

Simultáneamente, el Yo se me aparece como eso que soy, me digo a mí mismo, “yo soy”, parece curioso que esta afirmación gramatical sea hartamente problemática, en la medida que el Yo como elemento puramente formal se presenta como el fundamento de mi ser, para decir que soy es preciso que ese soy sea un yo que es. El problema es el siguiente, el Yo en el uso cotidiano se muestra como mi integridad, mi ser completo. Ya desde Descartes el Yo es la subjetividad absoluta, pero lo que objeta Sartre es que este Yo sea la fuente de donde emanan todos los actos



de conciencia, hasta la misma intencionalidad. Además, para él, el cogito de Descartes es una conciencia de segundo grado, lo que significa que la constatación de la duda metódica no alcanza un verdadero fundamento ontológico sino que se reduce a un mero confite racional. Para aclarar de manera más pertinente esto, debemos comprender que en el universo de Sartre existe una conciencia pre-reflexiva, no por ello inconsciente. Estamos en estado de pre-reflexividad, cuando nuestra atención no está aplicada en lo que realizo en el mundo, puedo estar esperando el bus y sin embargo, este se me pasa de tal manera que debo seguir esperando, este tipo de ensimismamiento es una muestra de ese tipo de estado de conciencia. Digo estado para significar que la conciencia no puede estar siempre en este estado, como tampoco es todo el tiempo puramente reflexiva.

Así, el Yo que no se deja atrapar por una mirada, nuestra mirada, se impone por la ausencia misma. Habíamos dilucidado algunos planteamientos de Bergson acerca de esta problematicidad, el Yo como esencia no tiene otra forma de darse que en la distancia, siempre como un límite que lo atraviesa todo. ¿Por qué ha de ser de este modo y no de otro? La respuesta de Sartre asombra cuando manifiesta que el Yo no es más que una manera de hablar que surge del hecho de captarme como un ser inserto en mi cuerpo, siéndolo en todo tramo de mi vida. En otras palabras, mi cuerpo se me presenta como ese Yo que soy, ya que en el mundo, quien realiza efectivamente una acción es un cuerpo, no una conciencia que yo pueda visualizar, es en efecto un cuerpo el que se encarga de utilizar el hacha y arremete contra el tronco del árbol para hacer leños que han de ser quemados para un beneficio cualquiera.

Esto implica que la conciencia sigue siendo conciencia y de suyo, el yo es una donación que esta se da a sí misma para no desbordarse en pura espontaneidad, es decir, en el mundo de lo irreal y real en una síntesis insoportable. La locura de la conciencia es la ausencia de yo. Parece más cierto afirmar que no hay yo que afirmarlo sin saber a qué hacemos referencia. Sin embargo, con un estudio más profundo podríamos determinar que la visión de conciencia que tiene Sartre es el pilar para una nueva filosofía de la alteridad, una filosofía que ve al otro como otro que aparece concretamente como otro, sin duda misma de su ser ahí.

El yo capta al mundo como su mundo y la conciencia se capta en contacto con el mundo, la diferencia es que la conciencia no tiene un valor más elevado frente al mundo, el mundo le parece inseparable de su ser. El yo entonces es importante en cuanto que se nos ofrece como un

polo idéntico a sí mismo y que parece ordenar las rutas de la temporalidad, por decirlo de algún modo, pero si el yo tuviera dicho poder, no debería de esperar nada del mundo, ya que, si esperara algo del mundo, se confundiría inmediatamente con la conciencia. Sería puramente intencional.

Por otro lado, si el yo fuera aquella espontaneidad de la conciencia, pura potencialidad de ser sí mismo, no se sigue que pueda habitarse como ajeno a sí mismo, tendría en efecto que ser de extremo a extremo lo que es, al igual que la conciencia que no es otra cosa que sí misma. Con el yo en su más íntimo ser, no dejará de confundirse con lo que no es, ya que el yo no puede ser una materia inerte en la corriente del ser. En todos los casos, es el yo el que sirve de centro a toda identidad psíquica, cosa que evidenciamos cuando decimos “yo soy Pablo”, más este yo no está purificado en su designación originaria, este decir que yo soy pablo no deja de remitir a mi cuerpo, como mi identidad con este cuerpo que soy entre los cuerpos.

Cuando hablamos del Yo, no podemos negar cierto reconocimiento con este cuerpo que soy, más es de precisar que si esto sucede así, con más razón debemos reconocer que el yo no pertenece a la estructura ontológica de la conciencia. Ya que se presenta como una representación de la totalidad de mi ser. Es decir, una virtualización realizada por la conciencia o para decirlo de una vez, conciencia de mi ser en el mundo.

Así podemos dejar la tematización del yo como un asunto que vincula tanto a la conciencia como al cuerpo y que si llevamos al extremo el tratamiento del yo en el campo temporal de nuestra existencia, descubrimos que es un constructo de la conciencia para esta no perder la distinción entre lo real y lo imaginario.

## §7. Soledad fenomenológica y soledad existencial

En el libro, *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad: análisis fenomenológico del Otro*, el profesor Aristizábal Hoyos (2012) , se propone mostrar la idea de solipsismo que se haya en la obra de Edmund Husserl, el padre de la fenomenología, no siendo este el único propósito, puesto que, de serlo, caería en un historicismo, y no en un avance del pensamiento contemporáneo; por su parte, *pone ante los ojos*, cuál es la idea de solipsismo desde la filosofía moderna con Descartes, a saber, que este filósofo francés, llega a la constatación del *cogito*, como último estrato del saber humano, ya que el “Yo”, queda develado como la instancia última de la cual no podemos dudar. De este modo, nos quedamos atrapados en el yo, lo único que me puede brindar certeza, de lo demás, no podría estar tan seguro, como en el caso de mi *cogito*.

Después se trae a colación al filósofo irlandés Georges Berkeley, el cual llevó la idea del solipsismo a un plano extremo, pasando, según el autor, del solipsismo epistemológico de Descartes, al solipsismo ontológico, lo que implica una negación total de la existencia de los otros y de las cosas. Se puede evidenciar que Descartes no puede comprobar la existencia *extensa*, y por esta razón recurre a Dios, como ser que pone las percepciones y al ser verdadero en todo su ser, no engaña al hombre, de suerte que, si las cosas aparecen como existiendo debe ser así, pero el filósofo es incapaz de dar cuenta de ello de manera metódica.

Por el contrario Berkeley citado por Aristizábal (2012), se limita a decir que, todo lo que parece como ajeno al ser de la percepción, es representación del mismo, idea que fundamentará con su apotegma: *esse est percipi*, ahora bien, esto último quiere decir, que las cosas existen por el ser que piensa, de suerte que la ilustración que hace Borges con su poema “El suicida”, da cuenta de este pensamiento, como se recordará, el poema exclama o evoca, por mejor decir, el mundo después de mí, ¿es posible que todo deje de ser con mi ausencia existencial?, esta podría ser la pregunta indicada, para abordar el pensamiento de Berkeley.

Desde luego, este tipo de solipsismo, desde la filosofía Moderna, se presenta como la base del problema, para dar paso al solipsismo fenomenológico, a este aspecto, se le debe agregar la creciente confianza que influyó desde el Renacimiento por la ciencia de la naturaleza, esta confianza desbordada en las constataciones de la matemática, se extendió hasta el campo humano por excelencia, la subjetividad.

Este último problema, se instala en la psicología, razón por la que Husserl se impone la tarea de fundamentar los métodos utilizados por las ciencias del espíritu, en este caso la lógica, esta se estaba utilizando para justificar los avances de la psicología, el escollo que prevé Husserl, es que, si la lógica fundamenta a la psicología, debe sin duda, estar por encima de los procesos psicológicos.

De esta manera se abre paso a la fenomenología, con el descubrimiento de un campo más allá de la psicología. Esta psicología y filosofía de corte naturalista, se conoce como psicologismo, y en este tipo de pensamiento existe un olvido del hombre, es decir, de su subjetividad, esto supone un tipo de solipsismo.

Para ilustrar ese olvido de la subjetividad del hombre, el profesor Pedro Aristizábal Hoyos (2012), propone desde la literatura kafkiana, un nuevo tipo de solipsismo, este es el *solipsismo vivencial*, el cual consiste en, las relaciones impersonales que se viven actualmente, dado por la vertiginosidad de las sociedades postindustriales, esto ilustrado fenomenológicamente desde las novelas de Kafka.

Ahora bien, después de esto se sigue la idea de solipsismo en la fenomenología de Husserl, en la que encontramos dos tipos, estos son: *solipsismo natural* y *solipsismo trascendental*. El primero hace referencia a la condición de exterioridad respecto de mí y los otros. Para ser, es preciso ser uno, el otro hace referencia al paso metódico fenomenológico, para acceder o proceder a una interpretación de mi Yo trascendental, es decir, el yo que reflexiona desligado del mundo, dándole la espalda para poder ver al desnudo lo que me es absolutamente propio. Esto bajo el proceso de la *epojé fenomenológica* y la *reducción o re-conducción fenomenológica*, conceptos que hacen referencia a la purificación del fenómeno hacia su aparición esencial. De esto se sigue aspectos referentes a la práctica del método fenomenológico, y desde luego, lo referente a la intersubjetividad.

La Mónada hasta cierto punto podría decirse, es un concepto de solipsismo puro. Una mónada según Leibniz, no puede ser tocada por otra mónada, es decir, afectada. Este concepto que nombramos de paso sin tematizarlo, es retomado por Husserl, como lo deja claro el profesor Pedro Juan Aristizábal Hoyos en su trabajo. Obviamente con diferencias substanciales. Para el primero, este concepto hace referencia a la unidad, a lo que es uno, el universo está infestado de

mónadas, y las mónadas son cerradas, aisladas las unas de las otras, los hombres como un tipo de mónadas, estaríamos encerrados en nuestra unidad, por el contrario, para Husserl, las mónadas tienen ventanas de accesibilidad intermonádica, es decir que, por medio de procesos intencionales, podemos comunicarnos con los otros, sintiendo afectación y de manera especial, se da una comprensión de una experiencia ajena, lo que revelaría una característica del ser en comunidad, esto es, “*ser el uno con el otro*” (*Miteinandersein*), entre otras modalidades de las mónadas en comunidad.

Resulta interesante esta aclaración hecha por el profesor Pedro Juan Aristizábal Hoyos (2014: 7-8):

Filosóficamente, el concepto equivalente a soledad y tan ligado a la literatura, es solipsismo, una categoría que explicita mejor lo que queremos expresar, puesto que significa en principio, la afirmación de mi soledad ontológica, nos movemos, como queda claro, en la teoría de las concepciones del mundo, es decir, en el mundo del ser. Sabemos que el ser humano es más ser que conocer. Vive, está ahí y, por lo mismo, conoce el mundo.

Con este fragmento creo sustentar mi búsqueda de una comprensión de la soledad ontológica en la literatura de Sartre. Ya que la definición sartreana de la realidad humana como ser para sí, es de importancia capital cuando este ha de ser su propio fundamento. Si nadie puede actuar por mí, si no espero más salvación que la de elegir mi camino, el mejor camino en cuanto me asumo por completo en este darme al mundo por medio de mis actos, diré que la revelación de la soledad se hace evidente en una filosofía de este tipo. No se trata de realizar un concepto explícito de la soledad, que por principio sería la condición insalvable de mi ser en general.

Es de recordar que la filosofía sartreana es existencialista, es decir, una filosofía que tematiza la existencia en general y en especial la manera que tenemos los seres humanos de existimos. Así la soledad existencial es estar abandonados a nuestros actos, sin más recursos. Podemos asegurar que la vida del hombre sin Dios es un sendero que no altera sus colores, pero al menos hace del hombre su propio responsable, no esperará más que lo que tiene, sus proyectos por ser un ser temporal y nada más. Por el momento, si el hombre hace caso omiso a su destino, es decir a ser su propio fundamento y no a una trascendencia llamada destino, que de existir, todos nuestros actos estarían vedados de sentido auténtico.

La soledad no puede ser una afección, ella es una condición de existencia, nuestra más íntima condición. Ahora bien, estoy solo, me capto como un ser que ha de morir en cualquier momento, a pesar de que sé que puedo morir dentro de cinco minutos, no dejo por eso de realizarme en mis proyectos, deseo acabar de escribir mi tesis para poder estudiar otros temas que me arrebatan la tranquilidad. En todo caso, digo que yo soy un estudiante de literatura y me siento como tal, no como un existente en medio del mundo, sino como un hombre que estudia literatura, y así la cadena se irá extendiendo, mis proyectos me sirven de defensa contra mi gratuidad, mi ser innecesario.

Lo que se quiere destacar en todo caso es el simple hecho de que cuando se dice, “Yo”, estamos manifestando que me capto como un ser que en su ser no puede ser ese o aquel, en sentido de serlos plenamente. Puedo coincidir con desear aquella postura o modo de ser, pero no puedo ser ese que no soy yo. Es concreta la evidencia de saber que yo no soy otros. Los demás me escapan plenamente, no puedo concebirlos como algo inferiores a mi ser, sino que de suyo, las personas son todas, un ser entre estos seres que decimos ser, los seres humanos.

Así estar solo me permitiría saber que yo no puedo evocar a los demás, ellos se expresan por sí mismos y de ahí lo significativo, si alguien quiere estar a mi lado, lo ha de hacer espontáneamente, puedo apreciar o no esta actitud, pero debo pensarlo bien antes de dar mi certamen. En el cortometraje titulado, *Elegía de un viaje* (2001) del director ruso Alexander Sokurov, el narrador camina en una cámara conciencia o reflexiva, en la medida en la que es ella, la cámara, la que ve el mundo e interpreta el acontecer y las cosas que van transcurriendo en el mundo de su camino. En un momento determinado, la voz que nos narra se encuentra en un café, sentado y mirando fijamente a un hombre que parece esperar, no sabe qué es lo que espera, de repente, este hombre se acerca, toma asiento, y empieza a hablar del amor universal, del miedo y el odio que oprime a los hombres, entre otras cosas; de todo lo que ha dicho, hay una afirmación en particular que se hace notable, “soy feliz”, dice el hombre que parece esperar, a lo que la conciencia narradora se reprocha para sí misma, “y si es tan feliz, ¿por qué me necesita?”, casi reprochando que se hable de felicidad cuando solo queremos salir de nosotros mismos, como si el bienestar estuviera en la capacidad de estar solos.

Ahora bien, como lo resalta Antony Storr (1988), en su libro *Soledad*. En él expone que hemos ofrecido un culto innecesario a las relaciones interpersonales. Alguien es exitoso si tiene

un buen empleo, una hermosa mujer, hijos y un buen automóvil, sin embargo, eso no puede garantizar nada en un mundo contingente y en constante devenir. Estas exigencias de las relaciones interpersonales se ven reflejadas en cualquier sociedad contemporánea, se dice a menudo que no se puede estar solo, no es sano. Así sigue creciendo el culto a las relaciones y en el trasfondo, no se trata más que del culto a la sexualidad.

Pero la sexualidad como un estrato de nuestro ser, no es el más relevante, el ser se puede dar un ser menos instintivo, menos corporal. De ahí la importancia de replantear la madurez a la que se refieren las personas normalmente. Estar con otra persona implica en cierta medida, dejar de ser yo, o lo que es lo mismo ser de tal manera con, el problema no es buscar a otra persona con la que podamos compartir nuestra vida, o para no privilegiar a la monogamia, buscar personas con las cuales pueda llegar a tener intimidad sexual, sino que al no plantearnos bien los términos de mi ser, me encuentro en un mundo que no comprendo de manera coherente, noto que todos aspiramos a la sexualidad y no a la sexualidad con determinada persona, es como el deseo de bañarme con agua fresca, no importa que sea el agua de México o Colombia, eso es apenas un aspecto accesorio. Lo que quiero es sentir frescura en mi cuerpo y nada más.

¿Puede entonces la soledad ser un proyecto de mi ser? La soledad como proyecto de mi ser, me haría ser solitario, pero para serlo plenamente, no debo partir de un ir hacia mi soledad, sino que debo comprenderla en todos mis proyectos, es lo que se sugiere en la idea del amor que expone Rilke (2004), en *Cartas a un joven poeta*, vemos en ellas que para poder concebir el amor entre dos seres, estos han de haber sido su soledad hasta el fondo, ya que solo dos soledades pueden unirse no para llenarse la una a la otra, ya habíamos dicho con Sartre que un existente no puede definir a otro existente en lo que este es, sin duda en la cotidianidad el tipo de amor que está más arraigado sea el del amor complemento, las personas buscan una mitad de sí mismos que parece estar en otro ser, en un ideal que nunca encontrarán.

La soledad es ese viaje hacia mí mismo, es comprender que soy un ser que debe definirse y buscar constantemente su ser en sí mismo y no fuera de sí. La felicidad es mi felicidad y solo yo la constituyo, no las cosas del mundo, no el árbol que me brinda su sombra, ni la mirada de tal persona, ya que si estas cosas dejaran de estar en mi mundo, me estuvieran vedadas de alguna manera, mi felicidad se vería truncada por creer que se encuentra en otra parte, lejos de mi ser. Ahora bien, el amor que propone Rilke es de dos amantes que se saben solos como existentes,

comprenden la muerte en su horizonte y conocen la fluidez de la vida, ese fluctuante cambiar de las cosas, de esta manera, deberían de ser más pacientes, esperar, y esta espera es la manifestación del verdadero amor, si puede haber algo tal, porque la prisa es deseo de consumirse en la llama de la pasión, pura carnalidad a punto de hacerse vacío, busca de donde aferrarse y cree encontrar respuesta en los sentidos y nada de esto perdura lo suficiente.

La razón que veo en que el amor sea posible solo para solitarios, es que sin buscar fundamento en otra parte ajena a mí mismo, puedo llegar a querer sin esperar nada a cambio, dejaría a la otra persona libre de esa inseguridad que representa los celos, ya que estos últimos son la manifestación de la inseguridad, de espíritus faltos de talento intelectual, en suma, cuando no hago de la otra persona algo necesario, estoy haciendo de ella lo que es realmente, no me quedo esperando a alguien porque le necesite, sino porque libremente decido coincidir su vida con la mía.

Al respecto, Proust (1966) expone en su novela *En busca del tiempo perdido*, los movimientos intestinos de los amores de Marcel, un joven que posee una refinada sensibilidad y goza de una inteligencia encomiable. El amor se presenta como algo egoísta y casi nunca se encuentran dos verdaderos amantes, como si el amor fuera más que una morada secreta que no vale la pena compartir con nadie. Lo más interesante de los amores de Marcel es cuando este se encuentra lejos de sus queridas, lejos en el sentido que no tiene ningún tipo de trato con ellas. Cuando les conoce, la desilusión se impone con el peso de una negación que no tiene marcha atrás. Se entiende en la medida que Marcel construye lo desconocido de tal manera, que luego siempre encuentra que el mundo no puede coincidir con su deseo. Aun en la muerte, nos dirá Marcel, no nos duele que la otra persona muera, sino que lo doloroso es que quisiéramos recordar ese sentimiento de dolor y al final se desvanece por efectos del tiempo. Resumamos pues lo que queremos decir, el amor en Proust es solipsista, lo que amo de los otros es aquello que deposito en ellos y por medio de un tipo de mala fe, por utilizar el concepto sartreano, cuando creo que todo eso que quiero ver y he depositado en las actitudes de los otros, viene a mi encuentro, siento la satisfacción de haber dado en el blanco, estoy ante el amor, se dice cada quien a su modo.

Todo esto para decir que la soledad es la más auténtica de las actitudes, debemos aprender a estar solos, y parece lo más difícil de lograr, a pesar de ser inaplazable dicha



búsqueda, ya que soy mi soledad y por más que la vele, no podré dejar esa angustia que me acomete por intervalos en el transcurso de mi vida. Storr(1988) reclamará para la madurez del hombre, una capacidad de desprendimiento y cree ver en el culto a las relaciones interpersonales, un exacerbado ritual a la libido como factor fundamental del ser humano, pero mostrará como la soledad es necesaria para aquellos que son lo suficientemente maduros para soportarla. Todos estamos solos, pero pocos pueden enfrentarse a esta idea. De este modo, la soledad se expresa como mi condición existencial primera y por lo tanto es menester que la tematice en la medida de mis fuerzas y procure siempre profundizar más y más.

En cuanto a la soledad fenomenológica, esta está relacionada con la definición que hemos mostrado de la conciencia. Si esta no puede ser otra cosa que sí misma y a la vez, es absoluta porque está vaciada de mundo, debe por lo menos reconocerse en esto un fundamento de la soledad. No se trata de sentirnos solos simplemente, se trata de reconocer que nuestro modo de ser es por principio la soledad.

Cuando nos dicen que estamos habitados de voces, nos están refiriendo una característica fundamental del hombre, la intersubjetividad. Este concepto es uno de los más trabajados por Husserl, de hecho, tiene tres tomos dedicados al problema de intersubjetividad. Es de saber que no es nuestra intención profundizar en cada uno de los conceptos que hemos venido mostrando, ya que solo la fijación en uno de ellos implica un amplio conocimiento de toda la obra husserliana, y no es nuestro caso.

Volviendo a la soledad fenomenológica, esta se presenta como el modo de ser de la conciencia o realidad humana. No es otra cosa que la afirmación de mi soledad ontológica. Es ontológica en la medida que se remonta a lo más profundo de mi ser-así, no puedo ser de otro modo. Este deseo por no ser nosotros se puede encontrar en algunos cuentos de Papini, en los que se expresa un deseo de renuncia hacia aquello que soy, pero se muestra también lo inútil que es desear no ser más quien se es, puesto que, se terminaría por ser alguien más y este a su vez, debería desear la aniquilación de sí y así hasta el infinito.

Podemos afirmar que la soledad fenomenológica no cae en un solipsismo porque en ningún momento se trata de una soledad racional, es más bien, existencial. Así damos paso a la soledad existencial y por definición propia, a una soledad inherente al ser existencial.

La soledad existencial hace referencia no a las cosas, sino al ser por el cual adviene al mundo la soledad. Este ser es lo que hemos llamado la realidad humana. Al afirmar esto, decimos que la soledad existencial es la soledad fenomenológica, ya que acabamos de decir que la soledad fenomenológica es correlativa a la idea de conciencia. Y si nos preguntáramos por la diferencia que hay de la una a la otra definición de soledad, sin duda, llegaríamos a la conclusión que la soledad desde la fenomenología, como desde el existencialismo es radicalmente el mismo.

De no ser así, se debería a tener ideas muy distintas a las aquí expuestas. Sartre (1977) en su conferencia *El existencialismo es un humanismo*, hace una caracterización de la angustia ante la libertad que somos. A su vez, si somos libertad, esto quiere decir que somos el fundamento de nosotros mismos, esto nos llevaba más lejos aún y nos afirmaba en nuestra soledad. La soledad es afirmada por este ser nuestro que nos devela como libres.

La soledad se remonta entonces a la misma aniquilación de Dios. Si Dios no existe, dice Sartre, somos responsables de nosotros mismos. Esto significa que no hay nada ni nadie que nos justifique. Tampoco encontramos en nosotros una justificación propiamente dicha, es así que lo más preciado es nuestra *elección*. Esta elección hace de los seres responsables de sí mismos. En cada elección se juega mi esencia.

La esencia en Sartre no está en lo ente como tal, como una característica parecida al color, tamaño u otra cualquiera. Por su parte nos dirá que la esencia se encuentra en la acción del hombre. Se empieza por existir y después nos damos la esencia, nuestra esencia.

Ahora bien, la idea de esencia en Sartre representa una elección que hacemos de nosotros mismos en función de nuestro propio ser. No se trata, pues, de una esencia que se encuentra detrás del ser como sustentándolo. Estamos solos ante nuestra libertad porque nadie puede elegir por nosotros, a su vez, nadie puede morir nuestra muerte. Este hecho nos confirma que estamos solos, si bien vivimos en comunidad, nadie en esa gran comunidad puede arrebatarme mis elecciones.

Se dirá que en sociedad los hombres no eligen libremente, puesto que están en situación de esclavitud, que no tienen conciencia de sí mismos, en todo caso, responderemos, él es el fundamento de su libertad, depende de él rebelarse y así fundar su libertad.

La libertad en Sartre no es una abstracción. Es el hombre mismo en sus situaciones, solo en ellas el hombre es responsable de elegir por su libertad. Esta idea de libertad es angustiosa porque en cada elección se juega mi libertad y la de la humanidad, así lo afirmará Sartre.

La libertad solo se justificará por la situación, es decir, no puede haber libertad sin situación. Esta situación implica no los contornos en los que me realizo libre, sino que hace referencia al conjunto existencial de mis elecciones como mías, mi comprometerme con determinado proyecto de ser que me sitúa ante el mundo y las cosas de determinada manera que no puedo estar en condiciones de determinar mi elección a una condición propiamente externa, ya interina, la situación es una relación de ambas instancias.

La soledad es ser nosotros mismos.

## §8. Bouville o el reino de la soledad: por el camino de Antoine Roquentin

Sentimos en un mundo; pensamos, denominamos en otro; podemos establecer entre ambos una concordancia, pero no colmar el intervalo que los separa. (Proust, 1966)

### *Razón fenomenológica*

*La Náusea* es una de las obras que más se conoce de Sartre. Una trama apasionante para un solitario, para un estudiante de filosofía que pueda sentirse identificado con el vocero novelístico de Sartre. Esta novela según Iris Murdoch (1956) no tiene una estructura rigurosamente literaria, parece más un poema maldito. De ella podemos decir que es muy difícil de leer porque la historia se construye a través de los monólogos de un personaje profundamente racional, pero más que racional, reflexivo. Esto por el hecho de que la razón está arraigada en todos los aspectos de la vida. No hay un momento de la vida que no esté transido de razón.

Para aclarar un poco la idea de razón que nos rige en este escrito, es preciso considerar una de las ideas de la fenomenología de Husserl expuestas por el profesor Luis Román Rabanaque (2013) en su estudio titulado, *Razón, cuerpo, mundo: El arraigo de la razón en la vida según Husserl*<sup>7</sup>. La razón no debe verse, nos dice, como algo ajeno a la vida, puesto que:

En primer lugar, la racionalidad exhibe una multiplicidad de maneras de darse, es decir, es *multidimensional*. Este rasgo recoge una variedad de aspectos que pueden resumirse en tres grandes ámbitos, el cognoscitivo, el práctico y el afectivo-valorativo, los que, en su forma abstracta, corresponden a las denominaciones de razón teórica, práctica y axiológica. (Rabanaque, 2013: 384)

A lo anterior agrega que la racionalidad está arraigada en la vida en la medida que los aspectos que acabamos de citar, se fundan en una experiencia muda y previa al pensamiento en sentido propio. Ahora bien, podemos reconocer que la racionalidad se da de diferentes modos, no solo en una parte de la conciencia como un aspecto aislado, por el contrario, las motivaciones o para utilizar la terminología sartreana, los móviles de la razón no pueden excluir una relación originaria con el cuerpo. Así encontramos, por ejemplo, que la razón práctica está vinculada con la acción, lo que quiere decir, que en su realización o darse supone medios y fines. Por otro lado,

---

<sup>7</sup>Adquirí este texto en el Segundo Seminario-taller de fenomenología y hermenéutica, realizado en la Universidad del Valle el 01 de noviembre de 2014. Por otro lado, se encuentra en la revista: Investigaciones fenomenológicas, vol. Monográfico 4/II (2013): Razón y vida, 383 – 397.

la razón axiológica se reconoce porque esta siempre es asociación con valoraciones que a su vez se fundan en un campo propiamente afectivo.

En particular, la racionalidad concebida de manera general, tiende hacia una constitución objetiva que se propone dar sentido y al mismo tiempo, la racionalidad debe justificar ese sentido, es lo que se evidencia cuando se exige dar razones, es decir, justificar la razón por medio de razones, no es más que un mismo movimiento de racionalidad. Las implicaciones que tienen las anteriores aseveraciones suponen una conciencia dadora originaria que se da de manera particular. En cuanto a la razón teórica o lógica, nos dice, es la encargada de proporcionar el “qué”, el objeto, aquello que pone como un objeto de conocimiento, a un algo como algo. La axiológica se encarga de captar afectivamente los valores o coloraciones que están implicados, de manera que puede tender hacia unos y despreciar a otros, siente algo como valioso o bueno. La razón práctica por su lado es la que decide y obra.

No podemos pensar la racionalidad que acabamos de presentar como un conjunto asilado, se trata de tener en cuenta que la racionalidad no se opone a las emociones, sensaciones, deseos, etc. Por el contrario es un proceso vinculante. Sí esto es admitido, podremos seguir con la novela que queríamos tematizar. Así, no podemos decir que *La Náusea* sea una obra que peca por pretender mostrarnos un personaje profundamente racional, ya que esta objeción está infundada por la concepción de una razón instrumental, que al parecer se ha ido generalizando, considerando en la cotidianidad que la razón es enemiga de la vida. Ya sabemos que no podemos ser tan ingenuos, antes de hacer eso sería preciso analizar lo que implica la razón.

A este decir, es preciso establecer que la fenomenología, como bien lo expone Javier San Martín (1987), consiste en entender y hablar de la realidad desde la experiencia de la realidad. Y la misma idea de realidad no se puede encontrar en una visión cotidiana del mundo, sino desde la realidad misma, desde una experiencia originaria y llevada a sus últimas consecuencias racionales.

### § 9. Anne y Antoine Roquentin: campeones de la soledad

Ahora bien, retomemos los planteamientos que podemos develar en la Náusea de Sartre. Esta novela tiene una estructura de diario, una obra póstuma puesto que como nos lo indican en la primera página, titulada “Advertencia de los editores”, no se trata de una novela sino de un diario de Antoine Roquentin, encontrado entre otros papeles que al parecer no tomaron importancia para ser publicados. Para nosotros, los lectores, es propiamente una novela, en la medida que el mismo aspecto de ser diario es afirmado por un personaje más, un editor que es el mismo autor.

La trama general de la Náusea es la de un historiador de profesión que está trabajando desde hace unos años en la elaboración de un libro acerca de la vida del marqués de Rollebón. Esta empresa implicará la tarea fundamental del personaje como proyecto profesional. Sin embargo, se verá que no es más que una excusa casi accesoria para adentrarnos al verdadero drama, que no es la dificultad que implica escribir un libro.

Por el contrario, ser objetivos a la hora de narrar una vida resulta imposible, es una de las conclusiones a las que llega el personaje principal. La primera intuición es que no existen las aventuras, y en particular una aventura literaria, una vida adornada por una finalidad que viene a brindar su luz a cada acto. Esto es determinante. En primer lugar, es un fracaso contar la vida del marqués como un hecho objetivo, ya que quien contará esa historia de vida, el encargado de hacer la síntesis de un existente es otro existente desligado completamente del anterior. No hará más que darle un privilegio a esa vida a expensas de su propia vida, él siente en un momento que su sangre está siendo bebida por ese marqués que yace muerto en la eternidad del pasado. Y es precisamente esta certeza la que lo hace tomar distancia de su proyecto de escribir su libro.

En general, Antoine es un hombre que se experimenta como un ser solitario, desprendido por elección propia de los otros, no tiene un núcleo familiar constituido, razón por la que puede operar fríamente en una sociedad que siente ajena. Por otra parte, se refugia en los libros, esto en la medida que es reconocido como un intelectual, por ejemplo por parte de uno de los personajes principales de la obra, el Autodidacta. Este último sentirá gran admiración por Roquentin, seguirá sus pasos intelectuales, querrá la aprobación constante por parte de Antoine y por ello se

esforzará en razonar ante su interlocutor de la mejor manera posible. Ante todos los intentos, Antoine solo se burla de él, sin manifestarlo, goza en silencio la mediocridad del Autodidacta.

Este Autodidacta es una persona penosa, casi insoportable, como todos los otros personajes. Pareciera que ser humano fuera ser-desagradable. A excepción de Anny, que como bien lo afirma Estanislao Zuleta (2005) en su conferencia titulada *Leer la Náusea*, esta mujer es la contraparte de Antoine. Por esta razón, Anny no es abyecta sino que cobra un valor al ser tan parecida a Roquentin.

No se podría decir que el vínculo que los une es el amor, ya que como se manifiesta en la obra, no tienen ningún lazo preestablecido, ella lo ve cuando quiere y de la manera en que quiera que suceda. Esto va ser muy importante en la medida que, los dos al ser la cara de una misma moneda, tendrán diferencias que se anuncian simplemente por la imagen estampada en cada lado, a la manera de la cara y el sello.

Por una parte Antoine quiere vivir una aventura. La aventura para él es una forma de ser un ser necesario, es decir, de estar justificado, esto enmarcado en la idea de Sartre de que el hombre está abandonado, sin justificación alguna y por la cual siente una terrible angustia. En esta visión que niega toda esencia que determine al hombre hay que entender que lo que es valioso es el acto por el que el hombre se da su propio ser a partir de lo que es, un ser que piensa su ser y está en la imposibilidad de conocer lo que es esencial en la roca y en el mundo en general, como si ese significado esencial estuviera inscrito en las cosas, en una región desconocida que tendríamos que explorar, sino que si hay significado, ese significado depende de mí. Con esto no se quiere resumir el asunto propiamente filosófico, ya que negar que haya esencia de hombre, es decir que no hay que llevar la razón del hombre al plano de lo divino, lo que implica por su parte una castración del hombre a lo espiritual, para recuperarlo en su estar-en-el-mundo. No es otra manera de poner ante los ojos que por más que pretendamos la objetividad, la cual sería descubrir una esencia de hombre, esta sería un producto del hombre que descubre. Ahora bien, si es una esencia divina, ¿de qué nos sirve? Tal vez para odiar más esta vida que tenemos y apreciar otros modos de existencia prometidos por las religiones, un tipo de trascendencia que regiría nuestra vida y determinaría bajo un terror amigable nuestra libertad.

Es en este sentido que Ismael Quiles (1949) ataca a Sartre en su libro *Sartre: El existencialismo del absurdo*. Veamos cómo lo hace:

En una palabra, o Sartre es consecuente con su primera afirmación de que no existe una esencia del hombre, y en tal caso no puede hablar de intersubjetividad, o Sartre se contradice, al negar por una parte que el hombre tenga una esencia, y aun una condición humana universal, y al afirmar por otra la intersubjetividad(Quiles, 1949).

Pero a su vez nos preguntamos, ¿en qué momento la esencia es indispensable para que se pueda dar la intersubjetividad? Si el hombre es contingente y no tiene una esencia establecida por Dios, puede estar con los demás, vinculado por su ser-así, se podrá objetar que este ser-así es una esencia, a lo que responderemos que no sabemos captar una esencia a no ser que esta aparezca como el fenómeno que se me presenta y esta manera particular de aparecer como el escorzo que es evidentemente posibilidad efectiva, en el sentido de que pudiendo aparecer de otro modo es este el que predomina. Claro está que este autor crítica a Sartre de manera contundente en otros aspectos como la defensa de Sartre ante la desesperanza de su filosofía, demostrando que la angustia no mueve a la acción, por otro lado en lo referente a la esencia, vemos más una pretensión de divinidad. En Sartre creo poder encontrar unas esencias que a lo sumo podremos llamar desde las postulaciones sartreanas como contingentes, pero nunca divinas, en el sentido de un ser que haya puesto los estamentos que rigen el universo<sup>8</sup>.

En cuanto a lo universal del hombre, como esencial a este y a las cosas, podemos decir que el hombre se hace solo en el campo de lo social y lo que ser-social implica para este. Es la refutación que se opone de manera radical a la idea de solipsismo. Somos seres sociales en la medida que no puedo concebirme fuera de mis relaciones con los otros. Y como bien lo dice el propio Sartre en *El ser y la nada*, no encontramos al otro como algo que puede ser puesto en duda, ya que veo a un ser concreto. La posibilidad de la intersubjetividad en ese caso no se ve truncada por la falta de una esencia universal divina, es un ser-así del hombre, que si se quiere puede ser tomado como esencial al hombre, pero recordando que es una esencia que se puede expresar perfectamente con solo decir que somos contingentes. Y de hecho,

---

<sup>8</sup> Sería preciso aclarar que la idea de angustia por sí misma no debe tratarse de una afección momentánea, la angustia existencial debe tener sus rasgos particulares, estos estarían ante mí en momentos determinados en los que es preciso elegir, un tipo de presentimiento que algo grande está a punto de suceder, no por ello la angustia vulgar, desconocida. La angustia existencial es sabida como angustia ante algo apremiante y sentida en particular con referencia a la existencia de mi ser, de suyo sin ser conscientes de la existencia como tematizada por mí, es dudoso que pueda tematizar la angustia, tendría angustia ante un proyecto que siendo mío lo veo enmarcado en el mundo, allá, junto a las cosas, una más entre el montón aparcado a mi camino.



fenomenológicamente la esencia es una pertenencia que podemos constatar por medio de la experiencia vivenciada. También tendríamos que recalcarle a Ismael que la conciencia que expone Sartre no quiere agotar la riqueza de la realidad humana, como se afirma en el mismo *ser y la nada*. El para-sí no es el núcleo de la realidad humana, pero sí un aspecto relevante. Por otro lado, exigir una esencia detrás de las cosas no es el mejor camino para estar ante lo concreto. Dejando por el momento esta objeción, seguiremos por el camino de Antoine Roquentin.

Decíamos que la aventura era la posibilidad de vivir una vida plena de significado, justificada por el final que iluminaba cada tramo, cada gesto, además de incluir todo el conjunto de seres, como organizados para el protagonista de la historia. Así la luna que rutila en lo alto, emanando rayos de esperanza, la briza que pasa, los árboles que juegan al vaivén del viento..., todo esto está organizado e incluido en la situación del personaje, le pertenece porque es su historia. Ser narrado es uno de los sueños más encarnados de Antoine, pero no se deja engañar por esta ilusión, escapa de ella al reflexionar y concluir que las aventuras no existen. Uno puede hacer el ensayo, narrar todo, describirlo todo con precisión enfermiza, pero al hacerlo dejamos de vivir. Hay que elegir, o contar o vivir.

El otro lado de la moneda es tan similar. Encontramos a Anny que al igual que Antoine, desea algo espectacular. En ella, esta búsqueda no tendrá el nombre de *aventura*, sino de *momento perfecto*. Este consistirá en esto: la disposición del mundo en un momento perfecto debe corresponderse al deseo de una persona. Esta tendrá que hacer que todo pase de acuerdo a la concepción y constitución del momento perfecto. Al ser perfecto, nada puede ser gratuito, todo debe estar dispuesto a mostrar su buen rostro, como una sonrisa en las cosas, una potencialidad afable y no adversa. Por su parte, esta pretensión no corresponde directamente al deseo de vivir una aventura por parte de Antoine Roquentin, ya que para este último, la aventura si fuera contada por uno mismo, perdería de sentido porque dejaría de vivir por contar, es el fracaso. La aventura debe darse de manera espontánea, y algo espontáneo no puede determinarse por un *móvil* o algo que le precediese, la espontaneidad en Sartre es emanación y gratuidad. El proyecto de Anny exige la atención reflexiva por parte de la persona que quiera experimentar el momento perfecto, solo esa persona deberá hacer que las cosas sucedan. Pero encuentra un desengaño en el momento que las cosas y los otros le presentan resistencias. Las cosas no se disponen, los sujetos no actúan como yo quiero que actúen. Es lo que se llamará, en términos propios de Gastón

Bachelard, el *coeficiente de adversidad de las cosas*. Miremos algunos apartes en los que encontramos esas manifestaciones por parte de los dos personajes.

Primero hay un fracaso en el que Antoine observa un papel cerca de un charco, desea cogerlo y hacer con él bolitas de papel para tirarlas nuevamente al piso. Desea profundamente quedar atrapado en una acción, sin pensarla, como si no fuera el fundamento de su actuación. Esto lo quiere realizar de esta manera para sentir vagamente que está viviendo un suceso extraordinario, un pasaje de novela. El intento es frustrado porque al coger el papel, ve que este tiene una frase, y esta lo motiva a salir de su tentativa irreflexiva de no tematizar su acto. Lo que quiere es ser conciencia-mundo sin tener que recurrir a la conciencia reflexiva, pero las cosas le hablan. Solo en este aparte se puede ver que siempre estamos afectados por los utensilios, cosas con significación humana, en el sentido que siempre remiten a alguien, lo que supone por medio de la ausencia, mi ser-para-otros.

Pues bien, hoy estaba mirando las botas rojizas de un oficial de caballería que salía del cuartel. Al seguirlas con la mirada, vi un papel que yacía junto a un charco. Creía que el oficial iba a hundir con el tacón el papel en el barro; pero no, de un tranco pasó por encima del papel y del charco. Me acerqué: era una hoja rayada, sin duda de un cuaderno escolar. La lluvia la había empapado y retorcido; estaba llena de granitos y ampollas como una mano quemada. La línea roja del margen, desteñida, había dejado una sombra color rosa; la tinta estaba corrida en algunos lugares. La parte inferior de la hoja desaparecía bajo una costra de barro. Me incliné; ya me regocijaba pensando en tocar la pasta tierna y fresca que formaría entre mis dedos bolitas grises... No pude. Me quedé agachado un segundo; leí: «Dictado: El búho blanco», después me incorporé con las manos vacías. Ya no soy libre, ya no puedo hacer lo que quiero. Los objetos no deberían *tocar*, puesto que no viven. Uno los usa, los pone en su sitio, vive entre ellos; son útiles, nada más. Y a mí me tocan; es insoportable. Tengo miedo de entrar en contacto con ellos como si fueran animales vivos. (Sartre, 1938)

Este miedo ante las cosas no es sino la manifestación del miedo de quedar atrapado en el mundo. De momento, reconocemos que este es el primer acontecimiento que nos anuncia la idea de aventura, en una tentativa pragmática que no puede realizarse porque la conciencia no puede condicionarse de manera que permanezca en estado pre-reflexivo, es decir, sin que estemos arrojados a la reflexión. Es conocido el ejemplo que pone Sartre del tranvía. Cuando voy a coger el tranvía, soy conciencia-coge-tranvía y no yo-voy-a-coger-el-tranvía, si pienso en cogerlo, lo pierdo. Pues bien, no puedo determinar a la conciencia en estas instancias porque la conciencia

ha de ser siempre conciencia de mundo, está arrojada de sí para hacerse a sí misma conciencia de mundo. De esta manera, cada nuevo escorzo o aspecto del mundo, de las cosas, han de hacer que la conciencia altere su interés y su apuntar a, solo en esos pequeños lapsus, por decirlo de algún modo, se puede prever, luego y reflexivamente cómo la conciencia ha operado de acuerdo al horizonte alterado en el mundo.

Un ejemplo que puede venir a nuestra ayuda es el siguiente: espero un autobús porque debo ir a la biblioteca a entregar algunos libros que ya he leído. Veo hacia la izquierda, ya que es desde este lado de la carretera de donde vienen los vehículos y en particular, ese que espero. Debo estar alerta, puesto que, mi autobús solo pasa cada sesenta minutos, la ruta que me sirve es solo la número 7, no la 8 ni la 9. Si por casualidad me distrajera y abordara otra, la biblioteca podría cerrar sin que yo pudiera entregar los libros y en su efecto, sería multado y no sacaría más libros. Veo que se aproxima una buseta, primero la capto por el sonido que ha llegado hasta mí y del cual soy conciencia, me fijo en el número, a cien metros no puedo distinguir la numeración, debo esperar que avance más, no importa entornar los ojos, no puedo percibirla claramente, como si no fuera accesible a la mirada, ya está a cinco metros, ya puedo ver que el número es el 9, por lo tanto, mi mirada se altera, sigo mirando hacia la profundidad de la carretera. Los pasajeros me estaban mirando, me notaron de manera distraída, pude darme cuenta en el momento justo en el que vi que mi autobús no era este que acaba de pasar y que ya veo muy distante; me sentí observado y mi postura cambio, me percaté incomodo en mi cuerpo, extraño.

Inmediatamente, pienso en la mirada del conductor, la de este no era igual a la de los pasajeros, ellos iban pensando en sus asuntos, el trabajo, el estudio, los problemas económicos, las sensaciones de amor, simpatía hacia alguna persona, pensaban en el futuro. Pero el conductor al contrario, esperaba algo de mí, intentaba leer algo en mis movimientos, una respuesta a sus expectativas, lo que quería confirmar en mí era si yo era o no un pasajero. Pero no pensaba en esto porque no tuviera algo mejor en qué pensar, sino que su actividad de conductor altera su visión del mundo, como la del filósofo que quiere penetrar al conocimiento profundo de las cosas e intenta constituir un significado más fiel a la realidad. Así mismo, me afecto un poco porque no puedo corresponder a lo que esperaba otro de mí, como no puede responder una joven cortejada por un mozo de colegio, porque ella espera otras conductas que este no puede ofrecerle, no tiene

un donaire de soltura y seguridad serena que solo ha captado en los hombres adultos, un poco de certeza mezclada con proyectos que a simple vista parecen inevitables.

No afirmo con lo anterior que las mujeres busquen a los hombres adultos por analogía a sus padres, sino que cuando vamos consolidándonos, teniendo más conciencia de lo que somos en el mundo para los otros y para nosotros mismos, no aspiramos más que a la plenitud. La plenitud la representamos de muchas maneras, todas ellas son maneras de velar esa gratuidad de la que nos habla Sartre.

Volvamos al ejemplo. Se aleja el autobús, aun puedo verlo y escucharlo. Pero mi relación con él no es una relación afectiva, es un simple fenómeno que toma sentido para mí en segundo grado, en relación con lo que esperaba. Mi atención se fija de nuevo al horizonte, de eso depende que pueda abordar con éxito mi transporte, y este mismo acto de esperar está iluminado por una finalidad que es la de llevar los libros a tiempo. Detrás de ese proyecto, hay otro más originario, quiero ser tratado por los otros de manera respetable, quiero que me reconozcan como un hombre puntual y por lo tanto de fiar. Eso a su vez recalca que deseo ser tomado en serio y por eso me cuido en todos mis actos por corresponder con ese proyecto más originario porque implica mi ser. Es este ser el que quiero para mí. Si pienso en mi pasado, puedo remontarme a mi infancia. A los cuatro años recuerdo que adquirí conciencia de mí mismo. ¿Por qué a esa edad y no a otra? Es sabido que no todos podemos recordar la infancia, sin embargo, yo me acuerdo de mis cuatro años de edad, y al tratar de recordar con detalles los motivos de mi propia situación de ese entonces que sostengo en mí, descubro que solo tengo unas vivencias determinadas de esa edad.

En principio, el pasado que conservo en mí se suma a destellos en los que estoy en la casa de mi abuela, es de carácter templado, autoritaria, mi madre también ha sido un poco autoritaria. Luego me veo mirando desde el corredor hacia el río, veo un río que pasa y escucho con placer todas las mañanas, pienso en que extraño a mi madre, pero no lloro, no siento un llamado al llanto, simplemente me capto como nostálgico, sostengo en mí la tristeza. Sin saberlo, constituyo la tristeza como una manera de captarme solitario en el mundo, no puedo contarle a las demás personas que estoy triste porque la abuela es autoritaria, los otros niños que hay están con sus padres, yo soy el que no está en su lugar. Así la tristeza es el sentimiento que se encuentra en el origen de mi captación de ser en el mundo. Pero en un primer momento es la morriña la que hace que mi conciencia despierte y este proceso se da de la siguiente manera.

De manera originaria, la conciencia es más pre-reflexiva, sigue siéndolo durante toda nuestra existencia, pero como existentes somos un vaivén de pre-reflexividad y reflexividad. Sentí la morriña, un extrañamiento de lugar que se produce por percibir dos espacios con relación a mí, ese sentimiento que siente el personaje de Proust. Debo redibujar el espacio y hacerlo mío. Si miramos en una novela como *Un muchacho de buen temple* de Björnstjerne Björnson, podemos admirarnos de la sutileza del estilo de este escritor, ganador del Premio Nobel de literatura en el año 1903. El personaje principal se apropia de su ser por medio de un dolor que tiene de niño, se da de cuenta que ha de sufrir el resto de sus días. Solo en el primer párrafo se describe una intencionalidad por lo imposible: “Su nombre era Oeyvin. Lloró de recién nacido, pero en cuanto pudo tenerse erguido sobre el regazo de su madre reía a menudo, y al encenderse las luces por la noche reía hasta hacer retemblar la estancia, pero le era motivo de llanto el ver que no podía coger la luz”. (Björnson, 2016)

Lo que se quiere resaltar es el hecho de poder remontarnos a un proyecto de ser, como vamos desarrollándolo en el ejemplo que falta por finalizar, de momento la obra que acabamos de citar es para hacer énfasis en la tristeza y la angustia que descubrimos en algún momento de nuestra vida. Anteriormente afirmábamos que Ismael Quiles atacaba la idea de angustia en la filosofía de Sartre, pues bien, la angustia no es indispensable dirán algunos, como el mismo caso de este crítico de Sartre, pero el problema fundamental es el siguiente, podría escoger la felicidad como estado en el cual se me revela el ser, mi ser. Así cualquier otro estado, mas estas formas de estar en el mundo no se dan de la misma manera, podemos establecer distinciones categoriales entre la tristeza y la alegría por ejemplo, la primera es un desprendimiento de significación hacia algo o alguien, si estoy caminando por una calle en medio de la noche, puedo tomar este acto como un acto especial, camino de noche porque puedo pensar en algunos asuntos relevantes, me dedico a desarrollar una idea que quiero plasmar en un cuento y de momento la ausencia de los otros ni siquiera es tematizada, puesta en cuestión. Se dirá entonces que al caminar solo por la calle en horas avanzadas de la noche, no sentiré tristeza por no estar con tal persona en particular. El asunto se clarifica si pensamos que nuestra intencionalidad no está presentificando alguna vivencia con relación a alguien o algún proyecto en general, ni siquiera pongo termino fijo a mis cavilaciones, no digo esta idea ha de ser un gran libro.

Así, la tristeza requiere que yo me comprometa con algún proyecto. También sucede que puedo sentir mi tristeza de súbito, como habitándome a pesar mío. ¿Cómo podemos entender esto? ¿No afirmamos que la tristeza requiere que yo me comprometa en todo mi ser con un proyecto? Pues sin insistir mucho hemos encontrado la respuesta que apenas buscada se ha manifestado claramente, el hecho de mis tristezas constantes no es más que la misma tristeza, entrelazada con el proyecto original de mi ser. De este modo, es relevante la apreciación que hace Heidegger de la angustia, no tiende a elegir otro estado, ya que es en la angustia, como en la tristeza, donde el ser se devela desligado de todo vínculo que no esté involucrando su mismo proyecto de ser. En otras palabras, la angustia me hace estar ante mi soledad de ser, desligado de toda salvación.

La angustia entonces no rige nuestras acciones, por el contrario, es un paso fundamental para yo poder reconocerme en mi estado de ser en relación con mi proyecto originario. Esta idea de proyecto originario de ser es la que expone Sartre para fundamentar su psicoanálisis existencial, en el que todo acto del hombre está relacionado con un proyecto fundamental de mi ser, los demás proyectos de segundo grado solo anuncian y tienden hacia el cumplimiento constante de ese ser que yo he elegido ser. Lo que introduce este análisis al psicoanálisis de Freud, es el elemento de proyecto fundamental que por ser proyecto, se encuentra en el futuro. De esta manera el futuro es el punto de partida para la interpretación del hombre, muy alejado de la visión freudiana, que analiza partiendo del pasado, ya que todo acto del hombre debe interpretarse a partir de lo que ha sido.

Creemos de esta manera no haber explicitado cabalmente el fundamento teórico para justificar que la tristeza es siempre tristeza ante mi proyecto original de ser, sin embargo, nótese que si prestamos atención al planteamiento sartreano de proyecto original de ser implícito en todos mis actos, y si aceptamos que estar ante el ser es angustioso, porque me veo sin excusas ante mi abandono a mí mismo ser, solitario ontológicamente, podemos asimilar y explicitar que en cada intento por ser lo que quiero ser veo más o menos un acercarme, ya un alejarme, en definitiva, ese sentimiento de alegría al ver la luz y esa inevitable tristeza por no poder alcanzarla, asírla entre nuestras manos temblorosas. Podremos afirmar así que la idea griega que resalta Sartre en *El Ser y la nada*, esta es que no podemos decir nada de un hombre hasta que no

haya muerto<sup>9</sup>, toma relevancia por develar que en nuestra existencia no podemos ser ni felices o tristes, ya que como dice Nicola Abbagnano, parafraseando, la existencia del hombre baila en la incertidumbre, como la cualidad misma de la vida del ser de los proyectos. Puedo casarme, tener un buen trabajo y una familia sana e inteligente, esto no me garantiza la felicidad, en cada momento se me puede arrebatar todo de las manos, mi salud, la de mis seres queridos, ellos mismos al ser seres libres pueden en cada instante cambiar las condiciones del juego, pueden destruirse a sí mismos proporcionándome gran tristeza, me pueden empezar a odiar porque les he defraudado, en fin, al ser posibilidad nuestra vida, no podemos pretender castrarla.

Un bello ejemplo de esta tención nos la presenta Alexander Sokurov(1996) en su mediometraje titulado *Robert Hubert: una vida afortunada*. La narración como bien lo indica el nombre nos habla del maestro Robert, un talentoso pintor del siglo XVIII, hombre afable y de talento exacerbado, de él nos cuenta Sokurov que pintaba una obra maestra en el mismo tiempo que redactaba una carta. Tuvo fama desde muy temprana edad, se casó, tuvo hijos, pintó más de 500 obras de una originalidad inaudita, desbordado de su tiempo y no ajeno a él, depositaba sus visiones sobre oleos inmortales, amante apasionado de las estructuras inexistentes, como si reclamara un nuevo mundo, no como una queja ciertamente, sino que sabía en lo más profundo de su corazón que el mundo merecía más historia, más misterio del que se le atribuía. Solo fue un hombre de su tiempo, lleno de felicidad si se quiere, pero como está en el mismo decir de Proust no es más que como la fotografía, se revela en un cuarto oscuro, y qué es este cuarto más que el corazón de los hombres, el cuarto donde revelamos nuestras sonrisas, las que nos pertenecen en soledad, la manifestación misma de nuestro ser, apreciando y siendo a la vez la alegría. Pero allá, en el horizonte sin lindes que es mi ser, sé que no puedo retener mi felicidad, ni siquiera como recuerdo, el recuerdo no es vivir de nuevo, es sostener en nosotros algo que se va haciendo ajeno, algo extraño.

Para concluir con este pequeño ejemplo cinematográfico, Robert Hubert, después de una vida plena, en un momento relativamente corto pierde a todos sus hijos, ¿qué le queda? No más que su maravilloso mundo. ¿Fue feliz? Si tenemos una visión de que la felicidad es un camino ininterrumpido de sonrisas de la vida hacia nosotros, podemos errar en responder. Su intermitencia de triunfos, su vida afortunada no le será arrebatada, pero su profunda tristeza

---

<sup>9</sup> Esta idea es de Solón.

tampoco, la de sobrevivir a sus seres queridos, que se fueron de improviso. Es por esta constante transposición de luz y oscuridad la que constituye las dimensiones de la vida, un rayo misterioso que es la vida y el hombre con su existencia que al igual que una estructura arquitectónica, capta la luz y la oscuridad como si les perteneciesen. Así podemos estar de acuerdo con Sartre al identificar al ser de la conciencia como carencia de sí, desde este punto de vista es que no podemos afirmar que somos felices o tristes, la tristeza como la felicidad la sostengo en mi ser y por mi ser. Por más afortunados que seamos, un día se tornará oscuro nuestro futuro, pero es que en verdad nunca ha habido tal luz, a lo sumo está tocándonos, pero no podemos alcanzarla.

Después de reconocer este vaivén de la vida podremos decir de nosotros como se dice del *joven de buen temple*: “Oeyvin miraba el monte, los árboles, el mar y el cielo, y nunca había visto las cosas tan verdaderamente.” (Björnson: 15).

Lo anterior debe ser la función principal de la angustia, no otra cosa. La angustia como la encontramos en *La Náusea* es de tipo existencial, yo debo responder por mis actos en todo momento, no puedo no adoptar una elección como ajena porque la estaría ejerciendo en función de mi ser total. Esto en el siguiente sentido: “Estoy lleno de angustia: el menor gesto me compromete. No puedo adivinar qué es lo que se quiere de mí. Sin Embargo, es preciso escoger;” (Sartre, 1938), la fatalidad de la existencia es la del tiempo, el tiempo irreversible que hace a su vez que cada acto de nuestra vida no pueda ser otro que el de elegimos. Es por lo que decíamos que la soledad existencial se revela en el acto en el que debo escoger mi ser, en el contexto particular de Sartre, sin Dios en mi horizonte, estamos solos por toda la eternidad.

Veamos los apartes de la novela en que aparecen planteados los términos de la aventura para determinar que las aseveraciones que hacíamos anteriormente al respecto son válidos o no.

Yo he tenido verdaderas aventuras. No recuerdo ningún detalle, pero veo el encadenamiento riguroso de las circunstancias. He cruzado mares, he dejado atrás ciudades y he remontado ríos; me interné en las selvas buscando siempre nuevas ciudades. He tenido mujeres, he peleado con individuos, y nunca pude volver atrás, como no puede un disco girar al revés. ¿Y *adónde* me lleva todo aquello? A este instante, a esta banqueta, a esta burbuja de claridad rumorosa de música. (Sartre, 1938)

En lo anterior el tiempo es lo que no nos permite ser una aventura, como si las aventuras dejaran de ser aventuras sin el tiempo y precisamente contar implica una continuidad que pueda ser distinta a un suceso determinado. Sin duda vivir una aventura es poder vivir una segunda vida



y a la vez vernos como nosotros mismos haciendo una distinción en lo que era y lo que soy, es decir, siendo ontológicamente otro.

Se ha ido encantado; he apagado la luz. Ahora estoy solo. Completamente solo, no. Todavía delante de mí está la idea que aguarda. Permanece ahí hecha un ovillo como un gran gato; no me explica nada, no se mueve, se contenta con decir que no. No, no he tenido aventuras. (Sartre, 1938)

No he tenido aventuras. Me sucedieron historias, acontecimientos, incidentes, todo lo que se quiera. Pero no aventuras. No es cuestión de palabras; comienzo a comprender. Hay algo que, sin darme cuenta, me interesaba más que nada. No era el amor, Dios mío, no; ni la gloria, ni la riqueza... Era... En fin, me imaginé que en ciertos momentos de mi vida podía adquirir una cualidad rara y preciosa. No necesitaban circunstancias extraordinarias; yo pedía sólo un poco de rigor. Mi vida actual nada tiene de brillante; pero de vez en cuando, por ejemplo al escuchar música en los cafés, miraba hacia atrás y me decía: en otros tiempos, en Londres, en Meknes, en Tokio conocí momentos admirables, tuve aventuras. Esto es lo que me quitan. Acabo de saber de pronto, sin razón aparente, que me he mentado durante diez años. Las aventuras están en los libros. Y, naturalmente, todo lo que se cuenta en los libros puede suceder de veras, pero no de la misma manera. Era esa manera de suceder lo que me interesaba tanto. (Sartre, 1938)

En estos dos fragmentos precedentes notamos que existe un conflicto interno que pertenece a un gran periodo de vida de Antoine, ¿cuántos días lleva hostigando su corazón de esta manera? No ha tenido aventuras, luego afirma lo contrario. La captación de la aventura como un imposible se presenta cada vez más como una condición de nuestra vida, no podemos pedir ser aventuras, ya que estas son las obras de un aventurero que por medio de su sangre, como un tributo innegable, se entrega en un mundo que yace en completa oscuridad por tanta presencia. La luz es la presencia del mundo, pero debe haber alguien a quien aparecer como presencia. El mundo por sí solo no es más que una enorme sombra para nosotros, un agujero negro si se prefiere que absorbetoda la luz de la que disponemos para manifestarse ante nosotros y por nosotros. Silenciosas son las cosas, sin embargo, hablan el lenguaje de la vida.

A continuación, podremos ver que Antoine tiene conciencia de la irreversibilidad del tiempo, lo que le va revelando cada vez más que a la existencia no debe de exigírsele nada más, es preciso vivir lo irreversible sin miramientos, sin quejas inútiles que solo esbozaran otra oportunidad de vivir de otra manera. No hace falta desear con todas las fuerzas del alma si eso implica dar la espalda a nuestra vida efectiva.

Algo comienza para terminar: la aventura no admite añadiduras; sólo cobra sentido con su muerte. Hacia esta muerte, que acaso sea también la mía, me veo arrastrado irreversiblemente. Cada instante aparece para traer los siguientes. Me aferro a cada

instante con toda el alma; sé que es único, irremplazable, y, sin embargo, no movería un dedo para impedir su aniquilación. (Sartre, 1938)

Vivir es un tipo de carencia continua porque somos seres de proyectos, ese es el sentido que defiende Sartre de la finitud. Somos finitos, dice, no por morir, sino por proyectarnos hacia el futuro. Este constante proyectarnos no tiene término alguno, solo acaba con la muerte. Mas la muerte no tiene participación con lo que soy, puesto que soy mientras no estoy muerto. La idea de vivir una aventura requeriría de un ser que fuera al mismo tiempo su muerte, como las melodías que para ser requieren en sí ser su propia aniquilación. De esta manera solo se puede captar su existencia en una amalgama de ser y no-ser. Es así que aparece en el siguiente fragmento un tipo de deseo que nunca se va a concretar como el deseo de Antoine, puesto que como ya hemos dicho, él escapa a la trampa de velar su existencia.

no dejo nada sin captar, sin fijar para siempre en mí, nada, ni la ternura fugitiva de esos hermosos ojos, ni los ruidos de la calle, ni la falsa claridad del alba; y, sin embargo, el minuto transcurre y no lo retengo; me gusta que pase.

Y entonces de pronto algo se rompe. La aventura ha terminado, el tiempo recobra su blandura cotidiana. Me vuelvo; detrás de mí, la hermosa forma melódica se hunde entera en el pasado. Disminuye; al declinar se contrae, ahora el fin y el comienzo son una sola cosa. Al seguir con los ojos ese punto de oro, pienso que – aunque hubiese estado a punto de morir, de perder una fortuna, un amigo– aceptaría revivirlo todo, en las mismas circunstancias, de cabo a rabo. Pero una aventura no se empieza de nuevo no se prolonga.

Sí, eso es lo que yo quería, ¡ay!, eso es lo que todavía quiero. Siento tanta dicha cuando una negra canta; qué cimas alcanzaría si mi *propia* vida constituyera la materia de la melodía. (Sartre, 1938)

Antoine no cae en la trampa de desear otro tipo de vida, sino que lleva la idea hasta el extremo de sus fuerzas, busca con desespero racional un significado de la existencia. Cuando afirma “aceptaría revivirlo todo, en las mismas circunstancias, de cabo a rabo.”, es evidente que acepta esta existencia tal cual, tan gratuita como la concibe, tan gris si se prefiere, desnuda porque el protagonista no se admite velos que enturbien su visión del mundo, así sucede que teniendo la oportunidad de cambiarlo todo, prefiere los mismos términos.

He vuelto a mis reflexiones de ayer. Estaba agotado; me daba lo mismo que no hubiera aventuras. Mi única curiosidad era saber si *no podía* haberlas.

He pensado lo siguiente: para que el suceso más trivial se convierta en aventura, es necesario y suficiente *contarlo*. Esto es lo que engaña a la gente; el hombre es siempre un

narrador de historias; vive rodeado de sus historias y de las ajenas, ve a través de ellas todo lo que le sucede, y trata de vivir su vida como si la contara.  
Pero hay que escoger: o vivir o contar. (Sartre, 1938)

Existe una contradicción profunda entre vivir y narrar. Son tiempos diferentes y que carecen de la misma significación ontológica, no podríamos separarlas rotundamente a pesar de todo. Vivir no implica la narración de los sucesos que se viven, como el caso de los animales, al menos como los concebimos, sin las mismas capacidades lingüísticas que hacen que nosotros podamos recrear los acontecimientos en los que vamos desarrollando la vida misma. Por eso, en nuestro caso particular, la vida no es posible de separarla de suyo de la narración. Sería absurdo concebirla, más no absurdo que exista de este modo, ya que la vida sobre pasa estos umbrales del sentido humano.

Por otro lado, la vida no da tiempo a narraciones. Haciendo una observación lata podríamos percatarnos de que vivir es tan apremiante que la mayoría de los hombres quedan atrapados en la trama de las necesidades fisiológicas y sociales. En esta segunda se hace fecundo el hecho de auto-comprensión y desde luego se puede acceder al cultivo artístico de la humanidad, sin dejar de lado que las experiencias cotidianas pueden llegar a constituir determinaciones hacia tal arte en particular o por el contrario, dejar de lado todo ello.

Cuando uno vive, no sucede nada. Los decorados cambian, la gente entra y sale, eso es todo. Nunca hay comienzos. Los días se añaden a los días sin ton ni son, en una suma interminable y monótona. De vez en cuando se saca una suma parcial; uno dice: hace tres años que viajo, tres años que estoy en Bouville. Tampoco hay fin: nunca nos abandonamos de una vez a una mujer, a un amigo, a una ciudad. (Sartre, 1938)

El anterior párrafo retrata la idea de los proyectos, seres arrojados hacia el futuro como un deber imperturbable. Todo pasa en la vida, fuera de ella las mismas cosas parecen impensables, a pesar de ello, tenemos un vago presentimiento de que las cosas deben ser de tal modo, desnudas de toda significación cómo podríamos concebirlas..., cosas, decimos para designarlas, y cosa implica un plus desconocido. Por ello más vale aferrarnos a nuestra lámpara apagada, a nuestra extraña luz. Nunca abandonamos porque no podemos, tal vez el suicidio es una protesta, pero afirmarlo sería ser injusto, ya que el suicidio se busca por diversas motivaciones que no siempre son las más racionales.

Esto es vivir. Pero al contar la vida todo cambia; sólo que es un cambio que nadie nota; la prueba es que se habla de historias verdaderas. Como si pudiera haber historias verdaderas; los acontecimientos se producen en un sentido, y nosotros los contamos en

sentido inverso. En apariencia se empieza por el comienzo: «Era una hermosa noche de otoño de 1922. Yo trabajaba con un notario en Merommès.» Y en realidad, se ha empezado por el fin. El fin está allí, invisible y presente; es el que da a esas pocas palabras la pompa y el valor de un comienzo. «Estaba paseando; había salido del pueblo sin darme cuenta; pensaba en mis dificultades económicas.» Esta frase, tomada simplemente por lo que es, quiere decir que el tipo estaba absorbido, taciturno, a mil leguas de una aventura, precisamente con esa clase de humor en que uno deja pasar los acontecimientos sin verlos. Pero ahí está el fin que lo transforma todo. Para nosotros el tipo es ya el héroe de la historia. Su taciturnidad, sus dificultades económicas son más preciosas que las nuestras: están doradas por la luz de las pasiones futuras. Y el relato prosigue al revés: los instantes han cesado de apilarse a la buena de Dios unos sobre otros, el fin de la historia los atrae, los atrapa, y a su vez cada uno de ellos atrae al instante que lo precede. «Era de noche, la calle estaba desierta.» La frase cae negligentemente, parece superflua; pero no nos dejamos engañar y la ponemos a un lado; es un dato cuyo valor comprenderemos después. Y sentimos que el héroe ha vivido todos los detalles de esa noche como anunciaciones, como promesas, y que sólo vivía las promesas, ciego y sordo a todo lo que no anunciara la aventura. Olvidamos que el porvenir todavía no estaba allí; el individuo paseaba en una noche sin presagios, que le ofrecía en desorden sus riquezas monótonas; él no escogía.

He querido que los momentos de mi vida se sucedieran y ordenaran como los de una vida recordada. Es tanto como querer agarrar al tiempo por la cola. (Sartre, 1938)

Aquí asistimos a una ejemplificación de lo que es la verdadera temática de la aventura, es el tiempo. ¿Qué es ese tiempo que soy? Esa inmanencia que soy de extremo a extremo. No queremos tratar de determinar una respuesta que se hallara en la novela misma, por el contrario se podría inferir unas consecuencias con respecto al tiempo existencial y todo sería parte fundamental de la idea misma de existencia, es el caso de poder hablar de soledad existencial u ontológica, ya que serían lo mismo.

No puedo describirlo; es como la Náusea y, sin embargo, es precisamente lo contrario: al fin me sucede una aventura, y cuando me interrogo veo que *me sucede que yo soy yo y que estoy aquí; soy yo* quien hiende la noche; me siento feliz como un héroe de novela. (Sartre, 1938)

La vinculación del existente con el tiempo, al ser el mismo el ser de la temporalidad y esta misma como la manera de su ser, en el que se desenvuelve siéndolo en todo momento, ya que resulta impensable ser como las cosas y a su vez conscientes de tal estado. El aparecer es la luz como bien lo supo ver Husserl en las descripciones que tienen lugar en las *Meditaciones Cartesianas*, lo demás no hace sino parte de la gran sombra del universo. Así la relevancia de la vida no puede ser relegada por completo a otro plano, soy yo que existo quien da sentido al mundo, sin embargo el mundo no depende de mí, está allá respecto de mi estar-aquí-corporal.

No creo necesario continuar con la idea de aventura y momento perfecto. En la novela aparecen declaradas por Antoine como pensamientos unánimes, pero no es cierto, los momentos perfectos son una gratuidad privilegiada sin ninguna causa aparente, como lo expone Anny al final de la novela. Si se quiere nos brinda una estructura de los momentos perfectos, para que se desarrollen es preciso que existan las situaciones privilegiadas, no hay una razón para que estén por encima de otras, simplemente aparecen tal cual una imagen en un libro de historia. No hemos descarrado del sentido de este escrito, aprovechemos este transcurso que nos ha traído hasta aquí, la soledad se presenta en estas visiones de la realidad que experimentan estos dos personajes como un mundo particular para cada uno de ellos, la manifestación de sus soledades, no pueden encontrarse a pesar de todo, a pesar de haber profundizado cada uno a su manera en su propia soledad. Mas lo rescatable es que Antoine no necesita de Anny para ser, se desprender de todo deseo de posesión, porque reconoce que de su soledad no podrá ser salvado y que huir no precisa una auténtica elección existencial.

En la Náusea, Sartre expresa un tipo de fascinación con la soledad. Antoine cuando era un niño solía ir a un parque con un amigo, veían a un viejo que vestía mal, solitario y al cual le falta un zapato. Según nos confiesa el propio Antoine, no se le acercaban no por su apariencia, sino por su soledad. Es interesante saber que Antoine temía a la soledad cuando era niño y luego va a estar en ella, sin remedio. Es el tránsito necesario que se debe hacer para acceder a una comprensión de la soledad, está siempre después, tal vez muy tarde y esto dependiendo de la vivencia particular de cada quien. Estar solo implica una capacidad de pensar, al menos para que la psique de quien está solo no se atrofie para estar en sociedad.

No será difícil notar que Antoine es supremamente solitario, ya ni siquiera le pesa la ausencia de Anny, satisface sus deseos sexuales con la patrona de uno de los cafés que frecuenta, el Autodidacta no representa una verdadera amistad, de hecho llega a incomodar sus momentos de estudios, es cierto que ha de manifestar la necesidad de hablar con alguien, pero suprime con insistencia reflexiva esos deseos a los que a veces cae por descuido.

La razón por la que el personaje de Sartre se encuentra solo, es para hacer más fácil el planteamiento de la existencia y la angustia que implica existir cuando yo he de ser mi propio fundamento. No se pone en juego si lo logró o no, ya que la novela podría ser de cualquier modo

y la temática resaltada igualmente o mejor. Por mi parte considero que *Los caminos de la libertad* son las mejores novelas de Sartre, aún por encima de *La Náusea*.

Así, podríamos afirmar que la soledad en esta novela es la misma que describe Sartre en el *Existencialismo es un humanismo*, la idea que estamos solos con respecto a todo, sin Dios y sin la posibilidad de encontrar salvación doquiera que miremos. Lo que es lo mismo, la soledad que se tematiza en la novela es la soledad de captarme como cuerpo y conciencia, sin poner en tela de juicio la existencia de los otros, simplemente es de ver que la soledad es tratada en su espectro absoluto pero sin establecer distinciones precisas de ella. De hecho, Sartre no llegará a trabajar la soledad de manera organizada en ninguna de sus obras literarias, tampoco en su filosofía.

## §10. Sartre o la ausencia de los Otros

“Andaba en silencio, sólo sus pasos resonaban en su cabeza, como por una calle desierta en la madrugada. Era tan total su soledad, bajo ese hermoso cielo tan dulce como una buena conciencia, en medio de esa agitada multitud, que se sentía lleno de estupor por existir.” (Sartre, 1938).

### La ausencia como instancia exclusiva de los seres existenciales

Hemos dicho que la soledad ontológica es nuestra condición de ser. Esto significa que soy un ser temporal en tanto que vivo el tiempo en cada tramo, soy mi pasado y no lo soy puesto que no puedo quedarme estancado en lo que era, no importa si lo deseo con todas mis fuerzas, debo ser otro que nunca seré.

Así la soledad es para nosotros lo más originario, la fuente, nuestro hogar. En la vertiente del mundo nos vemos inmersos en millares de ideas que damos por ciertas o dudosas, mas no es muy frecuente combatirlas. Vivimos en sociedad y en ella nos constituimos como nosotros. Quiero dejar de lado las implicaciones que tienen el “nos” y el “nosotros” en la filosofía de Sartre. Hablo en general, pero no por ello quiero ser abstracto. De esta manera, podemos proseguir con la idea de ausencia, de manera general.

La ausencia de los otros es una relación que solo podemos tener con los otros. Así la entenderemos en este escrito porque las cosas nunca me pueden estar próximas. ¿Qué significa el contacto con los objetos del mundo? Nada en absoluto. Como veíamos al principio en una cita de La Náusea, el protagonista expresa que las cosas no deberían tocarnos. Pero sí le tocan, más no por una simple sensación, sino porque reconducen a una existencia humana. Alguien escribió “El búho blanco” en el papel. En verdad, las cosas no tocan a la realidad humana porque estás tengan mérito alguno. Si sucede algo es por referencias del ser hacia su vivencia íntima.

Todos estamos implicados por las ausencias, o si se prefiere, estas nos hablan con el silencio que les caracteriza. Por otro lado, ¿no es la ausencia el lenguaje de mi soledad? Parece

muy cierto que la soledad somos cada uno de nosotros, los hombres, la humanidad. Esta última denominación parece encerrar más lo que queremos expresar.

Así bien, estamos solos, no es una certeza que nos debe alarmar, ya que todos participamos de ese presentimiento mórbido de que algo puede arrebatarnos en cualquier momento. Sin embargo, en medio de tanta fragilidad encontramos la nobleza de nuestra vida, ¡qué valioso es el amor de la simple contemplación! Sin importar que contemplar puede ser lo único que se nos permita. El mundo entero no es captable en su totalidad de un solo golpe, es un punto que representa demasiado para nosotros, no solo por su extensión, sino porque es el lugar donde nos desenvolvemos, donde pasamos nuestra vida, nuestra *arca originaria*, y a pesar de eso, un objeto viene a prestarnos su auxilio, es redondo, simula la tierra, tiene niveles de excavación, un centro y está constituido de tal manera que puede servirnos de punto de partida para pensar el mundo, trazar medidas que nos llevan a aproximarnos a las del mundo, pero en general, el mundo está más allá de todo esto, parece que solo puedo ver esta porción que me conmueve, esa montaña que quisiera ver siempre rodeada de niebla. En fin, el mundo está ausente para mí en su irreductible cercanía.

Más complejo aún es la ausencia de los otros. Primero, todo me está ausente, mi imaginación es la supresión del mundo, cuando sueño, cuando pienso y demás, el mundo está en suspenso, también los otros. Segundo, la ausencia me revela como solitario en frente de todo lo que no soy yo. Estoy presente para la casa, se dirá, pero la casa no puede representarme como presente a ella, es ella la que puedo percibir como estando ahí, a la naturaleza orgánica y a la del universo entero, no, nada de eso es suficiente. Yo estoy en otra parte, fuera del mundo y todo espacio.

Pero el otro es otro afuera que me dice que no encuentra su sitio en el mundo, se siente extraño en ese ropaje de carne, las pasiones de su alma le invaden de ataques que no puede comprender, está vivo, se dice, vive y no sabe lo que puede ser esa vida que hace que vivamos. Podemos tocarnos, experimentarnos por medio de nuestros sentidos, dejarnos impresionar y lo único que nos parece más cierto es esa oscura impresión.

El otro al tocarme quisiera encarnarse en mi cuerpo, desea por un instante perderse en mí y no puede, el fracaso de la carnalidad, el fracaso de la sexualidad como deseo de posesión



absoluta. ¿Por qué desea esto que soy sin ser cuerpo? No tenemos respuesta, apenas presentimos que la sexualidad no se debe propiamente al cuerpo, no por tener órganos sexuales deseamos, no, es que en el fondo de ese ser sin lugar en el espacio existe un deseo de plenitud originario. Será el frío que le impulsa a buscar de otro..., pero no es un frío material, es existencial, impulsado por la soledad que se es.

Sin más, este estado de abandono no lo comprendemos. Tan amplio los espacios del universo, nosotros aquí en medio de tanta incertidumbre, pequeñas certezas que inventamos para ser más seguros ante los otros, ¿por qué quiero mostrarme de tal manera a los otros? ¿Por qué he de ser social? Al parecer, solo podemos ser conscientes de nosotros mismos después de un largo viaje por la vida, recordamos después que nos intrigamos con esas voces, esos seres que se mueven y me ven, después de muchos ritos que no puedo tematizar empiezo a existir como mí mismo, pero desde antes estoy colado entre los vivos, sin saberlo, perdido y comprendiendo poco a poco este abandono, esta donación gratuita y llena de claves para poder darle sentido un día. Es el legado de la humanidad, sí, el sustento de los solitarios es el esfuerzo heroico de cientos de hombres que hacen la historia solo con el hecho de existir, se sobreviven y dejan así un legado al resto de solitarios que han nacido y carecen aún de razón elaborada, o para aquellos que vendrán a continuar esta larga cadena que llamamos humanidad.

Lo mejor de esta ausencia prodigiosa es que nos sentimos comprometidos con esos muertos, con esos atormentados o felices, han muerto ya, se nos permitirá decir de ellos lo que queramos, siempre que tengamos en cuenta sus vidas, corta o no, en su totalidad, para ser fieles a otro muerto que un día quiso decir que de un hombre no se podía decir nada hasta después de su muerte. Es como un tipo de nostalgia no poder ser dueños del tiempo, para cambiar por momentos las reglas del juego. Pero no tendría sentido hacerlo, el tiempo si lo pensamos como suspendido en sus éxtasis, de seguro no sería ya tiempo.

Solo digamos que la ausencia de los otros es la imposibilidad de poder acceder a la trascendencia de los otros. Es que no podría dejar de ser yo. Tengo el cuerpo, los demás también poseen el suyo, pero más que poseer lo *son*. Soy mi cuerpo, estoy encarnado en lo que soy y Sartre dice que esto no es lo que me impide ser otro, sino que es mi conciencia lo que no podría degradarse a ser otra. Ahora bien, seamos claros en medio de esta generalidad, para Sartre el mundo es solo el fondo de las ausencias, y no como decíamos ahora que el mundo me era

ausente, este serme ausente del mundo es una ausencia impropia, no podría en realidad realizarse, ya que no tengo una verdadera relación con el mundo, es muy contrario lo que pasa con otro existente, este a pesar de la distancia insuperable, me permite la cercanía absoluta. Solo el otro puede serme ausente, es una de las relaciones explícitas con el Otro, mi ser-para-Otro podría decirse, así lo dirá el filósofo que abordamos aquí. La ausencia es la presencia del otro en discontinuidad con su presencia. Es a diferencia de las cosas, algo que se desplaza libremente por el mundo, no se deja ubicar. Entonces todo lo anterior de este escrito solo significa una cosa, estamos solos, irremediablemente solos y todo esto por leyes ontológicas, mi trascendencia no puede dejar de ser sí misma en contraposición con los otros, puesto que en ese caso, la alteridad desaparecería por completo, quedaría superada la individualidad y no existiría el nosotros sino un juego macabro de un ser que se cree ser otros muchos que no deja de ser él mismo. Sería el último recurso de un ser solipsista que tiene en sus manos el don de la creación.

El deseo es una relación que tiene sus raíces en el otro. Si deseamos, es siempre en miras de una satisfacción existencial que solapa un impulso hacia a la afirmación de mi ser, que siempre está afirmando la existencia de los otros. Por eso Sartre dice que el deseo no es principalmente una relación con el mundo. Afirmación que refuerza la idea de que no somos sexuales por tener órganos sexuales. Sino que existe un misterio más grande en el hecho de que por medio de los órganos sexuales se puede llegar a una compenetración de existencias, es como el conducto regular de una necesidad propiamente existencial. Asunto que como señala Sartre, no entra en el planteamiento de la analítica existencial de Heidegger.

No existe una superación de esa carencia que se expresa por el deseo, ante todo, el deseo es deseo de sí mismo, lo que implica que si es la conciencia la que se hace deseo a ella misma en cuanto desea, nunca se alcanzará. Se decía que la conciencia quiere ser plenitud, es el más profundo deseo que encuentra para sí. Pero este proyecto le escapa constantemente porque no puede encontrar esa plenitud sin tener que perder parte de lo que cree su ser en el otro. El otro debe existir para que una conciencia sea conciencia de sí. El problema capital es que el otro no podrá entregarme el secreto que me pertenece, por más que se exprese con palabras evocadoras sobre la experiencia que ha tenido de mí.

Lo que sería necesario, es que esa existencia me perteneciera tal como me pertenecen mis experiencias. Pero nótese que no se solucionaría nada con poder apropiarme de esas experiencias

ajenas sobre mí. Ese secreto que el otro posee de mi ser es lo que creo tener que arrebatarme para completar mi ser. Pero si lo lograra, no tendría más que una experiencia como cualquier otra, sería mi experiencia y no la experiencia de otro sobre mí como ser ajeno. De suerte que, la tentativa de robo pierde su valor inmediatamente.

Es por eso que Sartre afirma que la ausencia es una relación existencial concreta entre ese ser que me observa y llamo otro y este que soy aquí en mi cuerpo. No puede haber estructura psíquica que me permita reconocer a los otros, simplemente puedo hacerlo sin intermediarios, es la crítica que realiza Sartre a Heidegger y que ya hemos tematizado un poco. En todo encuentro lo que existe es una correspondencia existencial, no un resultado vano, como un dato mecánico, arrojado por una estructura preestablecida. Se podrá quizá oponer que si puedo conocer al otro como ser existencial, ya está ahí la predeterminación de la cual queremos escapar, sin embargo, el verdadero problema no es reconocer o negar una estructura, sino reconocer que el otro es más que cualquier estructura que podamos percibir como necesaria en el trato que se establece de un hombre a otro.

Esto sustentado por la siguiente aseveración: “Pero ya hemos hecho observar que la ausencia es una relación existencial concreta entre el Otro y yo, que aparece sobre el fondo originario del Ser-para-Otro.” (Sartre, 1993: 417), insisto en que la visión sartreana del otro es más amplia, por no decir más humana que otras aproximaciones, que no por ello dejan de generar interés y de aportar análisis insuperables y necesarios para abordar con rigor lo que es el otro.

Sin duda, la ausencia así entendida, como una relación que solo se da entre existentes, deja de lado la *espacialidad*, ya que tocar con mi mano a otra persona no es alcanzarla.

## 11. Referencias

Abbagnano, N. (1955). *Introducción al existencialismo*. Mexico: Fondo de Culturaeconómica.

Aristizábal Hoyos, Pedro. (2014). *El solipsismo y las relaciones Intersubjetividad: Análisis fenomenológico de la experiencia del Otro*. Bogotá: Editorial San Pablo, Universidad Tecnológica de Pereira.

Aristizábal Hoyos, Pedro. (2005) *Subjetividad, historia y cultura: estudios fenomenológicos*. Bogotá: Editorial Alejandría Libros.

Aristizábal Hoyos, Pedro. (2003) *Intimidad y temporalidad, fenomenología e intuición poética: puntos de encuentro entre la filosofía de Husserl y la poesía de Rilke*. Bogotá: Editorial Alejandría Libros, S. A.

Bergson, Henri. (1936). *El pensamiento y lo movable: ensayos y conferencias*. Santiago de Chile: Edición Ercilla.

Bergson, Henri. (2004). *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.

Bjornson, B. (2016). *ESPA PDF*. [online] ASSETS. Available at: [http://assets.espdf.com/b/Bjornstjerne%20Bjornson/Un%20muchacho%20de%20buen%20temple%20\(2305\)/Un%20muchacho%20de%20buen%20temple%20-%20Bjornstjerne%20Bjornson.pdf](http://assets.espdf.com/b/Bjornstjerne%20Bjornson/Un%20muchacho%20de%20buen%20temple%20(2305)/Un%20muchacho%20de%20buen%20temple%20-%20Bjornstjerne%20Bjornson.pdf) [Accessed 26 Jul. 2016].

Campbell, Robert. (1949) *Jean-Paul Sartre: o una literatura filosófica*. Buenos Aires: Biblioteca Argos Editorial.

Camus, Albert. (1949). *Teatro: El malentendido. Calígula. El estado de sitio. Los justos*. Buenos Aires: Editorial Losada, S. A.

Camus, Albert. (1970). *La caída*. Buenos Aires: Editorial losada, S. A.,

Camus, Albert. (1982). *El extranjero*. Editorial Oveja Negra Ltda.

Cely, F. (2013). *El yo como tema de análisis fenomenológico. Ideas y Valores*, [online] 60(146), pp.59-72. Available at: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/36746/38700> [Accessed 21 Jul. 2016].

Descartes, Rene. (1974). *Discurso del método*. Buenos Aires: Editorial Losada, S. A.

Descartes, R., Fernández Prat, O., GarcíaMorente, M. and Descartes, R. (2002). *Discurso del método ; y Meditaciones metafísicas*. [Madrid]: Tecnos.

De Beauvoir, Simone. (1983) *La ceremonia del adiós. Conversaciones con Jean-Paul Sartre*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

*Elegía de un viaje*. (2001). [video] Francia: AleksandrSokurov.

Gerassi, J. (1993). *Jean Paul Sartre*. Bogotá: Editorial Norma.

Heidegger, Martin. (1997). *Introducción a la metafísica*. España: Editorial Gedisa, S. A.

Henry, M. (2009). *Fenomenología material*. Madrid: Ediciones Encuentro, S.A.

Husserl, Edmund. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de cultura económica.

Leibniz, William G. (1984). *Monadología y discurso de metafísica*. Sarpe,

May, Derwent. (1986). *Proust*. México: Fondo de cultura económica.

McCullers, C. (1963). *Reloj sin manecillas*. Barcelona: Seix Barral.

Merleau-Ponty, M. (1977). *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Buenos Aires: Nova.

Moran, Dermot. (2011) *Introducción a la fenomenología*. México: Anthropos Editorial, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.

Murdoch, Iris. (1956) *Sartre: un racionalista romántico*. Buenos Aires: Editorial Sur.

Proust, M. and Salinas, P. (1996). *Por el camino de Swann*. Madrid: Alianza Editorial.

Proust, M. (1966). *En busca del tiempo perdido*. Madrid: Alianza Editorial.

Rilke, R. (2004). *Cartas a un joven poeta*. Santa Fe, Argentina: El Cid Editor.

Román Rabanaque, L. (2013). *Razón, cuerpo, mundo: El arraigo de la razón en la vida según Husserl*. Universidad del Valle.

Quiles, I. (1949). *Sartre. El existencialismo del absurdo*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina.

*Robert Hubert: una vida afortunada..* (1996). [DVD] Rusia: Alexandr Sokurov.

Sartre, J. (1952). *El Diablo y el buen Dios*. Buenos Aires: Editorial Losada, S. A.

Sartre, J. (1976). *La suerte está echada*. Argentina: Losada.

Sartre, J. (1949). *Baudelaire*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A.

Sartre, J. (1952). *Teatro: Las moscas. A puerta cerrada. Muertos sin sepultura. La mujerzuela respetuosa. Las manos sucias*. Buenos Aires: Editorial Losada, S. A.

Sartre, J. *Los secuestrados de Altona*. Buenos Aires: Alianza Losada Editorial. Traducción de Aurora Bernárdez. ISBN: 84-206-1880-2

Sartre, J. (1957). *Kean. Adaptación de la obra de Alexandre Dumas*. Buenos Aires: Editorial Losada, S. A. 1957. Traducción de María Martínez Sierra.

Sartre, J. (1982) *Nekrassov*. Editorial Losada, S. A., Buenos Aires: Alianza Editorial, S. A.,

Sartre, J. (1964) *Las palabras*. Buenos Aires: Editorial Losada, S. A.

Sartre, J. (1968). *Historia de una amistad: Maurice Merleau-Ponty vivo.*, Córdoba: Ediciones Nagelkop.

Sartre, J. (1983). *Los caminos de la libertad: 1. La edad de la razón*. Madrid: Alianza Losada Editorial, S. A.

Sartre, J. (1983). *Los caminos de la libertad: 2. La prórroga*. Madrid: Alianza Losada Editorial, S. A.

Sartre, J.(1983). *Los caminos de la libertad: 3. Con la muerte en el alma*. Madrid: Alianza Losada Editorial, S. A.

Sartre, J. (1938). *La Náusea*. Francia: Editions Gallimard.

Sartre, J. (1977). *El existencialismo es un humanismo*. Argentina: Editorial Sur.

Sartre, J. (1959). *Esbozo de una teoría de las emociones*. Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

Sartre, J. (1964). *Lo imaginario: Psicología fenomenológica de la imaginación*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A.

Sartre, J. (1950). *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires: Editorial Losada, S.A.

Sartre, J. (2003). *La trascendencia del ego: esbozo de descripción fenomenológica*. Madrid.: Editorial Síntesis, S. A.,

Sartre, J.(1984). *La imaginación*. Editorial Sarpe.

Sartre, J. (1993). *El Ser y la Nada: ensayo de ontología fenomenológica..* Ediciones Altaya, S.A.

San Martín, Javier. (1987). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.

Storr, A. (1988). *Solitude*. New York: Free Press.

Zuleta Velásquez, E. (2005). *Leer La náusea*. Bogotá: [s. n.].