

eikasía

REVISTADEFILOSOFIA.COM
X ANIVERSARIO 2005 | 2015



#67

eikasía

REVISTA DE FILOSOFÍA

La selección de originales para publicación, se someten de manera sistemática a un informe de expertos externos a la entidad editora de la revista y a su consejo de editorial.


Estos informes son la base de la toma de decisiones sobre su publicación o no, que corresponde en última instancia al Consejo de Redacción de la revista y a la Dirección de la misma.

| INDEXADA EN:

 Dialnet

 D I C E


 latindex

 BnF BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE

 RI REGESTA IMPERII
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND DER LITERATUR MAINZ

BASE DE DATOS  ISOC  CCRS

 resh REVISTA EN ESPAÑOL DE FILOSOFÍA Y LINGÜÍSTICA

 clasificación **CI** clasificación integrada
RC de revistas científicas

 e-revist@s

 Philosophos DEAL

eikasía

REVISTA DE FILOSOFÍA

CRÉDITOS | NÚMERO 67 | DICIEMBRE 2015

Director de la revista

D. Pelayo Pérez

Presidente Consejo de redacción

Dr. Román García

Secretaría de redacción

Dra. Noemí Rodríguez Fernández

Relaciones Académicas e internacionales:

Director: Dr. Luis Álvarez Falcón

Consejo de Redacción

Dr. Fernando Pérez Herranz (Universidad de Alicante), Dr. Patricio Peñalver (Catedrático Filosofía, Universidad de Murcia), Dr. Alberto Hidalgo Tuñón (Universidad de Oviedo), Dr. Román García (Dr. en Filosofía. Director Instituto de Estudios para la Paz), Dr. Rafael Morla (Decano de la Facultad de Humanidades, Catedrático de Filosofía, Universidad de Santo Domingo, RD.), Dr. Antonio Pérez (Universidad de la Laguna), Dr. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Dr. Felicísimo Valbuena (Universidad Complutense de Madrid), Dr. Jose Antonio López Cerezo (Universidad de Oviedo), Dr. Silverio Sánchez Corredera, Dra. Alicia Laspra (Universidad de Oviedo), Dr. Pablo Huerga Melcón, Dr. Mariano Arias, Dr. Jacobo Muñoz (Catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.) Dr. Félix Duque (Catedrático Historia Moderna Universidad Autónoma Madrid), Dr. Luis Álvarez Falcón (Universidad de Zaragoza), D. Pelayo Pérez, Dr. Román García (Dr. en Filosofía. Presidente Consejo de Redacción. Director Instituto de Estudios para la Paz), Sacha Carlson, Pablo Posada Varela.

ISSN: **1885-5679**

© de la edición:
Eikasía Ediciones

Maquetado y diseño
Fran Fdez Yebra

Edita

Eikasía Ediciones
Bermudez de Castro 14 bajo
Oviedo.
C.P. 33011
España.

Teléfono: +34 984 083 210

www.eikasía.es
eikasía@eikasía.es

La conciencia de lo humano. El tiempo, el otro y el lenguaje desde la perspectiva sartreana

Dr. Héctor Sevilla Godínez

CUValles, Universidad de Guadalajara

Resumen

El presente es un ensayo sobre el papel de la conciencia en *Lé être et le néant*, la obra magna de la filosofía sartreana. Se analizan las implicaciones que la conciencia refleja sobre el tiempo y su irrenunciable paso en el transcurrir de la existencia humana; el inevitable contacto con el otro y los otros como entes circundantes en el mundo; el efecto del lenguaje como inicio y culmen del conocimiento; y la situación que a todo humano corresponde, es decir, la finitud, la imposibilidad de la libertad y la inoperancia del encuentro pleno consigo mismo.

Palabras Clave

Conciencia, Lenguaje, Situación, Otro, Ser.

Abstract

This essay addresses the role of consciousness in *L'êtré et le néant*, the *magnum opus* of Sartrean philosophy. It analyses the implications of consciousness on time and its inalienable occur in human existence's happening; the unavoidable contact with the other and the others as surrounding beings in the World; language's effect as origin and culmen of knowledge; and the correspondent situation for every human being, that is to say, the finitude, freedom's impossibility and ineffectiveness of a total encounter with himself.

Keywords

Consciousness, Language, Situation, The Other, Being.

La conciencia de lo humano. El tiempo, el otro y el lenguaje desde la perspectiva sartreana

Dr. Héctor Sevilla Godínez

CUValles, Universidad de Guadalajara

1. La conciencia como punto de partida de todo lo humano

Sartre trató de forjar un método que sintetizara el idealismo y el realismo, una estructura conceptual que pudiera asumirlos como una realidad conjunta. Sin embargo, no es pertinente pensar a Sartre como un filósofo idealista debido a que no comulgaba con la idea de un “yo interior” o de una vida forjada por cuestiones inmateriales. Se debe reconocer, de cualquier modo, que no dudaba en concebir al hombre como algo más que el resto de los objetos materiales. La diferencia, para él, estaba claramente centrada en la conciencia, la cual surgía en el corazón de la materia humana.

Por otro lado, tampoco puede asumirse en Sartre un pensamiento meramente realista o materialista puesto que consideró al hombre como un ente excluido de algunas de las vicisitudes propias de la materia. Aun así, reconoció también que no es posible comprender al hombre fuera de una situación específica, es decir, la situación que le circunda propiamente. Como no existe un hombre “no situado”, o al margen de una situación específica, es menester conocer las condiciones de la vida de un existente para comprender mejor su existencia. Tomar en cuenta los aspectos que rodean y estructuran a un individuo es parte del conocimiento del mismo.

Con *Lo imaginario* y *La imaginación*, así como con *La trascendencia del ego*, Sartre definió los sustentos fundamentales de su abordaje al tema de la conciencia, sobre la cual regresó con *El ser y la Nada*. Para el filósofo francés, ninguna idea sobre algo, dígame recuerdo o incluso el mismo sueño, podrá igualarse a lo que vemos en la realidad frente a nosotros. Los matices con los que se nos presenta frente a nuestros ojos una silla, por ejemplo, serán siempre mayores a la idea sobre la silla, la cual sólo responde a las limitadas capacidades de evocación con las que la persona cuenta en un momento determinado.

Real o imaginario, el objeto que captamos es, para Sartre, una imagen limitada de la realidad, puesto que ningún tipo de visión entrega todas las facetas y alcances de lo que se capta originalmente a un nivel muy parcial. Todos los objetos, en ese sentido, existen en el mundo de lo probable, en tanto que la conciencia es un dato no siempre fiable. De ahí se entiende la conexión de Sartre con la fenomenología, cuestión muy patente en sus primeras obras y fundamentalmente en *El ser y la Nada* pues de ahí se desprenden sus motivos para subtítular tal obra como *un ensayo de ontología fenomenológica*.

Sartre hace notar claramente que la intención de toda obra filosófica debe ser restablecer la relación de la conciencia con el mundo, es decir, asumir que la conciencia es la que posibilita la posición del mundo tal como lo entendemos. Por otro lado, si el mundo de lo real es, más bien, el mundo de lo posible y, dado que el hombre no escapa plenamente de ser también un objeto arrojado en tal realidad, podemos concebir, desde esta perspectiva, que el hombre no es más que un conjunto casi interminable de posibilidades. La realidad es también una posibilidad y, puesto que ninguna de entre todas las posibilidades son comprendidas, no es posible ver la realidad plena sino en función a la limitada visión de las alternativas y matices de la misma. El hombre es siempre proyecto, constante proyección en potencia inaudita, súbita, hilarante y repetitiva.

En sus obras, Sartre ejemplifica sus conceptos a partir de conductas y situaciones humanas que siempre acompañan sus escritos. Sólo a partir de tales aspectos busca comprender al hombre en profundidad. Reflexionando sobre el estilo de Sartre, Martínez (2007: 31) afirma que “el pensamiento inductivo es inherente a sus obras, constantemente busca explicar la realidad esencial de la entidad humana. De tal modo que la angustia, la desesperación, la duda, la náusea y la interrogante, abren camino al estudio sobre la conciencia”.

Podría plantearse, en este punto, si en verdad es la conciencia la que implica la realidad o si la realidad existe de manera independiente a ella. Para Sartre, la conciencia es algo referido a lo tangible debido a que no existe concretamente ni por sí sola, sino que existe en medida que hace al hombre consciente de algo, es decir, no existe conciencia pura sino siempre en referencia a aquello de lo que el hombre, por su medio,

se está haciendo consciente. La conciencia es, entonces, una cuestión dependiente – aunque no necesariamente interdependiente- de lo que acontece alrededor. Si no hay *algo* o una realidad que evidenciar, tampoco será posible la conciencia puesto que ella misma forma parte de tal realidad. Incluso superando el obstáculo anterior, es decir, considerando que la conciencia sea algo ajeno a la realidad y que pudiera existir sin que la realidad existiese, de cualquier modo, la conciencia no podría ser consciente de algo, sino que sería una conciencia de nada puesto que, al no existir algo, se destituiría de la categoría de lo existente a la misma conciencia.

Por otro lado, si el hombre es conciencia y ésta requiere del mundo, se puede comprender la irremediable necesidad humana de estar en el mundo, de ser en el mundo al modo heideggeriano y desde la visualización fenomenológica sartreana. La interrogante sobre la existencia de la realidad aun sin una conciencia que se *dé cuenta* de la misma hace referencia a la cuestión sobre la interdependencia entre la realidad y la conciencia. La realidad puede ser, por sí misma, un hecho ya existente que sólo es observado por la conciencia y no algo cuya existencia está sostenida por la subjetividad. De cualquier manera, una realidad que sea independiente a su captación no sería una realidad para nadie.

Para Sartre es claro que la realidad y la conciencia son aspectos separados entre sí pero que la conciencia requiere inexorablemente de la realidad (o los actos en ella) para poder ser. No se explica a primera vista cómo, desde esta óptica, puede el hombre (que es conciencia) ser plenamente libre, tomando en cuenta que requiere de la realidad que a la vez le coacciona.

Es menester entender la relación entre la conciencia y la realidad desde la perspectiva del lenguaje. Es decir, el hombre es mayormente consciente de algo que he captado de la realidad en medida que puede descifrarlo mediante un código específico de desmenuzamiento y comprensión, al cual le podemos llamar lenguaje.

2. La conciencia como camino de conocimiento en el lenguaje

Para Sartre no existe una secuencia del pasado con el presente pues todo pasado es ya una potencia muerta. Sin embargo, los aprendizajes –que están ubicados forzosamente en la continuidad del pasado con el presente- son, precisamente, los que permitirían el

uso de la palabra para descifrar aquello que se presenta frente al hombre. Si Sartre corta esa relación –y dependencia- con el pasado entonces no es la palabra lo primero para él, sino la noción. Ahora bien, la noción de algo siempre permanecería como noción y no habría significados sociales de las cosas puesto que no habría lenguaje de no haber sociedad. Sin lenguaje no hay palabras y no habría conceptos para descifrar las ideas primigenias que, a la vez, quedarían perpetuándose como nociones que no significarían algo al no ser compartidos y mucho menos consensuados.

De acuerdo a otras epistemologías (Berger y Luckmann, 2003), la realidad se construye socialmente por lo que la construcción meramente individual no sería posible y la estructura lógica sartreana quedaría reducida a términos equívocos. Sin embargo, la realidad no es lo que se construye socialmente, sino los significados. Lo que tenemos es una construcción social de los significados. Contrariamente, el significante –la realidad- no es algo construido, sino que es algo que existe de por sí.

Es poco probable filosofar sin un lenguaje pues, definitivamente, la filosofía es un arte disciplinado de interpretación y reinterpretación de la realidad a partir de la indagación. La base de toda la interpretación son los significados, los cuales no existirían sin las palabras. Por ello, la comunicación es un hecho social. Para comunicarnos necesitamos comprender lo que queremos decir y posteriormente buscar el modo de expresarnos, por medio de códigos que transmiten ideas.

Sartre coincide con esta última idea cuando afirma que “el estudio de la realidad humana debe iniciar con el *cogito*” (2006: 130); tal como reitera Martínez (2007: 62), “Sartre consideró al *cogito* en un nivel de reflexión mayor”. Por su parte, el filósofo francés concede un nivel inferior –el de la conciencia irrefleja- al *cogito* primigenio que podría llamarse noción. A ambas formas de *cogito* Sartre les llamó también conciencia reflexiva y conciencia refleja, sin embargo, pueden relacionarse y pasar de una a la otra, volviendo muy compleja su distinción sino es por medio de la experiencia. Lo empírico se encuentra asociado a la conciencia refleja, a la noción.

Finalmente, si lo que el hombre debe definirse a sí mismo, tendrá que buscar, a partir de los significados existentes, una manera de percibirse. Sartre afirmó que los otros nos definen si están frente a nosotros mirándonos. Sin embargo, aun sin la

existencia del otro frente a él, el hombre no puede evadir la conciencia colectiva, lenguaje, uso de palabras, significados o códigos desde los cuales se define.

La manera en que un hombre se observa a sí mismo, aun sin la presencia de otro humano, no está libre de la influencia de la cuestión social así como de la serie casi interminable de conceptos e ideas que sirven de parámetro de autodefinición. En ese sentido, el autoconocimiento no es más que una maqueta, una etiqueta falsa con la que el hombre va por la vida suponiendo ingenuamente que sabe quién es. Del mismo modo, todo conocimiento humano sobre cualquier cosa es ya de por sí una distorsión de la realidad. ¿Aun así es posible la libertad? ¿Necesita el hombre de una mirada que le cosifique si ya de por sí lo hace toda la cultura que ha adoptado para conocer, criticar y suponer que sabe algo? Probablemente, la condena de la libertad a la que el hombre es sometido consiste en suponer que debe buscarla más que el hecho de poseerla en sí.

Ahora bien, ciertamente, ningún hombre puede creer totalmente en los significados que ha adoptado del exterior y que han condicionado sus nociones. Sin embargo, si el hombre se encierra solitariamente en tales nociones no habrá socializado su conocimiento del mundo. Asimismo, adoptar únicamente los significados existentes del entorno, sin sentido crítico ni análisis suficiente, le vuelve al hombre un “no yo”. Para Sartre (1988: 242), el sentido no puede estar depositado en los otros, tal como afirma su personaje Roquentin: “un existente jamás puede justificar la existencia de otro existente”. Sin embargo, el problema mayor radica en que tampoco el *yo* podría ser una justificación para la propia existencia puesto que *es* un existente. ¿Acaso el hombre es el existente que puede justificar la vida de otro existente que es también él? La justificación no tiene mayor valor cuando termina sometida a sí misma, es decir, no hay auto-justificación; en un sentido estricto todo existente comparte esa única *no esencia* de existir.

3. La conciencia del tiempo y su relación con la indagación

Cualquier persona sin importar su creencia, su modo de conocer o su relación con el mundo, ha experimentado el paso del tiempo y puede distinguir sus tres dimensiones populares: el pasado, presente o futuro. El ser que surge al incorporarse en cada hombre contiene un carácter implícito de temporalidad. Todo está inmerso en una interminable

secuencia de fondos y formas, tal como lo expone la Gestalt al referirse a las figuras que surgen de un fondo. Sin embargo, hay algo que permanece constante aun cuando se han modificado las figuras específicas en las que nos concentramos. El presente es el aspecto continuo desde el cual todo puede ser reflejado. El pasado contiene las experiencias que se alejan. Por más que el pasado esté acosando al presente ya no le es posible inmiscuirse en tal dimensión pues, de hecho, el pasado tiene como *pasado* precisamente al presente previo. Para Sartre, el presente es el fundamento del pasado, no considera al pasado como fundamento del presente. El filósofo francés afirma contundentemente que: “el pasado no es nada, tampoco es el presente; sino que pertenece a su fuente misma como vinculado con cierto presente y cierto futuro” (2006: 173). Por ello, el pasado ha desaparecido o se encuentra en el presente pero sin que construya fundamentalmente algo junto a tal. El pasado no tiene, según él, ninguna posibilidad de ninguna clase, se han consumido sus posibilidades. Es a través de la consideración del futuro que se posibilitan las potencias aunque esto suceda siempre en el presente; a la vez, el pasado no tiene potencias porque ha roto su contacto con el futuro.

A pesar de que pueda intentarse encontrar en el pasado alguna justificación de lo que acontece en el presente, para Sartre el pasado es, en todo caso, una negación de toda libertad, una libertad muerta, algo que no tiene una influencia directa con lo que se es, puesto que *ya fue* y no tiene nunca la fuerza o la entidad temporal del presente en el que se desarrolla toda la vida real. Para Sartre, el pasado siempre está en condiciones inferiores al presente debido a que el pasado puede acosar al presente pero nunca puede serlo y esto equivale, en la cotidianidad, a que algo que pertenece al pasado no debe determinar la vida presente; al contrario, es en el presente en el que se toma la determinación ante el dilema de toda decisión. El pasado es, para Sartre, un cobarde refugio ante la actitud de indeterminación del presente.

De tal modo, el presente es, pues, el mundo que se le aparece a la conciencia sin ningún intermediario. En sí mismo, el presente no es algo definido sino sólo un contenedor de aquello que la conciencia capta; no es sinónimo del instante pues el instante es el momento en que el presente es, aunque su entidad tenga el carácter de la

huida permanente al no ser ni pasado ni futuro y, sin embargo, está en constante *no estar* entre los dos.

Debe asumirse que las nociones de acto y potencia aristotélicas están también presentes en la conceptualización de temporalidad que realiza Sartre. Cuando distingue que el pasado ha perdido sus posibilidades, se refiere a las potencialidades propias de todo ente, las cuales existen en acto en la circunstancia o instante presente. Tampoco existe la posibilidad en el presente puesto que se consume total e íntegramente en el momento en que se muestra; por lo tanto, el presente no tiene posibilidad de cambio si no está relacionado al futuro. En ese sentido, la noción del futuro se vuelve fundamental en la filosofía sartreana. Incluso, cuando se indaga sobre cualquier conocimiento que uno sabe que no sabe, se está dando prioridad al futuro en el cual se utilizará dicho saber, si es que se llega a lograr. Si bien es cierto que lo que conocemos es creación de otros que han vivido en lo que a nuestro presente es el pasado, ahora mismo importa indagar lo que no se conoce en función de construir un futuro mejor. Es en el presente en el que existe -para el hombre- la posibilidad de decidir, pero está o se contiene en el futuro la obligación de asumir las consecuencias de la decisión, de hacerse patente para sí mismo, de darse cuenta e, incluso, de transformarse o desaparecer. Es el futuro el difuso punto en el que las posibilidades se observan como realmente posibles.

Siendo así, el futuro es la posibilidad que el hombre tiene de ser hombre. Sin tal futuro el hombre desaparece, se volvería pasado y -en ese sentido- sería una potencia muerta, es decir, un presente inamovible. El hombre está condenado a crear su esencia en el futuro, un futuro que facilita el devenir a partir de lo que está siendo. De tal modo, existen infinitas posibilidades, incluido el hombre entre tantas, es una posibilidad siempre latente.

La condena de la libertad está irremediabilmente asociada a la condena de la percepción de un futuro posible. Ningún hombre vive sin la condena del futuro, incluso la idea de un futuro desagradable constituye un sentido del presente. En el caso de un enfermo terminal, por ejemplo, es el futuro lo que le otorga tal adjetivo en el momento presente. Aun cuando de todos los seres vivos podemos afirmar sin sombra de duda que “han de morir”, distinguimos cuando tal futuro es más cercano, por eso es que

consideramos el *fin cercano* de aquel enfermo postrado ante su inminente acontecer futuro.

Del mismo modo, los condenados a muerte asumen que están condenados debido a que existe para ellos un futuro, o un suceso muy probable que acontecerá en el futuro en la perspectiva de que tal muerte les es más cercana, temporalmente, que al resto de vivientes. Dicho sea de paso, todos compartimos la característica de *estar condenados a la muerte* y con ello hemos recopilado algunas condenas: la del futuro, la de la libertad, la de la muerte y la de la subjetividad que todo ello percibe.

El futuro es, también, algo inalcanzable ahora puesto que a pesar del paso del tiempo no alcanzamos nunca al futuro; éste se sigue *columpiando* frente a nosotros. La metáfora del asno que quiere alcanzar la zanahoria colgada de la parte delantera de la carreta que él mismo empuja al caminar, ejemplifica lo que sucede con el hombre y el futuro. No podemos alcanzar el futuro pues al avanzar siempre hay un futuro enseguida, que deviene. Asimismo, la indagación puede traernos respuestas que conforten por un tiempo, pero siempre hay algo nuevo que saber o indagar a partir del límite fronterizo rebasado previamente. El futuro y el conocimiento absoluto nunca son poseídos. Cada paso que el hombre realiza hacia el futuro no lo vuelve más cercano a él sino que siempre se presenta a lo lejos y no se termina nunca por alcanzarse.

La imposibilidad de dar alcance al futuro termina cuando el futuro deja de existir. ¿En qué momento deja de existir el futuro si no en la muerte misma? La muerte es también el fin de las indagaciones. Liberándose de los anhelos propios de su mundo, al hombre se le confiere la liberación al morir y dejar su materia y temporalidad, no existe más futuro para lo que somos tras la muerte. Cuando el cuerpo se desvanece o cambia su condición material y el hombre ha dejado de ser, también se pierda la posesión de las posibilidades. Ahora bien, si el presente se caracteriza por contener una posibilidad, ésta desaparecería también si el hombre, tras morir, se ha desconectado del futuro como tal. Sin futuro no existe el presente debido a que no habría posibilidades –ni tampoco conciencia de las mismas– y no hay presente sin posibilidades; el hombre se convertiría en pasado, en una posibilidad muerta. Por tanto, la forma de alcanzar el futuro y poseerlo está en la aniquilación del mismo y –en ello– la destrucción del mismo hombre. ¿Acaso es deseable tal control? La libertad es factible a la vida humana a

través de condiciones muy similares a las del futuro; poseer la libertad es no temer el encuentro con la Nada que es la posibilitadora plena. De hecho, la libertad total sólo es posible cuando el hombre pueda liberarse de la temporalidad, es decir, en el no-ser. Aunque, como es obvio, esto implicaría, de por sí, la imposibilidad de la libertad pues si el hombre no es, ¿quién sería libre si él no es? La libertad es también un elemento relativo al sujeto; sin sujeto no hay libertad, no se posee.

4. La conciencia del otro como indagación del Otro

La manera en que el hombre es consciente de su conocimiento es proporcional a la forma en que lo evidencia con su lenguaje al generarle un significado. En medida que es consciente del tiempo podrá darse cuenta de sus límites y, al hacerlo, de los límites del otro, el prójimo. Los límites del otro son también los límites de sí en sentido esencial.

La diferencia entre tales objetos de conciencia es que *el otro* es un aspecto sustancial –o debiera serlo- como no lo puede ser el tiempo y el lenguaje. Estos últimos no tienen una identidad autoconsciente como, en efecto, sí la puede tener otro ser humano. Es decir, el otro que es cualquier individuo que no es uno mismo sabe que *es*; pero el tiempo no sabe que es tiempo y el lenguaje no sabe que es lenguaje. Sin embargo, para Sartre, no existe una diferencia fundamental en el sentido que el otro es también un *algo* que se aparece a la conciencia de un hombre, es un algo que está fuera. El otro es una realidad que es y que no se puede negar puesto que se vuelve imperativo darle una respuesta o, al menos, buscar asimilarle de algún modo en particular.

Por si fuera poco, el otro, en su afán de conocer, observa al resto como *otros*. Si yo soy *el otro* para un otro, ¿quién de los dos posee más grado de otredad? En un sentido estricto, ambos podemos cosificarnos conceptualmente, nos hacemos ideas del otro, ambos nos falseamos, ambos no nos vemos o nos vemos parcialmente, ambos podríamos morir sin que eso afecte a la vida del otro. La pregunta sobre la mayor posesión de otredad sólo puede ser respondida en términos relativos. Es decir, siempre será más *el otro* aquel que no soy yo, pero como tal regla también aplica inversamente, yo mismo me constituyo como el otro para *mi* otro. En ese sentido, soy objeto de su conocimiento y de su posible indagación sobre mí, soy un motivo para estimular el conocimiento debido al desconocimiento forjado por nuestra otredad. Si bien existan

similitudes, éstas sólo son equivalentes pero no son factor de igualdad. En lo uno hombre es totalmente igual a otro es que ambos son diferentes.

Naturalmente, el problema no es sólo una cuestión de consenso semántico. Estamos frente a una cuestión de existencia o continuidad del solipsismo. De acuerdo a Martínez (2007: 77), “debido a la inevitabilidad del contacto con el otro, Sartre se concentró más en el aspecto social del hombre”; tal cuestión se observa implícita en sus teorías sobre el ego.

No puedo conectarme con el otro debido a que siempre seré el otro para él también. No existe la posibilidad de una intersubjetividad buberiana para Sartre. De la irreparable lucha entre los prójimos, muy al estilo de la lucha entre el amo y el esclavo hegeliano, surge el conflicto. En esta óptica es que la idea de Dios no es otra cosa que el concepto de otro llevado al límite, un concepto inventado humanamente a la inversa del hombre hecho a imagen de Dios. De tal modo, surge la cuestión que Sartre (2006: 327) propone: “si Dios es yo y es el prójimo, ¿qué garantiza mi existencia propia?” Es lógico que el hombre represente a la omnipotencia, como de hecho lo hace, a partir de sus referentes sobre el otro que le rodea, era previsible entender que se le añadiría, tal como ha hecho el cristianismo y cualquier religión que construya una Deidad antropomórfica, las características e intenciones propias de lo humano.

El hombre ha dado forma humana a su idea sobre la divinidad. Es común la afirmación sobre el enojo, el amor, el llanto o el gozo de Dios, es decir, se le han adoptado las formas humanas emocionales; se ha supuesto que piensa y que también tiene intenciones cuando se afirma que “dios sabe lo que hace” o “que tiene un plan para todos los que ama”. Por lo tanto, al igual que el *otro humano* de nuestro nivel que busca dominarnos, manipularnos, domarnos, instruirnos y enseñarnos el camino del bien, lo hará –al menos en la idea humana- el *otro divino*. La otredad divina suele ser presentada con implícitas bocanadas de solemnidad y atracción suprema y suele ser difícil contradecir a quien así lo comprenden o creen hacerlo. Todo un ejército de proselitismo ha existido siempre para convencer al hombre de la culpa inevitable que supondría no adorar al *otro divino*.

Sin embargo, la eliminación de la idea de la divinidad está lejos de representar la liberación de todo conflicto. La existencia del otro, ésta sí innegable, se convierte en la necesidad de contradecirle para la propia afirmación. En tal sentido, no existe la posibilidad de una verdadera reciprocidad, de una solidaridad pura entre los hombres. Todo conflicto tiene esta dimensión ontológica como fundamento y se vuelve en una condena más. La condena de vivir con otros cuya afirmación implica la propia negación, debido a la imposibilidad de la unión de conciencias. Si no hay esperanzas de comprensión, todo lo que se le parezca no será más que simulación. Sólo queda – entonces- la solidaridad ante el otro próximo al tomar conciencia de la imposibilidad compartida de comprensión mutua plena.

La gran mayoría de las conductas humanas, sin embargo, no tienen sentido sin la existencia –y conciencia- del otro. La vergüenza, por ejemplo, el afán de dominio, la timidez, el enamoramiento o el miedo al daño hecho por otro, son todos ejemplos de vivencias o emociones que tienen su origen en que, de hecho, somos seres en relación con otros. Para Sartre (2006: 340-351), si existimos para los otros hombres es debido a que sus conciencias nos han hecho existir para ellos, y a que tales conciencias generan significados sobre nosotros de los cuales no podemos escapar. Esto hace emerger la vergüenza de no lograr ser (o aparentar) lo el otro esperaría. Sentir la necesidad de cubrir la expectativa de la mirada que se posa sobre sí mismo vuelve al hombre un desconcentrado de su propio centro. La conciencia termina prostituyéndose en necesidad de ser algo para alguien, no en una conciencia mayormente pura de ser alguien sino en una urgencia que entorpece el devenir natural.

Aunque los otros están en el mundo no es ahí donde el hombre les encuentra puesto que “la significación del prójimo no puede provenir de la experiencia ni de un razonamiento por analogía operado con ocasión de la experiencia, sino que, muy por el contrario, la conciencia se interpreta a la luz del prójimo” (Sartre, 2006: 330), es decir, no es por la mirada por lo que el otro se devela, sino por lo que se concibe a través de esa mirada. Aun así, el otro no es el producto de lo que se concibe, sino que es su distorsión. Si lo que de otros se tiene es sólo una connotación, una idea o percepción, entonces no se les tendrá nunca. Lo que todo hombre tiene de otro es una representación falseada, limitada, permeada, manipulada, incompleta.

Lo que limita al hombre, en última o primera instancia, es la persistencia de su opinión sobre el otro. Normalmente, la indagación sobre el otro termina cuando se supone que ya se le ha conocido. Lo mismo acontece con el Gran Otro y, en ese sentido, se vuelven estorbosas las religiones que le predicen como si se le hubiese podido encajar en un concepto, palabra o escritura.

Ser visto por otro supone que se está desprovisto de la protección suficiente ante su concepción. Todo hombre está desprovisto del escudo oportuno ante la opinión de otro sobre sí. Ser vistos nos constituye como entes sin defensas ante una libertad creativa de imágenes que no surgen de la propia libertad. Bajo esa lógica, se está siempre en constante peligro. Vivir en el peligro es otro elemento generador de ansiedad, no es posible escapar de la mirada de los otros que cosifican y anulan. Sin importar la posición social, riqueza económica o cultural, el otro puede hacerse la imagen que le plazca de cualquier otro. Ningún hombre puede prohibir a otro pensarle, e incluso el cumplimiento de tal prohibición comprobaría que está pensando y actuando en función del que ha prohibido.

Tal pareciera que, en esta óptica, no es posible más que tener miedo del otro. Esta emoción de miedo consiste en reconocer que:

El objeto que capto con el nombre de prójimo se me aparece en una forma radicalmente otra: el prójimo no es para sí tal como se me aparece, y yo no me aparezo a mí mismo como soy para otro; soy tan incapaz de captarme para mí como soy para otro, como de captar lo que otro es para sí a partir del objeto-prójimo que se me aparece (Sartre, 2006: 341).

Sin embargo, descubrir lo que uno es supone asumir que no hay posibilidad de saber quién se es. La naturaleza de lo humano está por encima de las concepciones humanas. La conexión del hombre con algo más allá de él vuelven preceder las connotaciones que se pueda hacer sobre sí. Esta conciencia puede provocar ansiedad al individuo que busque controlar con su conocimiento al ser en medida que nota que no puede hacer algo para evitar la inconsistencia de su saber. Sin embargo, más allá de la ansiedad por el desconocimiento a pesar de toda indagación y por encima del miedo que provoca no tener certezas sobre lo que el otro (y uno) es, el reconocimiento del límite de los recursos conlleva a dotar de sentido a la vida.

Desde la perspectiva sartreana tal posibilidad –la de encontrar un sentido- no es otra cosa que la comprobación de la dependencia y el sometimiento que hace énfasis en el dominio de los hombre entre sí. Aunque Sartre sostiene que el sentido debe construirse en el devenir del mismo hombre y en medida de sí mismo, es evidente que la lucha interpersonal que el parámetro sartreano de la otredad supone es siempre una contienda perdida antes de sacar la espada.

Sin embargo, es en la fragilidad conceptual donde la mente se tropieza ante lo que quería ocultar: la conciencia de no ser el humano que la posee. Es tiempo de reconocer que hemos saciado de falsedades nuestra hambre de conocimiento, es oportuno asumir que las respuestas siempre han sido transitorias y que la indagación, si bien nos ha humanizado, no ha sido el camino definitivo. Entender que esta situación es compartida por ese prójimo que nos permanece desconocido es ya un modo de contactarle, no desde el miedo sino desde la solidaridad. Somos seres que no saben y que indagan a partir de la otredad que cada uno constituye para sí mismo. Al final, la soledad, cuando es honesta, no excluye a las compañías.

5. Voluntad y conciencia situacional

Para Sartre, la situación que rodea a un individuo es un dato que la conciencia capta como motivo de la acción que ha de realizar. Para él, la situación es lo mismo que motivos para la conducta. Por lo que, se puede entender, la propuesta ética sartreana, al menos en lo referente a este aspecto, se vuelve una propuesta centrada en el contexto, que responde a aspectos propios del momento y que deja fuera los lineamientos o referencias anteriores que se puedan tener sobre las cosas.

No existe un acto humano sin situación o *des-situado* puesto que todo está relacionado a un contexto específico desde el cual la acción misma toma un sentido. En lo concerniente a las cuestiones morales, éstas están enraizadas en un contexto específico. Debido a lo anterior, un mismo acto puede concebirse como digno de castigo desde una perspectiva moral o indiferente desde otra. La situación, por lo tanto, es un condicionante más de los actos humanos.

Para Sartre, toda conducta modifica al mundo en vías de una intención y sólo es posible que el hombre tenga interés en modificar algo si no se encuentra satisfecho con

aquello que considera digno o necesitado de modificación. La modificación es deseada en medida que existe un involucramiento con la situación.

Al igual que el hombre, la realidad es proyecto; por tanto, es cambiabile y eso es punto de partida de la intencionalidad. De no ser posible la modificación de lo que externamente se nos presenta, no tendríamos deseo o voluntad, de cambiarlo. Es la posibilidad del cambio lo que permite la voluntad.

Es oportuno hacer la distinción entre acto intencional, acto voluntario y accidente. El tercero de ellos, el accidente, es algo que modifica la situación pero que no ha obedecido a un acto directo del hombre puesto que éste no ha hecho algo para acontezca. Los accidentes tienen, por lo general, el carácter de inesperados y es esa nulidad de expectativa lo que comprueba la inexistencia de la voluntad en su presentación a la conciencia.

La intención puede entenderse como el impulso íntimo para obtener algo que se desea, le cubre la subjetividad. Tal impulso es el principio sin el cual no sucede el acto indagatorio. Cuando se suscita el ánimo por indagar es posible que la se vuelva un hábito. De la voluntad por la búsqueda emerge el hábito de la indagación. La voluntad permite la constancia en aquello que se ha decidido y se cree que es lo mejor que puede hacerse, ya sea un programa de ejercicios o mantener la calma ante circunstancias adversas propias de la búsqueda, el discernimiento o la investigación.

La voluntad es, entonces, la fuerza para mantener el esfuerzo hacia aquello que se ha decidido. La intención antecede a la voluntad y, aun así, no garantiza su existencia. La voluntad no garantiza los fines pero ejerce como un decreto que predispone al hombre para la búsqueda de tales. Sin embargo, la idea de voluntad sartreana es, más bien, lo que puede entenderse como acto habituado, inercia, o rutina programada. No existe conciencia de la voluntad, según Sartre sino hasta que se ha consumado un acto. Cuando la voluntad interviene, la decisión ya ha sucedido; querer tener voluntad, es decir, la voluntad de la voluntad. Por lo tanto, para Sartre, la voluntad no es contenedora de la libertad sino que es simplemente la implicación del deseo que se puede tener sobre aquello que se ha decidido de antemano. Siendo así, el deseo es un

modo singular de la subjetividad, y los resultados de ése deseo implican su consumación.

La voluntad no está obligada a desencadenar un acto visible o una expresión tangible de lo que se hace, pues puede ser nuestra voluntad, precisamente, el no actuar. En ese sentido, el no actuar es ya una postura interior a la que le antecede una decisión o, incluso, una voluntad. Ciertamente, en tal caso se está *haciendo* algo pero no en el sentido de una conducta externa. Por otro lado, existen también actos que se generan a partir de coacciones externas en las que la voluntad y la intención se ven cortadas aunque exista la conciencia.

Ahora bien, no basta con la voluntad para que un acto sea realmente deseado. Por ejemplo, puedo verme obligado a entregar mi dinero si se me asalta, en tal circunstancia estoy actuando conscientemente pues mi desembolso sería una conducta que *hago* aunque no lo haya hecho con plena voluntad y, en todo caso, si existiese la voluntad estaría –en tal ejemplo– dirigida a preservar la vida más no a entregar el dinero. La voluntad de salvar mi vida propicia que entregue el dinero aunque no lo desee. De este modo, la intención puede estar supeditada a la voluntad, ésta le dirige y domina. Así, fue mi voluntad entregar el dinero pero no por hacerlo, sino en función de mi deseo de salvar la vida. No deseo entregar el dinero si no es como medio de mi salvación vital. Se podría objetar que mi acto no es voluntario en un sentido puro puesto que *quería* salvar la vida, pero podría no haberse hecho. De cualquier manera, la voluntad ha sido forzada por una situación. Esto mismo podría aplicarse, quizá sin tanta violencia, a todos los actos que realizamos comúnmente. Todos están centrados en una situación y les precede el deseo de obtener algo con lo que se realiza, tal expectativa (depositada en un posible devenir) produce el deseo que nos lleva a actuar, independientemente al apetito que genere el acto concreto, el cual se vuelve un medio.

Sartre supuso que toda solicitud de consejo no es más que un deseo de afirmación social debido a una decisión que ya ha sido tomada. Así lo muestra el relato del joven alumno (Sartre, 1999) que acude a su profesor en busca de orientación y sólo recibe una respuesta fría a cambio. Coincido en lo prescindible que todo consejo puede ser, pero esto no exenta la oportunidad de considerar la versión o visión ajena ante las

situaciones, cuestiones, o temas cruciales. Cerrarse al mutuo intercambio de ideas y opiniones impone un orden hermético poco orientado al consenso o a la consideración.

En el terreno de la indagación existe obviamente un deseo por saber. De hecho, el producto de toda indagación consumada es un saber que se destruye cuando la nueva indagación que procede, a la vez, de tal saber, obtiene uno nuevo más confiable. El deseo por saber es inherente al hombre, pero es necesaria la voluntad para mantener el deseo el tiempo suficiente para que impulse a la indagación. Una vez que la indagación ha propiciado un resultado, dígame de esto un saber, éste será el antecedente de la necesidad de obtener comprobación. Dado que toda tesis tiene una antítesis, el proceso continúa sin necesidad de un fin. La muerte termina con las preguntas, no por ser la respuesta definitiva, sino por ser la cuestión desde cuya situación no podemos responder.

Conclusiones

En una conciencia global de la situación se incluyen varios aspectos de los que el hombre puede hacerse consciente: el otro, el tiempo, la voluntad, el lenguaje y los significados. La situación les engloba y les deposita en una *condición* a la cual le podríamos entender como la circunstancia personal de un momento específico. Ahora bien, si actuamos siempre en situación y obtenemos una libertad situada se entiende que ésta es también una libertad condicionada, por lo tanto no tan plena libertad a menos que se le considere, como es de esperar, una libertad humana situada por condiciones voluntarias o accidentales. Si el hombre actúa con base en lo que la conciencia le muestra que puede cambiar de lo externo a ella, modificará su realidad interna. Así, todo se construye a partir de los datos que el hombre recoge de la realidad externa. Tal realidad, si de ahí se origina todo, es innegablemente una condicionante de la acción humana.

Finalmente, la única manera de escapar de toda condición es, precisamente, en la última de las condiciones: la muerte. El final que la muerte conlleva es una situación natural de la vida que nos corresponde. La muerte nos desconecta de toda conciencia puesto que no hay conciencia en un cuerpo inerte. La muerte requiere de la vida para poder ser algo real y a la vez la vida requiere de la muerte para serlo también. La

naturalidad de la muerte la convierte, también, en el último de los fenómenos de la vida, aquel con el que la vida misma se cierra, el fenómeno final con el que terminamos con la posibilidad de todo fenómeno posterior, pues nuestro futuro se ahoga ante ella. No es casualidad que la muerte sea también la condición que nos une al resto de los seres vivos, pues sean cuales sean las condiciones de vida de cualquiera en la temporalidad que se guste, nos une la muerte en medida que es la posibilidad última y desenlace común de todo lo que vive. La muerte acontece como el nacimiento, sin esperarlo, llega desde fuera y nos somete dejándonos fuera del cerco del aparecer en el que nos introdujo la vida.

Mención aparte merece la ubicación que hace Sartre del lugar del que venimos y al que vamos, le llama *lo fuera* y supone que es el mismo *fuera* antes y después de la vida. Es posible suponer que ese *fuera* pudiera ser la Nada. Sin embargo, para ser lo que está *fuera* se requiere, precisamente, *estar* y no hay *estar* sin *ser*. Por tanto, el fuera de Sartre dado que *está afuera* no es lo mismo a la Nada que no está propiamente en ningún sitio. Sartre dejó ese *fuera* que no es la Nada como un ámbito desconocido. Ese es el límite, aún fuera de las fallidas explicaciones que podamos dar pues, ¿quién puede relatar su experiencia de muerte? He ahí un motivo más para la indagación. Lo que queda claro es que tal *fuera* aun siendo algo, no es una nueva condición del ser que, en todo caso, ya no es el mismo al perder, precisamente, la conciencia situacional debido a su divorcio con el cuerpo, carne siempre contextual mientras se vive.

La finitud irrenunciable de la condición humana interpela a todo hombre hacia la ubicación de su propia situación individual. A la vez, lo que todo hombre posee, en el sentido de aquello que a todos pertenece es, también, lo más individual que un individuo particular puede decir de sí, es decir, su situación ineludible, irrenunciable e intransferible de ser humano. Es de tal situación de la que se desprenden todas las demás, pues al final el hombre es una entidad situada que es parcialmente consciente de la implicación que tal inmersión situacional le confiere con o sin su voluntad.

REFERENCIAS

Aristóteles, (1994). *Metafísica*, Madrid, Gredos.

Berger P. & Luckmann T. (2003). *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

Martínez J. (2007). *Sartre, La filosofía del hombre*, Siglo XXI, México.

Sartre, J. P. (2006). *El ser y la Nada*. Buenos Aires, Losada.

Sartre, J. P. (1999). *El existencialismo es un humanismo*, México, Quinto Sol.

Sartre, J. P. (1988). *La náusea*, Madrid, Alianza.

eikasía
REVISTADEFILOSOFIA.COM