

La negatividad en la ontología fenomenológica de Jean-Paul Sartre

Negativity in of Jean-Paul Sartre's phenomenological ontology

Santiago Bellocq

Universidad Nacional de San Martín (Argentina)
E-mail: santiglm@hotmail.com

Resumen: A lo largo de este trabajo intentaré mostrar cómo la fenomenología sartreana es una ontología de la negatividad, en tanto se apoya sobre su experiencia fundamental de la nada entendida como nihilización-negación que introduce la diferencia en el mundo homogéneo y bruto del ser-en-sí, lo que sostiene una metafísica existencial de la contradicción y la ambigüedad sobre la que se funda todo el resto de sus ideas literarias, políticas y humanistas. Como un estudio atento puede comprobar, es posible comprender genealógicamente estos rastros de negatividad ya implícitamente latentes en la fenomenología husserliana y heideggeriana, elementos que Sartre toma y radicaliza. Lo negativo, expresado en los conceptos interconectados de nada, contingencia, facticidad y libertad es, en última instancia, aquel rasgo esencial que posibilita una existencia comprometida y orientada a la constante deconstrucción de su mundo circundante.

Palabras clave: Sartre, negatividad, nada, nihilización, contingencia, libertad.

Abstract: Through the present investigation I will try to show how Sartre's phenomenology is in fact an ontology of negativity, as it stands on the fundamental experience of nothingness understood as nihilisation-negation that introduces difference in the raw, homogenised world of the being-in-itself, which sustains an entire existential metaphysics of contradiction and ambiguity on which is founded all his political, literary and humanistic ideas. As an attentive study can verify, it's possible to understand genealogically this tracks of negativity already implicitly latent in Husserl's and Heidegger's phenomenological works, elements that Sartre takes and radicalises. The negative, expressed in the interconnected concepts of nothingness, contingency, facticity and freedom is, basically, the essential feature that makes possible an engaged existence, oriented to the constant deconstruction of its surrounding world.

Keywords: Sartre, negativity, nothingness, nihilisation, contingency, freedom.

1. Introducción: breve genealogía de la nada sartreana

La reflexión sartreana sobre la negatividad, que alcanzará su desarrollo más profundo en su principal obra fenomenológica *El ser y la nada*, ya puede rastrearse desde sus primeros trabajos fenomenológicos y, más aún, desde sus escritos de juventud. En efecto, su relación intrínseca con el descubrimiento y la experiencia juvenil de la contingencia será la clave fundamental sobre la que se organizará todo el desarrollo de conceptos centrales del corpus sartreano tales como facticidad, situación, y por ende, libertad y compromiso. Ya en el *Carnet Midy*,¹

hacia 1924 –Sartre tendría alrededor de 19 años–, aparecen bajo la letra C los primeros pensamientos alrededor de la cuestión de la contingencia, engendrados tras una experiencia en el cine:

He pensado la contingencia a partir de una película. Miraba películas donde no había contingencia alguna, y cuando salía [del cine], la encontraba. Era pues la necesidad de las películas que me hacía sentir a la salida que

olvidado o dejado por un médico y encontrado posteriormente por Sartre en el metro de París, que poseía una separación alfabética donde el joven estudiante iba anotando sus pensamientos siguiendo aquel orden (Sartre 1990).

1. Cuaderno del laboratorio Midy de Francia, posiblemente

no había necesidad en la calle. Las personas se desplazaban, eran un montón cualquiera... (De Beauvoir 1981: 199)

Desde entonces, Sartre ha querido hacer de la contingencia una noción fundamental de su futuro trabajo, mostrando que era «una de las dimensiones esenciales del mundo» (De Beauvoir 1981: 200) lo que, naturalmente, lo introdujo en un replanteo metafísico-gnoseológico sobre el carácter ontológico de los seres contingentes, es decir, sobre la finitud –y su origen, la nada-. Tal trabajo fue desarrollado posteriormente en sus primeras publicaciones de los años 30 escritas bajo una influencia total de la fenomenología husserliana —que no quitaba que mantuviera un pensamiento crítico en los momentos en que señalaba sus diferencias con el autor²- así como también en sus obras literarias, notablemente en su popular novela *La náusea*.³

Sin entrar en largos desarrollos, quisiera señalar concretamente que ya podemos encontrar en las conclusiones de su estudio sobre el Ego un primer planteo formal, aunque claramente incipiente, sobre la nada; *La trascendencia del Ego* ha sido, en efecto, la primera publicación filosófica seria de Sartre, escrita durante su estancia en Berlín en 1934 y publicada en 1935. Tal como lo presenta Simone de Beauvoir en *La plenitud de la vida*, el texto:

describía, desde una perspectiva husserliana pero en oposición a ciertas de las más recientes teorías de Husserl, la relación del Yo (*Moi*) con la conciencia; entre la *conciencia* y lo *psíquico* establecía una distinción que habría de mantener por siempre: mientras que la conciencia es una inmediata y evidente presencia a sí, lo psíquico es un conjunto de

2. «Para mí, agotar un filósofo es reflexionar desde sus perspectivas, hacerme de ideas personales a expensas suyo hasta que cayera en un callejón sin salida. Me ha tomado cuatro años para agotar a Husserl. Escribí todo un libro (menos los últimos capítulos) bajo su inspiración: *Lo imaginario*. Contra él, a decir verdad, pero tanto como un discípulo puede escribir contra su maestro» (Sartre 1995: 405). La traducción es mía, así como la de todos los textos citados del francés.

3. Véase cómo esta idea anotada en el *Carnet* y relatada luego a Simone de Beauvoir permanece casi idéntica en su novela: «Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es estar ahí, simplemente; los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos [...] Ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, en consecuencia, la gratuidad perfecta. Todo es gratuito: ese jardín, esta ciudad, yo mismo. Cuando uno llega a comprenderlo, se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar [...]; eso es la Náusea» (Sartre 1979: 149).

objetos que no puede asirse más que por una operación reflexiva que, como los objetos de la percepción, no se dan más que de perfil (De Beauvoir 1960: 189).

Sartre plantea su tesis fundamental que, sin preverlo, sentará las bases de su futura producción filosófica fundada en su interpretación de la intencionalidad husserliana:

La conciencia trascendental es una espontaneidad impersonal. Ella se determina a la existencia a cada instante, sin que uno pueda concebir nada *antes de ella*. Así, cada instante de nuestra vida consciente nos revela una creación *ex nihilo*: no una *reconfiguración* nueva, sino una existencia nueva. Hay algo de angustiante para cada uno de nosotros en el hecho de deber tomar así esta creación infinita de existencia de la cual *nosotros* no somos los creadores (Sartre 2003: 79).

Es evidente que la idea de espontaneidad, «fusionada» con la idea de libertad recién en *El ser y la nada*, no posee aún los matices y alcances que desarrollará después. Lo notorio aquí es que ya se intuye que esta «existencia nueva» es creada contingentemente sobre cierta nada, existencia de la que no somos fundamento –aunque sí, luego, responsables-; y es que el campo trascendental, una vez purificado de toda estructura egológica y habiendo encontrado su «limpiez primera», «es en un sentido una *nada (rien)* puesto que todos los objetos físicos, psico-físicos y psíquicos, todas las verdades, todos los valores están fuera de él, pues mi Yo ha cesado, él mismo, de formar parte de eso. Pero esta nada es *todo*, ya que es *conciencia de todos esos objetos*» (Sartre 2003: 74). Sartre no desarrolla mucho más sobre este carácter de «nada» del campo trascendental de la conciencia, y sin embargo ya adelanta parte de las estructuras fundamentales del para-sí; la relación entre intencionalidad en el juego de figura-fondo, es decir, en una estructura de *totalidad*, y el hecho del «estar fuera», arrojado hacia esos objetos que forman parte de esa totalidad llamada mundo hacia la cual la conciencia se ve arrojada. Este estar fuera en calidad de arrojado, de «estallar hacia», ha sido descrito años después en un pequeño texto incorporado luego en *Situaciones I* y titulado «Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad». Ahí podemos leer:

Si por un imposible entraseis 'en' una conciencia, seríais presa de un torbellino que os arrojaría afuera, junto al árbol, en pleno polvo, pues la conciencia carece de 'interior'; no es más que el exterior de ella misma y *son esa fuga absoluta y esa negativa a ser substancia las que la constituyen como conciencia* [...]. Ser es estallar en el mundo, es partir de una nada de mundo y de conciencia para de pronto estrellarse-conciencia-en-el-mundo (Sartre 1960: 27-28).

La conciencia se *niega* a ser substancia, es puro movimiento, pura espontaneidad; diremos luego, pura libertad. Esa sutil «nada» será no-fundamento del ser de la realidad humana, y fundamento de su no-ser: condición de posibilidad de la negación y lo irreal. Para llegar a eso, primero debemos analizar de qué manera comienzan a desplegarse estos términos en el trabajo de Sartre sobre *Lo imaginario*, iniciado en paralelo con *La imaginación* entre 1936-1937⁴ y publicado recientemente en 1940.

El libro en cuestión, considerado como uno de los más acertados estudios fenomenológicos franceses por la extensión y calidad de sus análisis, se proponía establecer la estructura intencional de la imagen y describir sus características esenciales. El método propuesto por Sartre es simple y no dista demasiado en principio de los clásicos métodos racionalistas de siglos atrás: «producir imágenes en nosotros, reflexionar sobre ellas, describirlas, es decir, tratar de determinar y de situar sus características distintivas» (Sartre 2005: 12). Fundamentalmente, puede decirse que la imagen no es una cosa *en* la conciencia, como si ésta fuera una caja con un dentro y un fuera: la imagen es una conciencia *sui generis* que imagina, es decir, que apunta hacia un objeto ausente o inexistente en su corporeidad a través de un contenido físico o psíquico que se da a título de representante analógico (*analogon*) del objeto apuntado; en otras palabras, la conciencia imaginante se distingue de la pura conciencia de significación así como de la conciencia perceptiva por el hecho que apunta hacia un objeto «irreal», es decir ausente o inexistente. La pregunta que surge entonces es qué debe ser la conciencia en cuanto tal como para darse como conciencia(de)irreal, cuales son las condiciones y características ontológicas por las que puede, incluso, concebirse o proyectarse

4. Ambos trabajos formaban parte del ambicioso primer gran proyecto filosófico de Sartre, *La Psyché*, que quedó trunco y del cual sólo fue publicada una parte como *Bosquejo de una teoría de las emociones* en 1939. De esos estudios, de inspiración fuertemente husserliana, Sartre rescató aquello que consideró «original», juzgando todo el resto como un simple epígono de la teoría de Husserl. En efecto, *Lo imaginario* es un texto fundamental cuyo desarrollo dará lugar nada menos que a *El ser y la nada*.

un mundo imaginario o una ausencia; la respuesta, adelantamos, será que la condición de posibilidad de la conciencia imaginante es la libertad –y, como extenderemos, la negación–.

Toda conciencia que imagina es nihilizadora, en tanto desvela una nada en el seno del ser, puesto que lo que ella imagina no existe y se encuentra afectado de un carácter de nada en relación con la totalidad de lo real. Aprender un objeto como ausente, como dado en el vacío, manifiesta que «el acto imaginativo es así a la vez *constituyente, aislante y aniquilador*» (Sartre 2005: 250). Sea la imagen de Pedro-que-nunca-está-ahí, sea la imagen de un centauro, ambas se presentan como aspectos de la nada hechos presentes por la conciencia imaginante. El acto de imaginar presenta así dos aspectos; fundamentalmente, la conciencia imaginante pone el mundo como una totalidad sintética real y pone el objeto imaginado como una nada en relación al mundo: imaginar un centauro sería a la vez tomar el mundo en su totalidad y en el mismo movimiento tomarlo como mundo-donde-el-centauro-no-está; sin embargo, «si la conciencia fuera una cosa, un ser en-el-medio-del-mundo [...], no podría adoptar esta posición de repliegue que le permite tomar ese mundo como totalidad sintética y a la vez excederlo apuntando a algo irreal» (Cabestan 2005: 22-23). Proponer una imagen, es decir, constituir un objeto al margen de la totalidad de lo real «es, pues, tener a lo real a distancia, liberarse de ello: en una palabra, negarlo. O, si se prefiere, negar un objeto que pertenece a lo real es negar lo real en tanto que se propone el objeto; las dos negaciones son complementarias y ésta es condición de aquella». Una conciencia opaca, plena, entitativa, ubicada como un ente entre otros en medio del mundo-totalidad no podría más que producir objetos referidos a lo real como tal; para que la conciencia pueda imaginar debe «sacar de ella misma una posibilidad de separación respecto del mundo» (ambas citas en Sartre 2005: 254), lo que significa que la tesis de irrealidad implica la posibilidad de la negación como su condición, es decir, como la posibilidad de nihilización⁵ que es la otra cara de la libertad. Así, «la imaginación [...] es toda la conciencia en tanto que realiza su libertad [...], y el hombre imagina porque es trascendentalmente libre» (2005: 257). Ahora bien, esta libertad de negación de mundo es siempre negación-de-mundo-desde-undeterminado-punto-de-vista, es decir, debe siempre ser-en-situación; aquí aparece por primera vez este término tan caro a Sartre, y que connota la realidad concreta e individual de la conciencia que motiva la constitución de los objetos irreales, objetos que son una doble nada: nada de sí mismos en relación con el

5. Traduzco por este término el francés *néantisation*, cuyo matiz y uso tradicional considero adecuados.

mundo y nada del mundo en relación consigo mismo. Esta nada, que no puede ser infraestructura de algo, que se puede experimentar como dada «con» y «en», es «la materia de la superación del mundo hacia lo imaginario» (2005: 259), es decir, la estructura misma de la conciencia que imagina –y de la conciencia, en fin-. Una conciencia que no imaginase no podría despegarse de lo existente, quedando siempre atrapada en lo «real». La negación es el principio incondicionado de toda imaginación, que a su vez no puede darse más que como acto imaginativo: así como «hay que afirmar lo que se niega», también «el objeto de una negación tiene que ser propuesto como imaginario».

Podemos ver entonces cómo se esboza acá gran parte –casi la totalidad- de la terminología central que será el eje de *El ser y la nada*: negación-nihilización, libertad, mundo, situación. Hay una clara evolución del concepto de nada que repercute en los desarrollos sartreanos de la contingencia, cuyo mérito es haber hecho ingresar en el estudio fenomenológico –gracias a Heidegger- el punto de vista de la finitud y la singularidad del existente, del *Dasein* o, en su –muy modificada- versión sartreana, el ser-para-sí: finitud que no será una nada exterior, sino la estructura misma de la existencia, la estructura de la libertad y la posibilidad de su situación-en-el-mundo.

2. Primeros abordajes de la negatividad en *El ser y la nada*

Con los resultados obtenidos en *Lo imaginario* muy presentes, Sartre fue movilizado a Alsacia luego de la declaración de guerra a Alemania en 1939. Allí llevó adelante la redacción de unos diarios –publicados póstumamente como *Carnets de la drôle de guerre*- en los cuales, entre reflexiones y comentarios sobre su vida cotidiana como soldado, fue sintetizando una gran parte de los componentes que darían luego lugar a su gran obra. En efecto, el 12 de mayo de 1940 escribe a Simone de Beauvoir: «tengo ganas de hacer un libro de filosofía sobre la Nada. Sería divertido...». En las *Entretiens* (cf. De Beauvoir 1981: 246-247), Sartre recalca que las ideas de *El ser y la nada* fueron formadas durante este período, donde sus reflexiones se inscribían en el descubrimiento hecho en *Lo imaginario* de la conciencia como nada; además, aún si ya había conocido y trabajado superficialmente a Heidegger, la nueva y profunda lectura que pudo hacer de *Ser y Tiempo* en el campo de prisioneros fue decisiva. Inicialmente, comparando las ideas de nada en Heidegger y en Kierkegaard, anota en sus cuadernos:

[...] es cierto que la angustia para Heidegger

es angustia-de-cara-a-la-Nada (*néant*), lo que no es la nada (*rien*) sino, como dice [Jean] Wahl, «un hecho cósmico sobre el que se desprende la existencia»; mientras que para Kierkegaard se trata de «una angustia psicológica y una nada (*rien*) que está en el espíritu». Esta «nada» (*rien*), en suma, es la posibilidad (Sartre 1995: 342).

Para Sartre, ambas angustias, frente a la Nada o frente a la libertad, son:

[...] una sola y la misma cosa, pues la libertad es la aparición de la nada en el mundo. Antes de la libertad, el mundo es una plenitud que es lo que es, un gran pastiche; luego de la libertad, hay *cosas* diferenciadas pues la libertad ha introducido la negación. Y la negación no puede ser introducida por la libertad en el mundo más que porque ella está enteramente transida por la Nada. La libertad es su propia nada (Sartre 1995: 342).

Y culmina: «en realidad esa Nada es una Nada que somos. La existencia para la conciencia es nihilización de sí» (Sartre 1995: 345).

Estas anotaciones serán la piedra fundante de toda su teoría de la Nada que escribirá propiamente tras su salida/escape del campo de prisioneros. Debemos ver ahora cómo esto ha sido desarrollado en *El ser y la nada*, para poder distinguir mejor qué implica que la nada sea nihilización-negación, y ver qué matices –si es que los hay- diferencian ambas ideas.

En primer lugar, repasaremos brevemente el punto de partida de este ensayo de ontología fenomenológica. Sartre parte considerando las únicas dos regiones del ser, en principio contradictorias: el ser-en-sí y el ser-para-sí, que plantean desde el comienzo –lo que será el fin que anima la obra- el problema del nexo entre ambos; aun cuando aparezcan como nociones analíticamente abstractas, ambas se muestran de hecho como óptica y sintéticamente dadas en la experiencia concreta de la existencia mundana. Indagando sobre el ser de los fenómenos de la experiencia, Sartre arriba a esta concepción casi parmenídea del ser-en-sí, donde éste se define precisamente por su plena coincidencia con su ser: «El ser en-sí no es jamás ni posible ni imposible: simplemente es [...]. Increado, sin razón de ser, sin ninguna relación con otro ser, el ser-en-sí está de más por toda la eternidad. El ser es. El ser es en sí. El ser es lo que es» (Sartre 1943 [2008]: 38). Es pura plenitud, pura densidad de ser, lleno de sí mismo, totalmente

opaco y sin fisuras –ya que no es conciencia de sí y no posee esta distancia interna, esta «nada» propia del para-sí-, homogéneo, inmanencia indistinguible. Esta perfección, sin embargo, no implica que sea necesario; antes bien, es esencialmente contingente en tanto no puede ser derivable ni de un dios creador ni de lo posible –ya que la posibilidad es una característica exclusiva del para-sí-.⁶ Esta contingencia será, naturalmente, causa de «náusea» al para-sí.

Este ser-en-sí es aquello hacia lo cual la conciencia se dirige en tanto que conciencia-de-X, como ya vimos más arriba; la «prueba ontológica» nos recuerda que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia, lo cual hace que ella nazca sostenida por un ser que no es ella. La conciencia es un «absoluto no sustancial», algo que el racionalismo cartesiano no alcanzó a ver:

[...] la conciencia no tiene nada de sustancial, es una pura 'apariencia' en el sentido en que no existe más que en la medida en que ella aparece. Pero es precisamente porque es pura apariencia que ella es un vacío total (puesto que el mundo entero está afuera de ella), y es a causa de esta identidad en ella de la apariencia y la existencia que puede ser considerada como lo absoluto (Sartre 1943: 23).

Sartre desarrolla largamente los alcances y perspectivas desarrolladas en sus trabajos anteriores alrededor de la conciencia; en principio, hace suya la tesis que Heidegger aplica al *Dasein*: la conciencia no se produce como un ejemplar singular de una experiencia abstracta, sino que «surgiendo al seno del ser es que ella crea y sostiene su esencia [...]». Como la conciencia no es posible antes de ser, sino que su ser es la fuente y condición de toda posibilidad, es su existencia quien implica su esencia» (Sartre 1943: 23). La conciencia entonces «existe por sí», y antes que ella no puede haber sino una pura plenitud de ser indistinta y homogénea. Es por el para-sí, por la conciencia, que la *diferencia* será introducida en el mundo, esto es, la negación, la nada.

Es clave aquí, para comprender la relación del para-sí con el en-sí, y del para-sí consigo mismo, ver cómo se da este origen de la nada en calidad de negación. En cuanto espontaneidad, será una acción

6. «El ser no puede ser derivado de lo posible ni reducido a lo necesario. La necesidad concierne a la conexión de proposiciones ideales, pero no a la de los existentes. Un existente fenoménico [...] no puede jamás ser derivado de otro existente. Es lo que llamaremos la *contingencia* del ser-en-sí. Pero el ser-en-sí tampoco puede ser derivado de un *posible*. Lo posible es una estructura del *para-sí*» (Sartre 2008: 37-38).

específica del para-sí lo que inaugurará un mundo diferenciado: la nihilización.

Sartre comienza interrogando a la interrogación misma, «actitud humana provista de significación» que puede ayudarlo a responder la pregunta casi heideggeriana que articula su obra: cuál es el *sentido* de las dos regiones del ser –o del ser en general, básicamente-. La capacidad de interrogar nos abre una de las dimensiones centrales del ser, que es la posibilidad de la negación/nada: en efecto, cuando pregunto por algo a un ser, *espero* una manifestación de su ser o de su manera de ser. Ahí, la respuesta que se nos dará es un sí o un no.⁷ La pregunta es un «puente ubicado entre dos no-seres: no-ser del saber en el hombre, posibilidad de no-ser en el ser trascendente» (Sartre 1943: 39), es decir que de algún modo preguntando por el ser se nos muestra que estamos rodeados por la nada, cuya posibilidad será nuestro condicionante fundamental.

Sartre se pregunta entonces: ¿es la negación –en calidad de estructura de la proposición judicativa– la fuente de la nada, o por el contrario es ésta que como estructura de lo real posibilita la negación? Sartre se inclinará por esta segunda opción. En efecto, convocando a su viejo amigo Pedro-que-nunca-está, analiza su *ausencia* desde la constatación del «no está» realizada tras una primera nihilización del café-mundo como fondo. Este «no está», en calidad de juicio negativo, sólo puede ser emitido sobre fondo de una doble intuición de no-ser: el no-ser de Pedro en relación al ser del café, y sobre este fondo el no-ser de Pedro en relación a mi ser. La negación judicativa que aquí opera es «rechazo de existencia» dada la ausencia de Pedro, y por ella un ser o una manera de ser son puestos y luego expulsados a la nada. Fenomenológicamente, en coherencia con sus investigaciones previas, Sartre señala que esta negatividad no puede ser una mera categoría que «habite en» la conciencia sino que este *no* debe aparecer necesariamente como conciencia –de ser-conciencia de no: de lo cual se desprende que «la condición necesaria para que sea posible decir no es que el no-ser sea una presencia perpetua, dentro y fuera de nosotros, que la nada *infeste* el ser» (Sartre 1943: 46). Naturalmente, vale aquí la proposición básica que el ser no podría jamás dar lugar a esta negatividad. ¿De dónde viene entonces la nada?

Sartre desarrolla a continuación la posición hegeliana y la posición fenomenológica en su vertiente heideggeriana alrededor de esta cuestión, que lo llevarán luego a la explicación del «evento absoluto», que es el surgimiento de la conciencia-nada

7. La expresión es poco clara, aunque Sartre luego aclarará que más bien se refiere a la posibilidad del ser de afirmarse como algo o de negarse.

en el meollo del ser. Según él, Hegel plantea que el ser y el no-ser puros serían dos abstracciones cuya reunión estaría a la base de las realidades concretas, es decir, serían los dos componentes complementarios de lo real. La concepción dialéctica de la nada identifica el ser puro con la negación absoluta en tanto que contrarios: sin embargo, Sartre señala que el no-ser no es el contrario del ser sino su contradictorio, lo que implica «una posterioridad lógica de la nada sobre el ser ya que el ser es primero puesto y luego negado» (Sartre 1943: 49). Ambos conceptos no pueden tener el mismo contenido, manteniendo el ser la preeminencia ontológica que la nada luego infestará: «el ser es anterior a la nada y la funda», entendiéndolo por ello que es del ser que la nada tira concretamente su eficacia; el ser no tiene ninguna necesidad de la nada para ser, mientras que ésta toma su «ser» prestado del ser, como existiendo en su superficie, o como un hueco en el medio del en-sí pleno.

En el ámbito fenomenológico-hermenéutico, Sartre rescata que a partir de Heidegger el ser y el no-ser dejan de ser abstracciones vacías para transformarse en instancias *existenciales*: «siendo fundamento, es el ‘ser-ahí’ mismo un no-ser de sí mismo» (Heidegger 2014: 309), «no» que es inherente al sentido existencial del «estado de yecto», que constituye el ser del *Dasein*. El estado de arrojo y su correlato, la proyección, hacen al «no ser» fundamental del ser del ser-ahí en tanto posibilidad, en tanto elección de libertad: «el mentado “no ser” es inherente al ser en libertad el “ser ahí” para sus posibilidades existenciales» (2014: 310), libertad que implica elegir algo y no elegir todo lo otro. La «cura» (*Sorge*) misma está enteramente transida de no-ser en su esencia, siendo el ser-ahí «fundamento de un no-ser, afectado él mismo por éste».⁸ A su vez, le es posible al *Dasein* encontrarse «de cara» con el fenómeno del no-ser en la angustia: ahí se experimenta que la nada no es, sino que se nadaifica⁹ (*néantise*), sostenida y condicionada por la trascendencia. Es sólo en la nada que puede rebasarse el mundo, que se lo puede trascender en tanto que la aparición del sí se da como más allá del mundo que es la totalidad de lo real, como emergencia de la realidad humana en la que el mundo se da como «no siendo más que eso». Heidegger insiste sobre el hecho que la negación saca su fundamento de la nada, quien está efectivamente al origen del juicio negativo: la nada funda la negación como *acto* pues su *ser* mismo es la negación. La crítica que hace Sartre a Heidegger es de no haber desarrollado

esta concreción existencial de la nada¹⁰, quedando ésta como un algo extramundano que puede dar cuenta de la negación absoluta pero no de aquellos entes intramundanos que encierran en sí el no-ser –la distancia, ausencia, alteración, alteridad, etc.–, lo que Sartre llama «negatidades» (*néгатités*). De alguna manera entonces, «la nada porta el ser en su corazón» (Sartre 1943: 53). Sin embargo, aún no queda clarificado el origen de esta nada; eso será el salto que realizará Sartre en su capítulo central, cuyo desarrollo abre básicamente todo el campo temático y problemático tratado en el libro.

3. La nada como nihilización

Así, contra lo anteriormente dicho, Sartre nos invita a reconocer que estrictamente no podemos conceder a la nada la propiedad de nihilizarse, ya que sólo el ser puede ser nihilizado y la nada *no es*, sino que «es sida»: más incluso, la nada no se nihiliza sino que «es nihilizada» (Sartre 1943: 57). La única opción que resta es que «debe existir un ser (que no podría ser el en-sí) que tenga por propiedad nihilizar la nada, soportarla en su ser, sostenerla perpetuamente por su existencia, *un ser por el cual la nada venga a las cosas*». Este ser es, naturalmente, el para-sí, la realidad humana, que es a su vez su propia nada. Como expone Bello siguiendo la argumentación sartreana, «la noción de “presencia a [sí]” nos da la clave para encontrar el origen de la nada, el fundamento de toda negación» (Bello 1979: 72), que debe ser buscado en una nihilización que se ejerza en el seno mismo de la inmanencia del en-sí, como vimos más arriba, en aquél acto original dado en la subjetividad pura del *cogito* por el cual el hombre es para sí su propia nada.

¿En qué consiste entonces esta nihilización, y qué relación tiene con la presencia-a-sí? No es en efecto la actividad de negación que Hegel atribuye al *Geist*, ni una reinterpretación de la reducción o neutralización husserliana –si bien mantiene elementos de éstos–. En efecto, así como vimos que el en-sí era pura «masa» compacta y opaca, pura plenitud, lo esencial de la conciencia es estar regida no por un régimen de identidad sino de *diferencia*, fundamentalmente, diferencia respecto de sí. No hay adecuación plena de ser en la conciencia, puesto que sufre una «descompresión de ser», está fisurada por un vacío que le imposibilita la identificación y que, en revancha, la ubica como «distanciada» de sí. Esta fisura, dirá Sartre, es «lo negativo puro», y la fisura intraconsciente es lo negativo que es nada de ser y poder nihilizador al mismo tiempo, es decir la nada. El ser de la conciencia, en tanto que tal, significa «existir

8. Sartre mantendrá prácticamente intacta esta idea del para-sí siendo «fundamento» de su no-ser que lo atraviesa por completo como fisura intraconsciente.

9. El famoso *das Nichts nichtet de ¿Qué es metafísica?*

10. «Le ne-pas est une caractéristique existentielle» (Sartre 1995 : 396).

a distancia de sí como presencia a sí y esta distancia nula que el ser lleva en su ser, es la Nada» (Sartre 1943: 114). El *sí*, dice Sartre, «representa una distancia ideal en la inmanencia del sujeto en relación a sí mismo, una forma de no ser su propia coincidencia, de escapar a la identidad» (1943: 113), y por eso en realidad el término de en-sí, tomado de la tradición –hegeliana– para designar el ser trascendente, es impropio: «en el límite de la coincidencia con[sí]go, en efecto, el sí se desvanece para dejar lugar al ser idéntico» (1943: 112), y si se sigue usando debe ser siempre teniendo en cuenta su relación con el sí del para-sí. El en-sí no puede fundar nada; pero, a su vez, se funda a sí mismo al darse la modificación del para-sí: su propia –y única– posibilidad es ser fundamento de sí como conciencia por el acto sacrificial¹¹ que lo nihiliza; y esto es el origen de todo fundamento que viene entonces por el para-sí, quien es a su vez la «pérdida» sufrida por el en-sí: de ahí que haya «lagunas de nada» en el ser.

Este acto original, cuyo acto inmediatamente correlativo es la nihilización, es llamado por Sartre «acto ontológico», y es el evento absoluto que viene al ser por el ser, sostenido perpetuamente por éste. La primacía del ser respecto de la nada se reclama total; no por nada el título de la obra, si bien desarrolla en principio «la nada», posee al ser delante.¹² Surgiendo entonces el para-sí por y en el en-sí, se da inmediatamente el acto propiamente nihilizador, que es determinarse a *no ser* en-sí: soy, en efecto, el mismo acto de negar, surjo como existente con él. Por otra parte, «este acontecimiento absoluto no equivale ni a la aniquilación del en-sí, ni a una separación absoluta de modo que le relegue al olvido» (Bello 1979: 74): la nihilización es, en primer lugar, *relación* entre el que niega y lo negado, relación que es *diferenciación*.

Sartre explica en qué consiste esta negación originaria, distinguiendo entre negación externa e interna. La primera consiste en «un puro nexo de exterioridad establecido entre dos seres por un testigo» (Sartre 2008: 253), un nexo categorial e ideal que la conciencia establece entre dos objetos sin modificarlos en lo más mínimo en su ser cuando por ejemplo se dice «la mesa no es el tintero». La segunda, que es la fundamental, implica una cierta denegación que influye en la estructura interna del ser a quien se le deniega algo, como cuando se dice «no soy apuesto»: se revela ahí una cierta virtud/cualidad *negativa* del ser, un nexo de ser esencial. La negación interna es entonces «una relación tal entre dos seres que aquel

11. Nótese el tinte profundamente hegeliano de este evento original.

12. No hay ningún fundamento que permita pensar que Sartre concibió el título a partir de la *Lógica* de Hegel, como algunos podrían pensar. La lectura sartreana de Hegel fue profundizada posteriormente, sobre todo después de la guerra, influenciado en parte por las recomendaciones de Simone de Beauvoir.

que es negado del otro cualifica a éste, por su ausencia misma, en el meollo de su esencia» (Sartre 2008: 259), y que sólo puede decirse del para-sí, nunca del en-sí, en tanto que sólo este puede ser determinado en su ser por algo que no es él. No se trata entonces de una mera negación empírica sino que es un nexo ontológico concreto, que a su vez es el gran posibilitador de la trascendencia, nombre que da Sartre precisamente a esta «negación interna y realizante que, determinando al para-sí en su ser, devela al en-sí» (Sartre 2008: 259).

Esta suerte de *a-létheia* que efectúa el para-sí introduce la negación como diferencia en la región del en-sí, hace que *haya* cosas distintas, y fundamentalmente, que *haya mundo*, pues implica una presencia originaria del para-sí que aparece como *presencia al ser*. No a *todo* el ser, naturalmente, pues una totalidad supone, como dice Sartre, una relación interna de ser entre los términos de una cuasi-multiplicidad: sólo puede llegar la totalidad al en sí por medio del para-sí, «totalidad destotalizada» que se temporaliza en una inconclusión perpetua. Los entes determinados como cosas solamente pueden ser definidos como un «esto» diferenciado sobre fondo de presencia de todo el ser, sobre fondo de totalidad-mundo¹³. Vemos que opera aquí aquella negación originaria pero como negación radical: «el para-sí, que se mantiene ante el ser como su propia totalidad, siendo él mismo el todo de la negación, es negación del todo» (Sartre 2008: 261). El mundo, como totalidad conclusa, se devela como constitutivo de la totalidad inconclusa del para-sí, quien se anuncia a sí mismo por medio de él; y el mundo se anuncia, a su vez, como aquello fuera de cuyo ser no hay nada más. De esta manera, el para-sí se diferencia abismalmente del en-sí, ya que jamás puede ser «el ser» en tanto que su constitución de para-sí implica no serlo: el para-sí «se constituye fuera, a partir de la cosa, como negación de esta cosa; así, su primera relación con el ser-en-sí es la negación» (Sartre 2008: 189), «conciencia de... como negación íntima de...»; y esta diferenciación/negación es a la vez el acontecimiento originario donde surge el mundo como estructura de totalidad.

Estos desarrollos permiten plantear las bases del conocimiento no como instancia meramente epistémica sino como actividad existencial, como una de las relaciones fundamentales de las dos regiones del ser; pero lo que se comprueba es, fenomenológicamente, que esta conciencia-sujeto-absoluto no es más que conciencia de en-sí, que a su vez es algo pero solo puede mantenerse siendo

13. Sartre se mantiene fiel a la línea «totalizante» de la fenomenología tanto husserliana como heideggeriana, incluso ya desde *Lo imaginario* donde aclara que el mundo es un todo ligado en el cual cada objeto tiene su lugar determinado y donde mantiene relaciones con otros objetos, cuyo ponerlo como mundo o «nihilizarlo» es una sola y misma cosa.

(o mejor dicho, «habiendo») por este para-sí que no es. Como se formula en *Verdad y existencia*, «conocer es sacar al Ser de la noche del Ser sin poder llevarlo a la transparencia del para-sí» (Sartre 1996: 53), es conferir una «luminosidad» a la penumbra velada del en-sí, de donde surge la *verdad*. Siguiendo el motivo heideggeriano, Sartre indica que «la esencia de la verdad es el “hay” de “hay ser”» (Sartre 1996: 55), acontecimiento absoluto que se da con el surgimiento histórico-temporal de la realidad humana y que acaba con ella: verdad que es donación, iluminación situada del en-sí, donde éste se ve filtrado y visto como entes-mundo estructurados; verdad cuyo fundamento es un proyecto desvelador que se muestra como libertad (Sartre 1996: 73).

Desde este primer abordaje, el análisis de la negación como nihilización en tanto relación negativa con el en-sí nos muestra que el (no)ser del para-sí remite a la libertad como su fundamento esencial. Por la radicalidad de su negatividad externa e interna, el para-sí se definirá como aquello que «es lo que no es y que no es lo que es»; la negación fractura el piso del ser, introduce el abismo, introduce la diferencia y la posibilidad en el seno del ser como pequeños agujeros o lagunas de nada: esta posibilidad misma de segregar la nada, tal como fue planteada por Descartes siguiendo a los estoicos, es la libertad. Debemos ver ahora qué debe ser esta libertad y cómo se funde de alguna manera con la misma negatividad esencial de la realidad humana.

4. La negación como libertad

La libertad es el poder de negación absoluto, «el poder absoluto de determinarse a existir –de comenzar a hacerse– como no siendo en-sí» (Bello 1979: 75); asimismo, «la libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en la libertad» (Sartre 1943: 59-60). Sartre postula que no hay diferencia entre el ser del hombre y su «ser libre»; ahora bien, si la libertad es el ser de la conciencia, la conciencia debe ser a su vez conciencia(de)libertad. ¿Cómo tomará conciencia la libertad de sí misma? Sartre dirá, siguiendo como vimos anteriormente a Kierkegaard y a Heidegger, que es en la angustia donde se manifiesta plenamente esta conciencia libre o, si se quiere, que la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser. Esta angustia nos descubre nuestra nada esencial, nuestra contingencia, nuestra carencia de fundamento, lo que nos arroja vertiginosamente a la absurda y total responsabilidad de nuestra existencia: angustia de ser nuestro propio avenir en el modo de no serlo, angustia de negar extáticamente pasado y futuro. Como bien dice Sartre, «la libertad no podría ser otra cosa que esta nihilización», en tanto que «es por ella que el para-sí

escapa a su ser como a su esencia» (Sartre 1995: 483).

Es en efecto la contingencia el hecho crudo que provoca esta náusea, la total gratuidad del existir. *Puesto que soy libre* es que mis actos escapan a toda determinación por motivos, y, a su vez, es la insuficiencia de donar fundamento de los motivos y valores lo que es condición de mi libertad: se peca uno así de esa nada que está entre los motivos y los actos. La angustia «ética» es vislumbrada así cuando se experimenta que la libertad es el único fundamento de un valor, y que nada lo justifica, siendo así que la libertad se angustia de sí como *fundamento sin fundamento*. La esencia del para-sí se ve entonces como una nada siempre por hacerse, y siempre fallida: reconocer la obligación perpetuamente renovada de reconstruir el Yo que designa el ser libre, reconocer que el para-sí en cuanto fisura y distancia-a-sí posee una nada que lo separa de su esencia, debiendo elegirse constantemente sin otros límites más que los de la libertad misma, es lo que lleva a Sartre a decir que estamos «condenados a ser libres».¹⁴ Este carácter de condena, de arrojamiento a una condición enteramente contingente que atraviesa todo tipo de motivación y fundamento, es lo que Sartre llama facticidad del para-sí; así, «de la misma manera que mi libertad nihilizadora se sostiene ella misma por la angustia, el para-sí es consciente de su facticidad: tiene el sentimiento de su entera gratuidad, se comprende como estando ahí *para nada*, como estando *de más*» (Sartre 1943: 120).

La facticidad, como desarrollará al analizar el fenómeno de la corporalidad, se debe fundamentalmente a que de algún modo el para-sí es, o mejor dicho, que es en el modo de no ser lo que es, como negación de lo *sido* que es su pasado¹⁵, llevando a la rastra de los en-sí que lo atan a su necesaria contingencia: citando a Sartre, «esta contingencia perpetuamente evanescente del en-sí que infesta al para-sí y lo ata al en-sí sin dejarse jamás tomar, es lo que llamaremos la facticidad del para-sí» (Sartre 1943: 119). Así éste sufre la presencia-al-mundo como algo carente de fundamento e injustificado, al mismo tiempo que sufre su entera responsabilidad de sí. El ser-en-sí puede fundar su nada pero no su ser: en su descompresión, el en-sí se nihiliza en un para-sí, pero lo que queda de en-sí en él lo vuelve *fácticamente* contingente.

14. Según Sartre, las teorías deterministas solo enmascaran este hecho crudo, reduciendo al ser del hombre a un mero en-sí.

15. Por una cuestión de espacio no desarrollaré la fenomenología de la temporalidad que Sartre esboza en *El ser y la nada*; solo cabe retener la idea que el pasado es el en-sí que soy en tanto *traspasado* (*dépassé*), por el cual puedo ser algo en el modo del *era*, siendo dado que el para-sí nunca puede ser sino como no siendo aquello que es en tanto negado.

De esta manera, todo el ser libre del para-sí es contingente por su facticidad¹⁶, y la perpetua negación de esta condición dará como resultado sintético el fenómeno de la situación y de la proyección. En efecto, «la nihilización por la que tomamos distancia con relación a la situación se identifica con el ex-stasis por el que nos proyectamos hacia una modificación de esta situación» (Sartre 1995: 482). Esta negación del propio ser y de la propia facticidad se expresa en la acción, cuya condición fundamental es la libertad de la cual es expresión y que se enmarca como fenómeno total del proyecto originario. La libertad entra propiamente en escena con la experiencia de la elección, instancia aparentemente incondicionada más que por su propia libertad. Ahora bien, toda elección concreta no concierne solamente a un objeto particular del mundo o a una mera situación dada, sino que «es cada vez total, concerniendo a la totalidad del ser y reenviándolo a un proyecto fundamental que especifican las innumerables elecciones empíricas» (Cabestan 2005: 29), por lo que el sujeto no es una mera colección atomizada e inconexa de decisiones sino una totalidad –que, como vimos, es a su vez destotalizada-. El fenómeno primero del ser-en-el-mundo, en su interpretación sartreana, es la relación original entre la totalidad del en-sí como mundo y la propia totalidad-destotalizada del para-sí, desde la cual surjo y me proyecto hacia mis posibilidades concretas, enmarcadas en mi posibilidad última que es mi proyecto original. Así, «mi última y total posibilidad como integración original de todos mis posibles singulares y el mundo como la totalidad que viene a los existentes por mi surgimiento en el ser son dos nociones rigurosamente correlativas» (Sartre 1995: 506), y por eso el proyecto original es tanto elección de mí –«ser se reduce a hacer[se]»– como desvelamiento de mundo¹⁷, que se revela de tal o cual manera en relación al fin proyectado. Ahora bien, todo acto se define por una intención que, siguiendo la línea fenomenológica –la intencionalidad, la conciencia[de]-, no puede ser más que un rebasamiento de lo dado hacia un resultado a obtener. La realidad humana, en tanto acto y espontaneidad negativa, solo puede pensarse en su ser como ruptura con aquello «dado», y esta necesidad de lo dado de aparecer en el marco de una nihilización no es más que la negación interna

16. «El hecho de no poder no ser libre es la facticidad de la libertad, y el hecho de no poder no existir es su contingencia. Contingencia y facticidad no hacen más que uno» (531-532).

17. Como Sartre aclara posteriormente en *Verdad y existencia*, iluminamos los entes intramundanos de una manera «no inocente», es decir que se nos revelan articulados con nuestras elecciones y motivos concretos dados por nuestra situación. Como el ejemplo dado en *El ser y la nada*, una montaña se nos aparecerá como paisaje-a-contemplar o como roca-a-escalar de acuerdo a la situación proyectada, tal como veremos más adelante.

que describíamos anteriormente. Si la libertad no fuera esta negación la conciencia se fundiría con lo dado, sería en-sí y por ende no-conciencia y no-libertad –y, de hecho, no habría algo «dado» en tanto solo puede algo darse a una conciencia para-sí-. Y porque la libertad no es algo «dado», sólo puede existir como eligiéndose perpetuamente en tanto elección-de-ser sin ser, paradójicamente, fundamento-de-su-ser¹⁸. Este «ser» que la libertad se da eligiéndose, el proyecto fundamental, es definido entonces por Sartre como «un proyecto que concierne no mis relaciones con tal o cual objeto particular del mundo, sino mi ser-en-el-mundo en su totalidad» y que es perpetuamente renovado debido a la ausencia de fundamento que es la libertad: así, libertad y proyecto son en sí mismos absurdos y enteramente contingentes. Queda por ver de qué manera la libertad niega lo dado negando su facticidad, dando así como resultado el establecimiento de la situación en la que el para-sí deberá comprometerse en su totalidad.

5. Hacia una libertad comprometida: facticidad, proyecto, situación

La noción de *situación*, facticidad que será trascendida por la libertad, fue inicialmente planteada en *Lo imaginario* y luego desarrollada elementalmente en los *Carnets* durante la movilización; ahí podemos ver, en este estado incipiente, el carácter «acontecial» de la facticidad, no tanto como un *Ereignis* heideggeriano sino como el puro hecho bruto del en-sí. En efecto, la unidad opaca e inagotable del en-sí es «un verdadero absoluto», un evento ambiguamente humano e inhumano¹⁹ a la vez: «inhumano en tanto que encierra y desborda toda realidad humana, en tanto que el en-sí vuelve a sostener al para-sí que le escapa nihilizándose, y humano en tanto que, desde que aparece, deviene ‘del mundo’ para otras realidades humanas que lo hacen «eclosionar hacia sí», que lo trascienden y para quienes deviene «situación» (Sartre 1943: 547). Así, ese evento «inhumano» que es el *datum*, «lo dado», no aparece jamás como un existente bruto, como simple en-sí al para-sí, sino que se descubre siempre como motivo en tanto que no se revela más que a la luz de un fin que lo ilumina. Sartre definirá entonces la situación como «la contingencia de la libertad en el *plenum* de ser del mundo en tanto *datum*, que [...] no se revela

18. Si así fuera, la libertad debería elegir en primer lugar existir, y luego elegir existir como libre, lo cual lleva a una progresión al infinito absurda.

19. Puede establecerse una analogía con el sentido de lo inhumano de la naturaleza y el mundo en Camus, tal como aparece en su ensayo sobre el absurdo (del cual no hay referencias que Sartre haya tomado como fuente de estudio pero con el que sin embargo comparte una gran cantidad de perspectivas y trazos comunes); cf. Camus 2010: 26-27.

a esta libertad más que como *ya iluminado* por el fin que ella ha elegido [originariamente en su proyecto fundamental]» (Sartre 1943: 532-533). La situación es así el producto común de la facticidad como contingencia del en-sí y de la libertad, y se presenta como un fenómeno ambiguo ya que es imposible al para-sí discernir qué aporta cada elemento. La libertad proyectante organiza un desvelamiento del en-sí descubriéndolo *como él es*, en el marco de un proyecto concreto donde el mundo se articula «situadamente», relativo a la perspectiva de los fines del para-sí. Así, como el ejemplo que da Sartre, un peñón se puede revelar como *siendo* «imposible de escalar» o «bello de admirar» según la situación proyectada –esté uno ahí como escalador o contemplador paisajista-, jamás como peñón bruto ya que todo recorte fenoménico y determinación de objeto implica un recorte y una nihilización de la indeterminación del en-sí. De esta manera, «no hay libertad más que en situación y no hay situación más que por la libertad» (Sartre 1943: 534).

La situación está determinada y determina a su vez no sólo mi cuerpo y mi ser-para-otro sino también mi lugar, mi pasado, mis entornos y mi muerte. Es la condición necesaria de la facticidad de la existencia, y por ello es que no existe para el para-sí un «fuera» de la situación: o existe situado, o no existe. No puede ser subjetiva u objetiva, sino que *es* las cosas mismas y yo mismo entre las cosas puesto que mi surgimiento en el mundo como nihilización hace justamente que *haya* cosas, sin agregar nada: no es una relación de conocimiento o de afectividad entre el para-sí y el en-sí, sino una *relación de ser* cuya base es la nihilización. Siendo un fenómeno tan originario, diríamos que hay una precedencia lógica de la situación respecto del sujeto y el objeto; *el para-sí no es más que su situación*, por lo que el ser-en-situación es el gran determinante de la realidad humana, pues es la totalidad organizada del ser-ahí y de su ser-trascendente. No puede entonces ser algo abstracto, sino que es eminentemente concreta, es el «rostro singular» que el mundo toma hacia nosotros. Naturalmente, siendo el para-sí nihilización como temporalización, sabemos que no es algo estático sino algo que «se hace»; por ello es que la situación se encuentra constantemente negada y renovada, pero siempre desde la óptica de un único proyecto totalizante de ella: es por la perseverancia de ese proyecto que puedo hablar de complejización o simplificación de mi situación. Sartre dirá, finalmente, lo mismo que ha dicho respecto de nuestra existencia y nuestra libertad –pues en el fondo se confunden-: somos enteramente responsables de nuestra situación, al punto que absolutamente todo lo que en ella se nos presenta no será algo neutro sino que será tomado como ocasión o posibilidad, jamás como

imposibilidad de nuestra libertad situada. Es sobre esta base ontológica que, posteriormente, desarrollará toda su teoría y su práctica del compromiso.

«La libertad del para-sí está siempre *comprometida*» (Sartre 1943: 524) en su situación; en efecto, no podrá existir compromiso político, artístico o literario si no es teniendo en cuenta esta condición fundamental, condición que es también elección determinada, no algo abstracto y etéreo como puede ser la libertad divina. Luego de este largo desarrollo, podemos concebir un plano ontológico originario del compromiso desde la óptica de la negatividad esencial que opera en la libertad del para-sí en situación. El carácter fáctico de toda situación implica una atadura de algún modo a la región del en-sí que nos constituye bajo la forma del negarlo; la libertad es escape concreto y negativo del ser, nunca aparece como fuera de él. Cuando Sartre dice «la libertad es un escapar a un comprometimiento (*engagement*) en el ser, es nihilización de un ser que ella *es*», ¿está queriendo incitarnos a ejercer una libertad irresponsable fuera de lo real? Por supuesto que no. Ese comprometimiento no es algo de lo que se escapa sino algo que se *niega*, en el sentido de un ejercicio libre de la trascendencia proyectual que rebasa el en-sí de nuestra facticidad constitutiva para remitirnos a una situación articulada en la que debo asumir la total responsabilidad de lo que acontece en esa dimensión existencial. El para-sí se descubre como «comprometido en el ser, investido por el ser, amenazado por el ser» (Sartre 1943: 533): se trata de adoptar una posición de asunción *auténtica* de la realidad humana, con lo vertiginoso y angustiante que eso tiene, y no enmascarar en conductas de mala fe nuestra relación con el mundo y nuestro deber de hacernos mediante la acción libre e injustificada. Sólo en esa clave es que la negatividad podrá desplegarse en la creación de un mundo *propriadamente* humano, en la medida en que manifieste con altura su lucha constante por nihilizar el en-sí que hace a su contingencia, en la asunción de su finitud mediante un proyecto creado por sí mismo: lucha que, aunque se sepa de antemano condenada al fracaso, es el eje fundamental de toda existencia.

La libre perseverancia en un mismo proyecto, dice Sartre, mediante el esfuerzo y el trabajo cotidiano, implica «una perpetua renovación de mi compromiso», definiendo mis relaciones con el mundo y mi compromiso en el mundo al cual fui arrojado y al cual transformé libremente en situación. Pareciera que, desde esta perspectiva, no es posible no estar comprometido; y de hecho, para Sartre, ontológicamente no lo es. Sin embargo, sabemos que ciertas conductas de rechazo de la libre negatividad pueden ocultar este hecho, tales como la mala fe –o la fe en general-; o, como veremos luego, prácticas y teorías culturales e históricas que rechazan la acción

negativa reduciendo las potencias del para-sí a las del en-sí, lo que deriva en una ceguera casi voluntaria del carácter *finito* de la realidad humana. Como señala Philippe Cabestan:

La fenomenología sartreana de la libertad es también una fenomenología de la finitud [...] porque el acto mismo de la libertad es 'asunción y creación de finitud'. En otros términos, toda libertad es necesariamente finita en la medida en que la elección de un posible implica la nihilización de todos los otros: [...] la trascendencia debe necesariamente elegir una manera de trascender [el mundo], y la finitud es 'la condición necesaria del proyecto original del para-sí' (2005: 39).

O como Sartre anota en *Verdad y existencia*:

La libertad no crea la finitud; por el contrario, gracias a la finitud hay libertad: sólo soy como libertad en tanto que punto de vista contingente [¡situado!] que no es el fundamento de su ser y está en peligro en el mundo. [...] Elegir es hacer que mi finitud exista concretamente para mí. La libertad es

interiorización de la finitud. El hombre es para sí mismo su propia determinación, es decir, su propia limitación, o sea, su propia negación (Sartre 1996: 136)

Elegir mi situación, elegir mi época, mis relaciones negativas con el mundo, *elegirme* en fin, es estar comprometido. Hemos visto de esta manera cómo la nada como nihilización-negatividad es la piedra fundamental sobre la que se apoya –o se abisma– la libertad, el proyecto original, el mundo, la situación, el compromiso. La filosofía de la nada que Sartre tanto quiso desarrollar, tal como soñaba en sus *Carnets* y sus cartas, nos ha permitido entonces sentar las bases ontológicas y fenomenológicas sobre las que se apoya el resto de su corpus. Si bien lo negativo luego toma un tinte hegeliano-marxista –particularmente en los textos posteriores a *El ser y la nada* en que Sartre comienza un intenso estudio de Marx–, esto no es más que la profundización de una experiencia que lo ha configurado no sólo en lo filosófico sino también en lo artístico y literario, experiencia que no es más que el llevar la crítica al extremo, precursando de alguna manera el proyecto de deconstrucción de gran parte de los filósofos franceses posteriores a él que han comprendido el ser desde lo negativo como Diferencia.

Bibliografía

- Baert, Patrick (2015). *The existentialist moment. The rise of Sartre as a public intellectual*. Cambridge: Polity Press.
- Beauvoir, Simone de (1981). *La cérémonie des adieux (suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre)*. Paris: Gallimard.
- Beauvoir, Simone de (1960). *La force de l'âge*. Paris: Gallimard.
- Bello, Eduardo (1979). *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*. Murcia: Publicaciones de la Universidad de Murcia.
- Cabestan, Philippe (2005). «Une liberté infinie?» En Barbaras, Renaud (ed.). *Sartre. Désir et liberté*. Paris: P.U.F.
- Camus, Albert (2010). *El mito de Sísifo*. Buenos Aires: Losada.
- Farrell Fox, Nik (2003). *The New Sartre: Explorations in Postmodernism*. Londres: Continuum.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1966). *La fenomenología del espíritu*. México, D.F.: F.C.E.
- Heidegger, Martin (2014). *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: F.C.E.
- Mouillie, Jean-Marc (ed.) (2000). *Sartre et la phénoménologie*. Paris: ENS Éditions.
- Mouillie, Jean Marc & Narboux, Jean-Philippe (2015). *Sartre. L'être et le néant. Nouvelles lectures*. Paris: Les Belles Lettres.
- Noudelmann, Philippe (dir.) (2013). *Dictionnaire Sartre*. París: Honoré Champion Ed.
- Sartre, Jean-Paul (1943). *L'être et le néant*. Paris: Gallimard [versión castellana : (2008). *El ser y la Nada*. Buenos Aires: Losada].
- Sartre, Jean-Paul (1995). *Carnets de la drôle de guerre*. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul (1960). *El hombre y las cosas (Situaciones I)*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, Jean-Paul (1963). *Crítica de la razón dialéctica I (vol. 1)*. Buenos Aires: Losada.

- Sartre, Jean-Paul (1979). *La Náusea*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, Jean-Paul (1990). *Écrits de jeunesse*. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul (1995). *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann.
- Sartre, Jean-Paul (1996). *Verdad y existencia*. Barcelona: Paidós.
- Sartre, Jean-Paul (2003). *La transcendance de l'Ego*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Sartre, Jean-Paul (2005). *Lo imaginario*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, Jean-Paul (2008). *¿Qué es la literatura? (Situaciones II)*. Buenos Aires: Losada.