

## EL CUERPO PSIQUICO Y LA LIBERTAD: SARTRE

Tatiana Facio F.

### INTRODUCCION

He querido encontrar en la obra sartreana la explicación del hombre que, en su miseria, busca y encuentra fuera de sí, en el mundo, lo que lo excusa de su libertad. Ese hombre que con la muerte de Dios se refugió en la Razón y buscó en ella quien definiera su naturaleza, recogiendo con ello su necesaria condición de cosa. El hombre, a través del determinismo psicológico, se inventa otra solución al problema de su absoluta autonomía y responsabilidad, enmascarando de nuevo sus posibilidades, renunciando así a un reconocimiento de lo real.

Ha sido necesaria una primera parte dedicada a aprehender los principios de la antropología sartreana, sin cuya base todo resultaría ininteligible. Después de esta intención se ha realizado un análisis completo de los conceptos psicológicos que Sartre sostiene, para luego concluir con lo que sería la explicación que nos habíamos propuesto conseguir: la mala fe de los llamados hechos psicológicos.

De lo que se trata es de la dignidad del hombre. El hombre que reconoce un fin, que libremente se ha propuesto como proyecto, es lo que le permite su realización particular humana y no aquel que cree encontrar, volviéndose hacia sí mismo, la excusa de las pasiones, que inventa con la ayuda de su cómplice, la razón.

Estos hechos, actos y cualidades psíquicas son los que se denuncian a la luz del pensamiento existencialista, cuyo tratamiento los designa como contrarios y enemigos de la libertad. Y es esta libertad la que aquí se atribuye la capacidad de señalar que todas estas pasiones y sentimientos se construyen con los actos que se realizan, y no al contrario, que es lo que la psicología se esfuerza en probar.

### I. Presupuestos de la definición antropológica

La noción de hombre que la psicología acepta es completamente empírica: los caracteres análogos que un cierto número de individuos ofrece a la experiencia. Si la antropología es definida como una disciplina que trata de determinar la esencia del hombre y la condición humana, vemos que la psicología nunca será una antropología, ya que su idea de hombre será la suma de los hechos comprobados por ella misma. El problema está en que la esencia no se alcanzará por el amontonamiento de accidentes; éstos no serán más que hechos entre otros que no permitirán conocer nada más allá de los mismos, obstruyendo el camino que permitiría aprehender la realidad esencial del hombre.

De esta insuficiencia surge la fenomenología:

Si queremos fundar una psicología habrá que remontarse más allá de lo psíquico, más allá de la situación del hombre en el mundo, hasta el origen del hombre, del mundo y de lo psíquico: la conciencia trascendental y constitutiva que alcanzamos por la "reducción fenomenológica" o "puesta al mundo entre paréntesis".

Es a esta conciencia a quien hay que interrogar y lo que da valor a sus respuestas es que ella es precisamente "mía" (1)

Lo que diferencia toda investigación sobre el hombre de otros tipos de investigación es que esta realidad humana que investigamos es la de "nosotros mismos". Esta comprensión se refiere a una asunción de sí; la comprensión no es una cualidad que viene desde fuera de la realidad humana, sino que es su manera propia de existir:

(1) Sartre, J.P. *Esbozo de una teoría de las emociones*. Tradc. Irma A Bocchino. (Argentina: Universidad de Córdoba, 1959). P. 15.

Así la realidad humana que soy "yo" asume su propio ser comprendiéndose. (...) Puedo, entonces interrogarme, y sobre las bases de esta interrogación realizar con éxito un análisis de la "realidad humana", que podrá servir de fundamento a una Antropología." (2)

De esta manera, la interrogación a la existencia tenderá a buscar y a fundar una antropología que servirá de base a toda psicología. De esta manera se establece un método inverso al de los psicólogos, ya que se parte de una síntesis del hombre, estableciendo la "esencia" del hombre antes de empezar la psicología. Se trata de encarar las conductas del hombre como realidades objetivamente captables y no como afecciones subjetivas que sólo a la mirada de la reflexión pudieran descubrirse.

### A. La negación del ego trascendental

"Toda conciencia es conciencia de algo". Esta definición de conciencia nos dice que la conciencia, en su naturaleza más profunda, es relación con un ser trascendente; nos dice que la trascendencia es la estructura constitutiva de la conciencia. En otras palabras, que la conciencia siempre sea conciencia de algo significa que la conciencia no tiene ser, no hay nada sino la obligación de ser intuición de un ser trascendente. La subjetividad puede ser definida como conciencia de conciencia, pero la cualidad de esta conciencia es su intuición de revelante, lo que implica algo revelado: "La inmanencia no puede definirse sino en la captación de un trascendente". (3) La conciencia debe producirse como revelación de algo que no es ella misma.

Partiendo de la definición anterior, el ego, mi yo, no existe ni formal ni materialmente en la conciencia. Si existiera formalmente en ella, sería su límite y la conciencia sólo puede tener un límite en ella misma. Si existiera materialmente, sería la muerte de la conciencia, pues la existencia de la conciencia es un absoluto porque la conciencia es conciencia de conciencia; el tipo de existencia de la conciencia es el de ser conciencia de conciencias. Y lo es mientras sea conciencia de un objeto que la trasciende. Todo es transparente en la conciencia; el objeto con su opacidad característica se sitúa frente a la conciencia, pero la conciencia es con-

ciencia simple y pura de ser conciencia de ese objeto.

Si se introduce un "yo" en la conciencia, se introduciría la opacidad en ella, y no se la permitiría ser la pura espontaneidad que es. Esta conciencia de conciencia no esposicional, lo que quiere decir que la conciencia no es para ella misma su propio objeto; su objeto existe por naturaleza fuera de ella, razón por la cual la conciencia se hace posicional y aprehende el objeto en el mismo acto. Esta conciencia es conciencia en un primer grado, conciencia no reflexiva, conciencia del hombre en acción, exigencia del mundo.

Ahora bien, la reflexión modifica la conciencia espontánea y el Yo Pienso del Cogito nos es dado por la conciencia reflexiva, conciencia que se toma a sí misma por objeto. El objeto trascendente del acto reflexivo es el Yo. De manera que, y contrariamente a lo que se sostiene, es en el plano reflexivo donde la vida del yo surge, mientras que es en el nivel no reflejo donde aparece la vida impersonal. Así el ego unifica mis actos, mis estados y mis cualidades.

La conciencia no reflejada provoca las conciencias, que son las primeras; a través de éstas se constituyen los estados, los actos y los valores y partiendo de éstos, se constituye el yo.

Como vemos entonces, no es el yo el que constituye la conciencia, sino que es el yo el que surge en el horizonte de la conciencia.

La conciencia trascendental que hemos venido definiendo es una espontaneidad impersonal que determina su existencia a cada instante. Resulta angustiante para el hombre captar este instante en cada forma de conciencia, pues reconoce que no es su creación; se tiene la terrible sensación de ser algo que constantemente se escurre de sí mismo y que constantemente se desborda dentro y fuera de existencias no esperadas. Si surge en este momento la voluntad, esta se dirigirá a los estados, a las emociones, o a las cosas, pero nunca a la conciencia.

La conciencia se ve atemorizada por su propia espontaneidad, pues percibe esta espontaneidad como algo más allá de la libertad. (...) "un vértigo de posibilidad". (4)

Así, la función esencial del ego será ocultar a la conciencia su propia espontaneidad; una falsa representación de la conciencia donde ésta se re-

(2) Ibid. P. 17.

(3) *El ser y la nada*. Traduc. de Juan Valmar (Buenos Aires: Losada, 1966). P. 30.

(4) Sartre, J.P. *The Transcendence of the Ego*, Trad. Forrest Williams, (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1975). P. 100.

fugia para encontrar su ley. La angustia y el miedo frente a lo fatal de su espontaneidad se convierte en un imposible si el *yo* del *yo pienso* aparece como la estructura primaria de la conciencia.

## B. Como aparece

### a) El ser-en sí del ser para-sí

Para lograr una comprensión de la realidad humana, es necesario, en primer lugar, buscar la relación primera entre el ser humano y la nada, pues, el hombre es el único ser por el cual puede ser cumplida una nihilización, actitud humana dotada de significación. Es, como dice Sartre, "fijar las relaciones del ser con el no-ser que lo infesta." (5)

El ser es sí mismo, es una identidad, es opaco a sí mismo porque está lleno de sí mismo, ya que es lo que es, es en-sí: es la síntesis de sí consigo mismo, es "macizo". El ser es anterior a la nada y la funda, lo que quiere decir que el ser no tiene necesidad de la nada para concebirse y que en sí no hay razgos de la nada. En cambio, la nada, que no es, toma su ser del ser. Se encuentra dentro de los límites del ser: "no hay ser sino en la superficie del ser." (6)

Ahora bien, la Nada no es, *es sida*, por lo que debemos buscar un ser, que no puede ser el ser en-sí, que tenga la posibilidad de soportar la nada en su propio ser, que tenga la propiedad de desplegar la nada desde su misma existencia, que haga que la nada advenga en el mundo. Todas las negatidades que se puedan examinar en la realidad señalan una relación esencial de la realidad humana con el mundo: tienen todos origen en un acto del ser humano que se compromete en el mundo. De donde se sigue que el hombre es el ser por el cual la nada adviene al mundo, la hace surgir y desplegarse, afectándose de no-ser. Veamos un ejemplo:

El hombre es un ser que imagina, que puede proponer una tesis de irrealidad. No se trata de dejar de ser conciencia de algo, ya que su naturaleza es intencional, pero la conciencia pueda proponer y formar objetos afectados de nada en relación con lo real. El objeto imaginario puede ser propuesto como inexistente, como ausente, como ausente en otro lugar o propuesto como existente.

En todos los casos, como se ve, un acto negativo lo constituye. (7)

La definición del en-sí como la del ser que es lo que es y que por tanto está pleno de sí mismo y en una adecuación perfecta del contenido con el continente nos conduce a la definición del ser de la conciencia, "para el cual su ser es cuestión de su ser" (8), donde es imposible definirla como coincidencia consigo misma. Hemos visto que la definición de la conciencia es conciencia de sí; este sí representa una distancia ideal en la immanencia del sujeto en relación con él mismo, una manera de no coincidir, de hurtarse a la identidad:

... una manera de ser en equilibrio perpetuamente inestable entre la identidad como cohesión absoluta sin traza de diversidad, y la unidad como síntesis de una multiplicidad. Es lo que llamamos la presencia a sí. La ley de ser del para-sí, como fundamento ontológico de la conciencia, consiste en ser él mismo en la forma de presencia a sí. (9)

Como vemos la presencia a sí significa una separación del ser con respecto a sí. Ahora bien, lo que separa al sujeto de sí mismo es nada, pues no podemos encontrar un elemento cualificado que lo separe si la conciencia es conciencia de sí. Existe la separación y ésta es lo negativo puro, "la fisura". Es la inconsistencia que perpetúa la constante remisión de sí a sí. El para-sí es la nada, el agujero del ser, la caída del en-sí al sí. Es la degradación del en-sí frente al sí: el para-sí es el en-sí que se pierde como en-sí para fundarse como conciencia. De manera que el para-sí surge de la contingencia del en-sí, de donde se puede decir que el ser es, que existe aunque no se pueda realizar; es la indicación que se da a sí mismo del ser que debe alcanzar para ser lo que es. La aparición del para-sí, de la conciencia, remite al esfuerzo de un en-sí por fundarse, corresponde a una tentativa del ser para eliminar la contingencia de su ser.

La descripción del en-sí en el mundo sería el pasado del ser humano. "El pasado es la totalidad siempre creciente del en-sí que somos" (10) En este sentido, yo soy *no* pasado. No es que el pasado exista porque yo me lo represente, sino que es porque sí, porque así entra en el mundo y a partir de su ser en el mundo, yo logro representármelo. Es lo que el ser tiene de ser, pero es los posibles de este ser. Los posibles que también

(5) Sartre, J.P. *El ser y la nada*. Traduc. de Juan Valmar (Buenos Aires: Losada, 1976). P. 51.

(6) *Ibid.* P. 56.

(7) Sartre, J.P. *Lo imaginario*. Traduc. Manuel Lamara. Edi. Losada, Buenos Aires, 1976.

(8) Sartre, J.P. *El ser y la nada*, p. 14.

(9) *Ibid.*, p. 127.

(10) *Ibid.*, p. 169.

tengo de ser, permanecen, en cuanto posibles concretos míos cuyos contrarios son igualmente posibles. El pasado es aquello que ya no tiene posibilidades, "que ha consumido sus posibilidades. El pasado que soy tengo de serlo sin ninguna posibilidad de no serlo." (11) El pasado tiene un contenido al cual nada tengo que quitarle ni que agregarle; es un en-sí como las cosas del mundo.

Pero, por otro lado, no soy mi pasado ya que lo *era*; el pasado es el en-sí la nihilización del en-sí. Sin embargo, el para-sí no se libra del en-sí ya que es su contingencia original; permanece y lo infesta. Así, facticidad y pasado designan la misma cosa:

El Pasado, en efecto, como la Facticidad, es la contingencia invulnerable del en-sí que tengo de ser sin ninguna posibilidad de no serlo. Es lo inevitable de la necesidad de hecho, no a título de necesidad sino a título de hecho. (12)

A esto se debe que yo no sea lo que soy, sino que juegue a serlo, y no porque esté fuera de mi alcance, sino porque mi pasado es en-sí y yo soy para-sí. El pasado es lo que soy sin poder vivirlo, se da como para-sí devenido en-sí. Es el para-sí reasumido y fijado por el en-sí, opaco y denso.

A diferencia del Pasado-que es en-sí, el Presente es para-sí. El para-sí es presente al ser en forma de huída ya que el presente no es. "... El Para-sí es mi trascendencia en tanto que presente, no es lo que es (pasado) y es lo que no es (futuro)" (13). Como se deduce, la Nada adviene al mundo por el para-sí y este para-sí cobra realidad en lo humano definiéndose como libertad. Esta libertad aparece cuando el ser es un ser para-otro, un ser en el mundo, en situación, ya que ahí es donde hay acción.

Me enfrento al prójimo, como aquel sistema de experiencias que existen fuera de mi alcance, y frente al cual yo figuro como un objeto entre otros. El otro me despoja de mi trascendencia, tengo un afuera, una naturaleza, y la huída nihilizadora del para-sí se fija en el en-sí:

Capto la mirada del otro en el propio seno de mi acto, como solidificación y alienación de mis posibilidades... En efecto estas posibilidades que soy y que son condición de mi trascendencia, las siento, por el temor, por la espera ansiosa o prudente, darse en otra parte a otro como debiendo ser trascendidas a su vez por las propias posibilidades de él. Y el otro, como mirada, no es sino eso: mi trascendencia trascendida. (14)

Por la mirada de otro me vivo como fijado en el mundo. La vergüenza que siento, la siento al reconocermé como ese ser degradado y fijado que soy para otro; la reacción a la vergüenza consistirá en captar como objeto al que captaba mi objetividad, pues no puedo ser un objeto para un objeto. En el orgullo, reconozco mi objetividad, pero además me reconozco como responsable de mi objetividad.

La presencia del otro obliga al para-sí a una huída de éste, y en última instancia sólo confirmaría su definición: El para-sí se huída del en-sí para ser causa única de su en-sí. Aquí vemos a la conciencia manifestándose espontáneamente, para no dejarse dar un en-sí.

Como apuntábamos más arriba, un segundo momento de la libertad como el para-sí actuando, lo encontramos cuando aparece como ser-en-el-mundo, en situación. El mundo que nos rodea nos llena de exigencias y tensiones que hace variar nuestros actos y nuestras necesidades, apareciendo los medios como potencialidades que reclaman existencia:

Esta aprehensión del medio como el único camino posible para poder llegar al fin, (o si hay x medios, como los únicos x medios posibles, etc.), se le puede denominar la intuición pragmatista del determinismo del mundo. Desde este punto de vista, el mundo que nos rodea —lo que los alemanes llaman el UMWEIT—, el mundo de nuestros deseos, de nuestras necesidades y de nuestros actos, aparece como surcado de caminos angostos y rigurosos que conducen a tal o cual fin determinado... (15)

Este determinismo no viene a ser un argumento contra nuestra libertad, pues esta adversidad de las cosas depende de nuestra previa posición con respecto a un fin. La misma libertad hace que las cosas manifiesten sus límites. Ahora bien, esta elección, que es idéntica al hacer, es un principio de realización, lo que quiere decir que *la libertad no se define como escapar al hecho, sino que hay el hecho de escapar al hecho.*

El cuerpo, la forma como me comprometo en el mundo, como me sitúo en el mundo, lejos de ser el develador de las cosas, es lo dado que nos indican las cosas en el mundo. Es la estructura permanente de mi ser y la condición permanente de posibilidad de mi conciencia como conciencia del mundo. El cuerpo propone la necesidad de que

(11) Ibid., p. 169.

(12) Ibid., p. 173.

(13) Ibid., p. 179.

(14) Ibid., p., 240.

(15) Sartre, J.P. *Esbozo de una teoría de las emociones*, p. 15.

haya elección, pues su finitud es la condición de mi libertad, pues condiciona la conciencia en cuanto pura conciencia del mundo.

Como se puede desprender de lo anteriormente señalado:

Lo dado no entra para nada en la constitución de la libertad, puesto que esta se interioriza como negación interna de lo dado. Es simplemente, la pura contingencia que la libertad niega haciéndose elección; es la plenitud de ser que la libertad colorea de insuficiencia y negatidad iluminándola a la luz de un fin que no existe; es la libertad misma en tanto que existe y que, por mucho que haga, no puede escapar a su propia existencia. (16)

## II. El Cuerpo Psíquico

### A. La reflexión impura o cómplice

La reflexión es el para-sí consciente de sí-mismo. La reflexión es conocimiento, por lo que lo reflejo es el objeto de lo reflexivo, siendo lo reflejo aquella conciencia de conciencia. Aparece la reflexión como la posibilidad del para-sí de recuperación de ser: el para-sí que se pierde fuera de sí intenta recuperarse por medio de una interiorización, un esfuerzo por fundarse. Se trata de ser para él mismo lo que es. En esto encontramos su motivación, en una tentativa de objetivación e interiorización: convertirse en un objeto para la interioridad. La subjetividad es un para-sí con sus posibilidades, una ipseidad que se motiva espontáneamente, de manera que esta interioridad es una subjetividad degradada.

La reflexión puede ser pura o impura. La primera es simple presencia del para-sí reflexivo al para-sí reflejo. Esta reflexión pura es la que se alcanza después de una "reducción" fenomenológica, pues nunca aparece como dada. El tipo de conocimiento que se logra por medio de la reflexión pura no enseña nada, pues no es conocimiento de un objeto trascendente, donde es necesaria la develación del ser del objeto, sino que su objeto ya era un develado, el para-sí, totalidad en perpetua irrealización: la reflexión se propone, más que como conocimiento, como reconocimiento, al tratar de ser la recuperación de la huída, desde un conocimiento prerreflexivo de la motivación. La reflexión pura es la forma originaria de la reflexión, y su forma ideal.

La reflexión impura tiene su fundamento en la reflexión pura pero va más allá que ésta pues su

pretensión es mayor. Como hemos visto, la reflexión no surge por capricho, sino, que se produce en la perspectiva de un para. En este caso, lo reflejo se nihiliza *para* recuperarse, pero el resultado, al contrario de la reflexión pura que descubre que el para-sí está condenado a ser para-sí, la regla, es la captación de lo reflejo como en-sí el objeto. Aquí aparece su noble motivación: objetivación e interiorización. Se capta lo reflejo como en-sí para ser este en-sí. Es el esfuerzo del para-sí de ser otro permaneciendo sí mismo, ya que es el para-sí el que lo capta. Este esfuerzo constituye el hecho psíquico.

### B. El Cuerpo Psíquico

La reflexión es una captación totalitaria y sin punto de vista, que tiende a objetivarse al poner a distancia su contenido para poder contemplarlo y pensarlo. Se trasciende la cualidad de conciencia de hacia un objeto-conciencia de (dolor, angustia, temor, etc.). La reflexión impura tenderá a hacer de este hecho algo psíquico. Este objeto psíquico aprehendido a través del cuerpo se convierte en algo trascendente y pasivo. Es distinto de la conciencia pero aparece a través de ella; tiene unidad, interioridad y espontaneidad, pero degradados, y esta degradación es lo que les da la característica de individualidades psíquicas... Por ejemplo, un dolor que se da por accesos seguidos de cesaciones no es captado por la reflexión como alternancias de conciencias dolorosas y conciencias no dolorosas, sino que la "melodía del Ma". Como este objeto es visto a través de la espontaneidad de la conciencia, este mismo objeto toma características de mágico, dándole con esto cabida a la proyección de la espontaneidad en el en-sí. El hecho psíquico cobra un animismo que puede hacer gala de voluntad. No es el cuerpo el que es cuerpo doloroso, sino que el dolor ha llegado al cuerpo. *El mal no es conocido sino que es padecido.*

Como vemos, este hecho psíquico es la proyección de la conciencia, de su estructura, al plano del en-sí, es la posibilidad de su exteriorización.

De esta manera, vamos a encontrar, en cada objeto psíquico, los caracteres de lo reflejo real, pero degradados en-sí.

Podemos entender la psique por el Ego, como ya lo habíamos visto antes, sus estados, sus cualidades y sus actos, unidos todos bajo la representación de nuestra persona como ente trascendente. Las cualidades de nuestro ego son las que constituyen nuestro carácter y nuestros hábi-

tos, como potencias, pues cuando estas existen en acto, se las llama estados. Por ejemplo, el amor, los celos son estados, es algo que me ocurre. Los actos son la actividad sintética de la persona como medios dispuestos a fines.

Ahora bien, en el plano irreflexivo, el para-sí es sus posibilidades como presencias posibles al mundo. Las modificaciones que deban realizarse tomando el cuerpo como el instrumento. En la reflexión impura, la relación entre el para-sí y sus posibles no aparece como posibilidad sino en tanto que objeto, de donde surge el acto como objeto virtual. El para-sí es trascendido hacia el objeto virtual que lo reflexivo tiende de ser:

Llamamos Psique a la totalidad organizada de esos existentes virtuales y trascendentes que constituyen un cortejo permanente de la reflexión impura y que son objeto natural de las investigaciones psicológicas. (17)

De esta manera es como se logra presentificar las cualidades, estados o actos: aprehenderlos a través de una conciencia refleja de la cual son una sombra y su objetivación en el en-sí.

Pero esta probabilidad de presentificar un amor prueba mejor que ningún otro argumento, la trascendencia de lo psíquico. Cuando descubro bruscamente, cuando veo mi amor, capto a la vez que está ante la conciencia. Puedo adoptar ante él puntos de vista, puedo juzgarlo; no estoy comprometido en él como lo reflexivo en lo reflexo. Por este mismo hecho lo aprendo como no siendo un para-sí. Es infinitamente más denso, más opaco, más consistente que esa transparencia absoluta. (...) Hay, en efecto, un desnivel entre el futuro del *Para-sí reflexo, constantemente roído y lijado por mi libertad, y el futuro denso y amenazante* de mi amor, que le da precisamente su sentido de amor. (18)

El amor, por ejemplo, es dado como provocado por el objeto que se ama. Esto hace que cobre una cohesión íntima, que es la unidad del Para-sí hipostasiada en el en-sí. Dado que el hecho psíquico es en-sí, su presente no podría ser fuga, ni su porvenir posibilidad pura. La prioridad la ocupa el pasado de la manera de *el futuro es ya*, ya lo que pudimos ver en la cita anterior. Además, el hecho no aparece como una suma de conductas y de conciencias, lo que nos podría reportar la reflexión pura, sino que se da a través de las conductas y las conciencias como la unidad temporal de las

mismas. Como vemos, *el ser es lo psíquico, lo que "es sido", es incapaz de determinarse por sí el que lo padece, siendo sostenido por lo patológico.*

Al ser lo psíquico la objetivación del para-sí, este posee una espontaneidad degradada que aparece como la implicación de formas anteriores en formas posteriores. Así tenemos que se ven sentimientos separados por naturaleza, actuar unos sobre otros, provocando la extensión de la temporalidad psíquica. La reflexión impura que busca determinar el ser que soy nos propone así, un mundo trascendente que al ofrecernos un afuera nos objetiva en seres determinados.

El correlato de la conciencia reflexiva es el cuerpo psíquico y su surgimiento originario es la afectividad, que capta los estados, cualidades y actos como objetos afectivos. Como decíamos más arriba, estos objetos se padecen, no se conocen y, por tanto, constituye la materia implícita de todos los fenómenos de la psique. El cuerpo psíquico es padecido como la contingencia de lo psíquico, lo que hace que sea la proyección de la reflexión en el en-sí.

Al hablar del cuerpo psíquico debemos recordar que no estamos en la posibilidad de adoptar un punto de vista sobre nuestro cuerpo, ya que éste no es designado por mí sino por las cosas en el mundo. El Otro, frente a mí, se aparece como la facticidad de que él existe en y por su para-sí; es la contingencia que *yo no soy*, es trascendencia de otro. Yo, el trascender esa contingencia, la fijo; es la pura facticidad: se convierte en cuerpo.

La captación del otro como cuerpo me revela mi cuerpo como el centro de referencia indicado por el otro. Esto quiero decir, que "el cuerpo ajeno es significante." (19) y la significación no es sino la trascendencia fijada que el otro es para mí, pero que yo soy para el otro.

Si continuamos en la línea de definición que se ha seguido para el "objeto psíquico", se puede ver que éste está entregado a la percepción y que por lo tanto es inconcebible fuera del cuerpo. "El cuerpo es el objeto psíquico por excelencia, *el único objeto psíquico*". (20) De aquí podemos concluir que lo psíquico es esencialmente para otro, reconociéndolo en nosotros mismos como reacciones generales y comunes de todos los hombres, naturaleza general de lo psíquico.

Quiere esto decir que al proponernos como entes psíquicos, nos estamos resignando a vernos con los ojos ajenos y nos parece así que el otro

(17) Ibid., pág. 224.

(18) Ibid., p. 225.

(19) Ibid., p. 434.

(20) Ibid., p. 437.

cumple por nosotros una función para la cual somos incapaces vernos tal y como somos. Es así como por medio del lenguaje se nos revela nuestro cuerpo tal como es para el otro como nuestro cuerpo tal como es para nosotros.

Al ser el lenguaje lo que permite la relación que se establece como la vía psíquica, nos damos cuenta de que todos estos conocimientos sólo se pueden lograr a nivel de la conciencia reflexiva, conocimiento del cuasi objeto que aprehende la reflexión. El concepto, al insertarse entre el cuasi-objeto y la conciencia reflexiva constituye lo psíquico:

Conozco mi cuerpo por medio de los conceptos del prójimo. Pero se sigue de ello que en la propia reflexión adopto el punto de vista del Prójimo sobre mi cuerpo; intento captarlo como si yo fuera Prójimo con respecto a él (21).

### III. Conclusión: La Mala Fe

La conciencia del hombre en acción es conciencia irreflexiva, por lo que en el mundo de lo inmediato, que se entrega a esta conciencia, nuestro ser está inmediatamente en situación, surgiendo en medio de las empresas y conociéndose en tanto que en ellas se refleja. Pero cuando se acaba la acción y se aleja la empresa, surge la reflexión que me conduce necesariamente a la angustia. Al constituir cierta conducta como posible, me doy cuenta, precisamente por que ella es mi posible, de que nada puede obligarme a mantener esa conducta. La angustia, por tanto, es la conciencia de ser uno su propio porvenir en el modo de no serlo.

Si nada me constriñe a salvar mi vida, nada me impide precipitarme al abismo. La conducta decisiva emanará de sí mismo del yo que no soy todavía, en la medida exacta en que el yo que no soy todavía no depende del yo que soy. Y el vértigo aparece como la captación de esa dependencia. Me acerco al abismo y mis miradas me buscan en su fondo a mí. Desde este momento juego con mis posibilidades. (22)

Lo que está manifestando por medio de la angustia es la libertad, libertad que se caracteriza por una obligación perpetuamente renovada de rehacer al ser libre, cuyos posibles aparecen como angustiosos porque su existencia depende sólo de mí. *Esto significa que desaparece toda excusa.* La

libertad se presenta, entonces, como el único fundamento de todos mis actos, de todos mis valores; y mi libertad se angustia de ser el fundamento sin fundamento de *todo*.

La angustia es, pues, la captación reflexiva de la libertad por ella misma. Ahora bien, existe el hecho de que, también reflexivamente, puedo adoptar conductas respecto a esta reflexión: conductas de huida. "Todo ocurre, en efecto, como si nuestra conducta esencial e inmediata con respecto a la angustia fuera la huida". (23)

El determinismo psicológico, antes de ser una concepción teórica, es el fundamento de todas las conductas de excusa. Esta defensa reflexiva contra la angustia afirma que existen fuerzas en nosotros cuya existencia es comparable a la de las cosas, intenta llenar vacíos que no comprendemos, propone vínculos temporales que proveen al ser humano de continuidad, nos dota de una naturaleza productora de nuestros actos, actos que constituyen un juego permanente de excusas, niega la trascendencia de la realidad humana, y al reducirnos a no ser sino lo que somos, nos da la facticidad del ser en-sí para reintegramos al seno del ser.

Ahora bien, toda esta elaboración psicológica no puede contra la evidencia de la libertad y así aparece como conducta de mala fe.

La mala fe es la formación de conceptos contradictorios que unen una idea y la negación de esta idea. El concepto básico lo propone la naturaleza doble del ser humano, el ser en-sí y para-sí, el ser facticidad y trascendencia. A pesar de que estas dos realidades son, como hemos visto, susceptibles de una coordinación válida, la mala fe no quiere esta coordinación, sino afirmar la identidad de ambas conservando sus diferencias. Se afirma así la trascendencia como siendo la facticidad y la facticidad como siendo la trascendencia. Se da carácter de en-sí al para-sí y carácter de para-sí al en-sí. Así, la mala fe procede de afirmar que soy mi trascendencia en el modo de ser de la cosa.

Otro concepto de la realidad humana que usa la mala fe para advenirse es el de que para-sí implica complementariamente un ser para otro. De lo que se trata es de constituir la realidad humana como un ser que es lo que no es ya que no es lo que es.

Si el hombre fuera lo que es, la posibilidad de la mala fe sería nula, pero el hombre es la necesidad de que nos hagamos ser lo que somos. Esto nos diría que debo de ser lo que no soy de manera

(21) Ibid., p. 447.

(22) Ibid., p. 75.

(23) Ibid., p. 88.

que no puedo serlo sino en representación, tomando los actos como "analogon" (24). Esto quiere decir que debo recrear y sostener lo que tengo de-ser, ya que no lo soy.

Si una conciencia se afecta de tristeza (25), es triste precisamente a causa de ello. El ser triste no es un ser ya hecho que me doy, sino que escapa por el acto y en el mismo acto en que me afecto de él. Por ejemplo, la tristeza se caracteriza por una conducta de abrumamiento: habiendo desaparecido una condición de nuestra acción, el mundo se nos presenta como inmanioerable, por lo cual, la conciencia, suprime la obligación de buscar nuevos caminos. Reemplaza el mundo real por un mundo lleno de objetos indiferenciados y neutros que no requiere ni exige nada de nosotros, lo que permite replegarnos en nosotros, para buscar refugio frente al universo de estructura indiferenciada. Por medio de esta emoción, le damos un carácter mágico al mundo en el cual ya no tenemos qué "realizar" sino que este actúa sobre nosotros de una manera neutra. El origen de la emoción es una degradación espontánea y vivida de la conciencia frente al mundo que se le aparece como un mundo que tiene todos sus caminos obstruidos. Lo que no puede soportar de una determinada manera, trata de captarlo de otro modo.

La conciencia emocionada se conoce en el mundo y como cautiva de la emoción, pues la toma sobre los objetos. A través de la emoción se nos aparece una cualidad aplastante y definitiva de la cosa y esto es lo que mantiene nuestra emoción. Vivimos en la emoción una cualidad del objeto que nos penetra y nos desborda por todas partes. Y por esto es que tenemos que sostenerlo y recrearlo; no es una cualidad pura sino, una forma mágica de estar en el mundo. La cualidad no está en el objeto sino que es dada por mi conciencia que así se ha estructurado. La emoción no es un accidente sino una manera de ser la conciencia en el mundo. La

liberación vendría o de una reflexión purificante o de una desaparición de la situación emocionante. La "reducción" de la reflexión pura puede tomar a la emoción en cuanto ella toma al mundo en sus manifestaciones mágicas: "Lo encuentro indiferente porque estoy triste". La reflexión cómplice toma a la conciencia pero en cuanto esta es motivada por el objeto: "estoy triste por que es indiferente".

Como vemos, la crisis emocional representa el abandono de la responsabilidad frente al mundo; pero no quiere decir que el mundo nos determine sino que es la misma conciencia quien "comprende" de esa manera su ser-en-el-Mundo.

Si el hombre fuera un hombre triste a la manera de una cosa, la posibilidad de la mala fe no podría cumplirse, ya que no habría forma a escaparse al ser. No puedo estar tentado a captarme como no siendo triste siéndolo, a menos que este "ser triste" esté él mismo puesto en cuestión en el mismo momento en que es. De esta manera vemos cómo a la tristeza, el miedo, el dolor, etc., hay que recrearla y sostenerla, o se llega a agotar, hecho que de todas formas sucede.

Así, a título de conciencia reflexiva, constituyen la mala fe objetos psíquicos. Estos objetos psíquicos se constituyen entonces como móviles para poder deliberar sobre éllo y decidirse, (libremente), a partir de ellos.

Sin embargo, huye para ignorar, pero no se puede ignorar que se huye, por lo que, huir de la angustia, es tomar conciencia de la angustia.

Estas tentativas abortadas de sofocar la libertad bajo el peso del ser (intentar dar una esencia al para-sí) —tentativas que se desmoronan cuando surge de pronto la angustia ante la libertad— muestran suficientemente que la libertad coincide en su fondo con la nada que está en el meollo del hombre. La realidad humana es libre porque no es suficientemente. (26)

## BIBLIOGRAFIA

Sartre, J.P. *El existencialismo es un humanismo*. Trad. Victoria Prati. Buenos Aires: Sur, 1973.

Sartre, J.P. *Esbozo de una teoría de las emociones*. Trad. de Irma Bocchino. Argentina: Univ. de Córdoba, 1959.

Sartre, J.P. *El ser y la nada*. Trad. de Juan Velmar. Buenos Aires: Losada, 1966.

Sartre, J.P. *The Transcendence of the Ego*. Trad. Forrest Williams, New York: Farrar Strauss and Giroux, 1975.

Sartre, J.P. *Lo imaginario*. Trad. de Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada, 1976.

(24) Sartre, J.P. *Lo Imaginario*.  
(25) Sartre, J.P. *Esbozo de una teoría de las emociones*.

(26) Sartre, J.P. *El ser y la nada*, p. 172.