
Entre la emoción, la libertad y la angustia **La significatividad de la conciencia en la filosofía sartreana**

Between emotion, liberty, and anguish **The significance of the conscience in Sartrean philosophy**

Héctor Sevilla Godínez

Universidad de Guadalajara

Resumen

El presente artículo ofrece un conjunto de reflexiones sobre las implicaciones de la conciencia en la existencia, tomando como punto de partida los planteamientos sartreanos sobre el yo, la libertad y la angustia. Además, se plantean las consecuencias que se derivan de lograr ser consciente de la conciencia y se enfatiza la ineludible condición que corresponde al hombre como ente con la posibilidad de hacerse consciente de sí. Se aborda el problema humano en lo que respecta a su contacto con la realidad, la cual será entendida en sus dos formalidades: dentro y fuera del individuo que la crea.

Abstract

This article offers a compilation of reflections about the implications of the conscience in existence, taking the Sartrean propositions about the self, liberty, and anguish as the starting points. Furthermore, it sets forth the consequences that are derived from achieving to be conscious of the conscience and it focuses on the ineludible condition that corresponds to man as a being with the possibility of becoming conscious of himself. Finally, it takes on the human problem in regard to its contact with reality, which will be understood in its two forms: within and without the individual that creates it.

Palabras clave

Conciencia; Emoción; Angustia; Yo; Identidad

Key words

Conscience; Emotion; Anguish; Self; Identity

Fecha de recepción: Mayo de 2019

Fecha de aceptación: Octubre de 2019

1. La conciencia del yo

Todo humano es potencia de conciencia sobre sí, un sí que es un ego absolutamente distinto de toda otra realidad, distinto de otros humanos y de cualquier entidad material, así como de todo lo que el hombre experimente o pueda imaginar. ¿De qué manera tal entidad yoica ha venido a la existencia? ¿Cómo ha sido creada? ¿Se trata realmente de una creación originaria o, incluso, de una creación que se renueva a sí misma a cada instante en que existe? ¿Cuál es, finalmente, la identidad ontológica del yo? ¿Es parte del mundo como una cosa física, como un ser biológico o, más bien, a la manera de cualquier personaje curioso de una común narración artificial, ordinaria, cotidiana y superflua a partir de la cual es posible su existencia?

En su obra *La trascendencia del ego*, Sartre busca responder a las preguntas mencionadas. Una de las ideas centrales que se advierten es la siguiente:

La conciencia no puede ser limitada (como la sustancia de Spinoza) sino por ella misma. Ella constituye, entonces, una totalidad sintética e individual enteramente aislada de otras totalidades del mismo tipo y el Yo no puede ser, evidentemente, más que una expresión (y no una condición) de esta incomunicabilidad y de esta interioridad de las conciencias.¹

En otras palabras: “nada, salvo la conciencia, puede ser la fuente de la conciencia”.² La conciencia no puede ser explicada por otra cosa más que por ella misma. Este punto es fundamental en el pensamiento de Sartre puesto que si la conciencia se hace consciente por sí misma “constituye, entonces, una totalidad sintética e individual enteramente aislada de otras totalidades del mismo tipo”.³ Recordemos aquí la naturaleza propia de la conciencia según el pensamiento fenomenológico en el que Sartre se inspira: es pura donación de sentido, una intencionalidad que hace aparecer todo lo que ella enfoca, aquí o allá, como formando parte de un todo. Ella es, entonces, sintética por naturaleza, individual y aislada de otras conciencias.

A pesar de ello, en un libro publicado tras su muerte, Sartre afirma a su secretario Lévy: “Toda conciencia me parece actualmente que a la vez se constituye ella misma como conciencia y, al mismo tiempo, como conciencia de otro y como conciencia para el otro. Y a esta realidad, a este sí mismo considerándose sí mismo para el otro, es a lo que llamo conciencia moral”.⁴

¹ Jean Paul Sartre, *La trascendencia del ego* (Buenos Aires: Caldén, 1968), 21.

² *Ibid.*, 36.

³ *Ibidem.*

⁴ Jean Paul Sartre y Benny Lévy, *La esperanza ahora: las conversaciones de 1980* (Madrid: Arena, 2006), 41.

Sin embargo, aunque haya acuñado tal postura unos meses antes de morir,⁵ Sartre no consideró nunca la posibilidad de la unicidad de la conciencia, es decir, una conciencia particular de trascendencia universal que estuviese obrando en cada hombre al mismo tiempo. Una conciencia tal sería un espíritu universal al estilo hegeliano, pero Sartre no compartía tal posición y es por ello, entre otras cosas, que está separado conceptualmente del alemán. El *yo* antihegeliano que propone Sartre es una expresión de la interioridad de las conciencias. Contrario a la idea común, para Sartre el *yo* no es una condición para la aparición y la actividad de la conciencia sino que, por el contrario, es un objeto para la conciencia y desempeña una función esencial en su actividad creadora de sentido. Otra de sus funciones consiste en realizar la unificación de la actividad múltiple y dispersa de ella misma.

Por otro lado, el ego (o yo) es el símbolo de la individualidad de la conciencia que la hace, por naturaleza, no sólo separada de las otras, sino opuesta al resto de las conciencias. En ese sentido, aunque Sartre no lo refiere, es posible conjeturar que el *yo* sea, precisamente, lo que separa a las conciencias entre sí. En 1936, Sartre afirma contundentemente que: “Todo ocurre, pues, como si la conciencia constituyera al yo como una falsa representación de ella misma, como si ella se hipnotizara sobre este yo que ella ha constituido, permaneciendo absorta en él, como si ella fuese su salvaguarda y su ley: esto es, que gracias al Yo, en efecto, podrá efectuarse una distinción entre lo posible y lo real, entre la apariencia y el ser, entre el querer y el padecer”.⁶

Partiendo de tal parámetro se ha forjado la idea de que habría un yo que es posterior a la conciencia, o que es una especie de habitante que podría controlarla. Sin embargo, la conciencia no se deja controlar, ella se controla a sí misma. Debido a lo anterior, necesita crear al yo para unificar sus estados y sus acciones, así como para realizar toda suerte de distinciones que permiten al hombre orientarse en el mundo. Sartre no considera al yo como el protagonista de la existencia humana sino que deposita tal rol en la conciencia. No es claro el abordaje del filósofo francés respecto al tema sobre la identidad de la conciencia, su origen, su morfología, su proceder específico, su constitución. Se observa claramente, en esos tópicos, la influencia freudiana en las ideas sartreanas del yo, puesto que el amigo del Castor⁷ le confiere la categoría de equilibrador de la conciencia e instancia que la atrae para que esta última no divague más allá de lo requerido. La teoría de la estructura de

⁵ Murió en el mismo año en que sucedió la conversación citada.

⁶ Jean Paul Sartre, *La trascendencia del ego*, 82.

⁷ El apodo con el que Sartre se refería a Simone De Beauvoir.

la personalidad según Freud⁸ influyó claramente a Sartre, quien le adecuó algunas variaciones. La principal de tales es que en Sartre el yo, a pesar de jugar un papel *mediador*, no representa mayor importancia que la conciencia y tampoco la posee. Para Freud, el yo y la conciencia juegan papeles distintos y no siempre ésta última absorbe al yo, sino que también se manifiesta el inconsciente, el cual es un aspecto, tópico o instancia, con el que Sartre nunca comulgó. De cualquier manera, el filósofo francés observó –tardíamente– que sus incursiones en la Psicología no podrían ser verdaderamente aplicables como estilo terapéutico.

El *yo* muestra su existencia por la intermediación de la conciencia que, a la vez, lo constituye para significar su propia individualidad y su propia unidad. En otras palabras, el yo es una creación originaria, continua e instantánea. Sartre supone que en función de su conciencia el hombre puede cambiar todo al instante y volverse diferente de lo que haya sido hasta ese momento. Esto es, evidentemente, inoperante.

Ontológicamente, el *yo* es un existente que se ha comprendido como un ente de razón. El yo es parte de un proceso de la conciencia que aparece cuando el hombre reflexiona sobre sí mismo y sobre los procesos anteriores a su *darse cuenta*. La conciencia siempre está, pero el yo no se muestra siempre en ella. La conciencia es, entonces, lo que está más allá del ego, le envuelve, le posee y, sólo esporádicamente, le dedica espacios.

Cuando el hombre es consciente de alguna cosa, está indirectamente consciente de sí. Volviendo sobre su conciencia anterior se vuelve explícitamente consciente de sí, de su yo. Es así, entonces, que el yo del hombre se vuelve un existente especial en el mundo. Todo individuo aprende a conocerse de manera reflexiva y, por lo tanto, puede decidir construirse y modificarse, al menos en parte. Por la conciencia, el hombre está siempre en camino de sí mismo y se supera constantemente sin terminar nunca por alcanzarse.

En situaciones ordinarias de la vida, la conciencia hace un esfuerzo constante “por perderse a ella misma en su proyección en el yo, en el cual permanece absorta”.⁹ En efecto, la conciencia es, en sí misma, una pura espontaneidad de producción infinita de sentido, que nos desborda constantemente. Con la finalidad de escondernos de semejante creatividad absoluta, la conciencia pone su yo, el mismo que descubre el hombre mientras los *yoes* de las otras conciencias interactúan en su realidad.

⁸ Para el creador del psicoanálisis el yo alterna nuestras necesidades primitivas y nuestras creencias éticas y morales; es la instancia en la que se inscribe la conciencia. Un yo saludable proporciona la habilidad para adaptarse a la realidad e interactuar con el mundo exterior de una manera que sea cómoda para el ello (lo instintivo) y el superyó (lo moral).

⁹ Jean Paul Sartre, *La trascendencia del ego*, 83.

Por mayor que sea la duda sobre la necesidad de la conciencia, es improbable ocultar su carácter de espontaneidad. Es por esto que la ilusión del yo protege al hombre ante el efecto terrible de la espontaneidad inestable de la conciencia. De alguna manera, la conciencia del yo hace suponer al hombre que su identidad es diferente a la de los demás, que él es quien posee la conciencia y no a la inversa. Asimismo, la conciencia permite proteger los intereses de los individuos dotándoles de una estabilidad y continuidad yoica que, finalmente, es sólo apariencia. El *awareness* nunca ha sido un verdadero o total *darse cuenta* pues no hay forma de tomar en cuenta todo lo que se es. Si ningún límite fuera dado a la espontaneidad de la conciencia, se produciría un desorden total de sentido, es decir, un sinsentido absoluto. En esta limitación, la conciencia creadora produce un mundo sensato que respeta su límite esencial: la *yoicidad*.

El *yo* que todo hombre ha supuesto como un factor permanente y continuo de sí mismo no ha sido más que una estrategia de limitación de la conciencia en su espontaneidad productora de sentido. De tal manera, intentar mantener una idea continua y siempre lineal de una identidad o esencia yoica no sería coincidente con la postura sartreana, pues en tal caso se estaría asumiendo a una esencia que precede a la existencia, lo cual es contrario a la postura de que es la existencia –de la conciencia– lo único que permite suponer el yo, penetrar la esencia.

2. La conciencia de las emociones

La manera en que la conciencia, se ha *llenado* de las formas que ve en el mundo influye en la categorización individual que el hombre realiza de sí. De tal modo, lo que la conciencia *ve* en el ente humano es, también, un reflejo de otras cosas que ha visto. Ahora bien, no sólo se condiciona la idea que el hombre tiene de sí mismo, sino que la idea que cada hombre tiene de cada cual es también condicionada. En su libro *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Sartre afirma que: “la idea de hombre no podrá ser sino la suma de los hechos averiguados que aquella [la conciencia] permite unir entre sí”,¹⁰ por lo que podría asumirse que es posible conocer al hombre en forma proporcional en que se conozca la realidad. Sartre afirma que: “las ciencias de la naturaleza no se proponen conocer el mundo sino las condiciones de posibilidad de ciertos fenómenos generales”,¹¹ es decir, no basta con conocer los hechos, las cosas frente a uno mismo, sino que es necesario visualizar las posibilidades.

¹⁰ Jean Paul Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones* (Madrid: Alianza, 1987), 13.

¹¹ *Ibid.*, p. 15.

Por ello, se entiende que, para Sartre, un hombre no es el conjunto de sus conductas sino, principalmente, sus posibilidades. Bajo tal perspectiva, a un hombre se le conocerá en función de lo que puede llegar a ser y no sólo por lo que hace en el instante preciso en que es. La realidad incluye a las posibilidades, las cuales están más conectadas a la esencia de la realidad. Sartre muestra similitud con Heidegger cuando afirma del hombre que “la realidad humana es esencialmente su posibilidad, este ente puede en su ser elegirse a sí mismo, ganarse y también perderse”;¹² esto significa que “me hago hombre comprendiéndome como tal”¹³ e incluyendo a mis emociones que son, de por sí, una realidad que se asume a sí misma y se dirige de nuevo hacia el mundo. Desde una postura afirmativa de las posibilidades, se advierte la importancia de lo que aún no es pero puede llegar a ser. Bajo esa lógica, cierta ausencia es necesaria en medida que permite la posibilidad. Aquello que es posible aún no es, pero lo puede ser. Lo que aún no es, en el mundo ordinario, se constituye como posibilitador de las posibilidades. ¿Algún individuo podría afirmar sin sombra de duda que ha conocido todas las emociones posibles? En el terreno de lo sensible aún hay posibilidades.

Las emociones que el hombre vive, son generadas por la conciencia en reacción a algo que ella misma capta. Sirva enseguida un ejemplo ilustrativo. Imaginemos a un hombre que está bailando en un barco hundiéndose; no le será posible sentir miedo sino hasta que sea consciente de su situación de estar en peligro. Del mismo modo operan el resto de las emociones. Incluso, la decepción que se vive sobre algo o alguien es consecuencia de la conciencia del incumplimiento de la propia expectativa sobre tal persona o situación. No basta con el engaño para que el daño sea causado sino que es menester la conciencia del mismo por parte del ofendido para que la emoción acontezca en medida que el individuo se *sabe* engañado. Todo acto siniestro puede desenvolverse por varios años sin que sea descubierto y sin que produzca, por ende, tristeza o decepción en el afectado. Asimismo, si dejamos de ser amigos de alguien y nos enteramos, posteriormente, que antes nos había traicionado, la emoción será notablemente menor que la posiblemente ocurrida en caso de que la amistad fuese actual. La imagen de tal persona aparece a la conciencia como algo lejano, nebuloso y, precisamente, no como un amigo. Genera una emoción mayor aquello a lo que se le otorga un mayor significado sensible o a lo que identificamos con mayor implicación personal.

Si un niño permanece llorando tras pedirle, sin éxito, que deje de hacerlo, probablemente producirá mayor enfado debido a la conciencia de que no

¹² Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (México: Fondo de Cultura Económica, 2009), 51.

¹³ Jean Paul Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, 24.

ha sido tomada en cuenta la petición. Dar un golpe al niño es una evasión a la molestia que genera el hecho de su aparente falta de respeto; se evade con la ira la aceptación de su postura. De este modo, la emoción adquiere un “papel funcional”¹⁴ y puede –en sí misma– ser un mecanismo de desatención hacia lo externo por situarse en una afección íntima.

La postura estoica del “aguanta y renuncia”,¹⁵ así como el sometimiento de las emociones que eso implica y la consecuente *apatheia*¹⁶ no constituyen una evasión a la realidad o a lo que la conciencia capta de la misma. Bajo esa lupa, se admite que el optimismo desmedido no es una derivación de comprender realmente lo que acontece. Por otro lado, la ira puede desaparecer ante la conciencia de que nada *debe* de ser como se espera. El estoicismo, o la postura de aceptación ante lo que sucede, es una manera equilibrada de comprender la realidad.

Desde luego, existen otros casos en que es mejor permitir la emoción. Si se camina por la calle y se observa, a lo lejos, a un par de tipos con sendas cadenas en las manos esperando por una víctima, será muy probable que se sienta temor. Tal emoción tendrá una función: posibilitar la creación de una alternativa para evitar ser agredido. Regresar por los propios pasos puede ser la conducta elegida para evitar ser dañado, es decir, se ha logrado *evadir* una realidad posible que se presentaba. En todo caso, lo que muestra la conciencia genera afectación en la linealidad de la conducta.

Sucede algo similar en lo que respecta a las emociones agradables. Si se reconoce que los aplausos o reconocimientos de otros no son más que producto de una interpretación fuera de contexto sobre lo que uno hace, entonces, la emoción puede ser disminuida. Del mismo modo, la constante reiteración de tales reconocimientos, provoca que éstos pierdan su significado; de hecho, los pocos instantes en que el hombre se libera de su cotidianidad se vuelven significativos. Debido a que “sólo puede comprenderse la emoción buscando en ella la significación”,¹⁷ resulta obvio que los acontecimientos que no son novedosos pierden también su carácter espontáneo como potenciación de emociones.

Por otro lado, “la conciencia emocional es ante todo una conciencia del mundo”,¹⁸ puesto que se requiere este tipo de conciencia para sentirse en relación. Sólo es desde esa condición que el hombre siente emociones, estando en

¹⁴ *Ibid.*, 59.

¹⁵ José Sanabria, *Ética* (México: Porrúa, 1993), 144.

¹⁶ En la perspectiva de la filosofía estoica, la *apatheia* consiste en el estado del que ya no tiene emociones.

¹⁷ Jean Paul Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, 63.

¹⁸ *Ibid.*, 76.

relación con otros entes, sean vivientes o no. Así que, si se tiene miedo de algo, será siempre de algo o alguien con lo cual o con quien se tiene una relación; si se tiene alegría será porque se derivará de la conciencia de sentirse parte de algo o se han recibido las consecuencias de relacionarse con algo o alguien; si se está iracundo tendrá que haber algo hacia lo cual se dirija tal estado anímico; si se siente tristeza será porque la relación con algo o alguien no es como se quisiera. No existe emoción que sea posible sin una conciencia del mundo y de los otros. En pocas palabras: “el sujeto emocionado y el objeto emocionante se hallan unidos en una síntesis indisoluble”,¹⁹ al menos, claro está, mientras la relación dura.

Debido a que la emoción sólo es posible en la relación, adquiere en ella su carácter de funcionalidad. La concepción de la realidad que tiene su fuente en el terreno emocional se realiza de un modo diferente, recrea lo que observa. Sartre lo expresa del modo siguiente:

Una emoción es una transformación del mundo. Cuando los caminos trazados se hacen demasiado difíciles o cuando no vislumbramos caminos, ya no podemos permanecer en un mundo tan urgente y difícil. Todas las vías están cortadas y, sin embargo, hay que actuar. Tratamos entonces de cambiar el mundo, o sea, de vivirlo como si la relación entre las cosas y sus potencialidades no estuvieran regidas por unos procesos deterministas sino mágicamente. No se trata de un juego (...) nos vemos obligados a ello.²⁰

Sartre afirma que si una persona se contenta pensando que las uvas que no ha logrado alcanzar en su racimo eran en realidad inmaduras y sabrían mal, les está adjudicando un carácter mágico puesto que no hay evidencias previas para pensarlo así. La molestia por no alcanzarlas generó un *invento* cambiante del mundo e intenta volver repugnantes las uvas que unos minutos antes eran deseadas.

Cuando el hombre ha evidenciado *algo* de la realidad, está inmerso en tal consideración. Por ello, la emoción no sólo se tiene sino que se vive. La conciencia es, en tal sentido, una entidad emocionada, lo cual explica también la somatización de las emociones. La conciencia esta cautiva de la emoción, sólo vuelve a poner las cosas en su lugar cuando se *distrae*, es decir, cuando tiene noción de otros aspectos que permiten, poco a poco, cuestionar o modificar la emoción. Contrariamente, tal situación no sucede con el deprimido, puesto que, en tal condición, el individuo se repite su propia miseria a sí mismo y la conciencia emocionada se vuelve deprimida e incapaz de considerar otros aspectos de la realidad.

¹⁹ *Ibid.*, 77.

²⁰ *Ibid.*, 85.

Tras estos elementos, es claro reconocer que la propuesta del filósofo francés está centrada en una visión en la que la conciencia logra un protagonismo por encima del yo. Por ello, cuando la conciencia se hace consciente de sí misma –lo cual no es de otra manera que reflexionando– es cuando surge el yo. Esto evidencia la implicación sartreana con el *cogito* cartesiano.

Desde el horizonte en el que el hombre se sitúa, pareciera que la libertad podría adjudicarse a la conciencia, pero debido a que ésta no es el yo, no puede otorgar, por ello, una libertad que es concerniente únicamente al yo referido. La conciencia no puede ser libre debido a que está esclavizada en tener que ser consciente de algo y a existir en medida de que aquello se pueda captar. Por otro lado, el hombre no puede ser libre dado que requiere a la conciencia (no libre) para ello.

Bajo el peso de la influencia de la conciencia, el yo queda relegado a ser un objeto captable por la conciencia, al igual que el resto de las cosas. La conciencia cosifica al hombre y, por ello, es la primera fuente de su propia esclavitud. Además, la conciencia no es plenamente autónoma pues sólo reacciona en función a la realidad que se le presenta. Siendo así, la situación delimita a la conciencia, ésta delimita al yo y el yo está condenado a la angustia que le implica su condena de buscar la libertad.

3. La conciencia y la angustia

La esencia es el modo de existir en el mundo, no hay existencia sin esencia y no hay esencia sin existencia. La fórmula existencial afirmante de que la existencia precede a la esencia es una falacia más, de tal modo que, en lo que concierne a este punto en particular, podríamos afirmar que el modo de la existencia es una esencia. ¿Cómo explicar esto dentro del mundo de las simbolizaciones cotidianas a las que estamos inmersos? Pensemos en una niña pequeña. Ella es lo que es, no puede ser de otro modo en este momento debido a que su existencia es posible debido a que es y no hay modo de ser fuera de las características totales que la conforman. Su entidad, su manera de estar en el mundo, existe debido a que es y es debido a su manera particular de ser. La existencia es una esencia, no hay precedencia, ella es lo que es en este momento y nada más. No podrá ser nunca lo que no ha sido, no contiene otra existencia, ella es la que es; incluso lo que la existencia pudiera llegar a ser, o aquello en lo que se convierta, pende de lo que ella es hoy.

Ninguno de nosotros sabe con certeza lo que será en veinte años; por ello, si se entiende que la existencia contiene una esencia y que la esencia está conferida, confiada o implícitamente conectada, al modo de ser siempre en relación, se podrá derivar que no todo lo que estará en relación a uno mismo será volun-

tario. La relación con otros supone vulnerabilidad puesto que el contacto afecta la propia vivencia. Ahora bien, no hay posibilidad de no estar en relación y, por tanto, puesto que la vida supone relación, también supone vulnerabilidad. La vida es vulnerabilidad debido a que la naturaleza humana es la adaptación. Lo que hace distinto a cada hombre es la manera en que responde a su ser en relación, el modo particular en que a cada instante se acopla al hecho de morir, la forma específica en que responde a la vulnerabilidad.

Para Sartre, la libertad y la angustia no pueden estar separadas. Así lo refiere en la siguiente afirmación: “el hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser (...)”;²¹ ante ello no resta, tal parece, más que la afirmación de que una vida sin angustia es una vida sin libertad o que, al menos, la angustia es un referente de la conciencia ante la falta de libertad o su posible pérdida. Esto no supone que la persona mayormente angustiada es la más libre, pues son muchos los motivos de la angustia. La angustia que provoca reconocer la inoperancia de la libertad es sostenible si la expectativa por la libertad se mantiene.

No es posible negar la existencia de algunas experiencias o vivencias que, a primera vista, nos generan angustia. No se trata de negar la angustia, sino de desligarla de la apreciación que la convierte en el indicativo sin el cual la libertad no existe. Sartre no equipara a la angustia con el miedo, sino que consideró que en un hombre “la angustia se distingue del miedo en que el miedo es miedo de los seres del mundo mientras que la angustia es angustia ante sí mismo”.²² Sin embargo, no hay algo que pueda estar presente en el hombre, como dice Sartre, que no haya tenido su punto de partida en un referente social, externo, circunstancial, aprendido, cultural, sistémico, estructural, es decir: en el estado ineludible de ser-en-relación. No es comprensible, una angustia que no se encuentre relacionada al miedo a los demás, su juicio, su castigo, su deshonra, su exclusión, su desaprobación u otros referentes que simbolizen un castigo consecuente.

Sartre advierte: “Si, por ejemplo, se me ha elevado a una nueva dignidad y se me ha encomendado una misión delicada y halagadora, puedo angustiarme ante la idea de que acaso no seré capaz de cumplirla, sin tener pizca de miedo por las consecuencias de mi posible fracaso”.²³ Para Sartre, tal angustia es la muestra inequívoca de la libertad. En este caso pueden señalarse los siguientes motivos de objeción: 1) El hecho de que a cualquier hombre se le eleve a una dignidad o un cargo, supondría una posición de representatividad social, por

²¹ Jean Paul Sartre, *El ser y la Nada* (Buenos Aires: Losada, 2006), 73.

²² *Ibid.*, 74.

²³ *Ibid.*, 75.

tanto implicaría una dignidad estructural conferida por el entorno pero no de carácter ontológico; 2) ¿Por qué habría de sentirse mal cualquier hombre ante la posibilidad de no cumplir una encomienda si no ha surgido en él la expectativa de cumplir con lo que otros desean? No hay preocupación posible sin la previa ilusión del *debería*; 3) El miedo del cual Sartre refiere que “no hay ni pizca” en realidad es lo único que se observa en su ejemplo, puesto que la angustia se genera tras la consideración de que los otros emitirán un juicio y catalogarán el trabajo del individuo en cuestión como mediocre o insuficiente. ¿Qué le da la suficiencia a tal trabajo en específico sino es, precisamente, que cumpla con la expectativa? Algo está bien hecho cuando es acorde con lo que se esperaba; 4) La angustia se presenta como una sensación de ausencia de efectividad, profesionalismo o eficiencia, de aquel que la vive y en función a la expectativa de que cada una de las cosas referidas debían ser poseídas. La expectativa es principalmente social; 5) Aun incumpliendo algo referido a su propio parámetro pero cumpliendo lo referido a la expectativa social sobre sus encomiendas, todo hombre estaría *insatisfecho* consigo pero no necesariamente angustiado; 6) La insatisfacción, como experiencia real de cada hombre, se sostiene por una relación directa con aquello que, socialmente, se aprendió que era el propio deber. Cuando una persona desea “hacer lo mejor posible”, “hacer lo mejor que pueda”, “ser el mejor en lo que hace”, así como una serie interminable de “deberes” meramente coyunturales, no está nunca hablando por sí mismo o, al menos, no a partir de sí.

Por los motivos anteriores, puede afirmarse que no hay angustia que se origine en el plano meramente individual sino que se conjetura a partir de la percepción de las posibles consecuencias de un acto, aun cuando entre tales se encuentre el reproche personal. Hay cierta similitud entre lo que Sartre propone y el imperativo categórico kantiano, pues ambas posturas consideran que el deber real está centrado en aquellos actos que corresponde hacer por estar dotados de una obligatoriedad que les corresponde naturalmente. Sin embargo, la idea de un deber nunca estará desconectada de una estructura que lo genera. No hay deberes absolutos, así como no hay angustia puramente individual.

De tal modo, ¿cómo podría ser indicador de la libertad una angustia cuyo origen está implicado directamente a la estructuración sociocultural que no es, bajo ninguna circunstancia, algo voluntario? La angustia es, entonces, el fenómeno que permite al hombre caer en la cuenta de su vulnerabilidad, no de su libertad. Aunque no se es libre siempre, se es vulnerable constantemente. Por ello, son comprensibles los intentos comunes por negar la vulnerabilidad, debido a que surgen de la popular costumbre de eludir la vivencia de la propia fragilidad. De cualquier manera, la ineludible decisión sobre la vivencia de la vulnerabilidad no supone, tampoco, la libertad.

La ilusión de la libertad absoluta supuso, en quien la contiene, una angustia antecedente. Sartre considera que “hemos querido establecer la angustia en su estructura esencial como conciencia de la libertad”.²⁴ Es posible que Sartre haya realizado tal afirmación en el entendido de que no hay referencias absolutas sobre lo que se debe hacer en una situación específica y que debido a tal indeterminación se experimenta angustia por no saber qué es lo mejor o qué es lo indicado hacer. De existir la indeterminación total tampoco habría conciencia de la necesidad de actuar bien, precisamente, porque la conciencia moral sería inexistente. La angustia se percibe, en la medida en que existan implicaciones morales en el acto o supuestos sobre la bondad o maldad del mismo. Cuando esta condición no existe, el individuo se encuentra en una situación tal que no siente culpa de hacer cualquier cosa, pero tal indisposición al discernimiento imposibilita su ética y, por tanto, la libertad sobrante. Es por ello que los límites son imprescindibles para la existencia de la libertad; si la voluntad no tiene límites, debido a la inexistencia de coacción moral, no hay tampoco ejercicio libre en el entendido de que toda opción tendría el mismo valor.

Finalmente, la angustia ofrece la comprobación de la existencia de coacciones morales en la persona angustiada debido a la expectativa social sobre lo que le es obligado hacer. Esto comprueba, a la vez, la existencia de un mundo *ahí afuera* en el que cada individuo está implícito y del que no es posible escapar sin el riesgo de dejar de ser. Por último, todo esto supone la inexistencia de la libertad y se vuelve imprescindible un ejercicio metaético que posibilite la liberación del deseo o la expectativa de ser libres. Con lo anterior se obtendría la posibilidad de ejercer responsablemente la deliberación.

La angustia es posible en la coacción moral, cuando la deliberación ética no sucede o se encuentra delimitada por la restricción moral de la expectativa social. Sartre expresa que: “lo que podría llamarse la moralidad cotidiana excluye la angustia ética”.²⁵ La ética no está necesariamente ligada a la angustia si no tiene la pretensión de constituirse como ética universal. Es decir, a diferencia del ejercicio ético que atrae a la incertidumbre, la angustia implica un estado personal de ansiedad ante la imposibilidad de certezas, probablemente por la expectativa pretenciosa de que lo que se decida sea universalmente válido o, al menos, mayormente válido que todo lo demás. No olvidemos que la ética tiene su raíz en el reconocimiento de la relatividad y la vivencia de la tolerancia, la cual no es atributo prohibido hacia uno mismo. Dicho eso, la ética

²⁴ *Ibid.*, 79.

²⁵ *Ibid.*, 75.

se vincula con un ejercicio de honestidad discerniente, pero también con una actitud de tolerancia con uno mismo ante la posibilidad de que lo elegido no traerá necesariamente las consecuencias deseadas. Una buena decisión no supone una saludable consecuencia puesto que tal estará supedita al modo funcional de la sociedad y a circunstancias no siempre previstas. El valor de toda decisión es, por ello, contingente.

Si bien la angustia surge de la posibilidad de cambiar el orden establecido o “invertir la escala de valores”,²⁶ no es una consecuencia de esa posibilidad, sino de la conciencia de la posibilidad de errar, de fallar, de no cumplir la expectativa, en suma: de no ser quien se cree que se debe ser. Lo anterior no prueba la libertad sino la vulnerabilidad que, como entes en relación y en adaptación, les corresponde a los hombres cada día. Por otro lado, la angustia también puede ser consecuencia de la conciencia de estar determinados y no tanto de una conciencia de libertad. A ésta angustia radical, que va más allá de la angustia sartreana, también se le puede superar con la aceptación de la vacuidad, siempre y cuando se supere el obstáculo constante de la creencia en la libertad que, por el contrario, no produce más que evasión.

Llegados a este punto, es oportuno aclarar si lo que al hombre corresponde es la conciencia de la libertad o la conciencia de su imposibilidad. Sartre refiere de sí mismo lo siguiente:

Emerjo solo y en la angustia frente al proyecto único y primero que constituye mi ser, todas las barreras, todas las barandillas se derrumban, nihilizadas por la conciencia de mi libertad: no tengo ni puedo tener valor a que recurrir contra el hecho de ser yo quien mantiene a los valores en el ser; nada puede tranquilizarme con respecto a mí mismo; escindido del mundo y de mi esencia por esa nada que soy, tengo que realizar el sentido del mundo y de mi esencia: yo decido sobre ello, yo, solo, injustificable y sin excusa.²⁷

Ahora bien, si la conciencia de la libertad facilita la nihilización de las barreras o estructuras en las que el hombre se encuentra, entonces, la supuesta conciencia de la libertad (así propuesta) no es más que negación, sugestión o un llano deseo de libertad. Ninguna de las situaciones referidas es la libertad en sí, sino que se constituyen como negación de estructuras, lo cual –a la vez– imposibilita la libertad sobrante del reconocimiento de las mismas.

²⁶ *Ibid.*, 85.

²⁷ *Ibid.*, 86-87.

Conclusión

La conciencia de la libertad que Sartre propone es, en todo caso, la conciencia del no-ser de la libertad. No basta con creer o desear la libertad para ser libre, del mismo modo en que no bastará con creer que no se es pobre para dejar de serlo ni será suficiente pensar en la inexistencia de la imposibilidad de volar para poder volar. La conciencia de la libertad no es más que una tremenda *buena fe* sartreana: el deseo de la libertad.

El deseo nunca ha sido equivalente al objeto deseado. Asimismo, el deseo de la libertad no prueba que la libertad exista, puesto que en tal caso la libertad *pendería*, o sería contingente, del hecho de ser deseada. Contrariamente, la verdadera conciencia de liberación es asumir la ausencia de la libertad y reconocer que no es posible suponerse libre si no es soportable evidenciar lo contrario. Lo que realmente es inevitable es el hecho de actuar, tomar postura, pero eso no supone que la libertad sea un precedente de la decisión debido a que algunas conductas suponen explícitamente la esclavitud, principalmente cuando no han surgido de la voluntad o han sido coaccionadas.

La voluntad es, también, una voluntad en situación, nunca voluntad absoluta o natural, pues de ser así –una voluntad cuyo contenido fuera determinado por la naturaleza humana– todos los hombres actuarían de la misma manera.

Por último, cuando Sartre supone que la angustia posibilita a la libertad en la medida de que permite la conciencia de tal, deja a la libertad en condición de sujeción a la angustia y, dado que la angustia requiere de la expectativa (y los deseos implícitos) sobre la cual se funda, entonces, la libertad termina siendo una consecuencia de la esclavitud de los deseos. Ante un esquema así, termina siendo deseable solicitar la angustia para tener una experiencia cumbre de libertad al menos por momentos. Pero, como hemos visto, poco de esto se sostiene. No son las emociones la prueba de la libertad ni es posible considerar a la vivencia de la angustia como una evidencia de que se es libre; a menos, claro, que la explicación nos libere de la angustia de no serlo.

La significatividad de la conciencia en el pensamiento sartreano es de tal magnitud, que poco de lo humano en sus vivencias más íntimas puede estar desligado de ella. El yo se diluye en la conciencia que, como artificio que contacta al ente con su entorno, se destituye a sí tras la desaparición de su contenido. La vida transcurre al ritmo que la conciencia ejerce su labor mediática entre el hombre y su mundo. La emoción es el suspiro inconstante de la existencia efímera que todo individuo es.

Referencias

- Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*. Tr. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Sanabria, José. *Ética*. México: Porrúa, 1993.
- Sartre, Jean Paul, *La trascendencia del ego*. Tr. Oscar Masotta. Buenos Aires: Caldén, 1968.
- Sartre, Jean Paul, *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Tr. Mónica Acheroff. Madrid: Alianza, 1987.
- Sartre, Jean Paul y Lévy, Benni, *La esperanza ahora*. Tr. Isidro Herrera. Madrid: Arena, 2006.
- Sartre, Jean Paul, *El ser y la Nada*. Tr. Juan Valmar. Buenos Aires: Losada, 2006.