

Dar vida literaria a la libertad.

Exploraciones sobre la relación filosofía-literatura en Jean-Paul Sartre

Wilfer Alexis Yepes Muñoz
Universidad Pontificia Bolivariana

Casi se podría decir que una de las metas de la filosofía francesa era crear un nuevo lugar de escritura en el cual la literatura y la filosofía serían indiscernibles; un lugar que no sería ni la filosofía como especialidad ni exactamente la literatura, sino una escritura en la que ya no se pudiera distinguir entre filosofía y literatura, es decir, en la que ya no se pudiera distinguir entre el concepto y la experiencia de la vida. Pues finalmente esta invención de escritura consistía en dar vida literaria al concepto
Badiou (2013, p. 19).

Introducción

La filosofía francesa de principios del siglo XX, que devino entre la filosofía del concepto y la filosofía de la vida (Badiou, 2013, p. 12), reaviva la escena platónica en la que son expulsados los poetas: "...Sócrates, en el libro X de *La República* (605b), anuncia que va a ajustar cuentas con los poetas y sacarlos de la ciudad ideal" (Dumoulié, 2017, p. 13). Este ajuste originario estaría ligado a la naturaleza de la producción y de la imitación, que en Platón distingue tres niveles ontológicos y tres tipos de actividad:

1. El creador, o sea el demiurgo que crea la sola cama real, única en su género y conforme a la esencia de la cama.
2. El artesano, que fabrica una cama particular copiada sobre el modelo divino.
3. El

artista, el pintor, que imita la cama fabricada de la cual reproduce la imagen. Conclusión: el artista es un ‘imitador’ cuya producción está ‘alejada de la naturaleza de tercer grado’. Si el primer grado es aquel de la esencia o modelo, el segundo es aquel de la copia o ‘icono’, el tercero es el de los ‘ídolos’, de los ‘fantasmas’. La imitación artística nos introduce en el universo del simulacro donde el Ser frecuenta al No Ser. (Dumoulié, 2017, p. 13)

Esta vieja discrepancia provocó un efecto contrario a los postulados de P. Macherey: ¹ el *efecto de compartimentización*, los senderos que se bifurcan, como si entre la *poiesis* y la *episteme* se abriese un abismo insalvable. Producción y contemplación de las ideas se distinguen por su relación con niveles ontológicos, que a su vez discrepan por una ausencia o una presencia de ser.

Ciertamente, el filósofo que se remonta sobre la producción y su actividad contemplativa se asemeja a la filosofía del concepto, a la esfera del *tò ov* parmenídeo. Sin embargo, esta actividad no abandona completamente la imitación. Es allí donde cobra fuerza y sentido la *creación de un nuevo lugar de la escritura*, toda vez que promueve la indistinción, el declive de esos niveles ontológicos: un

¹ “Los textos literarios son la sede de un pensamiento que se enuncia sin darse las marcas de su legitimidad, pues ella lleva su exposición a su escenificación propia. Este pensamiento se cuenta “así”, con una irónica gratuidad que es cualquier cosa menos ingenua e ignorante de sí misma y de los límites que condicionan su evidencia. Al producir tales efectos especulativos, el trabajo de la escritura literaria abre a la filosofía nuevas perspectivas, nuevos campos de investigación que escapan a la competencia estrictamente codificada de los profesionales de la filosofía: reintroduce en el ejercicio del pensamiento una parte de juego, que, lejos de debilitar el contenido especulativo, lo incita por el contrario a seguir comprometiéndose con caminos inéditos. Es aquí donde se revela el efecto propiamente filosófico de la literatura, que descompone todos los sistemas de pensamiento: por exclusivos que se presenten al comienzo, hace pasar entre ellos el movimiento de una reflexión polifónica, común y compartida, que procede más de la circulación libre de las imágenes, de los esquemas enunciativos y narrativos, que de una organización deductiva estrictamente organizada” (Macherey, 2003, pp. 280-281).

pensamiento producido por la literatura y una filosofía que pone a danzar las ideas.

No resulta extraña esa gradación ontológica para la tarea que nos proponemos en esta reflexión. La obra de Sartre es la prueba fehaciente de ello, pues transita entre el concepto y la experiencia vital. Por un lado, su obra filosófica defiende la cama real, el en-sí macizo, la contemplación que se realiza al modo de *intuición eidética*, amparado en la *epoché* y la intencionalidad de la fenomenología reflexiva. Allí entra en escena el Ser. Pero esta operación loable no excluye al para-sí que, a diferencia del demiurgo platónico, registra en sus ejercicios una nada judicativa, afincada en una libertad que toma posición frente al mundo, ese ser-otro, que no coincide con su ausencia. La producción de la cama real redescubre en este drama de la libertad un llamado del ser que, necesariamente, hace emerger la nada, ese contacto –el “entre”, el “y”– entre el ser y la nada. La relación entre filosofía y literatura en Sartre se desprende de la nada, de la condición narrativa y práctica del para-sí. Y con el fin de desarrollar esta hipótesis, proponemos dos momentos: uno para la fundamentación de la nada, el componente conceptual, que justifica la praxis humana: “El arte de hacer la nada”; y el segundo, las exploraciones de esa praxis humana que dan vida literaria a la libertad a la luz de su obra crítica y unos cuantos elementos de *La náusea*: “La libertad: escribir, leer, hacerse”.

El arte de hacer-la-nada

La nada tiene su historia. Occidente ha vislumbrado el imperio del ser desde el momento en que el aforismo de Heráclito, que reza: “En realidad, no se puede entrar dos veces en el mismo río. [El dios] una vez desparrama y otra vez recoge, una vez se acerca y otra vez se aleja” (Colli, 2010, p. 55); y el *tò ov* parmenídeo, desencadenaron una tensión insuperable de visiones arquetípicas (Argullol, 2008, pp. 23-24). Con el *ov* omnipresente e inefable del filósofo de Elea, la nada es justamente revocada como lo opuesto al ser, incluso en términos de no-ser. Ni siquiera en la perspectiva lógica esta operación

prospera, dado que Aristóteles comprende el ser en términos de múltiples maneras de decir. Esa misma multiplicidad es la que hace que el *principio de identidad* y el de *no-contradicción* fundamenten los innumerables *decires*, frenando de este modo un contrasentido catastrófico para el pensar:

Vale decir: si hay algo más allá del ser, esto es otro respecto del ser, y por ello ‘el ser no ser absolutamente no existe’. Parménides no sólo niega la realidad de la nada, sino que negándola aleja sin remisión la idea de que el ser soporte contradicciones, que las lleve dentro de sí, que produzca visiones enigmáticas. (Givone, 2001, p. 53)

La mirada que abarca la totalidad tiene en el ser su sustrato. Es Parménides quien funda el principio de identidad como fundamento del pensar al encontrar esa llave, el *sólido apoyarse* en lo inmutable, en la presencia inagotable que torna en apariencia el devenir fugaz del río. Ciertamente en ese absoluto nada cabe más allá de él.

En esta misma escena incursiona el cristianismo con una idea de la nada, que es llamada al ser: Dios crea *ex nihilo*. Entes creados, como el hombre y el mundo, participan en grado inferior de la Providencia; toda la creación está prendada de esa *omnipresencia* por la que ha sido llamada a ser, y si bien adopta un matiz radical con respecto a la perspectiva helénica, resuena como un eco suyo. La esencia, la sustancia, la *quiditas* sustentarían el constructo de la onto-teología, que abarca la totalidad de la filosofía occidental (Heidegger, 2013, p. 22; Yepes, 2013, p. 189): “El ente es aprehendido en su ser como «presencia», es decir, queda comprendido por referencia a un determinado modo del tiempo, el «presente»” (Heidegger, 2014, p. 46). La nada, en definitiva, ha sido tachada en el origen mismo del llamado a ser y, en esta presencia divina, brota como un componente diferenciador del Ente supremo —una presencia previa que avala la participación, incluso el ser inefable—, de los mortales y de la idea misma de mundo.

En ese mismo itinerario, el sujeto moderno, justificado en su racionalidad, asume una responsabilidad ontológica; se convierte en la

medida de todas las cosas, en lo que subyace a todo ente (Heidegger, 2012, p. 76), prorrogando el declive de la onto-teología: “En definitiva: ocupa el lugar y desempeña el papel que antaño había encarnado el Dios cristiano, el lugar y el papel de *fundamento del mundo*” (Escudero, 2009, p. 12).

¿Qué nos queda de la nada? Parménides y la tradición occidental echan tierra sobre la posibilidad de fundar una *meontología* o *metafísica de la nada*. Pero sobre el supuesto que inauguró este paraje de la reflexión, mantengamos la posibilidad de hallar en esa historia de la nada un momento que, más allá del nihilismo, en tanto fenómeno histórico (Givone, 2001, p. 7; Volpi, 2005, p. 16), vire hacia el *giro fenomenológico-existencial de la nada*, que se remonta a la fenomenología husserliana, al proyecto de Heidegger en *Sein und Zeit* y que Sartre radicaliza, finalmente, en su obra de 1943.

Fundamentación de la comprensión sartriana de la nada

Este excursus, que hace comparecer la nada en sentido sartreano, cobra sentido a partir de la fenomenología reflexiva de Husserl. Sartre tiene puestos sus ojos en Alemania, y es a partir de su estadía en el Instituto Francés de Berlín durante el otoño de 1932, como se va efectuando esta relación singular entre el ser y la nada. Su formación lo trasladó de la perspectiva idealista, que tomó de L. Brunschvicg, a la fenomenología a través de R. Aron y de la mano del texto de E. Lévinas, *La teoría de la intuición de la fenomenología de Husserl*. De ahí que su pensamiento constituya la expresión vívida de tensión entre el idealismo imperante y la indagación de cariz realista en la escena francesa del siglo XX. Sartre inquiría una opción que lo trajera a la existencia de las cosas, a la contingencia pura, tras la remoción del ente necesario que justificó el edificio de la metafísica. La fenomenología llama a *las cosas mismas* (*Sachen selbst*), con una salvedad:

Husserl no quiere decir que debemos traer a la filosofía de vuelta a la ocupación de las cosas de hecho, empíricas, como los objetos

físicos en el espacio y en el tiempo. De hecho, Husserl no tiene interés en lo fáctico o en lo individual como tal. Tampoco está invocando Husserl la oposición kantiana entre «fenómenos» y «cosas en sí». [...] Las «cosas mismas», entonces, son los elementos esenciales de la conciencia inmediatamente intuitivos, vistos no como procesos psicológicos, sino en términos de su naturaleza esencial como intenciones de significado (*Bedeutungsintentionen*) y del cumplimiento de sus significados interconectados (*Bedeutungserfüllungen*) de las estructuras esenciales implicadas en toda comprensión (LI. Intro. § 2, p. 252: Hua XIX/ 1 11). Las «cosas mismas» de Husserl son las *esencias a priori* puras de los actos que constituyen objetividades ideales [...]. (Moran, 2011, p. 107-108)

Este llamamiento no acoge, por tanto, los objetos físicos ni los procesos psicológicos que se desprenden de ello, sino que trasciende la facticidad hacia el plano del significado y la intención. Es preciso conjeturar que ese horizonte de reflexión no arroja una posición subjetivista a la medida de la naturaleza humana —asunto que denomina el mismo Husserl *der spezifische Relativismus* (relativismo de la especie)—, ni el polo objetivista, que afirma la independencia del objeto con respecto al sujeto cognoscente; el conocimiento no se desarrolla en tanto representación interna o copia del objeto, que comparece fuera de la mente. Más radicalmente se puede inferir que: “el modelo clásico de un sujeto de conocimiento puro contrapuesto a la realidad del mundo exterior no satisface la exigencia fenomenológica de ir a las cosas mismas” (Escudero, 2010, p. 364). La expresión “intención de significado” denota la perentoria relación que conserva la conciencia en incesante búsqueda de sentido, suscitando allí mismo la relación intencional, una visión en red que supera el campo de batalla moderno entre objetivismo y subjetivismo, con prerrogativa del último (Cruz, 2001, p. 55-75):

Contra la filosofía digestiva de empirio-criticismo, del neokantismo, contra todo ‘psicologismo’, Husserl no se cansa de afirmar que no se puede disolver las cosas en la conciencia. Veis este árbol, sea. Pero lo veis en el lugar mismo en el que está: al borde del camino, entre el polvo, solo y retorcido por el calor, a veinte leguas de la

costa mediterránea. No podría entrar en vuestra conciencia. (Sartre, 1960, p. 26)

El acto de constitución torna los procesos psicológicos en “intenciones de significado”, sus relaciones y su cumplimiento (Potestá, 2013, p. 32). Para ello la fenomenología debe entrar al plano estrictamente lógico, en contraste con el psicologismo, considerado como una “falsificación psicológica de la lógica” (Frege, ctd. en Moran, 2011, p. 103). Es en ese plano donde el llamado de Husserl matiza, a la vez que resuelve, el problema del binomio subjetivismo-objetivismo.

La fórmula “conciencia de algo” registra en la preposición “de” un *volverse-hacia*, la correlación del sujeto con el objeto: “Los objetos son para mí y son para mí lo que son sólo en cuanto objetos de una conciencia real y posible” (Husserl, 2009, p. 87). Más allá de las relaciones entre los objetos físicos, esta tarea exige el *Sinngebung*, el “acto de conferir un sentido” (Lévinas, 2009, p. 51). Contra el modelo representacionista, “esta es una fenomenología cuyo ideal no radica en la *explicación del hecho*, siempre ingenuo, sino en la *aclaración del sentido*, que es el modo filosófico del conocimiento” (Lévinas, 2009, p. 45).

Husserl propone radicalizar la reflexión cartesiana,² que ofrezca los

² Las discusiones de la filosofía francesa del siglo XX se dan justamente con la tradición cartesiana: “En lo referido entonces a los orígenes, señalemos que podríamos ir más atrás y decir que al fin de cuentas hay aquí una herencia de Descartes, que la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo es una inmensa discusión en torno a él. Porque Descartes es el inventor filosófico de la categoría de sujeto, y el destino de la filosofía francesa, su división misma, es una división de la herencia cartesiana. Descartes es a la vez un teórico del cuerpo físico, del animal-máquina, y un teórico de la reflexión pura. Se interesa simultáneamente en la física de las cosas y en la metafísica del sujeto. Encontramos textos sobre Descartes en todos los grandes filósofos contemporáneos. Lacan lanzó incluso la consigna de un retorno a Descartes. Hay un notable artículo de Sartre sobre la libertad en Descartes, hay una tenaz hostilidad de Deleuze a Descartes, hay un conflicto entre Foucault y Derrida a propósito Descartes, hay, en definitiva, en la segunda mitad del siglo XX, tantos Descartes como filósofos franceses” (Badiou, 2013, p.13-14).

fundamentos consistentes para una filosofía como ciencia pura (Prada, 2009, p. 103), y redobla su esfuerzo por hacer una filosofía sin supuestos (Cruz, 2001, p. 15), una *práctica* más que un sistema: “La idea directriz de nuestras meditaciones será, como para Descartes, la de una ciencia que hay que fundamentar con radical autenticidad y, en última instancia, la de una ciencia universal” (Husserl, 2009, p. 11).

Pero esa respuesta al llamamiento de la filosofía husserliana tramita otra condición. Tanto el psicologismo como el objetivismo focalizan la preeminencia de un componente sobre el otro, promulgando entre sujeto y objeto una antípoda. Dicha relación –dada previamente en la fórmula metafísica de la presencia– torna el conocimiento en un hecho contingente, toda vez que a cada uno de estos elementos subyace un ser, una presencia por develar. Husserl acuñó el término *actitud natural* para delimitar esta manera de conocer, pero en su lectura propuso un giro radical: el “llamado a las cosas mismas” está íntimamente unido a la epojé, que suele traducirse por “suspensión o puesta entre paréntesis de la actitud cotidiana natural”, aunque:

Husserl caracterizó la práctica de la *epoché* en varios modos diferentes: «abstención» (*Enthaltung*), «dislocación», «desconexión» o «exclusión» (*Ausschaltung*) de la postulación del mundo y de nuestra fe normal incuestionada en la realidad que experimentamos. Habla de un «repliegue», de un «abandono», de una «puesta entre paréntesis» (*Einklammerung*), de un «poner fuera de acción» (*Außer Spiel zu setzen*) todos los juicios que postulan un mundo real de algún modo (*wirklich*) o como algo «ahí», «presente a mano» (*vorhanden*). Pero la característica esencial es siempre una alteración o «cambio de actitud» (*Einstellungsgänderung*), que consiga desplazarnos de los supuestos naturalistas sobre el mundo, supuestos que están profundamente arraigados en nuestros comportamientos cotidianos con los objetos y que también funcionan en nuestras ciencias naturales más sofisticadas. (Moran, 2011, p. 143)

Las expresiones “a las cosas mismas” y “suspensión” vienen siendo las aristas de la operación de conferir sentido, de comprender las

relaciones en términos de intencionalidad. La *epoché* encierra un mecanismo que blinda el conocimiento de la actitud de aligerar juicios, de postular el mundo como una presencia anticipada sin participación de la conciencia. A este último componente le concierne una tarea secundaria de presentar el ser a su ser:

Este universal poner fuera de validez («inhibir», «poner fuera de juego») todas las tomas de posición con respecto al mundo objetivo ya dado, y ante todo las tomas de posición respecto del ser, o como se acostumbra a decir, esta *èpokhē* fenomenológica o esta *puesta entre paréntesis* del mundo objetivo, no nos enfrenta, por tanto, con una nada. (Husserl, 2009, p. 28)

La *epoché* presupone una ruptura, un periplo de la representación naturalista a la postura fenomenológica, que de suyo se emplaza en el ámbito de la lógica y es, por consiguiente, el impulso nadificador por excelencia. *Poner entre paréntesis, abandonar, desconectar, inhibir* la actitud natural e irreflexiva no son otra cosa que la vida misma de la conciencia reclamando su derecho de conferir sentido: “La *èpokhē* es, así también puede decirse, el método radical y universal por medio del cual yo me capto puramente como yo, y con mi propia vida pura de conciencia en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo y tal como él es precisamente para mí” (Husserl, 2009, pp. 28-29).

Ese estado de retrotramiento, que nos conduce al dominio de la subjetividad trascendental pura, se resuelve en la expresión “intuición fenomenológica”, que sería inconcebible con la actitud natural, pues en su afán de objetividad hace desaparecer la subjetividad. Como resultado de este proceso de retrotramiento, la nada cobra una importancia antes inusitada. La intencionalidad conserva la subjetividad en dirección del objeto, de su sentido. Lo cierto es que el dispositivo primario de esta concepción de la subjetividad es precisamente que, en su llamado a la *epoché* y la consiguiente intuición de las esencias, permanece suspendida ella misma *como* una nada sin la cual la *intuición eidética* no se cumple. Todas estas intuiciones hacen eco en la filosofía de Sartre.

La epoché fenomenológica aplicada a la trascendencia

Iniciamos este apartado con una lectura de *La transcendence de l'Ego*, ya que sienta las bases de la concepción sartreana de la nada en *L'être et le néant*. Es en la distancia que asume esta concepción de la conciencia con respecto a toda visión psicologista como entrevemos la nada. Conviene ahora que introduzcamos esta fundamentación a la toma de posición asumida por Sartre en dicha obra de 1938, pues describe la conciencia al abandonar la concepción representacionista del conocimiento; se trata de un *punto de aclaración* en el devenir de su pensamiento, tan esencial para esta aventura de hacer la nada: “Para la mayoría de filósofos, el Ego es un “habitante” de la conciencia” (Sartre, 2010, p. 29).

El “habitante” se manifiesta en el sí mismo, no necesita trascenderse para ser, porque ya es. En esta autosuficiencia, el habitante no se vuelve inquilino de la conciencia, sino un *a priori* que le concede un lugar en la aventura cognoscitiva. “Habitar la conciencia” significa también estar-previamente, darse como condición, proponerse una tarea, declarándose esencial; no requiere “de algo”, pues él se manifiesta *como* una divinidad que, siendo previamente, llama al ser todo lo demás. Es como si la conciencia estuviera llena de ser. Pero inmediatamente propone un cambio incisivo: “Queríamos mostrar aquí que el Ego no está ni formal ni materialmente *en* la conciencia: está fuera, *en el mundo*; es un ser del mundo, como también lo es el Ego del prójimo” (Sartre, 2010, p. 29).

El llamamiento de la fenomenología comprende una concepción de la conciencia más allá de ese mecanismo nodal que justificó la teoría clásica del conocimiento y que el mismo Husserl reprochó en Descartes: convertir el Ego en *substantia*, “[...] giro mediante el cual Descartes llegó a ser el padre del absurdo realismo trascendental” (Husserl, 2009, p. 34). A pesar de favorecer la voluntad de virar todo prejuicio bajo la modalidad de la duda, el autor de las *Meditaciones Metafísicas* no consigue superar la atmósfera escolástica que palpita, aunque débil, en su pensamiento. Dicho de otro modo, la filosofía cartesiana no podía conquistar la *certitudo* sin la *substantia*.

De manera que, sin el ego derogamos un supuesto más que viabilizará la acción de conferir sentido. La fórmula sartreana no tarda en concederle a la conciencia una responsabilidad onto-lógica –esto es, de dar sentido a lo ente– más allá de sí misma: “En efecto, la conciencia se define por la intencionalidad. Por la intencionalidad se trasciende a sí misma, se unifica escapándose de sí” (Sartre, 2010, p. 37).

La intencionalidad misma reclama la supresión de todo residuo sustancial: la disposición apriorística y sustancialista del ego. Se la describe, se la reúne en su estar-en-el-mundo, en su ir a las cosas y en la realización de la intuición eidética: “Y toma conciencia de sí *en tanto es conciencia de un objeto trascendente*” (Sartre, 2010, p. 40); por lo que Sartre propone una condición primordial que da sentido al sustantivo *trascendencia* que se encuentra en dicha obra:

Su objeto está, por naturaleza, fuera de ella; por eso es por lo que en el mismo acto lo *pone* y lo *capta*. Ella no se conoce a sí misma más que como interioridad absoluta. A semejante conciencia la llamaremos conciencia de primer grado o *irrefleja*. Preguntamos: ¿acaso hay sitio para un *Yo* en esta conciencia? La respuesta es clara: evidentemente, no. Pues este *Yo* no es el objeto (por hipótesis, es interior) ni es tampoco *conciencia*, ya que es algo *para* la conciencia: no hay una cualidad traslúcida de la conciencia, sino, de alguna manera, un habitante de ella. (Sartre, 2010, p. 40-41)

La conciencia es la trascendencia del ego, una suerte de devenir en-el-mundo, que lo pone y lo capta, y en esa medida lo reúne. Su condición no estriba en reconocerse en el ensimismamiento que traza un plan posterior; toda ella es transparencia. Primeramente, la conciencia se *sitúa* en el mundo. Esta *conciencia de primer grado* expone su comparecencia: nada refleja de antemano, no es por anticipado el borde, la sustancia que devora el objeto. El adjetivo *irrefleja* indica, por lo demás, que esa conciencia, en primera instancia, va dándose a sí misma en la medida en que dota de sentido al mundo y adopta una *posición*.

Esta primera parte de *La trascendencia del ego* dispuso de dos momentos que abrieron un camino a esta concepción de la nada: uno para la conciencia irrefleja, y el segundo, para el “cogito como conciencia reflexiva”. ¿Cuándo la conciencia se vuelve sobre sí misma? En el segundo movimiento, el de la operación reflexiva, el repliegue de la conciencia es, claramente, una conciencia de segundo grado: “Este *Cogito* está efectuado por una *conciencia dirigida sobre la conciencia*, que toma a la conciencia como objeto” (Sartre, 2010, p. 44). Mientras la anterior supone el hecho de estar-en-el-mundo, esta conciencia en tanto acto secundario no deja de ponerse a sí misma como un objeto, incluso en la disposición de conciencia no-posicional.

El riesgo de esta segunda operación radica en que la reflexión misma, como un acto posterior a la conciencia de algo, la mantenga a sí misma como un objeto más, es decir, que la transparencia que posibilitó su trascendencia así mismo la cristalice en una lámina opaca y espesa (Sartre, 2010, p.39): corre el peligro de tornarse en *algo* esencial y de disiparse. En otro texto que data de 1939, añade Sartre: “Si la conciencia trata de recuperarse, de coincidir al fin con ella misma, en caliente, con las ventanas cerradas, se aniquila” (1960, p. 28). Dado que en ese peligro de aniquilar el “tomar posición (*sistere*) hacia fuera (ex)” crece también lo salvador, Sartre aplica la puesta entre paréntesis al supuesto de la *conciencia no-posicional* que merodea esta tarea de mantenerse trascendiendo-en-el-mundo: “Seamos más radicales y afirmemos sin miedo que *toda trascendencia* debe caer bajo la epojé” (Sartre, 2010, p. 50).

La “puesta entre paréntesis” depuró esta descripción de la conciencia de una estructura egológica al reivindicar su *limpidez primitiva*. Finalmente, esta aclaración produjo un cambio de actitud: “En un sentido, [la conciencia] es *nada*, ya que todos los objetos físicos, psicofísicos y psíquicos, todas las verdades, todos los valores están fuera de él, puesto que mi propio yo ha dejado de formar parte de él. Pero esta nada es *todo*, ya que es *conciencia de* todos estos objetos” (Sartre, 2010, p. 99). En efecto, la *epoché* aplicada a la conciencia hizo comparecer esa nada constituyente, que ahondará Sartre en su ontología fenomenológica.

Una concepción de la nada ancorada en el llamamiento “a las cosas mismas”

El ser y la nada, con respecto a *La trascendencia del Ego*, se desarrolla como una continuidad discontinua. La relación de intencionalidad, que conserva *ex-puesta* la conciencia, no podrá remover la nada. Al contrario, pondrá de relieve esa transparencia en la medida en que da sentido a su estar-en-mundo en el horizonte de la apelación husserliana *Sachen selbst*. Es más, no es gratuito que su ontología conserve el calificativo *fenomenológico* en tanto condición de la relación tensiva en-sí-para-sí. Y en ese ser, como condición de toda revelación, *ser-para-develar* (Sartre, 2008a, p. 16), reaparece la conciencia posicional con elementos nuevos:

El primer paso de una filosofía ha de ser, pues, expulsar las cosas de la conciencia y restablecer la verdadera relación entre esta y el mundo, a saber, la conciencia como conciencia posicional *del* mundo. Toda conciencia es posicional en cuanto que se trasciende para alcanzar un *objeto*, y se agota en esa posición misma: todo cuanto hay de *intención* en mi conciencia actual está dirigido hacia el exterior, hacia la mesa; todas mis actividades judicativas o prácticas, toda mi afectividad del momento, se trascienden, apuntan a la mesa y en ella se absorben. (Sartre, 2008.a, p. 19)

El eco se conserva, pero el pensamiento heideggeriano matizará radicalmente su relación con la nada: “Husserl ha mostrado cómo siempre es posible una reducción eidética, es decir, cómo puede siempre el fenómeno concreto ser sobrepasado hacia su esencia; y para Heidegger la ‘realidad humana’ es óntico-ontológica, es decir, puede siempre sobrepasar el fenómeno hacia su ser” (Sartre, 2008a, p. 15). Sartre se encuentra ante dos caminos: la fenomenología reflexiva de Husserl, por un lado, y la fenomenología hermenéutica de Heidegger, por el otro:

Nos hallamos, pues, ante dos conceptos de la fenomenología que se diferencian básicamente en la determinación de la intuición fenomenológica: Husserl la comprende en clave de un «ver reflexivo»;

Heidegger, en cambio, la entiende en términos de una «intuición hermenéutica». Como ha señalado Herrmann en repetidas ocasiones, la fenomenología de Husserl se determina a partir de una actitud eminentemente teórica o reflexiva, mientras que la versión heideggeriana de la fenomenología se caracteriza por su dimensión ateórica y prerreflexiva. (Escudero, 2010, p. 426)

Ante la precisión descrita por Escudero, es preciso preguntar: ¿Qué clase de discontinuidad continua revela la *intuición eidética* con respecto a la realidad humana? Como indicamos en el apartado anterior, la *intuición eidética* que se aplica al mundo, ese fenómeno de ser que exige, en términos sartreanos, la “transfenomenalidad del ser” (Sartre, 2008a, p. 15), entorpece la búsqueda: aplicarle ese *algo* a la conciencia misma, incluso ulteriormente, como *conciencia reflexiva*. El riesgo estriba en que el existente en su tarea inapelable de dar sentido al mundo se torne esencial y retroceda hacia la *actitud natural* —en términos husserlianos— y olvide —en sentido heideggeriano—. Dicho más radicalmente, ahogaríamos ese grito que nace en el corazón mismo de la fenomenología, aunque en esta concepción de la nada persista la idea de trascendencia:

La conciencia es conciencia *de* algo: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia; es decir, que la conciencia nace *conducida sobre* un ser que no es ella misma. Es lo que llamamos la prueba ontológica. [...] Decir que la conciencia es conciencia de algo significa que para la conciencia no hay ser, fuera de esa obligación precisa de ser intuición revelante de algo; es decir, de un ser trascendente. (Sartre, 2008a, p. 31)

Esta obra de 1943 tiene lugar a partir de varios presupuestos que se entreveran en la introducción como *puntos de aclaración*: la idea de *fenómeno*, que permite esclarecer el sentido fenomenológico de esta ontología y que no discrepa de la necesidad de una intuición eidética, traducida al ser transfenoménico. En segunda instancia, y no menos importante, la distinción entre fenómeno de ser y ser del fenómeno, toma el ser como la condición de toda develación y supera

el dualismo que ha marcado la filosofía occidental: un ser que rebase lo fenoménico, incluso comprendido a través del noúmeno.

Sin duda, lo que procuran estos presupuestos es erigir una concepción de la relación ser-nada con una base sólida a la que se une necesariamente la estructura de la conciencia como conciencia posicional o prerreflexiva. Pero no puede dejar en el tintero el sentido último de su plan de trabajo: la diferencia ontológica, básica en el pensamiento escolástico para distinguir las gradaciones del ser, claro está, vertiendo en todo ente la noción de esencia y justificando por anticipado su posición en el mundo.

Corresponde a la ontología delinear las condiciones que circunscribirán su comprensión del ser en su red particular de significados. Sartre no rompe enteramente con esa tradición. Es más, requiere de una prueba ontológica que establezca el horizonte de la nueva relación entre el ser y la nada; y esa prueba la encuentra en la *conciencia prerreflexiva*. En todo momento, la conciencia se trasciende a sí misma sobre un *ser foráneo, con-forma* aquello que le es propio en el sentido de no ser más nada que lo que hace; intuye el ser que dota de sentido. Precisa el ser que posiciona, el ser de algo, el ser transfenoménico. Inclusive, si se remonta sobre la actitud natural, realiza el llamado a la intuición eidética.

El ser del fenómeno es el ser-otro. No obstante, esa misma prueba ontológica que sitúa el ser del lado de la intuición promueve de manera tácita la pregunta por el existente. Si la trascendencia como *estructura constitutiva* de la relación intencional nos mantiene en los bordes de las gradaciones del ser en sentido escolástico, esto es, en el marco del ente y la esencia. Este excursus confirmaría el sentido mismo de la onto-teología. Pero la fenomenología promueve la estructura de la conciencia en un sentido existencial en tanto la conserva orientada en el mundo más allá de sí misma. Es aquí cuando la filosofía de Sartre vuelve sus ojos al Heidegger de *Sein und Zeit*:

La conciencia es un ser cuya existencia pone la esencia, e, inversamente, es conciencia de un ser cuya esencia implica la existencia,

es decir, cuya apariencia exige *ser*. El ser está doquiera. Ciertamente, podríamos aplicar a la conciencia la definición que Heidegger reserva para el *Dasein*, y decir que es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser, pero sería menester completarla y formularla más o menos así: *la conciencia es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser en tanto que este ser implica un ser otro que él mismo*. (Sartre, 2008a, p. 32)

En el componente primario de esta formulación, la *ex-posición* pone y *con-forma* la esencia al modo de intuición eidética. El ser del fenómeno es develado en la medida en que la conciencia se da develándolo. Sin embargo, el segundo componente de la fórmula, a saber, *el ser está doquiera*, no indica que dentro de la conciencia resida un huésped que participa de ese ser otorgado por un ente supremo. Ese ser ha sido *puesto* por la conciencia cuando asume una actitud fenomenológica: *el ser está doquiera a la conciencia*.

Allí mismo Sartre aplica a la conciencia la pregunta por el ser, que prorrogó ante los peligros anteriormente mencionados. Ante ese acto de conferir sentido, no podemos menos que anteponer la pregunta por la conciencia, confiada al *Dasein*: “Pero ahora se nos ha mostrado que la analítica ontológica del *Dasein* en general constituye la ontología fundamental, de tal manera que el *Dasein* viene a ser el ente que en principio *ha de ser* previamente *interrogado* respecto de su ser” (Heidegger, 2014, p. 35). La ampliación sartreana de la pregunta por el ser del existente realza el horizonte de comprensión a partir del cual se desarrollará esta ontología fenomenológica: *en tanto que este ser implica un ser otro que él mismo*. Lo planteamos como punto de partida de este salto de la ontología fenomenológica sartreana: el ser es el ser-otro.

Como se indicó, la trascendencia que reconoce la estructura de la conciencia, no la dispensa de indagar por su ser. Al contrario, del peligro de la esencia nace el preguntar por ese otro-ser que difiere del ser-otro. Parece insuficiente la conciencia con la que contamos y el *Dasein* heideggeriano incursiona como argumento del salto. La implicación de ser-otro expone, por tanto, la dicotomía

cercano-lejano: el Dasein es ónticamente cercano y ontológicamente lejano (Heidegger, 2014, pp. 36-37). Hasta ahora, en esta ontología de la relación intencional, la conciencia se ha revelado ónticamente familiar, se ha ofrecido en la transparencia de su *ex-posición*. Las reflexiones que Sartre ha planteado desde *La trascendencia del Ego* hasta la introducción de *El ser y la nada* han mantenido esa cercanía necesaria; es aclaratoria.

Dicha fundamentación cavó en los presupuestos bosquejados por Sartre en relación con el fenómeno, la conciencia prerreflexiva y la prueba ontológica, ya que allí mismo sobreviene el salto que dará lugar a “El problema de la nada”, la primera parte de su ontología fenomenológica. La pregunta posibilita la lejanía en la cercanía sin el peligro de la conciencia de segundo grado: “Empero, la conciencia puede siempre sobrepasar al existente, no hacia su ser, sino hacia el sentido de este ser. Por eso se la puede llamar óntico-ontológica, pues una característica fundamental de su trascendencia es la de trascender lo óntico hacia lo ontológico” (Sartre, 2008a, p. 33).

En la pregunta por el ser del existente, Sartre continuará exponiendo las diferenciaciones necesarias, que mantendrán en apertura esta correlación ser-nada. En la introducción traza el objetivo de trascender lo óntico hacia lo ontológico en lo tocante a la relación-tensión entre el ser y la nada. Es más, remata este salto con la descripción de una región del ser llamada en-sí: “El ser-en-sí no tiene un *dentro* que se ponga a un *fuera* y que sea análogo a un juicio, a una ley, a una conciencia de sí. El en-sí no tiene secreto: es *macizo*. En cierto sentido, se lo puede designar como una síntesis” (Sartre, 2008a, p. 37).

Ese ser opaco y lleno de sí mismo no es más que la síntesis de la relación intencional: “el ser en-sí *es*” (Sartre, 2008a, p. 38). Sartre utiliza la categoría *síntesis* para subrayar la postura de *aprehensión* y *observación* que describe la conciencia como un *hacia fuera*. El en-sí vendría siendo el acto de constitución mediante el cual reconocemos ónticamente al existente en su relación ontológica con el ser-otro. Y si ese otro *es* plenamente, ¿qué nos queda? La posibilidad, el estado de apertura, que emerge de otra región del ser llamada para-sí. Pero

esta región la deja pendiente; en esta trascendencia de lo óntico hacia lo ontológico emergerá el problema de la nada, que no podrá rehusar la *trascendencia escindida* de la “conciencia de algo”.

Esta fundamentación cobra sentido en la primera (“El problema de la nada”), la segunda (“El ser-para-sí”), y la cuarta parte (“Tener, hacer y ser”) de *El ser y la nada*, al destinar esta ontología a la pregunta por el ser como en Heidegger. Gracias a la duda, a esa puesta entre paréntesis, a esa abstención del juicio, podemos entrar a la fuente del pensar fenomenológico, al preguntar qué problematiza la logicidad de la presencia. El para-sí es interrogado en su ser, pues la pregunta misma se “abstiene” de emitir juicios a partir de los supuestos que han justificado el río del pensamiento occidental.

El ser lo permea todo. Ese ser del fenómeno torna indubitable la *conciencia de algo*, lo cercano ónticamente. La pregunta va dirigida a quien en su trascender le da sentido a su estar-en-el-mundo. La pregunta por el ser, empero, vira hacia lo ontológico, prorrogando la reducción. En el fondo, la propensión judicativa pasa a manos de la condición de posibilidad de la correlación tensiva en-sí-para-sí. Sartre deriva esa precomprensión de la nada de la *negación judicativa*, pero no tarda en superar el carácter universal escolástico que pervivía en Hegel: “[...] hay un sentido del ser que es necesario elucidar; hay una ‘compensación preontológica’ del ser, que está involucrada en cada una de las conductas de la ‘realidad humana’, es decir, en cada uno de sus proyectos” (Sartre, 2008a, p. 58). En esa misma línea, explica S. Givone (2001):

El primado pertenece siempre a la conciencia. Y sin embargo la conciencia ‘empuja’ hacia la esencia del ser. Va dirigida hacia la nada. Busca en la nada la condición para que el ser sea. Que sea para el hombre: negable, destructible, aniquilable. (p. 230)

El ser y el no-ser ya no pueden ser tomados como abstracciones vacías. La pregunta misma desmonta el supuesto de la cercanía-óntica y esta vez el ser interrogado se encuentra frente a la nada. Esta afirmación no es nueva, puesto que Heidegger (2014) describe ese “encuentro”

mediante el fenómeno de la angustia: “La angustia aísla al Dasein en su más propio estar-en-el-mundo, que, en cuanto comprensor, se proyecta esencialmente en posibilidades” (p. 206). La nada no puede ser tomada en abstracto, hemos de emplazarla ante el hecho de *no-estar-en-casa*; es el acontecimiento originario de la existencia que abre las posibilidades cuando rehúye su estar-en-el-mundo. Ahí mismo emerge la fórmula de esa concreción: “[...] la Nada no es, se nihiliza” (Sartre, 2008a, p. 58). Nihiliza primeramente su identificación-sintética con el mundo, la que no puede derogar su propensión a *fugarse*.

La captación concreta de la nada redescubre, por ende, la pregunta por el ser, aunque confirma la diferencia ontológica de la correlación, expresada en la conciencia posicional: “La nada no puede ser nada a menos que se nihilice expresamente como nada del mundo; es decir, a menos que, en su nihilización, se dirija expresamente hacia este mundo para constituirse como negación del mundo” (Sartre, 2008a, p. 58). Este presupuesto supone una *trascendencia* como un “diferenciarse nihilizante”. Sartre no tarda en anunciar ese origen de la nada:

El Ser por el cual la Nada adviene al mundo debe nihilizar la Nada en su Ser y, aun así, correría el riesgo de establecer la Nada como un trascendente en el meollo mismo de la inmanencia, si no nihilizara la Nada en su ser a raíz de su ser. El Ser por el cual la Nada adviene al mundo es un ser para el cual, en su Ser, está en cuestión la Nada de su Ser: el ser por el cual la Nada adviene al mundo debe ser su propia Nada. (Sartre, 2008a, p. 66)

La captación concreta de la nada no se expresa bajo la modalidad de un fondo esencial que justifica su estar/siendo-en-el-mundo. El origen de la nada reside en el fenómeno del *siendo*, la nada que se nihiliza incluso como nada, la nada que se trasciende a sí misma nihilizándose-en-el-mundo. Esa nada es justamente la nada humana por la cual adviene la negación al mundo y que no asiente una síntesis previa de ser, una “esencia previa”:

Lo que tratamos de definir es el ser del hombre en tanto que condiciona la aparición de la nada, y ese ser nos ha aparecido como

libertad. Así, la libertad, como condición requerida para la nihilización de la nada, no es una propiedad que pertenecería entre otras a la esencia del ser humano. (Sartre, 2008a, p. 68)

La relación intencional afirma el ser del en-sí, pero emplea en todo momento la *epojé fenomenológica* a la unificación de la conciencia. Por ello esa nihilización se empareja con la libertad, toda vez que halla en su seno una deontología constitutiva de nihilización que, en primer lugar, se sabe del otro lado del mundo, y por otro parte, en tanto nada que es llamada a anteponer su *ausencia* de ser. En otro texto, se planteaba: “Ese algo profundo nos revela la nada, no solo como un *vacío de algo*, sino también como una *necesidad imperiosa de vaciamiento*” (Yepes, 2017a, p. 96). Esta operación de doble vía nos aproxima al mundo, pero demanda el reconocimiento de una ausencia, una falta de ser, un *vaciamiento reflexivo* que no puede soslayar el deseo de síntesis, aunque Sartre aclara: “La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad. Lo que llamamos libertad es, pues, indistinguible del ser de la “realidad humana” (Sartre, 2008a, p. 68).

Ingresamos al reino de la libertad, a la existencia humana como *puesta en escena* de todos esos esfuerzos de dación de sentido, al ser que se aleja de sí, que se trasciende a sí mismo y que no se conforma con nihilizar: “La nada es siempre un en otra-parte” (Sartre, 2008a, 135). Este se traduce como el aplazamiento de dar sentido al mundo, que se sostiene en el tener-que-hacerse. Allí el estado de apertura es tal que se asemeja a un abismo, a un ser sin fondo, insustancial, que en ocasiones conduce a la concordancia con el mundo, al hecho de sentirse esencial ante la levedad de la trascendencia: el ser-en-el-mundo que posibilita el llamamiento a ser a partir de la diferencia ontológica puede reducirse a la fórmula *ser como el mundo*.

En la tensión ser-nada resuena el presupuesto de la esencia, aunque con una diferencia: la trascendencia de la conciencia y su pregunta por el ser parecen quedar al margen del acto constitutivo. Como una nada –ni siquiera *en tanto nada*–, la libertad es llamada a la

captación de su falta de esencia como una doble oportunidad: el llamamiento a las cosas envuelve el llamamiento de la *ausencia*, la diferencia a partir de la cual el ser instiga a la libertad; se le obliga a elegir sobre su ser: “lo que él niega o nihiliza es, como sabemos, el ser en-sí. Pero no cualquier ser en-sí: la realidad humana es, ante todo, su propia nada” (Sartre, 2008a, p. 148).

La relación con el en-sí hace surgir la ausencia de ser y el llamamiento sucesivo a nihilizarse en el *hacer*: “El *para-sí* se distingue del *en-sí* porque constituye su propia nihilización como *en-sí*” (Yepes, 2017a, p. 97). Mas la diferencia también la anuncia como una *totalidad des-totalizada*, una esencia que la hace comparecer desde el fondo de su porvenir (Sartre, 2008a, 277). Es en la cuarta parte de esta obra de 1943 donde la nihilización adopta un cariz praxeológico. La nada humana es exigida, en su destotalización, a intencionar acciones que viertan el sentido de la libertad a un *tener-que-hacerse-en-el-mundo*. Sartre alude a una “condena a existir allende la esencia” (Sartre, 2008a, p. 599). Dicho de otro modo, la libertad es llamada a la acción, elección nihilizante, no concluyente, a la vez que responsable de *su* ser. La libertad comparece ante el ser que la llama a ser-síntesis: “Una libertad que quiere ser libertad es, en efecto, un ser-que-no-es-lo-que-es y que-es-lo-que-no-es que elige, como ideal de ser, el ser-lo-que-no-es y el no-ser-lo-que-es”. (Sartre, 2008a, p. 842).

La nada humana se transforma en un llamamiento a la acción sobre el fondo de su propia nulidad. El ser en la nada permanece intacto. Todo llamamiento a ser se da en la acción creadora, es un obrarse ontológico sin que se conquiste la esencia y que traduce en pasión inútil la síntesis en-sí-para-sí. Pero este calificativo no puede leerse como un pesimismo (De Beauvoir, 1969, p. 33). Al contrario, es la emergencia de la posibilidad que describe la existencia humana entre la conciencia de ser y la conciencia de nada. En otras palabras, la posibilidad que campea en el fondo de la libertad no admite treguas ni prórrogas.

La libertad siempre está a mitad de camino. Pese a todo este devenir existencial, ¿qué valor cobra la ficción en este horizonte de

posibilidad? ¿Constituye una acción más de crear correspondencias con el mundo o de conjeturar las posibilidades que traspasan el mundo cotidiano? ¿Cómo damos vida literaria a la libertad?

La libertad: escribir, leer, hacerse

La nada humana excede lo cotidiano, las posibilidades que allí ejerce trascienden el ser-real, que viabiliza la prueba ontológica. *El ser y la nada* proveyó de sentido ontológico el hacerse de la libertad. Es más, transitó del principio de identidad al oxímoron griego: la nada *se hace, des-haciendo* para-sí la reducción-reflexiva, la necesidad de volverse *como* un en-sí a medida que confiere el sentido a todo eso *que es*; a su vez, esa nada *se des-hace, haciendo* de sí misma un llamamiento que inspira su obrar ontológico (Yepes, 2015, pp. 256-263); llena el mundo de intenciones a la vez que debe *vaciar*, ponerse del otro lado del mundo. De ahí que esta concepción fenomenológica de la nada conforme una deontología intencional: la conciencia misma es la nada, que da sentido al ser al modo de una reciprocidad inversa. En la medida misma en que asume una posición frente al mundo, se diferencia del mundo: no es la nada absorbida por el ser; simplemente el ser la llama.

La nada atiende el llamado de las cosas mismas, su ser macizo, su esencia. Mas el arte de hacer la nada consiste en admitir anticipadamente una reciprocidad que hace redoblar el llamamiento hacia un impostergable obrar ontológico, sin que por ello deje de ser la sucesiva transformación de sí: la diferenciación, el vaciamiento, la ausencia que hace que haya ser y que posibilite su ser-en-el-mundo. Todo lo planteado hasta aquí cobra sentido en la siguiente afirmación:

Todo existencialismo es una novelación de la nada o de las nadas; nos entrega un hombre de carne y hueso, un *boceto de hombre*, encomendando en él la obra de arte de sus elecciones. [...] Hablamos de un boceto de hombre. La nada es solo un bosquejo de 'algo', la idea que se tiene en la distancia del en-sí que obramos patentizando nuestra negación personal. (Yepes, 2015, p. 264)

La nada humana mantiene en estado de apertura la ausencia, toma posición ante los llamamientos sucesivos en tanto se hace y se deshace. Así, la ontología fenomenológica desemboca en una praxeología ontológica, que deviene asimismo *novelación de la ausencia*. Retomemos la primera pregunta que inauguró este acápite: ¿Qué valor cobra la ficción en dicho horizonte de posibilidad? Pasar del plano de la reducción fenomenológica –que no ha abandonado la inspiración cartesiana de una ciencia rigurosa– al género de la novela, engendra un contrasentido si no es porque la obra de Sartre en su conjunto atendió el llamado a las cosas mismas, pero con todo ello, exploró los caminos de la libertad que exceden la intuición eidética.

La ontología fenomenológica abre esa posibilidad al sacar la nada de ese silencio onto-teológico que la había tachado. En esta perspectiva, el *ens creatum* viene siendo la obra de un Ente supremo que llama de la nada a todo ser y que no da lugar a esa ausencia ontológica, desplegada, en Sartre, de la *epoché* que atraviesa la tensión ser-nada. Por tanto, la epopeya, que está unida a la pertenencia del ser humano a lo sagrado, a la deidad (Lukács, 1966, p. 30) y a una *prefijación de su ser* en acciones que no modifican el núcleo fundamental de su esencia, vira hacia la novela al retomar su pregunta por un ser humano sin dioses, responsable de su ser: “La novela es la epopeya de un tiempo donde la totalidad extensiva de la vida no está ya dada de una manera inmediata, de un tiempo para el cual la inmanencia del sentido de la vida se ha vuelto problema, pero que, no obstante, no ha dejado de apuntar a la totalidad” (Lukács, 1966, p. 55).

Añadamos a esta trasposición de Lukács un elemento más: la novela problematiza la existencia humana, el sentido de su estar-siendo-en-el-mundo abandona la seguridad de la esencia previa, aunque esa *problematización narrada* alcanza su ápice en la novela del siglo XX, deudora de F. Dostoievski, M. Proust, V. Woolf, J. Joyce y W. Faulkner (Sábato, 2006, p. 99; Yepes, 2017b, p. 117). Empero, la problematización no da lugar a la desesperanza porque la ausencia no deja de apuntar a la totalidad. Es más, la pasión inútil que hace que surja Dios, como una imposibilidad en el seno de la nihilización, no justifica el sentimiento de derrota. El sentido de la

inutilidad en ese hacer ontológico se desprende del vaciamiento, de la nihilización que no puede revivir la actitud natural de profusión esencial: la nada se nihiliza, agita sus posibilidades, busca siempre, tensiona siempre. Dirá Lukács (1966) que “el espíritu fundamental de la novela, el que determina la forma, se objetiva como psicología de héroe novelesco: esos héroes están siempre buscando” (p. 59). A este respecto, afirma también T. Eagleton (2016): “Los seres humanos son los creadores de su propia historia y tienen a su alcance un progreso potencialmente infinito. [...] La imaginación creativa es un poder visionario que puede rehacer el mundo a imagen de nuestros deseos más profundos” (p. 197).

Para acercar la filosofía a la literatura en Sartre, hay que ir al origen mismo de la novela, incluso al ser del teatro, que es en sí mismo acción, actuación de sí, actuación en el sentido de nihilización. Con todas sus especificidades, en ambos discursos campea la nada humana que se nihiliza *como* una novela y *como* una puesta en escena. A la pregunta por el valor de la ficción en el horizonte de posibilidad del *estar siempre buscando*, deberemos sumar algunos puntos de aclaración que dan lugar al interrogante sartreano por la literatura.

La literatura y posibilidades del para-sí

¿Qué es la literatura? (1948) pertenece a un grupo de diez obras, que lleva por título *Situations*, publicadas entre 1947 y 1976. Dos obras más se encuentran en esa línea, a saber, *Situations IV: Literatura y arte* (1964) y *Situations IX: El escritor y su lenguaje y otros textos* (1972). La obra que nos ocupa en este paraje del texto es el segundo volumen, y no es gratuito que esta reflexión se produzca a la luz de la reivindicación de la nada. Allí Sartre reflexiona la tarea del escritor situado frente al mundo (Camarero, 2017, p. 40) y ese mundo que convoca al lector.

La pregunta por la literatura designa la posición del para-sí en la perspectiva de un mundo que ha emergido de la nihilización. Es una pregunta que va de lo óntico a lo ontológico, toda vez que

trasciende la actitud natural hacia el ser-literario; pone entre paréntesis a la literatura misma y suspende el juicio, sin desligar de todo ello las implicaciones que trae para la intencionalidad. Además, la pregunta por la literatura no ha de desprenderse de la pregunta por la manera como se efectúa la relación entre el para-sí y el en-sí. Sartre sitúa ese preguntar en los tiempos modernos, que desprenden el *hacer* humano de una sociedad burguesa basada en el “espíritu de análisis”:

Hubo una naturaleza inmutable del hombre. El hombre era el hombre como el círculo era el círculo: de una vez por todas. [...] En la sociedad que concibe el espíritu de análisis, el individuo, partícula sólida e indescomponible, vehículo de la naturaleza humana, reside como un guisante en una lata de guisantes: redondo, encerrado en sí mismo, incomunicable. Todos los hombres son iguales: hay que entender por esto que todos los hombres participan igualmente en la esencia del hombre. (Sartre, 2008b, pp. 14-15)

He aquí la más vívida comprensión onto-teológica que sobrevivió a los cambios instaurados por la imagen moderna del mundo. Esa misma metáfora renueva el silencio de la nada y justifica el quietismo, la evasión. No se trata, por tanto, de un boceto de ser, sino más bien de las manifestaciones de una presencia irrevocable, que tornan el devenir narrativo-existencial en un acontecimiento agregado. Y no tarda en recordar lo planteado en su obra de 1943: “Para nosotros, lo que los hombres tienen en común, no es una naturaleza, sino una condición metafísica, y por esto entendemos el conjunto de sujeciones que los limitan *a priori*, la necesidad de nacer y morir, la de ser finito y *existir* en el mundo en medio de otros hombres” (Sartre, 2008b, pp. 18-19).

La libertad se corresponde con la elección de la finitud, su vaciamiento de mundo rodea todas sus acciones; al elegir una posición en-el-mundo, un conocimiento, no acoge el ser de los en-sí conformados. Su condición metafísica consiste en comprometer su libertad, aumentando sus posibilidades de elección. La literatura dispone, por tanto, esos posibles.

Si bien la literatura toma distancia de esa realidad construida por la intencionalidad y erige su mundo, también re-forma y de-forma las opciones que dispone el mundo cotidiano. Lo expresaba posteriormente Sábato (2004): “[...] la literatura no es un pasatiempo ni una evasión, sino una forma –quizá la más completa y profunda– de examinar la condición humana” (p. 11). Personajes y acciones entretrejen en esos contornos simbólicos ese sector imprevisible de la realidad que elige y obra ontológicamente.

La obra literaria se responsabiliza, a su vez, con ese llamado a las cosas mismas; está profundamente convencida de su compromiso con el para-sí; se *resiste* al acorralamiento de los guisantes enlatados y prepara el porvenir. Esa misma pregunta se desglosa en los siguientes interrogantes: “¿Qué es escribir? ¿Por qué se escribe? ¿Para quién?” (Sartre, 2008b, p. 48).

La literatura se inscribe, de acuerdo con el preguntar anterior, en el compromiso de la comunicación literaria con los caminos de la libertad: escribe algo para alguien, comunica algo a alguien, *media*. Allí mismo opera una intencionalidad que vierte todo el sentido en las acciones del personaje, el encuadre de las palabras que describen otro mundo u otro modo de ser-en-el-mundo, amplificado por los significados con que trabaja el escritor (Sartre, 2008b, p. 52).

A esa primera pregunta comparece la distinción poesía-prosa. El poeta, a diferencia del prosista, se niega a utilizar el lenguaje; para él las palabras se hallan en estado salvaje: “[...] son cosas naturales que crecen naturalmente sobre la tierra, como la hierba y los árboles” (Sartre, 2008b, p. 54). En esa misma página, añade Sartre: “El poeta está fuera del lenguaje, ve las palabras al revés, como si no perteneciera a la condición humana y, viniendo hacia los hombres, encontrara en primer lugar la palabra como una barrera” (p. 54). Como si no perteneciera a la condición humana, el lenguaje instaura una relación recíproca entre la palabra y la cosa. La no-utilización de la palabra multiplica, ciertamente, las posibilidades del lenguaje, las palabras-cosas que se atraen, se repelen y se incendian como en un espejo donde el lenguaje se mira a la cara, se oscurece, clarea, se revela velándose y se vela revelándose.

El prosista, por su parte, “[...] es un *hablador*: señala, demuestra, ordena, niega, interpela, suplica, insulta, persuade, insinúa” (Sartre, 2008b, p. 59). Sartre define al prosista como un hombre que se *sirve* de las palabras. El prosista es un escritor comprometido con la praxis existencial que opera en el mundo-texto: “El escritor ‘comprometido’ sabe que la palabra es acción; sabe que revelar es cambiar y que no es posible revelar sin proponerse el cambio” (pp. 61-62). Dos palabras convergen en este arte de hacer la nada: compromiso y acción.

La comunicación literaria, empero, no consiste en llamar por teléfono al escritor-real; es el compromiso del lenguaje que habla, señala, *nihiliza*, ordena y *llama*. Lo indicaba Sábato (2004): “Una de las misiones de la gran literatura: despertar al hombre que viaja hacia el patíbulo” (p. 24). Pero Sartre (2008b) es todavía más incisivo: “[...] desde ahora, podemos llegar a la conclusión de que el escritor ha optado por revelar el mundo y especialmente el hombre a los demás hombres, para que éstos, ante el objeto así puesto al desnudo, asuman todas sus responsabilidades” (p. 62-63).

El compromiso de la literatura se da con el estado de apertura, que intensifica la articulación de las posiciones estrictamente gnoseológicas del para-sí con la resistencia desarrollada de los discursos fictivos. En ese mundo se congela la esencialidad, sus personajes se buscan y se nihilizan en sus acciones. La literatura es el reino de la libertad que acentúa las conjeturas, las posibilidades no manifiestas del mundo cotidiano, lo tácito, lo onírico, lo ominoso, lo insólito, la no-esencialidad. Mas allí mismo se manifiesta, entre lo dicho y lo implícito, el llamado a ser:

Cada una de nuestras percepciones va acompañada de la conciencia de que la realidad humana es ‘reveladora’, es decir, de que ‘hay’ ser gracias a ella o, mejor aún, que el hombre es el medio por el que las cosas se manifiestan; es nuestra presencia en el mundo lo que multiplica las relaciones; somos nosotros los que ponemos en relación este árbol con este trozo de cielo; gracias a nosotros, esa estrella, muerta hace milenios, ese cuarto de luna y ese río se revelan en la unidad de un paisaje; es la velocidad de nuestro automóvil o

nuestro avión lo que organiza las grandes masas terrestres; con cada uno de nuestros actos, el mundo nos revela un rostro nuevo. Pero, si sabemos que somos los detectores del ser, sabemos también que no somos sus productores. Si le volvemos la espalda, ese paisaje quedará sumido en su permanencia oscura. Quedará sumido por lo menos; no hay nadie tan loco que crea que el paisaje se reducirá a la nada. Seremos nosotros los que nos reduciremos a la nada y la tierra continuará en su letargo hasta que otra conciencia venga a despertarla. De este modo, a nuestra certidumbre interior de ser ‘reveladores’ se une la de ser inesenciales en relación con la cosa revelada. (Sartre, 2008b, p. 72-73)

La realidad humana “revela” el ser. Esta innegable tarea proviene del eco fenomenológico, explicitado por Sartre en su obra de 1943: reveladores y detectores del ser, no poseedores. Pero allí mismo remozamos la nada, la esencialidad del ser detectado expone la incertidumbre del para-sí consigo mismo, impidiendo una reducción a la inversa. El fin mismo de la escritura descansa en la inesencialidad del para-sí personaje y el para-sí lector: “El objeto literario es un trompo extraño que sólo existe en movimiento. Para que surja, hace falta un acto concreto que se denomina la lectura y, por otro lado, sólo dura lo que la lectura dure” (Sartre, 2008b, p. 74). Sartre redescubre allí mismo el papel esencial del lector en el acto de interpretación y de revelación suscitado por el texto-mundo: “El objeto literario es un trompo extraño que sólo existe en movimiento. Para que surja, hace falta un acto concreto que se denomina la lectura y, por otro lado, sólo dura lo que la lectura dure” (p. 74).

Lectura y escritura vendrían siendo el eje de esa creación compartida. El lector lee lo que el texto dice, pero también lee sus silencios, sus indeterminaciones. Esto sucede porque la lectura, que es creación dirigida (Sartre, 2008b, p. 77), supone el lenguaje que no está dado anticipadamente, pues es una totalidad que *llama*, un camino de trascendencia donde todo está *hecho y por-hacer*. Este oxímoron se expresa en el sentido de nihilización: “Porque tal es el objetivo final del arte: recuperar este mundo mostrándolo tal cual es, pero como si tuviera su fuente en la libertad humana” (Sartre, 2008b,

p. 87). No obstante, en esa fuente, que dispone el mundo de otra manera, desmantela los fingimientos del para-sí, su mala fe, sus evasiones, lo llama a ser-otro. Saer (2012) lo confirma cuando plantea que los narradores viven en la espesa selva virgen de lo real (p. 12). El mismo narrador-personaje de *La náusea* hace efectiva esa experiencia de diferenciación ontológica y de vaciamiento:

Yo soy mi pensamiento, por eso no puedo detenerme. Existo porque pienso... y no puedo dejar de pensar. En este mismo momento —es atroz— si existo *es porque* me horroriza existir. Yo, *yo* me saco de la nada a la que aspiro; el odio, el asco de existir son otras tantas maneras de *hacerme* existir, de hundirme en la existencia. Los pensamientos nacen a mis espaldas, como un vértigo, los siento nacer detrás de mi cabeza..., si cedo se situarán aquí delante, entre mis ojos, y sigo cediendo, y el pensamiento crece, crece, y ahora, inmenso, me llena por entero y renueva mi existencia. (Sartre, 1947, p. 116)

La tarea de Roquentin no es solo con la historia. Sin duda alguna, atendió su llamado, la reveló, la detectó, se eligió en ese hacer. En esa misma instancia dramática sobrevino la diferencia, el vaciamiento inagotable, la levedad, la extraña levedad, la ausencia. Este personaje, esta instancia inesencial, se sabe demás; su camino cartesiano, las sucesivas intuiciones que encadenaron su diario, la síntesis de su relación con el mundo permiten entrever la nada inexplorada, que se obliga a nihilizar mediante la sensación de *vértigo nauseabundo* el horizonte de lo por-hacer. Ese vértigo es también el llamado a *sustituirse*, a no desfallecer.

La náusea es la puesta entre paréntesis de ese mundo en el que se halla inmerso Roquentin; es, radicalmente, su conciencia de nulidad, la experiencia de prueba ontológica que lo lleva a reconocerse como una nada. Esta obra no puede ser la historia del héroe, que orienta nuestra mirada a esos hombres universales de la épica helénica y, en esa misma línea, a la tragedia ática. Todos esos personajes se expresan en la *historia del ser*. Por su parte, Roquentin es el historiador de la nada, y esta novela, que aspira a justificar el mundo en el que se

hace, solo logra desmontar el peligro de autojustificación reflexiva en forma de náusea: una ausencia instigada, un llamado a ser sin que esa nada sea realmente abandonada. Allí mismo el ser y la nada transforman la conjunción *y* en una tensión insuperable, aunque ese “llamado a las cosas mismas” no deja de causar una conmoción profunda en el para-sí. Incluso vive la intencionalidad como una suerte de *crisis* que nihiliza, vacía y llena la nada de sentido.

Conclusiones

Hemos trazado la línea de convergencia entre la filosofía y la literatura desde la perspectiva sartreana sin desconocer las medidas de que dispone cada uno de esos discursos para aproximarse, alejarse, evadir o tomar posición frente a la realidad que amplifica o instaura. La eclosión de la nada atravesó ambas posiciones del para-sí. Con Sartre y Lukács interpretamos el devenir de la narrativa, cuyos modelos se hallan en la épica y la tragedia helénicas. Quizás esos senderos que se bifurcan coincidan en su visión de los tiempos modernos: sin dioses, el sujeto *debe* conquistar y erigir la totalidad que caracterizó a los héroes clásicos. Con una diferencia, Lukács no explicitaba en esa ruptura la presencia de la nada, que fue cobrando fuerza durante la modernidad misma hasta su aparición en el seno de la fenomenología de corte existencial. La nada es precisamente quien da vida literaria a la libertad. De ahí la importancia de la obra de arte:

No es un instrumento cuya existencia es manifiesta y cuyo fin es indeterminado: se nos presenta como una tarea que hay que cumplir y se coloca decididamente en el nivel del imperativo categórico. Pero, si lo abren, asumen la responsabilidad del acto. Porque no se experimenta la libertad en el disfrute del libre funcionamiento subjetivo, sino en un acto creador reclamado por un imperativo. Este fin absoluto, este imperativo trascendente y, sin embargo, consentido, vuelto a tomar por propia cuenta por la libertad misma, es lo que se llama un valor. La obra de arte es valor porque es un llamamiento. (Sartre, 2008b, p. 80)

El ser-obra rebasa todo enfoque instrumental. Sartre aclara que, en su tarea de llamar a la libertad, la obra de arte literaria no puede supeditarse a los en-sí-útiles. Así pues, frente a la pregunta por la obra de arte en este autor, clarean dos opciones: la de concebirla como objeto o como mundo. Ante la primera opción, que obedece al espíritu de análisis y que se inscribe en la fórmula escolástica del ente y la esencia, la lectura constituye el esfuerzo por desentrañar ese algo que el texto no expresa de manera explícita. La limitaríamos al asalto del ser de la obra. La obra-objeto produciría un ser para la conciencia, nada más.

La segunda opción, la obra-mundo, estaría revestida de horizonte comprensivo, toda vez que suscita la fusión de horizontes (Gadamer, 2005, p. 377), y fusiona, en este caso, porque llama a la acción. Se trata de un imperativo categórico bajo la forma de llamamiento. Por ello, la conciencia posicional asume el mundo en calidad de “conciencia imaginante”: “En la alegría estética, la conciencia posicional es conciencia *imaginante* del mundo en su totalidad, como ser y deber ser a la vez; como, también a la vez, totalmente nuestro y totalmente extraño, tanto más nuestro cuanto más extraño sea (Sartre, 2008b, pp. 89-90).

La conciencia posicional agita las posibilidades que encuentra en el ser, descubriendo allí un *deber* ontológico con la nada. Lo que hace, en efecto, es fusionar los puntos de indeterminación textuales con el horizonte de la existencia humana en tanto indeterminación. En otras palabras, comunica las indeterminaciones, las sucesivas nihilizaciones que ahora traspasan la instancia cognoscitiva del intuir eidéticamente. Y para que ese vaciamiento se produzca, esa obra debe sugerir en el lenguaje un mundo: “Leer una novela es como habitar el mundo” (Volpi, 2011, p. 123). El *como*, el fingimiento, reviste al para-sí de alteridad textual, lo responsabiliza con ese otro que es llamado desde el fondo del lenguaje.

La literatura no tiene, para Sartre, una función subsidiaria ni ancilar. Antes bien, le encomienda la tarea de mantener en vilo a la libertad, en función de sus tentativas. Es, ante todo, un llamado a obrarse. No

es exagerado pensar que la obra de Sartre sea un canto a la libertad, a la vez que un grito de la libertad. En su camino a la existencia, sus obras teatrales y sus novelas revelaron el efecto propiamente filosófico de la literatura, el ontofánico “entre” el ser y la nada; entre la conciencia posicional del en-sí y la conciencia posicional imaginante; entre la nihilización que se hace y el arte de abismarse, de hacerse-otro. Finalmente, lo que hace la literatura es revelar la tensión entre ese ser del fenómeno y la nada que se nihiliza.

Referencias

- Argullol, R. (2008). *Aventura. Una filosofía nómada*. Barcelona: Acantilado.
- Badiou, A. (2013). *La aventura de la filosofía francesa a partir de 1960*. Trad. I. Argoff. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Camarero, J. (2017). *Narratividad y hermenéutica literaria*. Barcelona: Ánthropos.
- Colli, G. (2010). *La sabiduría griega III. Heráclito*. Trad. D. Mínguez, Trad. Madrid: Trotta.
- Cruz Vélez, D. (2001). *Filosofía sin supuestos*. Manizales: Universidad de Caldas.
- De Beauvoir, S. (1969). *El existencialismo y la sabiduría popular*. Trad. J. J. Sebreli. Buenos Aires: Siglo veinte.
- Dumoulié, C. (2017). *Literatura y filosofía. La gay ciencia de la literatura*. Trad. J. S. Rojas Miranda. Cali: Universidad del Valle.
- Eagleton, T. (2016). *Cómo leer literatura*. Trads. A. Vitó y I. Godina. Bogotá: Ariel.
- Escudero, A. (2009). *El tiempo del sujeto. Un diagnóstico de la crisis de la modernidad*. Madrid: Arena Libros.
- Escudero, J. (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder.
- Gadamer, H.-G. (2005). *Verdad y método I*. Trads. A. Agud y R. De Agapito. Salamanca: Sígueme.
- Givone, S. (2001). *Historia de la nada*. Trads. A. González y D. Orosz. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

- Heidegger, M. (2005). *Acerca del evento*. Trad. D. Picotti. Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, M. (2012). *Caminos de bosque*. Trads. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2013). *La historia del ser*. Trad. D. Picotti. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.
- Heidegger, M. (2014). *El ser y el tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (2009). *Meditaciones cartesianas*. Trad. M. A. Presas. Madrid: Técnos.
- Lévinas, E. (2009). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Trad. M. E. Vásquez. Madrid: Síntesis.
- Lukács, G. (1966). *Teoría de la novela*. Trad. J. J. Sebrelli. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Macherey, P. (2003). *¿En qué piensa la literatura?* Trad. R. Sierra. Bogotá: Siglo del hombre.
- Moran, D. (2011). *Introducción a la fenomenología*. Trads. F. Castro Merrefield y P. Lazo Briones. México: Ánthropos y Universidad Autónoma Metropolitana.
- Potestà, A. (2013). *El origen del sentido: Husserl, Heidegger, Derrida*. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Prada, R. (2009). *Estética del discurso literario. El discurso narrativo-literario*. Puebla: Universidad Veracruzana y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Sábato, E. (2004). *El escritor y sus fantasmas*. Barcelona: Seix Barral.
- Sábato, E. (2006). *Hombres y engranajes*. Buenos Aires: La Nación.
- Saer, J. J. (2012). *El concepto de ficción*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Sartre, J. P. (1947). *La náusea*. Trad. A. Bernárdez. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. P. (1960). *El hombre y las cosas*. Trad. Luis Echávarri. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. P. (2008a). *El ser y la nada. Ensayo de ontología hermenéutica*. (J. Valmar, Trad.). Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. P. (2008b). *¿Qué es la literatura?* Trad. A. Bernárdez. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J.-P. (2010). *La trascendencia del Ego. Esbozo de descripción fenomenológica*. Trad. M. García-Baró. Madrid: Síntesis.
- Volpi, F. (2005) *El nihilismo*. Trads. C. del Rosso y A. Vigo. Buenos Aires: Biblos.

- Volpi, J. (2011). *Leer la mente. El cerebro y el arte de la ficción*. Madrid: Alfaguara.
- Yepes, W. (2013). El hombre sin el ser. Ampliación antropológica del pensamiento de Jean-Luc Marion. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 11(2), 187-195.
- Yepes, W. (2015). Integración de la libertad. Perspectiva ontológica de la libertad a partir de *El ser y la nada* de Sartre. *Eidos* 22, 253-281.
- Yepes, W. (2017a). Intencionalidad y ausencia en *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre. *Hallazgos* 27, 93-110.
- Yepes, W. (2017b). *Lo humano como ficción. El pensamiento mágico de Ernesto Sábato*. Bogotá: Aula de Humanidades.