

**LA EVASIÓN DE LA ANGUSTIA Y SU INCIDENCIA EN EL SURGIMIENTO DE
LOS TOTALITARISMOS: UNA LECTURA DESDE *EL SER Y LA NADA*, DE
JEAN-PAUL SARTRE**

DIEGO ANDRÉS VALDERRAMA OREJARENA

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2013

**LA EVASIÓN DE LA ANGUSTIA Y SU INCIDENCIA EN EL SURGIMIENTO DE
LOS TOTALITARISMOS: UNA LECTURA DESDE *EL SER Y LA NADA*, DE
JEAN-PAUL SARTRE**

DIEGO ANDRÉS VALDERRAMA OREJARENA

Monografía para optar al título de Filósofo

Directora:

Mónica Marcela Jaramilo-Mahut Ramírez

Doctora en Filosofía

Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne)

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2013

AGRADECIMIENTOS

Agradezco profundamente a mis padres y hermano, por el infinito apoyo y amor que me han brindado a lo largo de toda mi vida, y, en especial, en esta etapa trascendental. De igual forma, a Andrea y Patrick, por el amor y las ilusiones construidas en esta nueva etapa de mi vida.

Agradezco a la profesora Mónica Marcela Jaramillo-Mahut, por la paciencia y dedicación brindada a lo largo de este trabajo; así, como todo lo que pude aprender de ella durante este largo tiempo; del *pathos* filosófico que supo sembrar en mí.

A Pedro Valderrama Meza, mi maestro, por haberme enseñado buena parte de lo que creo saber, y todo lo que aún ignoro.

Asimismo, a la familia López-Osorio por el cariño que me ha brindado, al recibirme y tratarme como un miembro más de ellos. A Rosalba Flechas, por su sincera y conmovedora amistad. A aquellas personas importantes en mi vida que ya no están más en este mundo, pero con quienes pude compartir gratos y aciagos momentos.

A la memoria de todos aquellos que ingratamente olvido en este momento, pero que de una u otra forma han marcado decisivamente una página de este libro.

A Patrick y Andrea: mi nueva familia e ilusión.

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	10
1. LA MALA FE: UN PROBLEMA FUNDAMENTAL EN EL PENSAMIENTO SARTRIANO	19
1.1 SARTRE Y SU DESILUSIÓN FRENTE AL MUNDO	20
1.2 LIBERTAD Y MALA FE: UNA REALIDAD ANGUSTIOSA EN LA VIDA DEL SER HUMANO	30
1.3 UN HOMBRE DESAMPARADO	41
2. LA MALA FE Y LA FERMENTACIÓN DE LOS TOTALITARISMOS	47
2.1 ¿CUÁL ES EL FACTOR DETERMINANTE A PARTIR DEL CUAL SE ESTABLECE LA RELACIÓN ENTRE TOTALITARISMO Y MALA FE?	47
2.2 UN MUNDO DESHUMANIZADO	55
3. CONCLUSIÓN	62
BIBLIOGRAFÍA	65

RESUMEN

TÍTULO:

La evasión de la angustia y su incidencia en el surgimiento de los totalitarismos: una lectura desde *el ser y la nada*, de jean-paul sartre*.

AUTOR:

DIEGO ANDRÉS VALDERRAMA OREJARENA**

PALABRAS CLAVE: TOTALITARISMO, ANGUSTIA, LIBERTAD, AUTENTICIDAD, MALA FE, TRANSFORMACIÓN, MANIPULACIÓN, PROPAGANDA, TERROR E IDEOLOGÍA.

DESCRIPCIÓN:

El presente trabajo estará destinado a abordar el problema de la evasión de la angustia y las incidencias que dicho concepto representa, en la fermentación y surgimiento de los regímenes totalitarios. Ello con el propósito de indicar los alcances e implicaciones de la filosofía existencial sartriana en el plano ético-político.

El análisis crítico del desarrollo teórico del concepto de la mala fe, representa el primer momento de este trabajo. No obstante, es preciso advertir que tal concepto se analizará desde el plano ontológico y no en el ético-político.

Una vez realizado el análisis del concepto de mala fe, se buscará rastrear en la obra de Hannah Arendt: *Los orígenes del totalitarismo*, tanto las implicaciones ético-políticas que representa la evasión de la angustia; así, como la forma en que a partir de tal evasión, se fermentan y surgen los sistemas totalitarios.

Finalmente, se llevará a cabo una breve conclusión en la cual se plantearán algunos elementos relevantes que pueden servir de pauta para evitar que los individuos se suman en el sentimiento de la mala fe y, por ende, que puedan llegar a ser presa fácil de futuros movimientos de tendencias totalitarias que amenacen la libertad y autonomía, propia de cada individuo.

*Proyecto de Grado

**Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía. Directora, Mónica Marcela Jaramillo-Mahut

SUMMARY

TITLE:

The escape of the anguish and its effect in the origin of the totalitarianismes: a interpretation from *being and nothingness*, in jean-paul sartre´s work*.

AUTHOR:

DIEGO ANDRÉS VALDERRAMA OREJARENA**

KEY WORDS: TOTALITARIANISM, ANGUISH, FREEDOM, AUTHENTICITY, BAD FAITH, TRANSFORMATION, MIND CONTROL, POLITICAL MATERIAL, TERROR AND IDEOLOGY.

DESCRIPTION:

This work pretends to consider the problem of the escape of the anguish and the effects that this concept represents, in the cause problem and origin of the totalitarians regimes. This pretends to indicate the importances and the implications of the sartrean existentialism philosophy in the political level.

The critic-analysis on the theoretical development of the bad faith concept represents the first moment in this work. However, it´s necessary to advise that this concept is going to analyze from the ontological level and not from the ethic-political level.

Once made the analysis of the concept of the bad faith, it´s going to search for the Hannah Arendt´s work: *The origin of the totalitarianism*, as much ethic-political implications that represents the escape of the anguish, as the way like from the escape, totalitarians systems are created.

Finally, it´s going to do a brief conclusion in which it´s going to consider some important elements which can be used for guide to prevent that the people sink into the feeling of the bad faith, and consequently that they can become victims of the future movements with totalitarians inclinations that can threaten the freedom and autonomy of every person.

*Project of Grade

** Faculty of Human Sciences, School of Philosophy. Director, Monica Marcela Jaramillo-Mahut

INTRODUCCIÓN

El término totalitarismo, de reciente datación, tuvo su origen en los años 20`s por parte de los opositores del régimen fascista de Mussolini; quienes emplearon el adjetivo “totalitario” para designar el modo de gobierno bajo el cual era dirigida Italia. Asimismo, fue empleado por el mismo Mussolini para indicar las aspiraciones políticas que se encarnaban en sus postulados ideológicos, los cuales promovían abiertamente las claras intenciones de llegar a dominar todas las esferas de la vida de las personas sobre las cuales se ejerció su dominio.

Ahora, bien, no fue sino hasta 1941 cuando apareció el sustantivo “totalitarismo”, pero esta vez anunciado por los críticos intelectuales alemanes Franz Neumann y Herbert Marcuse, para referirse a los profundos cambios que se produjeron en el panorama de la teoría política y, desde luego, en el ámbito social que experimentaba la Alemania nazi.

Aunque el totalitarismo, entendido como fenómeno político, ha sido estudiado y analizado arduamente por un sinnúmero de teóricos a lo largo del tiempo, vale la pena señalar dos importantes planteamientos desde los cuales se ha querido teorizar el complejo andamiaje de los sistemas totalitarios.

Ahora bien, el surgimiento de los totalitarismos, se remonta a la segunda década del siglo XX con la aparición del régimen bolchevique que antecedió al del nazismo; y, con el movimiento totalitario de más reciente datación del régimen maoísta y de su Revolución Cultural, 1960-1970.

En el caso del nazismo, su aparato ideológico surgió de un gran número de corrientes de las más diversas procedencias tanto filosóficas como económicas; se alimentó, además, teóricamente del científicismo naturalista e instrumental, que veía en el desarrollo tecnológico la fuente esencial de recuperación de un

país venido a menos a raíz del crecimiento económico de las potencias europeas, representadas por Francia e Inglaterra.

Del mismo modo, las bases ideológicas que le sirvieron al nazismo para justificar sus pretensiones de poderío hegemónico, dieron a este incipiente movimiento antisemita la posibilidad de unificar al pueblo alemán —a pesar de la disparidad de orientaciones y movimientos políticos existentes—, hacia la búsqueda de un solo objetivo: la estigmatización de los judíos que se habían convertido en el enemigo designado y en quienes el pueblo debía concentrar sus frustraciones y su odio. Además de ello, era al pueblo judío al que más fácilmente les era posible designar como chivo expiatorio de la crisis económica que se vivía entonces en Alemania tras la firma del Tratado de Versalles.

Vale la pena señalar que en todos los países en los que surgieron movimientos totalitarios, las causas que los hicieron posibles fueron enteramente similares; aunque la trayectoria de sus respectivos jefes absolutos varió de una nación a otra.

El concepto de totalitarismo designa, en primer término, un sistema político de dominación que niega y destruye la autonomía individual y social y se extiende a todas las esferas de la vida de las personas (privada, social y política). También, vale la pena señalar que la ausencia de violencia extrema en la primera fase de surgimiento de los movimientos totalitarios, es una de sus características distintivas, al momento de establecer los métodos y las vías a través de las cuales éste llega a hacerse con el poder; y, de antemano, la manera en la que se pueden anticipar por éste.

Todo totalitarismo supone un monopolio del poder ejercido por un movimiento político de extrema, en donde el gobernante no es elegido de manera democrática; y en donde se conculca toda forma y expresión de la democracia; mientras que la dictadura puede darse en un régimen político en el que la democracia sea el modelo de gobierno, porque se basa en la separación e

independencia de los poderes del Estado y es esa independencia de poderes, la que toda dictadura destruye aunque las mantenga desde un punto de vista formal.

Ahora bien, el uso del término totalitarismo es problemático; en primer lugar, porque es el movimiento político el que detenta el poder absoluto a través del líder que lo representa, lo cual supone, desde el momento de su implantación, la conversión de la política en sistema y política del terror.

Como destrucción de toda forma de autonomía, no puede haber totalitarismos sin la estandarización y homogenización de las personas, es decir, sin la transformación del individuo en masa; lo que hace que sean los mismos individuos —convertidos en “hombres de la masa” como dice Hannah Arendt en su obra *Los orígenes del Totalitarismo*¹— quienes contribuyen a mantenerlo. Ello implica, desde luego, que los individuos no sólo “pierdan la libertad” —libertad es en propio libertad de autonomía como capacidad de actuar; lo que hace que ambos términos sean, desde el punto de vista de la acción humana, políticamente sinónimos — sino que, al dejar de asumirla, contribuyan a perpetuar las formas de dominación absoluta ejercidas sobre ellos.² El hombre, por lo tanto, pierde toda posibilidad de hacer uso de su razón teórica y práctica o de ejercer sus facultades de pensamiento, juicio y acción; se le confina, o se confina él mismo, tras las únicas paredes que *debe* y *puede* conocer, a fin de que la supervivencia del sistema no se vea amenazada. Y es aquí, precisamente, que la filosofía existencialista de Jean-Paul Sartre, desarrollada sobre todo en su obra: *El ser y la nada*, cobra su más plena significación; Sartre para quien esa evasión de la libertad es, en sentido

¹ ARENDT, Hannah. Los orígenes del totalitarismo : [Tomo III, Totalitarismo]. Trad. Guillermo Solana. Madrid : Alianza, 1987. P. 505.

² Entiéndase por *libertad positiva* aquella capacidad o, bien, aquella facultad de todo hombre de ser poseedor de su voluntad de modo que así pueda determinar sus propias acciones en función del fin que con ellas espera conseguir y las implicaciones que éstas acarrearán. De igual forma, puede entenderse como una facultad auto-creadora del hombre hacia el hombre mismo.

ontológico, un acto de *mala fe*³, y que hace de la angustia del ser humano una experiencia primordial en la que “el hombre toma conciencia de su *libertad*”⁴.

Se ha mencionado la relevancia de la filosofía existencial sartreana con miras a tratar de sentar unas bases teóricas firmes con respecto al problema de la incidencia de la negación de la angustia —o más bien, de la pretensión de evadirla— frente al problema del nacimiento de los totalitarismos, dado que es posible encontrar al interior de lo que fue su pensamiento, reflexiones y, sobre todo, planteamientos teóricos que conciernen directamente a la libertad del hombre y todo lo que ello implica. Del mismo modo, al abordar las categorías de la angustia y la libertad, se espera poder proponer un modo distinto de estudiar y tratar el problema de la emergencia de los totalitarismos, esta vez desde la perspectiva de la filosofía existencial sartreana, que muy bien puede dar cuenta de la manera como los mismos individuos lo hacen posible.

El concepto de angustia, dice Sartre: “... es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma.”⁵. Así, pues, comprender la angustia como *el modo de ser de la libertad*, implica, ante todo, tener como precedente el hecho de que Sartre concibe que el hombre es un ser desamparado en la medida que éste se asume como angustia, y, por tanto, que de este hecho debe sacar las últimas consecuencias. Dicho de otro modo, el concepto de angustia, tal como lo explica Sartre, pone al hombre en la situación ineludible de tener que elegir en todo momento aquello ante lo cual se ve enfrentado, ya que su ser está continuamente arrojado sobre lo que Sartre llama el *mundo de lo inmediato*⁶, es decir, justamente a partir del mundo de la facticidad desde el cual el hombre proyecta su ser y en la conciencia de su no ser lo que es.

³ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada : Ensayo de ontología fenomenológica*. Trad. Juan Valmar. Barcelona : Altaya, 1993. p. 81.

⁴ *Ibid.*, P. 64.

⁵ *Ibid.*, P. 64.

⁶ *Ibid.*, p. 74.

El análisis de la experiencia existencial de la angustia —de la libertad misma— no puede entenderse sin la comprensión del significado del concepto de desamparo “estar solo en el mundo en su decisión” en cuanto que apuntan, de alguna manera, a resaltar la importancia del concepto de la *nada*; esto es, que la nada sólo existe para ser trascendida. Por otra parte, a partir de este término es posible plantear el surgimiento de la angustia como el resultado frente a aquella paralizante y aterradora experiencia en la que el hombre, de cara a la nada y la negación de un presente predeterminado y prefijado, o bien, ante la imposibilidad de concebir una esencia realizada en su interior, toma conciencia de las implicaciones y riesgos de encontrarse frente a un mundo que le exige, en todo momento y situación, asumir la responsabilidad de sus decisiones y las consecuencias de sus actos.

Una vez que el hombre ha tomado conciencia de la responsabilidad frente a su existencia, por medio del sentimiento de la angustia, se manifiesta claramente por qué a partir de aquella estremecedora experiencia nace la noción de responsabilidad como el único camino posible para hacer de su vida aquello que quiera ser, y el que por medio de la elección de sus actos éste pueda determinar el *proyecto de ser* que él mismo ha elegido eligiéndose.

De igual forma, es posible que el hombre se decida a obrar de tal manera que, imbuido por la angustia, trate de evadir las posibilidades que surgen del reconocimiento de su libertad, a consecuencia del verse comprometido en cada una de tales posibilidades que reclaman su ser. Así, pues, aparece un término de gran importancia en la filosofía sartriana: La mala fe que, como dice Sartre, “tiene, pues, en apariencia, la estructura de la mentira. Sólo que —y esto lo cambia todo— en la mala fe yo mismo me enmascaro la verdad.”⁷ De modo que, una vez que el hombre reconoce en la angustia que los límites de sus posibles yacen enteramente en su ser, éste puede adoptar ciertos mecanismos de evasión, que lejos de llegar a impedir el surgimiento y puesta en escena de tales posibles, se

⁷Ibid., p. 83.

convierten en actitudes concretas frente a las cuales el mismo hombre busca negarse a sí mismo.

Ahora, bien, el sentimiento de la *angustia* y el de la *mala fe* son fundamentales en el análisis del surgimiento de los totalitarismos, y van fuertemente ligados a la noción de *libertad*, ya que la angustia puede traducirse en términos de una conciencia que se sabe estrechamente unida a los límites de su propia libertad; y que en el ejercicio pleno de proyectar su ser y disponer libremente de sus acciones, se capta como la única responsable de sus posibles modos de ser. Pero también, se hace plenamente consciente de la posibilidad de evadir esos posibles modos de ser que dependen enteramente de su ser, lo que por lo tanto, lo puede llevar a adoptar la actitud del autoengaño o, mejor aún, de mala fe.

Con base en lo dicho, puede mostrarse la importancia filosófica, ética y política del pensamiento de Sartre, para la comprensión del problema del nacimiento de los totalitarismos en los que, a pesar de que ahora nos parezcan algo ya superado, estamos en graves riesgos de caer.

Sólo desde el análisis de las formas de manipulación que los hacen efectivos y permiten mantenerlos, es posible impedir su desarrollo a través del análisis del concepto sartreano de la angustia y sus connotaciones. Lo cual trasciende los límites de la mera comprensión del fenómeno y permite proponer —desde su estudio previo— algunas vías posibles para ponerle muros de contención, con el propósito de hacer resistencia a cualesquier clase de manifestación totalitaria, susceptible de convertirse en sistema real de dominación e imperio del terror.

Dicho lo anterior, desde un punto de vista histórico-teórico el primer gran análisis que se presenta de los totalitarismos, nos lo brinda la filósofa y teórica política alemana Hannah Arendt, quien vio en el totalitarismo una forma de gobierno completamente nueva de dominación, en la que los hombres —a diferencia de los regímenes tiránicos y despóticos del pasado— no sólo son aniquilados en la medida en que son apartados del resto de los hombres, sino que, además, se

destruyen todos los ámbitos sociales “instituciones, agrupaciones, escuelas, etc.” en los que el hombre obra con otros, actúa políticamente y desarrolla su capacidad crítica frente a los problemas de su entorno social.

Del mismo modo, otro rasgo propio de los sistemas totalitarios es la manipulación y apropiación de la historia con el propósito de otorgar un último veredicto en lo concerniente al modo en que ésta se ha desarrollado y, sobre todo, arrogarse, arbitrariamente, el derecho a vaticinar el futuro de la humanidad; de lo cual surge otra gran característica de los sistemas totalitarios y es la sacralización del líder totalitario llevada a cabo por los hombres sobre los que se ejerce el poder.

Desde luego, la lógica de tales estrategias descansa en el hecho, sin precedentes, de querer sustituir la auténtica realidad humana por un mundo ficticio en el cual el hombre —convertido en masa— puede llegar a sentirse seguro y resguardado tras las fuertes barreras que le ha brindado la ideología del partido por medio de su audaz y más fiel colaboradora: la propaganda. Al interior del mundo ficticio, al que el mismo hombre se ha condenado a vivir a cambio de reconocimiento, son llevados a cabo otros mecanismos estructurales del sistema totalitario que no sólo buscan afianzar y fortalecer su estructura misma, sino que también procuran mantener a la masa bajo un continuo control y dominación, impidiendo con ello cualesquier posibilidad de marcha atrás en su decisión de continuar perteneciendo a la “realidad” de la que ahora hace parte. Esta tarea es llevada a cabo por los grupos encargados de desatar el terror en todos los niveles en los que sea necesario. Así, pues, junto con la ideología y la propaganda, el terror aparece como uno de los tres pilares importantes de la aparición de los sistemas totalitarios.

El segundo gran análisis aparece en 1956, esta vez proveniente del teórico político alemán Carl J. Friedrich y del polaco Zbigniew Brzezinski, quienes definieron el totalitarismo tomando como punto de partida los rasgos característicos de su organización, resaltando seis factores explicativos fundamentales: el primero de

ellos, desempeña un papel trascendental al interior del régimen totalitario y es la ideología; a través de la cual se pretende impregnar todos y cada uno de los aspectos de la vida de los individuos, incluyendo, desde luego, el ámbito de su vida privada cuyo sentido acaba por destruirse. Una de las tantas funciones que desempeña la ideología es la que supuestamente apunta a criticar el *statu quo*, bajo la promoción de los clisés “Cambio social”, “Revolución permanente” o “Cambio de mentalidades”. El segundo, corresponde a la existencia de un único partido dirigido por un líder; lo realmente importante acá, es la diferencia que se puede establecer con las dictaduras u otros sistemas despóticos del pasado en los cuales el poder estaba concentrado únicamente en la figura del dictador. Porque si bien el líder totalitario es también un dictador, sólo encarna la figura del partido único y su desaparición no altera la conservación del régimen de terror que representa. En tercer lugar, aparece el sistema de terror policivo que todo lo controla y al que nadie escapa. La estructura interna de estos cuerpos de terror está pensada para llevar a cabo tareas de intimidación represiva y crímenes impunemente consentidos que no en vano son perpetrados con el fin de cercar, cada vez más, las débiles voluntades de los individuos de la masa, y de este modo mantenerlos imbuidos en el letargo que les proporciona el mundo ficticio que ellos mismos han contribuido a crear. El cuarto, obedece al monopolio absoluto que ejerce el partido sobre los medios de comunicación. En este sentido entran en juego los avances de la tecnología y los medios de comunicación masiva. El quinto, hace referencia al monopolio del partido apoyado en los avances tecnológicos de los instrumentos de lucha armada. Y, finalmente, un control y una dirección central de toda la economía que permite sostener los mecanismos estratégicos mencionados anteriormente y, desde luego, asegurar y fortalecer todos los ejes de su estructura⁸.

⁸ BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola et PASQUINO, Gianfranco. Diccionario de Política. Trad. Raúl Crisafio, Alfonso García, Miguel Martí et Jorge Tula. México : Siglo Veintiuno, 2005. V. 2.

No obstante, pese a que tanto Friedrich, Brzezinski y Arendt coinciden en la novedad que encarna el totalitarismo, ya que más que ningún otro movimiento político del pasado tuvo la capacidad de penetrar en todas las esferas de la vida de los individuos y logró movilizarlos según sus propósitos; y no sólo ello, sino que además, concuerdan en el hecho de que conciben tres factores relevantes en su estructura interna, a saber: una ideología oficial, el terror policiaco y un partido único de la masa; el punto de partida del presente trabajo descansa en el planteamiento formulado por Hannah Arendt, puesto que sus tesis brindan la posibilidad de estudiar el fenómeno de los totalitarismos desde su esencia misma y, no, desde una pura perspectiva teórica, como en el caso de Friedrich y Brzezinski.

1. LA MALA FE: UN PROBLEMA FUNDAMENTAL EN EL PENSAMIENTO SARTRIANO

“La conciencia aún intenta hacer trampas para protegerse. Igual que durante toda la vida tratamos de rechazar la certeza de que la muerte es inevitable”

(Sándor Márai, ¡Tierra, Tierra!)

Empezar examinando uno de los conceptos fundamentales del pensamiento sartriano como lo es el de *la mala fe*, requiere, en primer lugar, una claridad suficiente no sólo en lo que atañe a la exposición de los conceptos que juegan un papel importante al interior de su obra, sino, también en el reconocimiento de toda la época que marcó decisivamente el pensamiento de Jean-Paul Sartre y de la cual se gestó y desarrolló su gran obra. A fin de ello, lo que se pretende llevar a cabo en los acápites siguientes, es una clara presentación del modo en que surge y es desarrollado al interior de la filosofía sartriana el concepto de *la mala fe*, y las implicaciones propias a que remite dicho concepto.

En virtud de lo anterior, y con el propósito de comenzar indicando algunos conceptos relevantes de su filosofía, se advierte, desde ahora, que todo el peso y sentido de la filosofía sartriana descansa en los postulados de la acción y la libertad, como reivindicación del papel existencial del hombre.

Tanto el uno como el otro se implican y exigen mutuamente. Esto parece estar claro cuando Sartre declara: “la condición primera de la acción es la libertad”⁹. Sin la existencia de alguna de estas dos, seguramente no existiría la más mínima posibilidad de una teoría de la acción. Por lo demás, será nuestro propósito, a

⁹ SARTRE, Jean-Paul. El ser y la nada : Ensayo de ontología fenomenológica. Trad. Juan Valmar. Barcelona : Altaya, 1993. P. 459.

partir de ahora, indicar de qué modo nos conduce Sartre al planteamiento de dicho concepto.

1.1 SARTRE Y SU DESILUSIÓN FRENTE AL MUNDO

El pensamiento filosófico de Jean-Paul Sartre, especialmente el expresado en su obra quizá más significativa, *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, revela desde el comienzo una filosofía comprometida con el hombre, es decir, una filosofía en la que el hombre mismo toma el control absoluto de su existencia y se esfuerza trascender el lugar que ontológicamente le ha sido asignado, a partir de la nihilización de la condición de su ser <<arrojado>> en el mundo.

El interés que llevó a Sartre a querer dar inicio a su obra filosófica a partir de la pregunta por el ser, responde a una mirada retrospectiva de su historia, con el propósito de encontrar posibles respuestas a los grandes interrogantes del hombre. El primero de los cuales tiene que ver con la pregunta por el modo como se puede existir como ser libre. Sobre todo en una época en la que, por efectos de un pseudo pensamiento arrasador, los términos <<independencia>> y <<libertad>>, ya no parecían querer decir nada. Y que aboca, por lo tanto, por el desarrollo de la actitud crítica del hombre frente a su realidad, a fin de criticar y corregir lo que, por entonces, quería hacerse pasar por <<filosofía>>. Como resultado de ello, no sólo intenta desmontar los razonamientos que se tejieron en torno al pensamiento de algunos filósofos clásicos, tales como Platón y Aristóteles, sino, también, al uso que, durante ese largo periodo de oscurantismo, se hizo de algunos conceptos de gran trascendencia filosófica.

No es necesario remontarnos hasta los ya mencionados filósofos; basta sólo con señalar la influencia y admiración que reconoce en Descartes, en cuya filosofía descubre una auténtica manera de reivindicar el papel arrebatado por el

dogmatismo y la imposición de la fe —nociones propias de la época medieval—, de la cual resulta una filosofía híbrida que le devuelve el protagonismo al hombre.

De Descartes resalta y asume la idea de una libertad racional propia del individuo, la cual está claramente expresada en su máxima *cogito ergo sum*; aunque Sartre no duda en hacer objeciones a la filosofía cartesiana; por ejemplo, sólo por citar una de ellas, aquella en la que señala el gran error en el que incurrió Descartes —cuando quiso estudiar las relaciones entre el cuerpo y el alma—, al separar las dos sustancias y pretender unir las luego en el terreno de la imaginación. A pesar de ello, su pensamiento tuvo siempre una gran deuda con éste, a quien retomará en varios pasajes de su obra, mostrando los grandes avances que representa para su época.

Ahora bien, el análisis de la primera parte de su obra: *El ser y la nada*, apunta a desembarazar a la filosofía de la abstrusa hibridación de enfoques esencialistas, metafísicos, causales y mecanicistas a las que había conducido el intento de muchos pensadores de desentrañar el problema de la relación del hombre y el mundo.

La solución ofrecida por Sartre, se centra en la necesidad de que no se interprete esa relación desde la asunción del primado del conocimiento —punto en el que está de acuerdo con Husserl—, es decir, de una instancia en la que debiera primar una actitud <<apropiativa>> del mundo, en el terreno de lo epistemológico; o de la relación dualista entre sujeto y objeto. Reivindica por el contrario, la necesidad de asumir una nueva forma de relación con el mundo, en la que el individuo, desprendido de su afán e interés por convertir en ciencia cada dato de conocimiento que se le ofrece, se dispone a conferir, a través de sus acciones libres, un nuevo sentido y significado a aquello que hasta entonces sólo era afrontado con objetivos científicas.

A medida que Sartre critica y señala los errores que resultan de afrontar la actitud filosófica desde el primado del conocimiento, rechaza los conceptos dicotómicos, a

saber: el de lo interior y lo exterior; el ser y el aparecer; la potencia y el acto; y el de la apariencia y la esencia¹⁰; que se han dado al interior de los postulados que la defienden; y propone en su lugar un nuevo camino de acceso a la pregunta por la relación hombre-mundo. El propósito de Sartre parece estar encaminado a dar a la filosofía un aire de renovación; de buscar un camino un tanto más seguro que le permita deconstruir y volver a crear el mundo que pretende comprender. Y lo encuentra, como ya he mencionado líneas arriba, en el método propuesto por la fenomenología de Edmund Husserl, la cual se divide en dos fases o momentos: la fenomenología descriptiva y la fenomenología genética.

Es importante señalar que el asumir la tarea de realizar una descripción del mundo, siguiendo el método propuesto por Husserl, implica partir de una *actitud natural*, es decir, desde una sensación de extrañamiento, o lo que podría ser igual, un sentimiento de desilusión frente al mundo.

Así, pues, Sartre sugiere renunciar a los dualismos emergentes de las teorías que defienden, o bien, rechazan la posibilidad del conocimiento; es decir, su crítica se resume en el hecho de sustituir la idea de “realidad de la cosa” por la idea de “objetividad del fenómeno”. Y esto implica, necesariamente, un abandono a la creencia de que la “realidad” de las cosas tiene algún sentido previamente conferido en su interior, cuando habría que empezar por describir la estructura interna de los fenómenos; si se quiere saber de qué modo las cosas nos son dadas.

Lo que encontraremos en dicha descripción será el descubrimiento de *un fenómeno de ser* y un *ser del fenómeno*. Dos términos completamente nuevos a través de los cuales Sartre interpreta la objetividad del fenómeno destacando una nueva relación con el sujeto; en donde éste, en cuanto conciencia intencional, en el sentido del tener conciencia de algo como la describe Husserl, está unido al fenómeno, desde el comienzo de la relación primigenia que sostiene con éste, al

¹⁰ Ibid., P. P. 15-16.

cual, esta vez, no buscará definir para siempre tras el primer escorzo que reciba a través de su relación de trascendencia, puesto que “lo primero que encontramos es el ser de la aparición”.

Como se puede notar, el planteamiento de esta nueva etapa del pensamiento sartriano obedece, exclusivamente, al desarrollo pleno de la fenomenología de Husserl, que había estudiado durante su estancia en Berlín en el año de 1934, y a través de la cual pretende dar una respuesta satisfactoria a las largas disputas entre el idealismo y el realismo.

Una vez que ha rechazado tajantemente las razones que habían conducido a la filosofía a adoptar esa serie de conceptos dicotómicos que sólo causaban embarazo y confusión, y llevaban a los hombres a adoptar una postura errónea ante la filosofía y su mundo, Sartre despliega lo que sería el desarrollo ulterior de su filosofía de la conciencia partiendo de la intencionalidad que habita en ella, a través de la cual se entabla una íntima relación con el fenómeno, cuyo modo de ser es, siempre, una constante aparición ante el ser del *percipiens* que la capta; y desde la cual, la falsa idea y supremacía de un conocimiento inmediato de la “realidad” queda relegada a la constante relación de transfenomenalidad que se establece entre la conciencia y el fenómeno.

El resultado del análisis previo que emprende Sartre sobre el modo de asumir la <<realidad de las cosas>>, lo conduce a proponer la idea de una relación compleja entre el ser del *percipiens* y el fenómeno —desde luego ya no a la manera en que tradicionalmente era entendida esta relación—, a partir de la cual se reivindica la importancia de ambos, pero, de algún modo, se desplaza la atención al protagonismo que desempeña ese “sujeto” que ya no contiene o no es visto desde las mismas categorías con las cuales era comprendido antes, sino que, a partir de ese momento, es llevado a asumir una actitud completamente fundamental, puesto que de él se resalta el hecho de que no es ya un simple espectador desprovisto de todo dato o sensación, y por tanto de idea alguna de la

realidad, sino que, por el contrario, a partir de una actitud posicional del mundo, se lanza sobre éste para establecer una serie de relaciones que no solamente le conducen a explicar el fundamento del mundo al cual se lanza apoyado desde alguna motivación, sino, además, le permite comprender el fundamento ontológico de su existencia y de los fenómenos que le rodean.

Es así como surge de inmediato la idea de la conciencia en sentido ontológico o como conciencia de ser como aquella encargada y responsable de establecer los vínculos internos y mediatos entre el hombre y los fenómenos. Sartre descubre, en primer lugar, que si bien puedo establecer relaciones con el mundo y con las cosas que me rodean, esto se debe no a que las cosas mismas vengan a mí con el propósito de impregnarme de su ser y provocar las ideas o nociones que de ellas podría tener, y por ende, determinarlas en un ámbito particular del conocimiento; sino que tal relación sólo podría darse, más bien, a partir de la intencionalidad de la cual está provista la conciencia, entendida como conciencia de una trascendencia fundada en la inmanencia, ya que es a través de ésta que me descubro en el mundo por medio de la ineluctable situación constante de hallarme en relación con las cosas o, bien, con el otro.

Desde luego, este concepto de “situación” es algo que Sartre ya ha descubierto y analizado también en la filosofía de Heidegger, cuando éste habla del *Dasein*. Esta categoría que sumó al pensamiento heideggeriano un sentimiento de fatalidad indestructible en la vida de los hombres, toma fuerza una vez más en la exposición del pensamiento sartriano, desde el instante en que señala:

Así, en lo que llamaremos el mundo de lo inmediato, que se entrega a nuestra conciencia irreflexiva, no nos aparecemos primero para ser arrojados después a tales o cuales empresas; sino que nuestro ser está inmediatamente en <<situación>>, es decir, que surge en medio de esas empresas y se conoce primeramente en tanto que en ellas se refleja¹¹.

¹¹ Ibid., P. 74.

Esta primigenia relación que se establece entre el hombre y los fenómenos será determinante al momento de entrar a analizar las bases ontológicas de su ser. En primer lugar, porque cuando Sartre indaga por el ser de los fenómenos, o, como también le llama “el ser de *percipi*”, retoma las dificultades que se han producido, hasta el momento, en torno a la errónea comprensión del modo de ser que comporta en su interior, esto es, la idea de una dualidad existente que reconoce como problemática, y proveniente de la filosofía de Husserl, porque, a diferencia de éste, para Sartre “la conciencia carece de contenido”; no es una conciencia cognoscente sino que lo único que le es dable conocer es su propio objeto. Dicha confusión gira en torno a la posibilidad de que el modo de ser del *percipi* sea pasivo en tanto que no está provisto de intencionalidad; pero, al mismo tiempo, se le reconoce el que pueda poseer un modo de ser relativo, lo cual determinaría una instancia o tinte de actividad en su interior.

La disputa que surgió con Husserl parece llegar a su fin cuando Sartre indica: “Así, las dos determinaciones de relatividad y pasividad, que pueden referirse a maneras de ser, no pueden de modo alguno aplicarse al ser mismo”¹². Entonces, lo que puede concluirse de la postura que él asume, es la negación de aquella relatividad interna en el modo de ser de los fenómenos; y ello, por la sencilla razón de que el modo de ser único y propio a los fenómenos es, solamente, el de pura pasividad.

En segundo lugar, porque luego de que Sartre define a la conciencia como *siendo* conciencia (de) algo, brinda las bases necesarias para justificar la existencia concreta de un mundo exterior a ella, el cual escapa a la idea de que es la conciencia quien da el fundamento al mundo; y, también, ofrece sólidos argumentos contra los reproches realizados a la filosofía sartriana, según los cuales se la acusa de ser nada menos que una simple *ipseidad*.

¹² Ibid., p. 29.

Si se atiende, entonces, al paso decisivo que emprende Sartre, para justificar el modo de ser de los fenómenos, se pueden observar los momentos que se dan en este proceso, en el que se resalta un modo de ser puramente pasivo, propio del fenómeno; y esto implica, indiscutiblemente, la idea de que sólo es posible entablar una relación de trascendencia, si existe un ser que esté provisto de las facultades necesarias para hacerlo; este ser no es otro más que la conciencia.

Pero, vale la pena señalar que si la conciencia es ese ser que no solamente hace posible que se establezca una relación de trascendencia con los fenómenos, ello se debe a que la conciencia misma no es otra cosa más que carencia absoluta. Por lo tanto, si la conciencia es conciencia (de) algo, ese algo de lo que es conciencia es una existencia concreta que, al contrario de la conciencia cognoscente, tiene un modo de ser previamente definido que se ha señalado de antemano bajo el término de *pasividad*. No es, como en Husserl, una conciencia autorreflexiva.

Así, pues, a partir de la sola definición que se nos ofrece de la conciencia en sentido ontológico se intuye que es propio de ésta el que siempre esté dirigida hacia lo exterior. Esa relación de la conciencia con los fenómenos, que se da a partir de un modo necesario es lo que Sartre llamaría *la prueba ontológica*. Esta prueba ontológica brinda la posibilidad no solamente de fundamentar la estructura interna de los fenómenos hacia los cuales está dirigida la conciencia, los cuales no se definen sólo como existencias concretas, sino que además, sientan las bases necesarias y suficientes para poder comprender la conciencia como el medio a través del cual se establecen las relaciones de sentido que hemos mencionado líneas más arriba.

Puede, ahora, comprenderse un tanto mejor la relevancia que señalaba, anteriormente, de la primigenia relación entre la conciencia y el mundo de los fenómenos. Ello por la sencilla razón de que en el preciso instante en que se da en el mundo concreto una relación transfenomenal —es decir, entre aquella

dimensión del fenómeno que apela tanto al modo de manifestarse por medio de su esencia, como a la conciencia que la percibe— entre una conciencia y un fenómeno cualquiera, se deriva de este hecho concreto una multiplicidad de implicaciones que servirán de fundamento para dar respuesta a muchos problemas y planteamientos formulados a lo largo de la historia de la filosofía; pero, sobre todo, resulta completamente indispensable la descripción que nos proporciona la aplicación del método fenomenológico, por relación al análisis de las complejas relaciones que subyacen a la conciencia y en relación con las esencias, luego de que éste ha procurado desentrañar el terreno distante sobre el cual se definen, eternamente, las singulares y concretas situaciones en las que el hombre dirige su intencionalidad sobre la multiplicidad de fenómenos que pululan en el mundo.

Tenemos, pues, todo el camino demarcado para poder realizar, ahora, una síntesis de lo que Sartre nos ha propuesto hasta el momento, y así poder fijar la significación de las nociones de las que nos serviremos en adelante. En primer lugar, partimos de señalar el rechazo de Sartre a adoptar cualquier tipo de posición <<apropiativa>> del mundo, la cual se manifiesta claramente en el modo en el que, anteriormente, se privilegiaban los datos o impresiones sensibles que el individuo obtenía del mundo, para transformarlos, de inmediato, en un vasto campo del saber al cual se le ha conferido el nombre de ciencia, es decir, de la adopción inmediata de la relación mundo-conciencia, desde un punto de vista exclusivamente cognoscitivo y de carácter dualista. No conforme con ello, se propuso, además, tratar de ofrecer una salida a esa manera de asumir la filosofía, e incluso de hacerla; el resultado de esto fue la consideración del método propuesto en la fenomenología de Husserl a partir del cual se sustituye la idea de la realidad de la cosa, por la objetividad del fenómeno, y que de alguna manera podía contribuir a dar por terminada una larga polémica centrada en conceptos dicotómicos que habían perturbado el quehacer filosófico durante un extenso periodo de tiempo. Así, pues, nos hemos podido apoyar en su método para

continuar analizando las relaciones que se establecen a través de la puesta en obra, y destacar los avances significativos que se alcanzan a vislumbrar a partir de ello. El primero de los cuales sería la transformación del modo de asumir el mundo circundante. Éste no es ya la continua relación entre un sujeto y un objeto, de donde se esperaría una acumulación de datos sensibles a favor del enriquecimiento de los vastos saberes de la ciencia. La idea de pensar al sujeto como un existente un tanto apartado del mundo; al que sólo apelaría, como dice Husserl, para establecer meras relaciones de causa-efecto y como simples determinaciones cósicas, poniéndose con ello por fuera de la realidad. O el sujeto de un no mundo para quien impresión y realidad es lo mismo; que es incapaz de ir más allá de lo que ve y de salir de sí mismo. Tal idea queda sepultada una vez que se ha logrado señalar la irreductibilidad de los fenómenos a los primeros escorzos que se den a través de las relaciones de transfenomenalidad con el sujeto. Éste no puede ya más que comprender que la relación con los fenómenos del mundo que le es dado y que tiene ya un sentido propio que está fuera del sujeto como dice Sartre; que le deparará una constante e inacabada visión de los mismos que se opone tajantemente a ser petrificada por alguna de sus primeras impresiones. Por lo tanto, el segundo avance obtenido, es el que se desprende de la comprensión ilimitada, por parte del hombre, de los fenómenos a través de los cuales surge la exigencia de distinguir la idea del fenómeno de ser y del ser del fenómeno; dos conceptos relevantes al interior de la teoría de la objetividad del fenómeno, ya que éstos bridan la posibilidad de definir la estructura interna del fenómeno describiéndolo bajo el término *ser del fenómeno*, es decir, una caracterización o reconocimiento material u objetivo ,propio de cada fenómeno, según sea el caso; y, por otra parte, desde el término *fenómeno de ser*, el cual puede entenderse como el *eidos* que es correlativamente extensivo al ser del fenómeno, y captable por la conciencia.

No obstante, si se ha logrado precisar toda esta compleja estructura del mundo en el cual habita el hombre, ello ha sido posible, gracias a que se ha tenido la leve

sospecha de que no son los fenómenos por sí mismos, quienes darían cuenta de la realidad humana. Luego, el tercer avance, apunta a conferir un análisis de la estructura interna de la conciencia, en el cual se la señala como la única responsable de que puedan existir toda clase de relaciones con los fenómenos externos a ella.

Por medio de la clarificación que nos brinda el análisis de la estructura interna del sujeto, se ha podido llegar a la determinar que la conciencia es el fundamento y motor que da vida a la relación del hombre con los fenómenos; por lo menos así lo aclara Sartre cuando señala:

Y así, el ser-fundamento del *percipere* y del *percipi* debe escapar al *percipi*: debe ser transfenoménico. Volvemos a nuestro punto de partida. Empero, puede concedérsenos que el *percipi* remita a un ser que escapa a las leyes de la aparición, pero sosteniendo a la vez que ese ser transfenoménico es el ser del sujeto. Así, el *percipi* remitiría al *percipiens*: lo conocido al conocimiento, y éste al ser cognoscente en tanto que es, no en tanto que es conocido; es decir, a la conciencia. (...) La conciencia no es un modo particular de conocimiento, llamado sentido interno o conocimiento de sí; es la dimensión de ser transfenoménica del sujeto¹³.

Como ya se dijo, la conciencia es el modo particular a partir del cual son llevados a cabo los actos que nos permitirán comprender la realidad del fenómeno, en la medida en que se le asuma como un existente caracterizado por su ser concreto y opaco, con un modo de ser particularmente pasivo, y por la inagotabilidad que supondría el querer precisar la totalidad de su ser desde los tempranos escorzos que nos llegan a través de la relación de trascendencia.

Se advierte, entonces, que la conciencia como dimensión de ser transfenoménica, conlleva en su interior el estar desprovista de toda suerte de datos e impresiones que se hallan en el mundo exterior a ella. De ahí que pueda resultar comprensible la idea de que la conciencia es un vacío absoluto, en la medida en que una nada atraviesa su ser. Pero es precisamente a partir del momento en que se la define

¹³ Ibid., P.P. 20- 21.

de ese modo, como un vacío absoluto, una nada que le invade hasta la médula, que ha de ser posible enunciar la tesis de que, desde el momento en que surge o se da una conciencia en el mundo, ésta estará ineludiblemente ligada al mundo exterior a ella, a través del acto de dirigir su atención a la infinidad de fenómenos que la rodean; o bien, como el mismo Sartre lo aclara: “la conciencia nace apuntando hacia un ser que no es ella misma. (...) La conciencia es conciencia *de* algo es decir que debe producirse como revelación revelada de un ser que no es ella misma y que se da como ya existente cuando ella lo revela”.¹⁴

No queda más que advertir que en adelante todo girará en torno a la relación que se ha podido describir a lo largo de estas líneas. Sin embargo, el siguiente paso en el camino estará enfocado a describir los medios a través de los cuales se desprenden y enlazan otros conceptos de igual relevancia en el pensamiento sartriano, que nos permitan tener la claridad suficiente para tratar de comprender las bases teórico-conceptuales que hagan posible el examen del problema que nos hemos propuesto desarrollar.

1.2 LIBERTAD Y MALA FE: UNA REALIDAD ANGUSTIOSA EN LA VIDA DEL SER HUMANO

Nos encontramos ahora, en esta parte del análisis, en un ámbito un poco más específico que atañe directamente al hombre. Y por virtud del cual se hace posible establecer por qué medios y bajo qué circunstancias despliega la infinidad de actitudes que le permiten comprenderse en el mundo y, por tanto, desentrañar las estructuras internas que entran en juego a partir de él.

Como hemos intentado señalar hasta el momento, la estructura interna del hombre; es decir, aquello que tiene que ver con su fundamento ontológico, se opone diametralmente a la de los fenómenos en sí. Esto por la sencilla razón de que su intraestructura, si bien se ha caracterizado por estar provista de una

¹⁴ Ibid., P. 30.

conciencia, escapa a la determinación y precisión que pueda llevarse a cabo, por ejemplo, a la manera concreta en que nos referimos a los demás objetos.

Luego, si hemos dicho anteriormente —con Husserl y Sartre— que toda conciencia es conciencia *de* algo, o que es intencional, esto apuntaba a señalar dos cosas: de un lado, la prueba ontológica que demostraría las transfenomenalidad de los fenómenos, los cuales estarían estrechamente ligados a una conciencia que los capta; y, del otro, resaltar la inanidad propia de la conciencia, la cual estaría justificada *a priori* por definición.

Por lo tanto, si es propio a la conciencia ser un perpetuo vacío, esto puede servirnos para analizar, por ejemplo, aspectos que aluden a cuestiones prácticas en la vida de todo hombre como lo son, por ejemplo, los juicios que éste profiere de los fenómenos que le rodean. Se advertirá, entonces, que si bien sólo se ha venido aludiendo al *Ser* de los fenómenos y del sujeto, se ofrece, igualmente, la oportunidad de estudiar el no-ser o la negación, como elementos de gran relevancia a través de los cuales se logra evidenciar la encarnación de las distintas actitudes que asume el hombre frente al mundo.

Así, pues, considero adecuado retomar como punto de partida la actitud de interrogación que señala Sartre, en esta parte; y según la cual se da necesariamente un distanciamiento con respecto al fenómeno que interrogo, del cual espero obtener una respuesta concreta con respecto a su modo de ser; respuesta que bien, puede ser la negación o afirmación a la pregunta concreta que efectúo sobre la plenitud de su ser, y la cual lleva al hombre a un estado de espera ante ese develamiento del ser.

Cuando se interroga a un fenómeno cualquiera sobre algún modo de ser, se da en primer lugar una actitud de nihilización frente al objeto interrogado; cuya función no es otra que introducir una cierta fragilidad en el fenómeno que se interroga; y la fragilidad a la que se refiere Sartre, se condensa en su advertencia

de que “un ser es frágil si lleva en su ser una posibilidad definida de no-ser”¹⁵. A partir de ello se manifiesta claramente el tercer elemento que Sartre señala en torno a la actitud interrogativa; el cual juega un papel importante ya que este tercer elemento cumple la función de mediador entre el modo de ser interrogado del fenómeno y el hombre.

Ahora bien, el no-ser que juega como mediador en el momento en que el hombre se alberga en la actitud de disposición que hace posible la misma actitud interrogativa frente al fenómeno concreto del que espera una respuesta; el cual no debe ser asumido como si fuese posible hacer aparecer la negación que encarna ese no-ser del fondo mismo del ser en sí que es. Con ello se apunta a resaltar la crítica a la concepción dialéctica de la nada que Sartre le hace a Hegel, para quien es preciso, primero poner al ser absoluto, para hacer devenir luego a la nada absoluta.

Si es posible que a partir de la relación primigenia entre el sujeto y el fenómeno, surja un no-ser mediador, es porque sencillamente ese margen de fragilidad que es introducido en un fenómeno concreto cualquiera, a través de la relación de trascendencia que estos dos sostienen, se hace a partir de la relación que el hombre establece con el ser en general. De lo anterior se desprende que la destrucción de la que habla Sartre, a propósito de la fragilidad que introduce el hombre en el ser, bien puede representar una puesta en perspectiva de los fenómenos sobre los cuales la conciencia ha desplegado su intencionalidad.

Por otra parte, con respecto al no-ser que señalábamos poco antes, se ha mostrado que surge sobre el trasfondo de la plenitud del ser; con esto, la negación acerca de un modo posible, sobre el cual se interroga a un fenómeno cualquiera que encarna a ese no-ser, no es más que la limitación de ser dentro del ser que se es, en cuanto posibilidad de todo develamiento. Por lo tanto, la actitud que señalaba Sartre como punto de partida, y en la cual he querido apoyarme, da la

¹⁵ Ibid., P. 44.

posibilidad de que la nada aparezca dentro del entramado que representan las actitudes concretas que lleva a cabo el hombre con respecto al mundo. No puede ser, ciertamente, de otra manera. Si la nada ha de venir al mundo debe ser por medio de un ser cuya infraestructura sea, al menos, lo suficientemente opuesta al ser pleno de los fenómenos que le rodean; así, pues, este ser es la conciencia.

Pero, si es cierto que es por medio de la conciencia que la nada puede venir al mundo, ello exige, entonces, un estado o situación concreta que obligue a la conciencia a formularse la pregunta por la nada, o bien, a considerarla como posible. A propósito de esta situación particular que experimenta el ser humano frente al mundo que le rodea, puede anotarse que representa un papel fundamental en todo el pensamiento sartriano, ya que la enunciación de ese peculiar sentimiento que mueve al hombre a plantearse la pregunta por la nada, despliega sus implicaciones en los planteamientos políticos en los que desembocan su filosofía y que tienen que ver sobre todo con el problema de la libertad como ejercicio de responsabilidad humana en el quehacer de lo político y de la acción concreta.

Según esto, el sentimiento por medio del cual el hombre se hace la pregunta por la nada, es el sentimiento de la *angustia*. Este ineluctable instante que lleva al hombre a interrogarse por el ser de los fenómenos, bajo una pregunta concreta en la cual puede hallar una negación, no sólo da cuenta de la limitación del ser del fenómeno en el ser que le es posibilidad de todo develamiento. Porque, sobre la base de esta misma relación trascendente con el fenómeno, también aparece el más aterrador de todos los sentimientos que el hombre pueda llegar a experimentar en su vida, en la medida que este sentimiento le demarca la finitud y precariedad de su ser; ello por múltiples razones: en primer lugar, porque no solamente le es factible comprender la fragilidad del ser al cual interroga; es decir, porque no solamente descubre la limitación y finitud del ser que tiene enfrente de sí, sino que, además, descubre su propia fragilidad por medio de la fragilidad de los seres-en-sí; luego, después de comprender que incluso los seres concretos y

definidos de ser tienden a mantenerse al margen de la nada que amenaza constantemente su existencia, comprende aquella nada a la que estará perpetuamente condenado, y que al mismo tiempo es su propio modo de ser. En segundo lugar, porque a través de esta relación de trascendencia a partir de la cual nihiliza al fenómeno que capta su conciencia, emerge ante él la realidad humana desde el mismo trasfondo en que aparece la negación de aquel fenómeno nihilizado. Luego, como dirá Sartre:

Sólo en la nada puede ser trascendido el ser. A la vez, el ser se organiza como mundo desde el punto de vista de lo transmundano, lo que significa, por una parte, que la realidad humana surge como emergencia del ser en el no-ser; y, por otra, que el mundo está <<suspendido>> en la nada. La angustia es el descubrimiento de esta doble y perpetua nihilización¹⁶.

De esta manera, se ha logrado introducir a la nada en el entramado de las relaciones de trascendencia que sostienen la conciencia con la multiplicidad de fenómenos. Al mismo tiempo, hemos señalado que esa nada sólo puede aparecer en el mundo, gracias al sentimiento aterrador de la angustia, que pone al hombre de cara a contemplar su propio modo de ser, como no siendo lo que es.

No obstante, a pesar de que he indicado algunas de las razones ante las cuales emerge el sentimiento de la angustia, faltaría anotar que dicho sentimiento se da de igual forma cuando la conciencia, en un estado *reflexivo*, capta el estado de vacuidad absoluta que supone su modo de ser. Volvemos acá sobre lo que habíamos indicado líneas más arriba acerca de la relevancia que supone la definición de la conciencia que Sartre nos ofrecía cuando señalaba que *“toda conciencia es conciencia de algo”*.

Sin embargo, este señalamiento de que la conciencia capta, por medio de la angustia, la vacuidad propia de su modo de ser, sólo puede interesarnos en la medida en que la conciencia misma llega a la comprensión de que al encontrarse desprovista de un modo de ser concreto, a la manera de los fenómenos, tiene no

¹⁶ Ibid., p. 53.

sólo la posibilidad de construirse en la puesta en escena de cada uno de sus actos, sino, además la de poder comprender la libertad a la que está condenada, desde el mismo instante en que se apercibe de que las relaciones de trascendencia que establece con los fenómenos, se dan sólo gracias al despliegue de las posibilidades que ésta le brinda.

Tenemos ante nosotros todo un vasto complejo estructural tanto del ser de los fenómenos como de la conciencia misma. Aunque habíamos dejado a un lado entretanto el ser de los fenómenos, para atender al de la conciencia. Esto nos había permitido comprender que su modo de ser es completamente opuesto al de los fenómenos; y, así también que por medio de una actitud interrogativa, podíamos establecer relaciones de trascendencia con el mundo exterior. Tales relaciones son posibles, en primer lugar, cuando el hombre asume su libertad como resultado de la angustia que la manifiesta; o como dirá Sartre: “la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma”¹⁷.

En segundo lugar, porque al ser la conciencia un ser completamente vacío, las relaciones que se pueden llevar a cabo entre ésta y los fenómenos, son propiciadas por la intencionalidad misma de la conciencia, a partir del descubrimiento del sentimiento desgarrador de la angustia que supone la finitud y precariedad del ser al cual interroga; y por el cual comprende su misma fragilidad, puesto que a partir de la actitud que asume frente a los objetos —en este caso la de la interrogación— hace aparecer en el mundo a la nada sobre el trasfondo mismo del ser. Por lo tanto, la conciencia, a través de un proceso de reflexión, logra comprenderse como un ser que está condenado a la libertad; lo cual implica, en lo más profundo de su ser, que sus actitudes frente al mundo estén destinadas a reivindicar el sentido de los fenómenos y de la realidad humana, desde el momento mismo en que reconoce y trasciende el mundo que está fuera de ella.

¹⁷ Ibid., p. 64.

Me interesa, ahora, enfocar la atención sobre el concepto de libertad que Sartre subraya, como un elemento más que se hace anunciar en el mismo instante en que brota el sentimiento de la angustia. A propósito, Sartre define,

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. (...) La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad. (...) El hombre no es *primeramente* para ser libre *después*: no hay diferencia entre el ser del hombre y su <<ser-libre>>¹⁸.

Como se puede observar, Sartre antepone a la noción de *esencia* el concepto de libertad, como la condición necesaria para que ésta pueda ser llevada a cabo.¹⁹ Esto quiere decir, que en adelante se habrán de asumir las actitudes del hombre frente al mundo, como actos enteramente libres cuyo propósito inicialmente será, como ya lo he indicado, el de una reivindicación del sentido que tienen para el hombre los fenómenos con los cuales se da esa misma relación de trascendencia.

Después de que el hombre ha comprendido el propósito de sus relaciones con los fenómenos como relaciones de sentido, puede, entonces, darse un paso más y abordar la cuestión que concierne directamente a la esencia del hombre. En este orden de ideas, Sartre procede cuidadosamente, siguiendo el método indicado por la fenomenología, para establecer que la esencia del hombre se constituye de la mano con los fenómenos a través de los cuales se han establecido esas relaciones de sentido, mostrando que es el hombre mismo —comprometido con su libertad— por quien se construye su esencia y se da el lugar correspondiente al mundo que le rodea. De ahí se desprende la máxima que engloba, se podría decir, todo el pensamiento sartriano, a saber: “la existencia precede a la esencia”²⁰. Desde este descubrimiento del *Quid* de la realidad humana, se definen las

¹⁸ Ibid., p. 60.

¹⁹ A propósito del concepto de libertad, se analizará un poco más detalladamente en el acápite siguiente, en el cual se pretenderá establecer su origen en la noción de desamparo, que Sartre reconoce como una categoría vital en el ser humano.

²⁰ SARTRE, Jean-Paul. El existencialismo es un humanismo. Trad. Victoria Praci de Fernández et Mari Carmen Llerena. Barcelona : Edhasa, 2009. P. 27.

condiciones de posibilidad de construir su esencia a partir de la libertad que le es propia a su modo de ser; de allí que sea el hombre quien deba asumir la situación de decidir o no; de actuar o de replegarse; de elegir o dejar que otros decidan por él, puesto que no elegir es también un modo de elegirse.

En todo caso, pese a que resulta claro para el hombre que es a través de sí mismo que construye su propia esencia, esto lo pone en presencia de verse enfrentado a ciertas conductas, que propenden hacia la invención de los términos que le depara ese descubrimiento en la angustia, de esa libertad que mueve al hombre a actuar en el mundo. Tales conductas son denunciadas por Sartre como de *mala fe*, como pretensión de una huida de una libertad a la que, sin embargo, no podrá nunca escapar. Y, para describirla, empieza diciendo: “Aceptaremos que la mala fe sea mentirse a sí mismo, a condición de distinguir inmediatamente el mentirse a sí mismo de la mentira a secas”²¹. Aunque con esto se apunta a establecer de una vez la radical distinción que ha de hacerse entre la mala fe y la mentira en el plano de su acepción común, será necesario abordar la mala fe como algo mucho más complejo, que lejos de poner en juego a los fenómenos externos de la conciencia, se dirige al hombre mismo y compromete su estructura interna.

Precisaremos lo que pueda ser la mala fe indicando algunas de las definiciones que Sartre ofrece al respecto, con el propósito de elucidar mejor la idea general que se desprende de su planteamiento:

La mala fe tiene, pues, en apariencia, la estructura de la mentira. Sólo que –y esto lo camia todo- en la mala fe yo mismo me enmascaro la verdad. (...) La mala fe implica por esencia la unidad de *una* conciencia. (...) La mala fe no viene de afuera a la realidad humana. Uno no padece su mala fe, no está uno infectado por ella: no es un *estado*, sino que la conciencia se afecta a sí misma de mala fe²².

²¹ SARTRE, El ser y la nada, Op Cit., p. 82.

²² Ibid., p. 83.

La mala fe pareciera indicar, a simple vista, que la conciencia elige deliberadamente engañarse a sí misma, casi del mismo modo en que elige proferir una mentira con respecto a un fenómeno particular. Lo que diferencia, sobre todo la mala fe por relación a la mentira, estriba en que ésta implica el ser de un existente exterior a la conciencia; por lo tanto, es una actitud que se establece entre dos seres, o como diría Sartre, retomando a su vez a Heidegger: “la mentira es un fenómeno normal de lo que Heidegger llama el *mit-sein*. Supone *mi* existencia, la existencia del *otro*, mi existencia *para* el otro y la existencia del otro *para mí*”²³.

Con lo cual, es claro que la mala fe es algo mucho más complejo de lo que sería una simple deliberación de la conciencia que apunta al autoengaño. Si he elegido actuar de mala fe, es preciso que deba encontrarme frente a mí mismo, en un estado que, de igual forma me lleve a querer plantearme la tentativa de evadirme tras una actitud particular. Líneas atrás señalé que el descubrimiento de la libertad jugaba un papel fundamental en el pensamiento sartriano; parece, entonces, necesario que vuelva sobre éste para poder tratar con un poco más de precisión el tema de la mala fe. La mala fe no puede entenderse sin la libertad, puesto que no es otra cosa más que la pretensión de su negación.

De lo que se desprende que la libertad, la angustia y la mala fe se encuentran en una estrecha relación de interdependencia, desde el mismo momento en que se devela su constitución ontológica en el hombre. La razón es muy clara: a partir del sentimiento de angustia en el que la libertad está en suspenso cuestionándose a sí misma, me capto reflexivamente como siendo el único responsable de percibir el sentido del mundo y de los fenómenos que me son dados, y, asimismo, de crear mi propia esencia; pero esta captación reflexiva de la libertad me transporta a la situación perpetua e ineludible de tener que decidir y elegir; luego si he mencionado que la mala fe juega en el mismo terreno de la angustia y la libertad, esto se explica a partir del hecho de que la mala fe es la conducta que resulta de

²³ Ibid., p. 83.

querer alterar ontológicamente la estructura del hombre, según la cual se buscaría modificar la dimensión de ser transfenoménica del sujeto, es decir, a la conciencia en su sentido onto-existencial: “la conciencia es un ser para el cual en su ser está en cuestión su ser en tanto que este ser implica un ser diferente de él mismo”²⁴. Dicho de otro modo, lo que la mala fe intenta es definir o determinar, a la manera del ser-en-sí, la estructura interna de la conciencia, que tiene por principio no hallarse determinada por ningún ser.

Quizá nos sirva de apoyo tomar como ejemplo una de las actitudes que ofrece Sartre, según la cual es posible evidenciar el modo en que se operaría una conducta de mala fe. Esta conducta es la *franqueza* o *sinceridad*. Según Sartre:

Si la franqueza o sinceridad es un valor universal, cae de su peso que su máxima: <<es preciso ser lo que se es>>, no sirve únicamente de principio regulador para los juicios y los conceptos por los cuales expreso lo que soy. Esa máxima no formula simplemente un ideal del conocer sino un ideal del ser; nos propone una adecuación absoluta del ser consigo mismo como prototipo de ser²⁵.

Tenemos entonces ante nuestros ojos que la sinceridad, encarada no como un valor universal que pretendería servir de punto de partida para todos los juicios que pudiéramos enunciar en nuestro diario vivir y bajo determinadas circunstancias, comporta en su interior algo más que la inofensiva intención de querer hacernos adoptar el rol de nobles corderos que reconocen sus faltas y se arrepienten de ellas. Es claro, ahora, que su objetivo no es otro más que el de encasillarnos tras las premisas que cobran un tinte de <<valores sociales>> o de <<costumbres definitivamente establecidas por la tradición social>>; y poder sumirnos en lo rutinario, seguro, fácil y, por tanto, en un gran número de distracciones para evadirnos de nuestro estado primigenio; a saber lo que nos hace ser, en el plano existencial, sólo angustia; y reducirnos al estado de sujetos-petrificados o incapaces de decisión propia.

²⁴ Ibid., p. 31.

²⁵ Ibid., p. 93.

Además, la actitud de sinceridad que señala Sartre como una actitud que se presenta a los hombres como de mala fe, sirve también como paradigma del espíritu de seriedad que es propio de la conducta de mala fe, sobre todo, como se lee en el final de su obra, en el plano de lo político, o más bien, de la conducta apropiativa de las ideologías políticas. Sobre todo como dice Sartre, cuando se pretende medir y estandarizar a los hombres, a quienes se pretende reducir a no ser más que meras funciones. O a simples herramientas mecánicas, como será el caso de los regímenes totalitarios.

Una vez hecha esta precisión, resulta claro que el estudio de la mala fe tiene múltiples implicaciones de orden político, sobre todo en lo que atañe directamente a cuestionar el papel que desempeñan los hombres frente a la compleja tarea de ejercer su actitud crítica y transformadora de su entorno, la cual se evidencia en su quehacer político. Volvemos acá, inevitablemente, a observar que la idea de la libertad se perfila como un elemento vital, ya que en relación con lo que venimos tratando, representa el punto de partida y el punto de llegada. Y que sin libertad como libertad de decidir, por sí mismo y para sí mismo sólo puede llegar a construirse una sociedad de esclavos.

Así, finalmente, este concepto de mala fe es contraproducente para el hombre, en la medida que no sólo compromete su estructura ontológico-existencial en tanto que intenta convertirle en un objeto previamente constituido, y por tanto, incapaz de reconocer su voluntad libre y elegir libremente; sino que además en el plano político le asigna el papel de simple espectador que contempla y padece pasivamente su actitud; y que es, al mismo tiempo, una actitud de evasión de la responsabilidad como acción de la libertad. Porque desde el momento en el que cae en la mala fe, se condena también a padecer, el hecho de ser objeto o instrumento de poderes ajenos, que ya no son poderes de la libertad sino de opresión.

1.3 UN HOMBRE DESAMPARADO

Me gustaría volver, en este punto, sobre la idea que señalaba poco antes acerca de la libertad como libertad de decidir, para establecer su surgimiento en el pensamiento del filósofo existencialista, al igual que sus alcances. Considero oportuno retomar, para ello, un breve texto que data de 1946, en el cual Sartre pretendió confrontar algunas de las acusaciones que se le hacían popularmente a su filosofía, a la que se tachaba de burguesa y de pesimista; y en el cual ofrece una explicación clara y contundente sobre el real significado de lo que él entiende por sentimiento de desamparo.

Considero al mismo tiempo, que nos sería de gran ayuda poder reproducir aquí las objeciones y reproches que se le hacen todavía a la filosofía sartriana (sobre todo por fuera de los medios filosóficos y por los que no lo han leído), para exponer de qué manera juega en él un papel relevante el concepto de desamparo, con el fin de demostrar las implicaciones que comporta y que se reflejan en los planteamientos teóricos y conceptuales de su filosofía.

El texto es, por supuesto, *“El existencialismo es un humanismo”*²⁶, al que Sartre da inicio de este modo:

Quisiera defender aquí el existencialismo de una serie de reproches que se le han formulado. En primer lugar, se le ha reprochado el invitar a las gentes a permanecer en un quietismo de desesperación, porque si todas las soluciones están cerradas, habría que considerar que la acción en este mundo es totalmente imposible y desembocar finalmente en una filosofía contemplativa, lo que además, dado que la contemplación es un lujo, nos conduce a una filosofía burguesa. Éstos son sobre todo los reproches de los comunistas. Se nos ha reprochado, por otra parte, que subrayamos la ignominia humana, que mostramos en todas las cosas lo sórdido, lo turbio, lo viscoso y que desatendemos cierto número de bellezas risueñas, el lado

²⁶ SARTRE, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Trad. Victoria Praci de Fernández et Mari Carmen Llerena. Barcelona : Edhasa, 2009.

luminoso de la naturaleza humana; por ejemplo, según Mlle. Mercier, crítica católica, que hemos olvidado la sonrisa del niño²⁷.

Vemos así como las críticas que se le plantean al existencialismo sartriano, se hacen desde la perspectiva de la *negación*. Se cree poder ver en sus planteamientos una postura que encarna un pesimismo abrumador y una doctrina que incita y promueve la irresolución e indiferencia frente a lo que sucede en el mundo. Y, en este caso, o no se ha comprendido bien su pensamiento, o sólo se lo ha hecho a medias; o, más probablemente, no se le ha entendido en absoluto.

Para aproximándonos de manera más concreta al corazón del asunto, empezaríamos por señalar que si se ha podido tildar al existencialismo sartriano de ese modo, es porque se ha pasado de alguna manera por alto que Sartre concede un papel fundamental al sentimiento de angustia, sin el cual la libertad de decidir no sería posible. Y que es, como dije más arriba, lo único que puede hacer que el hombre tome conciencia de su libertad. Sin embargo, puede concederse alguna forma de indulgencia frente al hecho, no poco probable, de que la idea de angustia haya sido mal entendida, o que se la interprete desde otros enfoques u otros autores, sobre todo de los existencialistas cristianos. Para ello sería de gran ayuda mostrar de qué manera el sentimiento de angustia está precedido o, más bien, acompañado del sentimiento de desamparo; entendido, de primera mano, como el que pone al hombre en el mundo sin más recursos que los que pueda sacar de sí mismo.

Con lo que el concepto de desamparo se demarca, y se separa radicalmente del sentimiento de “abandono” o del sentimiento de ser relegado por los otros o abandonado a su propia suerte.

“El desamparo —dice Sartre— quiere decir que Dios no existe, y que de esto hay que sacar las últimas consecuencias”²⁸. Partiendo de esta definición debe poder

²⁷ Ibid., p. 22.

²⁸ Ibid., p. 40.

comprenderse que el sentimiento de desamparo es un llamado a poner los ojos sobre nosotros mismos; es decir, una exhortación a liberarnos del cuidado o prefectura tras las cuales nos negamos a mirarnos la cara frente al espejo. Con lo cual se demarca también del sentimiento de impotencia que implicaría volver sobre sí mismo cayendo en el ensimismamiento o tratando de huir de sí mismo.

El desamparo resulta ser tan aterrador como la angustia misma, porque éste implica una pérdida del recepto o del cobijo que nos procura el sentimiento de no querer saber que somos sólo lo que todavía no somos; que no hay escapatoria, pero tampoco manos tendidas que puedan ayudarnos a salir o a no caer en el abismo. Porque pone, por lo tanto ante nuestros ojos, el desvanecimiento o la desaparición de ese paradigma sobrenatural de la protección y del entregarnos a algo que está por fuera de nosotros a modo de paliativo y que ha servido al hombre durante tanto tiempo para afianzarse en el mundo concreto y real, a partir de la fuerza que toma su existencia inmaterial por medio de la creencia, que bien se traduciría bajo el término de *fe*.

Si tratamos de ir un poco más al fondo del asunto, se manifiesta, también, que la sensación de desamparo se presiente de una manera tan fulminante en el hombre, en la medida en que le revela abiertamente la imposibilidad de seguir atrapado en la creencia en un mundo supranatural y eterno, al cual tendría posibilidad de acceder una vez que su cuerpo material haya sido disuelto. Por tanto, vemos cómo ese evento trascendental en la vida del hombre como revelación ontológica del ser hombre en la experiencia existencial de su todavía no serlo, juega también un papel clave, a la hora de querer comprender el por qué de la tentativa de negación y de resistencia frente a esa escalofriante sensación vivida en lo más hondo del no ser que acompaña al sentimiento de desamparo.

Asimismo, es claro que el desamparo no sólo compromete su estructura mental y psicológica, sino que amenaza gravemente otros posibles dominios de su vida, en tanto que tras este sentimiento se tendría que renunciar a una buena parte de las

empresas que el hombre cree poder “emprender” en su vida, y que se perfilan a partir de la creencia en la idea de un ser supremo, y desde las cuales busca afianzar su fe y concretar ese ideal como sueño de alcanzar el *paraíso*, como recompensa por sus actos en la tierra o desde la tierra.

Por lo tanto, sin la mínima intención ni el ánimo de provocar discordias o polémicas, me atrevería a señalar que la religión, que en muchos casos es asumida como un estilo de vida, no tendría otra finalidad para el hombre que la de enraizar y fortalecer sus conductas de mala fe.

Bien, puede, ahora, interpretarse, a partir de esta definición, que lo que más perturba a aquellos que han tachado o que tildan al existencialismo sartriano de pesimista y de filosofía burguesa, fueron o están movidos más por un sentimiento de impotencia que de espíritu crítico ya que con ello parecerían querer refugiarse de algún modo o apoyarse en los “bastones” o muletas “señales” de dirección — ya sean estos de orden religioso, político, o ideológico, etc. Y para tratar de sustraerse, de ese modo, de la estremecedora conmoción que provoca en el hombre, descubrir que no puede depender de nada ni nadie que no sea él mismo. Es claro, entonces, que lo que se enmascara bajo estos reproches es la inconsistencia de los actos emprendidos por personas incapaces o temerosas de reconocer que actúan de mala fe.

Aunque se han venido subrayando sólo las caóticas consecuencias que entraña el hecho de darnos cuenta del estado de desamparo en el que permanentemente nos encontramos cuando nos sabemos libres, cabe añadir que es a partir de ese sentimiento de desesperanza y desasosiego que se revela precisamente en nosotros ese sentimiento de libertad en cuanto capacidad de opción; de poder asumir otras actitudes, como auténticos medios de hacerse y de saberse vivo en el mundo. Tales posibilidades se abren, desde el mismo instante en que nos decidimos a enfrentar y llevar hasta las últimas consecuencias la experiencia de nuestro ser posible.

Probablemente esa captación de la conciencia, no tanto en sí misma como desde sí misma, al reconocer las posibilidades que, sin lugar a dudas, brotan desde su interior, y que obedecerían al reconocimiento de su voluntad libre, se plasman de un modo ejemplar en un pequeño pasaje de la novela: *La Náusea*, del mismo Sartre, quien logra plasmar en ella, tras la figura de Antoine de Roquentin, un historiador empeñado en reconstruir la vida de un personaje histórico del pasado, a saber: el Marqués de Rollebon, lo que involucra saberse en la angustia, y optar de forma heroica por asumir las riendas de su existencia, a pesar de que el punto de partida y llegada, es decir, el trasfondo, de la novela de la vida, sea el absurdo que se traduce en la nada. Así, pues, el pasaje se desenvuelve entre Roquentin y un admirador de éste —el autodidacta—, un chico que le interpela en su oficio y logra entablar una clase de acercamiento con el propósito de conocerle un tanto más. La situación se desenvuelve en un café. Se hallan sentados el uno frente al otro discutiendo sobre una pareja de novios que se ven muy entretenidos en su flirteo; pero sobre todo de un hombre que se encuentra sentado a unas cuantas mesas de ellos. Roquentin mantiene en vilo a su inquieto interlocutor a quien perturban las desconcertantes declaraciones de éste quien parece alterar las percepciones normales de la imagen que encarna aquel hombre desconocido. Sin embargo, pese a no entender nada de lo que está ocurriendo en ese instante con las declaraciones de Roquentin, el joven cree vislumbrar el propósito de su querer decir, cuando afirma:

Usted es demasiado modesto, señor. Para soportar su condición, la condición humana, necesita usted, como todo el mundo, mucho coraje. Señor, el instante próximo quizá sea el de su muerte, usted lo sabe y puede sonreír; vamos, ¿no es admirable? En el más insignificante de sus actos —añade con acritud— hay una inmensidad de heroísmo²⁹.

La sentencia es contundente. Ante los ávidos ojos de ese frágil personaje que se esconde bajo la silueta de un perturbado autodidacta, asoma el punto álgido y tal vez también el problema nuclear de los postulados del existencialismo sartriano en

²⁹ SARTRE, Jean-Paul. *La Nausea*. Trad. Aurora Bernárdez. Buenos Aires : Losada, 1999. P. 146.

favor de exhortar al hombre a que asuma las consecuencias de su existencia desde su condición de estar condenado a ser libre y siendo libre de liberarse de los yugos que le han sido puestos por la tradición, la religión o las fuerzas y poderes políticos; lo cual, en el plano de la novela, e incluso en la tragedia misma, se resalta y se concretiza en la figura del héroe trágico. En efecto, el género narrativo de la novela usado por Sartre, cumple el propósito que su autor ha fijado previamente y logra conectar aquellos dos mundos: el de la ficción y el de la realidad; concediendo, en este caso particular en el que se sitúa su novela, un interés personal al mundo de la ficción que bien sirve al ser humano para proponer otros modos posibles de pensarse a sí mismo y construirse, en su afán por satisfacer las limitaciones que la realidad le impone de alguna manera, lo cual no quiere decir que Sartre haya utilizado la novela como un recurso de evasión de la realidad que él mismo denunció. Por el contrario, se apoya en literatura para llegar a un número mucho más amplio de personas, que muy probablemente encontraban o encontrarían en su obra filosófica, no pocas dificultades. En todo caso, el objetivo que Sartre se trazó en su obra *La Náusea*, era el de esbozar el conjunto de su pensamiento en torno a la existencia del hombre del cual resultaría la tesis de la finitud de su ser, de la efímera manifestación de un existente que regresaría en cualquier instante a la nada de la cual surgió; su condición de fragilidad y de su contingencia a partir de la cual sólo puede hacerse como ser necesario en su trascendencia. Sin embargo, ante aquella espantosa declaración que paralizaría a todo hombre, Sartre advierte que ello no le dispensa el tener que asumir la compleja e indeclinable tarea de escapar al horror que encuentra a cada instante en que comprende que la nada le persigue y le atraviesa; que le recuerda, finalmente, que en cualquier momento la gratuidad de su existencia se volcará sobre ella para siempre. Pero que le recuerda también, como dice citando a Dostoievski, que “todos somos responsables de todos” y por eso mismo, del estado del mundo.

2. LA MALA FE Y LA FERMENTACIÓN DE LOS TOTALITARISMOS

“Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres.”

(Jean-Paul Sartre, El existencialismo es un humanismo)

Lo que se busca aquí establecer, en primer término, consiste tanto en mostrar la relación existente entre la mala fe y la personalidad psicológica de los “Líderes-dictadores” de los regímenes totalitarios, como el modo en que se puede contribuir a gestarlos por parte de la persona social, con sus actitudes de mala fe. Por esta razón, a partir de los factores que señalaba, desde la introducción, sobre el modo en que podrían ser determinados en sus estructuras fundamentales, con base en la lectura de la obra de Hannah Arendt *Los orígenes del totalitarismo* y sobre todo en el tomo III: *Totalitarismo*, quisiera comenzar, entonces, haciendo un breve rastreo de las posibles expresiones de la mala fe que señala Arendt en su libro; y, en segundo lugar, examinar las consecuencias que se desprenden directamente del hecho de adoptar una conducta de mala fe en el plano de lo social, o de la relación necesariamente política que conlleva toda asociación entre personas en un espacio social dado.

2.1 ¿CUÁL ES EL FACTOR DETERMINANTE A PARTIR DEL CUAL SE ESTABLECE LA RELACIÓN ENTRE TOTALITARISMO Y MALA FE?

En primer lugar, empezaré indicando que desde el inicio de su libro *Los orígenes del totalitarismo*, de la ya mencionada filósofa y teórica política alemana Hannah Arendt, se indican como factores característicos de los sistemas totalitarios, el

olvido y volubilidad que son propios de los sujetos indiferenciados sobre los cuales se ejerce el poder; y que por eso denomina como “la masa”.

En consecuencia con lo anterior, Arendt describe la facilidad con la que los líderes totalitarios, en especial Adolf Hitler, emergieron de entre la multitud sirviéndose de la simpatía que emanaba de aquellos a quienes se proyectaban a través de sus discursos. A propósito de esto, alguna vez el famoso historiador alemán Joachim C. Fest³⁰, uno de los eruditos más autorizados en el mundo en lo que respecta a la vida y obra de Hitler y, por ende, al nazismo, aseguró que la vivencia que experimentaban los seguidores de éste en medio de sus discursos, era casi mística; una experiencia sublime en la que Hitler reconocía de antemano que la única intención de sus discursos era la de aniquilar la conciencia individual para hacer vulnerables a quienes le escuchaban y, de este modo, acceder al control absoluto de sus conciencias.

No debería sorprendernos, en absoluto, que el mismo Hitler reconociera abiertamente estos macabros propósitos, ya que, de igual forma, de la mano de la simpatía que mostraba a sus súbditos, exhortaba a las personas abiertamente a actuar con hostilidad en pro de conseguir los objetivos que promovía su ideología. La cual sólo se puede construir con medias verdades y manipulaciones psicológicas a través de la conversión de la mentira en hecho objetivo. Todo parecía ser válido y justificable, a la hora de fabricar el mito de la salvación promovida por el credo y de si se trataba de inventar los mecanismos de manipulación que pudieran llevar a la cima al movimiento totalitario en incubación. Que, en el caso del nazismo, como pretendía Hitler, haría de Alemania una nación próspera y poderosa, capaz de vencer todos los obstáculos que se le pusieran por encima y que le permitirían superar todo lo que la había conducido a la ruina y al declive de los valores sociales, tras la pérdida de la primera guerra mundial.

³⁰ FEST, Joachim C.. Hitler : Eine Karriere. [DVD], München : Werner Rieb, 1977.

Así, en respuesta a la volubilidad y olvido que encarnaban los seguidores de estos regímenes totalitarios, los líderes respondían con falsas demostraciones de simpatía y violencia efectiva ejemplarizante. Esto es claro cuando Arendt afirma:

La fascinación es un fenómeno social, y la fascinación que Hitler ejerció sobre su entorno tiene que ser comprendida atendiendo a quienes le rodeaban. La sociedad se muestra siempre inclinada a aceptar inmediatamente a una persona por lo que pretende ser, de forma tal que un chiflado que se haga pasar por genio tiene unas ciertas probabilidades de ser creído. En la sociedad moderna, con su característica falta de discernimiento, esta tendencia ha sido reforzada de manera que cualquiera que no sólo posea opiniones, sino que las presente en un tono de convicción inmovible, no perderá fácilmente su prestigio aunque hayan sido muchas las veces en que se haya demostrado que estaba equivocado³¹.

Este punto tan decisivo en el análisis de los factores que cumplieron un papel determinante en el surgimiento de los sistemas totalitarios, es analizado muy bien por el psicoanalista alemán Erich Fromm, quien al comienzo de su libro *El corazón del hombre*, estudia el problema del bien y del mal al interior de la naturaleza del hombre. Aunque no es el propósito de este trabajo abordar ese aspecto fundamental del problema de la mala fe —que distinguiéndose de la mentira tiene en cambio mucha relación con el autoengaño—, simplemente quisiera retomar una breve cita de Fromm para mostrar su consistencia con el argumento de Arendt. El texto dice así: “Parece que la mayoría de los hombres son niños sugestionables y despiertos a medias, dispuestos a rendir su voluntad a cualquiera que hable con voz suficientemente amenazadora o dulce para persuadirlos”³².

Ambos argumentos ayudan a comprender mejor por qué tanto Hitler como Stalin supieron de antemano ejercer sus capacidades de líderes carismáticos, para avasallar a la sociedad rusa y alemana. Puede que las cosas hayan variado

³¹ ARENDT, Hannah. Los orígenes del totalitarismo : [Tomo III, Totalitarismo]. Trad. Guillermo Solana. Madrid : Alianza, 1987. P. 482.

³² FROMM, Erich. El corazón del hombre. Trad. Florentino M. Torner. Santafé de Bogotá D.C. : Fondo de Cultura Económica, 1992. P. 11.

notablemente de un Estado a otro; como sucedió, en efecto, en Rusia, cuando Stalin planeó las purgas que pretendían exterminar a los opositores políticos del régimen, dentro de las cuales, en muchos casos, se condenó a personas inocentes, muchas de ellas apartadas o indiferentes a las nuevas políticas de “El padrecito del Pueblo”. A quienes se inculpaba por cosas tan absurdas como, por ejemplo, llevar lentes o tener grado de estudio, lo que parecía ser motivo de sospecha y razón suficiente para sospechar como posibles intelectuales enemigos del régimen.

En el caso de la Alemania nazi, las cosas sucedieron de modo distinto. Las políticas instauradas por el Führer no buscaban perpetrar directamente actos de violencia contra los ciudadanos, a menos de que fueran judíos y, aunque en menor medida, comunistas, homosexuales y gitanos. En un primer momento, el objetivo que se perseguía era avivar el odio por el esquema social que imperaba antes de la llegada del nazismo; los fanáticos comprendieron rápidamente que todas las posibilidades de recobrar el papel social que les había sido negado en el antiguo esquema social, se hallaba perfectamente bajo los postulados de la ideología nazi. Esta hábil estrategia de jugar con el odio y el hastío de los fanáticos, propició una ola de violencia e intolerancia al interior de la sociedad alemana. Como consecuencia de ello, los valores cívicos hasta entonces imperantes, se vieron seriamente amenazados y abolidos, en buena parte, por la ideología que llegó a imponerse como un nuevo canon de valores morales y políticos.

Entretanto, fue suficientemente claro, para estos líderes totalitarios, que la primera estrategia ideológica que se debía impulsar, era despertar el odio en el populacho para convertirlo en masa organizada, a través de la distorsión y de la mentira; y sobre todo, de la administración del miedo generando —gracias a la fabricación del enemigo imaginario— un sentimiento de inseguridad e inestabilidad permanente.

Una vez encendido el odio y el hastío de los fanáticos, se procedió a abolir el sistema social de clases que había dominado hasta entonces a los Estados que ahora promovían una ideología totalitaria. Según lo recalca Arendt³³, tanto la implantación de un sistema social de clases como su ruptura, representan un evidente peligro, puesto que en el primer caso los individuos se sienten relegados y sin posibilidades de acceder a posiciones importantes en el mundo laboral; en el segundo caso, en dicha etapa transitoria los individuos descargan su anterior hostilidad en el sistema que los excluido, en aquellos a quienes considera ahora los responsables de sus dificultades socioeconómicas. Lo que contribuye a propiciar el fanatismo.

Todo esto encaja perfectamente con los rasgos que describe Arendt sobre la transformación del populacho en masa: “La verdad es que las masas surgieron de los fragmentos de una sociedad muy atomizada cuya estructura competitiva y cuya concomitante soledad sólo habían sido refrenadas por la pertenencia a una clase. La característica principal del hombre-masa no es la brutalidad y el atraso, sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales normales”³⁴.

A partir de lo anterior, se comprende con facilidad que los movimientos totalitarios estuvieron proyectados desde su inicio a una cierta clase de hombres, quienes como sus líderes Adolf Hitler y José Stalin, representaban el lado sombrío y hostil de una época y un Estado que disgregaba a sus hombres en función de su *status* social y económico en la escala jerárquica. La reacción frente a tal escisión no tardó en manifestarse en aquellos quienes hacían parte de la dirigencia del partido. En el caso de la Alemania nazi, se evidenció repentinamente un febril sentimiento nacionalista que parecía no tener barreras de contención, y que desembocaría en el genocidio nazi. De un momento a otro, los alemanes de origen judío se habían convertido en apátridas. Se les miraba como responsables

³³ ARENDT, Op Cit., p. 493.

³⁴ Ibid., p. 497.

de la crisis de la posguerra. No valió de nada ni siquiera el hecho de que la tradición humanística alemana la hubieran hecho sobre todo los judíos.

No deja de resultar inquietante la metamorfosis repentina que sufrieron aquellos hombres, la mayoría de los cuales habían sido hasta entonces personas comunes y corrientes con familias constituidas y ajenas a ese tipo de comportamientos fanáticos e inducidos por el odio. De repente, con un falso sentimiento de superioridad, emprendieron un largo camino de odio, violencia gratuita e impunidad que acabaría en la abolición y la destrucción total de los cánones morales y políticos, hasta llegar al horror del Holocausto.

El propósito de las acciones que emprendieron los fanáticos seguidores de estos sistemas totalitarios no tenía otro fin que el de la construcción de un ideal de sociedad perfecta, basada en la supuesta superioridad de la raza aria. Desde el mismo instante en que iban siendo seducidos por la fuerza inmovible de la ideología totalitaria, fueron cayendo en todas sus inconsistencias lógicas y falacias en la argumentación como la falacia *ad populum* — “quienes no están conmigo, están contra mí”. Así, por ejemplo, fue como se produjo fácilmente la división entre aquel grupo de personas que destinaron sus fuerzas en pro de aceptar y seguir la ideología que promulgaba el líder a través del partido y su propaganda; y aquellos a quienes resultaba indiferente los fines que buscaban conquistar los afiliados al partido nazi.

Dicho todo esto y en lo que tiene que ver ahora con el modo en que puede leerse el fenómeno de la fermentación de los totalitarismos desde el concepto de mala fe, es evidente que no puede haber totalitarismo sin el apoyo de la sociedad-masa.

El factor más determinante y que serviría de puente para establecer la conexión existente entre la conducta de mala fe y el modo como, siguiendo a Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*; se anuncia en la <<soledad>> y el <<aislamiento>> que experimentaron todas y cada una de las personas que decidieron vincularse a estos movimientos. Aunque Arendt examina el problema

más desde las víctimas, puede encontrarse en su obra el elemento que enlaza y encarna las conductas de mala fe, en la medida en que los términos desde los cuales Arendt describe los sentimientos propios que acompañaron a dichos hombres, coinciden perfectamente con las descripciones que establece Sartre sobre la evasión de la angustia. No obstante, por una parte se está señalando una relación directa entre la mala fe y las causas que dieron origen al totalitarismo destacando dos conceptos que la autora alemana señala en su obra; sin embargo es preciso aclarar de qué manera ha de efectuarse ese tránsito de los conceptos de soledad y aislamiento a la mala fe, para que de este modo, se pueda hallar su relación y justificación en las descripciones teóricas que ofrece Sartre a propósito de la evasión de la angustia. Veamos, entonces, dónde se origina el meollo del problema.

Al tratar de explicar el concepto de angustia, había señalado cómo éste era definido por Sartre como un modo de ser en el que el hombre, desde el reconocimiento de su ser libre, se ve abocado a enfrentar su angustia de la existencia. Es por el desvelamiento de la angustia que el hombre se sabe no ser y que se descubre en la plena gratuidad de su existencia, es decir, la contingencia de ser humano. No puede recibir su esencia de nadie ni pretender dársela a nadie. Veíamos cómo de la mano del sentimiento de angustia surgía también el de desamparo y que éste se diferenciaba de la impotencia. Y sobre todo que la angustia es la libertad que se sabe como libertad y que sólo el desamparo puede poner en obra. Y, —según lo retoman Heidegger y Kierkegaard— éste se da de cara a la soledad que experimenta el hombre, a diferencia del miedo que se manifiesta frente a un elemento externo a sí mismo. La angustia es la experiencia filosófica estremecedora, por excelencia, que conduce a todo hombre a comprenderse en medio de su soledad y abandono; sin embargo, el sentimiento de soledad al que hago alusión como coexistente al de la angustia, no es el mismo que describe Arendt en su libro, según el cual los hombres viven en medio de la soledad y el aislamiento; parece, entonces, por el contrario que tal soledad sólo

apunta a demarcar una separación en cuanto a la relación del número de individuos que debido a las circunstancias socioeconómicas de su Estado, han debido refugiarse en las esferas que delimitaba el policlasismo de su época. De este modo, << la soledad >> puede intuirse en Arendt, como el distanciamiento de los hombres de una clase social superior con respecto a otros pertenecientes a una clase social menos favorecida.

Esta situación nos permite disertar que si es éste el sentido del concepto de soledad, el que efectivamente se dio en la época en que llegaron al poder los movimientos totalitarios; entonces, deba poder argumentarse que es completamente posible identificar tal soledad y, desde luego, tal aislamiento como conductas de mala fe, en la medida en que no corresponden al sentido que tendrían al interior de los postulados de la filosofía sartriana, y por lo tanto, podemos constatar que aquellos hombres que, en efecto, fueron presa fácil de los regímenes totalitarios, contribuyeron a ello a través del anquilosamiento en el que se refugiaron como manifestación de su incapacidad y horror por emprender acciones que les permitieran reivindicar su papel al interior de la sociedad.

Luego, soledad y aislamiento se deben interpretar aquí, como un modelo constante que surgió del espíritu de una buena parte de hombres que se negaron a afrontar las consecuencias de asumir su libertad, y luchar en contra del clasismo que les imponía un *status* social, casi del mismo modo en que un artista dispone arbitrariamente de los elementos que usara para obra.

En otros términos, de lo que Arendt se ocupa desde la primera hasta la última parte de su libro, no es otra cosa más que de las conductas de mala fe llevadas a cabo por los hombres de la nación alemana y rusa. Cada descripción que efectúa acerca del modo en que se dio el primer paso y las ulteriores imbricaciones a que dio lugar éste, nos brinda los elementos necesarios para mostrar, en efecto, que el problema de fondo que subsiste en el estudio de los orígenes del totalitarismo

es el que se relaciona directamente con el de la evasión del sentimiento de angustia.

2.2 UN MUNDO DESHUMANIZADO

El punto de partida que se pretende, de alguna manera, emprender en adelante concierne a las consecuencias inmediatas de los abusos y atrocidades de seres humanos en un estado completamente alterado y manipulado por la crueldad.

Los hombres que perpetraron los crímenes más atroces, que tanto pudor y rechazo despertaron en el mundo entero, difícilmente comprendieron la magnitud de sus actos; muy posiblemente sólo lo hicieron cuando se vieron involucrados en las trampas que les tendió el mismo sistema que en otro tiempo juraron defender.

Los ejemplos de aquellas paralizantes escenas que tiñeron de luto el fin de la segunda guerra mundial y las repercusiones sobre las naciones que las llevaron a cabo, continúan dando un ejemplo de la ilimitada potencialidad destructora del ser humano; potencialidad que irónicamente se desplegó para enmascarar y develar, al mismo tiempo, el lado oscuro de un especie de seres vivos cuya supuesta característica es la de ser portadores de un grado elevado de racionalidad. Sin embargo, no fue éste el caso, ni tampoco la mejor muestra de racionalidad que podría esperarse de su parte; o quizá, —como dirían muchos de aquellos que sufrieron en carne propia— éste aciago episodio de la historia les llevaría a comprender que poca relación puede hallarse entre la racionalidad de la que tanto se ufana el hombre moderno, y el humanismo que cree profesar.

Pareciera existir una disyuntiva entre racionalidad y humanismo. Por lo menos así se plasmó en los hechos que nos llegan de la historia en que dos Estados con ideologías totalitarias, enfocaron toda una compleja maquinaria de racionalidad para crear y cumplir a cabalidad los fines propuestos por sus líderes. Al interior de

dicha racionalidad no escapó siquiera el que grandes “humanistas” e “intelectuales” del momento se vieran librados de caer en la trampa de sus ideologías: al menos así se evidencia cuando Hannah Arendt, y muchos otros teóricos políticos, señalan la vinculación al partido nazi de una buena parte de intelectuales y humanistas de gran relevancia en las esferas académicas y políticas del momento, como en el caso, por ejemplo, del gran filósofo alemán Martin Heidegger —tan sólo por citar un caso particular— quien no vaciló ni un instante en refugiarse tras las paredes de una ideología deshumanizadora y cruel que albergaba dentro de sus objetivos la desaparición de todo el pueblo judío.

Valdría la pena considerar por un instante una inquietante pregunta que se plantea el conocido escritor húngaro Sándor Márai, en uno de sus libros autobiográficos, en el cual plasma las desgarradoras vivencias personales que tuvo que sufrir, primero tras la ocupación alemana a Hungría, y luego tras la ocupación soviética: “¿Acaso la razón de la crueldad es el pánico causado por la conciencia de nuestra muerte?”³⁵.

En torno a esta pregunta está contenido el rasgo que sobresale de toda la oscura época que marcó el pasado siglo XX. La simplificación de este testimonio y el de muchos otros que no alcanzaría a enunciar en estas páginas, sólo puede comprenderse como una interrupción en la secuencia de la vida de ciertos hombres que dejaron de serlo y se ampararon en la contracara de su existencia. La característica que imperó durante este corto episodio histórico tiene nombre propio: fue la deshumanización del mundo.

Tras este inesperado acontecimiento sólo podrían esperarse los hechos que darían cuenta del grado de atraso que implica devolver la historia del hombre y ubicarlo en un estado de troglodita. En efecto, puede leerse en cualesquier página de manual o texto histórico, cómo una raza avanzada llegó a proponer ciertas ideologías que insinuaban el aniquilamiento de otros seres humanos iguales a

³⁵ MÁRAI, Sándor. ¡Tierra, Tierra! Trad. Judit Xantus Szarvas. Barcelona : Salamandra, 2006. P. 227.

ellos; cómo éstos creyeron en sus ideas, e hicieron uso de todo el avance al que habían llegado hasta entonces para perfeccionar las técnicas que conducirían a sus enemigos al instante fatídico de desaparecer en manos de unos seres de su misma especie.

Uno de los más estremecedores relatos de aquel mundo deshumanizado y carente de sentido, nos viene del húngaro Sándor Márai. A lo largo de las 446 páginas que conforman su obra *¡Tierra, Tierra!*, se refleja de un modo magistral las penurias y la miseria de quienes se ubicaron en cada una de las dos caras de este momento histórico. Por una parte tenemos a las víctimas directas de aquellos hombres decididos; vemos con espanto el trato que se les infligió, la humillación con la que unos pocos trataban a muchos. Encontramos como máxima expresión del desprecio que llegó a difundirse entre ellos, las cámaras de gases en las que murieron cruelmente centenares de millones de personas que sirvieron como pretexto a unos cuantos que no soportaron la realidad, y se vieron avocados a disponer de la vida de seres humanos para tratar de esconder la angustia que les fue imposible sobrellevar.

Del otro lado, tenemos a los hombres que difundían y se jactaban del aparente poder y seguridad que les proporcionaba la incomprensible ideología de un partido, cuyas vacías existencias sirvieron de marionetas a quienes hombres más fuertes y decididos, aunque no tan apartados del engaño que se fraguaba al interior del partido.

Veamos, pues, un breve pasaje en el que Márai relata la inconsistencia y sinsentido del movimiento totalitario ruso, y la idiosincrasia de aquellos hombres que parecían no despertar del letargo del mundo de ficticio en el que vivían:

En el grupo yo experimente algo que comprobé más tarde en la vida política violada por los comunistas: el hecho de que en el régimen soviético no hay ni reconocimiento ni logros personales. El político ruso, de la misma forma que el operario ruso, sabe que su persona no vale mucho: no importa que fuese un revolucionario excelente, de total confianza, al principio de la revolución, cuando todavía se luchaba en las

barricadas; no importa que consiguiese notables logros en los tiempos en que había que reconstruir la industria rusa; no importa que fuese un obrero modélico veinte años atrás; en el régimen ruso sólo importa si hoy, a las cuatro y media de la tarde, es posible utilizar al hombre en cuestión, es decir, el material disponible...³⁶

A partir de lo anterior es posible considerar una posible relación que subyace entre la pregunta que indicaba al comienzo y el inevitable sentimiento de inutilidad que experimentaron estos lúgubres hombres que nos describe Márai. Es visible, entonces, para nosotros, que los sistemas totalitarios una vez que pudieron hacer creer a sus súbditos que les sería concedido alguna clase de reconocimiento al interior de este nuevo Estado, se abalanzaron sobre ellos para destruir cualquier posibilidad de que éstos llegaran a sentirse como indispensables e incluso, como seres que valdrían por su misma condición.

Cabe resaltar —como lo señaló Arendt³⁷— que al interior de los sistemas totalitarios, se apostaba por jugar a la inestabilidad del mundo ficticio que dominaban sus líderes; incluso si esto implicaba tener que luchar constantemente en contra del mundo no totalitario en el que ciertamente el papel del hombre al interior de un Estado era reconocido y valorado por sus líderes, no como ocurría en estos regímenes despóticos.

Sin embargo, es de suponerse que la violencia, sumada a la crueldad y la inutilidad que diariamente vivían estos hombres, sumaría otro papel importante al interior de los regímenes totalitarios, pues con este elemento a su favor, se pudo neutralizar y suprimir las posibilidades de quienes comprendieron tardíamente la necesidad de desertar de las filas de un sistema político que atropellaba toda clase de valores humanos y a los hombres mismos.

Si en un comienzo la situación de millones de personas era la de encontrarse al margen de un sistema social que les recluía en el nivel más bajo de su estratificación, en los regímenes totalitarios el hombre llegó a estar tan desprovisto

³⁶ Ibid., p. 81.

³⁷ ARENDT, Op Cit., p. 592.

de valor e importancia, que incluso su situación tocó fondo cuando comprendió que al interior de la nueva sociedad totalitaria su vida no representaba ninguna clase reconocimiento ni aportaba nada a la perpetuación del mismo, lo que, por el contrario, muchos de ellos intentaron afianzar sus carencias emocionales en las pocas pertenencias materiales que poseían e iban adquiriendo; así lo plasma Márai, cuando narra las muchas ocasiones en las que pudo observar la miseria de aquellos soldados que se lanzaban sobre las cosas que iban encontrando a su paso:

Quando los conocí un poco mejor —cuando conocí sus gustos, sus deseos, su manera de guardar lo suyo, gruñendo como perros, escondiéndolo de nosotros y de los demás, su propiedad privada, tan insignificante como miserable, su botín oculto entre harapos, un par de zapatos, un juguete, algo que querían llevarse a casa para su hijo, un termómetro roto, cualquier objeto palpable—, me di cuenta de que el verdadero motivo del constante saqueo de los rusos no era la ira que sentían hacia el enemigo <<fascista>>, sino simplemente su propia miseria. El ruso comunista era, tanto en la guerra como en la paz, o sea, en la vida civil, tan pobre y tan miserable, y estaba tan hambriento, tan desprovisto de lo que fuera, tan expoliado de todo por la revolución y por el posterior régimen totalitario —tan privado de todo aquello que da a la vida más colorido y la hace más humana—, que al salir al mundo, después de treinta años de penurias y trabajo de esclavos, se abalanzó con avidez sobre todo lo que encontraba³⁸.

No cabe, entonces, la menor duda de que las víctimas de los regímenes totalitarios no fueron siempre quienes estuvieron señalados directamente tras las políticas que proclamaban abiertamente sus líderes; repentinamente, todos los hombres que respaldaron con su miseria y cobardía estos movimientos devastadores, entendieron que ellos mismos fueron, desde el primer instante, las víctimas directas tanto de sí mismos, como de los rapaces líderes.

Las consecuencias de tales movimientos totalitarios no sólo se miden en función de los desastres materiales, y en el número de víctimas mortales que conocemos

³⁸ MÁRAI, Op Cit., p.p. 84-85.

de sobra. También, se cuentan cuando advertimos el número de victimarios que cayeron en la trampa tendida por los ideólogos de tales movimientos; pero del mismo modo, de todos aquellos que indirectamente propiciaron con su desinterés e ignorancia la perpetuidad de un instante en el que pareciera que se apagó el interruptor de la humanidad, para dar paso a la oscuridad, a la sombra.

De esto, fue completamente consciente Márai, en el instante en que relata en su libro: "Quizá sea el recuerdo de los crímenes cometidos en común: la conciencia de que todos somos culpables, todos los europeos, los del este y los del oeste, porque hemos vivido aquí y toleramos y permitimos que todo llegase a donde llegó. En estas reflexiones había algo de complicidad criminal, más real que cualquier otro sentimiento o idea: somos culpables porque somos europeos y porque hemos consentido que en la conciencia del hombre europeo se haya aniquilado el humanismo"³⁹.

Esta idea que estaría destinada a enmarcar el grado de responsabilidad que poseen todos los hombres del mundo en un determinado instante de la historia, y a lo largo de sus vidas, también es denunciada por el mismo Sartre en varias de sus obras:

Así, el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia. Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres. (...) Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que, al elegirse, elige a todos los hombres. En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que, al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser. Elegir ser esto o aquello es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, porque nunca podemos elegir mal; lo que elegimos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos⁴⁰

³⁹ Ibid., p. 277.

⁴⁰ SARTRE, El existencialismo es un humanismo, Op Cit., P. P. 33-34.

E incluso, en otros pasajes de sus obras le imprime un tinte algo más comprometedor, cuando señala que a pesar de que llegara a darse el caso de que seamos nosotros mismos quienes nos viéramos desde la barrera de las víctimas, nada nos libraría de tener que elegir:

Jamás fuimos tan libres como bajo la ocupación alemana. Habíamos perdido todos nuestros derechos y, ante todo, el de hablar; diariamente nos insultaban en la cara y debíamos callar; nos deportaban en masa, como trabajadores, como judíos, como prisioneros políticos; por todas partes, en las paredes, en los diarios, en la pantalla, veíamos el inmundo y mustio rostro que nuestros opresores querían darnos a nosotros mismos: a causa de todo ello éramos libres. Como el veneno nazi se deslizaba hasta nuestros pensamientos, cada pensamiento justo era una conquista; como una policía todopoderosa procuraba constreñirnos al silencio, cada palabra se volvía preciosa como una declaración de principios; como nos perseguían, cada uno de nuestros ademanes tenía el peso de un compromiso⁴¹

Finalmente, desde donde quiera que sea y desde donde se le mire, nos resulta imposible escapar a la obligación de tener que decidir y elegirnos en cada instante de nuestras vidas; como ya debimos comprender, tras nuestras frágiles y singulares existencias, reposan también las existencias de todos aquellos hombres contemporáneos a nosotros. Si se precisa de una buena manera para evitar repetir las tristes y desoladoras páginas que se escribieron tras el surgimiento y acaecimiento de los regímenes totalitarios, ésta ha de ser la de comprender y asimilar la tarea que de otra forma no podría ser llevada a cabo más que por nosotros mismos.

⁴¹ SARTRE, Jean-Paul. La república del silencio. Trad. Alberto L. Bixio. Buenos Aires : Losada, 1975. P. 11.

3. CONCLUSIONES

El propósito del presente trabajo era el de poder demostrar, en primer lugar la relevancia de la filosofía sartriana, su vigencia y los contundentes aportes que incluso aún hoy brindan a todo aquel individuo que se reconozca comprometido con su existencia y el mundo. En segundo lugar, analizar el problema de los orígenes de los totalitarismos desde la perspectiva de la filosofía existencial sartriana, con el ánimo de poder indicar su origen en la evasión de la angustia por parte de aquellos individuos que conformaron y decidieron libremente adherirse a los regímenes totalitarios nazis y stalinista.

Desde luego, proponerse la tarea de tratar de identificar en la evasión de la angustia, el posible origen de los regímenes totalitarios, implica abiertamente el reconocimiento de la filosofía como una actitud crítica que exige de los hombres una toma de postura y aceptación frente al mundo que les rodea. O lo que es igual, exaltar la reivindicación del quehacer filosófico, entendido como el motor que le permite al hombre despertar del ensimismamiento que produce en él las distintas prácticas de las tradiciones sociales, religiosas, culturales y políticas, que no tienen otro fin más que el de imbuirle y coartarle, cada vez más, el margen de las posibles acciones que pueda emprender a favor de actuar libremente.

Aunque siguiendo a Sartre sería imposible vivir con base a alguna clase de parámetro previamente establecido, quisiera atreverme a proponer algunas ideas o lineamientos que pudieran servir como punto de partida, en la tarea de recobrar el valor del reconocimiento de la conciencia, como aquella que encontrándose estrechamente ligada a la acción política, debe partir, ineludiblemente, por el reconocimiento de la necesidad que tiene todo hombre de contar con una actitud crítica desde la cual pueda saberse ciudadano del mundo.

Así, pues, una de ellas sería la idea de la *formación*, entendida ésta en el sentido pleno de la palabra. La formación a la que se alude en esta parte, lejos de llegar a caer en el error común de confundírsela con la alfabetización o la divulgación de la técnica, apunta, principalmente, a desarrollar en los hombres actitudes críticas frente al mundo, en las cuales le sea posible poner en relación todos los ámbitos del saber humano.

Es preciso señalar, entonces, que el objetivo al cual apunta la idea de formación, tiene como referente la acción política. Entiéndase, por lo tanto, formación como formación política, sin que esto denote la idea de que sólo se deba atender a las ciencias políticas.

Una de las primeras tareas que tendría por fin formar a los hombres políticamente, implicaría que éstos estén, necesariamente, en capacidad de desmontar y rechazar tajantemente actitudes contraproducentes frente a su entorno; así, por ejemplo, toda actitud dogmática que quisiera imponerse de alguna manera y apoyada en algún medio hostil, quedaría fuera del ámbito moral y legal de aquellos hombres.

A lo largo de presente trabajo, pudo intuirse de algún modo, que los postulados de la doctrina sartriana son completamente coherentes con ésta idea de formación. El hombre debe procurar comprenderse como el único responsable de conferir a su existencia el sentido que éste quiera que posea; para lo cual se precisa que las bases que pueda recibir de su entorno estén libres de cualquier tinte dogmático y tradicionalista que impidiera desarrollar una postura de rechazo.

Al mismo tiempo, es importante que los hombres, en todas las actitudes que emprendan con los demás seres, puedan rechazar la iniciativa de perpetuar la violencia que se modela en la base de la sociedad a que pertenezcan. Es decir, el interés del hombre en su proceso de formación debe estar dirigido a atender directamente la parte que atañe al aspecto teórico que ésta demanda; pero al mismo tiempo, a que tenga una vertiente que implique la acción; sin que los límites

de tal acción involucren mecanismos coercitivos y elementos externos a su cuerpo que puedan amenazar y comprometer seriamente la libertad de otros hombres.

En mi opinión, si se quiere poder librar al hombre del espíritu de la tradición y la costumbre, que le resultan tan nefastos para el desarrollo libre de la vida política, se debe optar por exaltar el interés y la importancia del concepto de “autonomía”. Como se pudo observar, el estudio de los problemas que implican la evasión de la angustia, tenía como principal característica, el desvanecimiento o supresión paulatina del derecho de libertad y autonomía de los hombres.

Esta pérdida de la autonomía, se traduce políticamente en que los hombres tiendan a adoptar una actitud acrítica e indiferente ante su entorno, lo cual representa una seria amenaza si se considera que existe la constante posibilidad de que movidos por los intereses particulares de un hombre, puedan repetirse algunos de los episodios oscuros de antaño que tuvieron un desenlace fatal.

Es importante, finalmente, que el hombre aprenda a mirarse a sí mismo en los ojos del otro. Que pueda adoptar cualquier postura en el mundo, considerando que no sólo está actuando en nombre propio y en busca del bien individual, sino que siempre está construyendo y transformando un mundo de hombres que se implican y se necesitan indisolublemente.

Para culminar, considero suficiente con que sean comprendidos y llevados a la práctica estos pocos términos que se acaban de esbozar anteriormente, ya que a partir de una vivencia plena de los mismos, se despliegan sucesivamente otros de gran relevancia moral y política que darían a la vida en comunidad el tinte armonioso, fraterno, de razón y justicia que siempre deberían reinar en una sociedad de hombres con una conciencia formada.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDT, Hannah. Los orígenes del totalitarismo : Tomo III, Totalitarismo. Trad. Guillermo Solana. Madrid : Alianza, 1987.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola et PASQUINO, Gianfranco. Diccionario de Política. Trad. Raúl Crisafio, Alfonso García, Miguel Martí et Jorge Tula. México : Siglo Veintiuno, 2005.
- BROWN, J. A. C. Técnicas de persuasión. Trad. Rafael Mazarrasa. Madrid : Alianza, 1986.
- FEST, Joachim C.. Hitler : Eine Karriere. [DVD], München : Werner Rieb, 1977.
- FROMM, Erich. El corazón del hombre. Trad. Florentino M. Torner. Santafé de Bogotá D.C. : Fondo de Cultura Económica, 1992.
- MADSEN, Axel. Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir : Die Geschichte einer ungewöhnlichen Liebe. Trad. Pauline Schulz. Düsseldorf : Claassen, 1980.
- MÁRAI, Sándor. ¡Tierra, Tierra!. Trad. Judit Xantus Szarvas. Barcelona : Salamandra, 2006.
- MARCUSE, Herbert. Technology, war and fascism. London : Routledge, 1998.

- MONTENEGRO, Walter. Introducción a las doctrinas político-económicas. Santafé de Bogotá D. C. : Fondo de Cultura Económica, 2008.
- MURDOCH, Iris. Sartre : Un racionalista romántico. Trad. Ernesto Bottini Rodríguez et Nicole Laffay Ricard. Barcelona : DeBolsillo, 2007.
- SARTORI, Giovanni. ¿Qué es la democracia? Trad. Miguel Ángel González Rodríguez et María Cristina Pestellini Laparelli Salomon. Santafé de Bogotá D.C. : Altamir, 1994.
- SARTRE, Jean-Paul. El existencialismo es un humanismo. Trad. Victoria Praci de Fernández et Mari Carmen Llerena. Barcelona : Edhasa, 2009.
- _____. La Nausea. Trad. Aurora Bernárdez. Buenos Aires : Losada, 1999.
- _____. La república del silencio. Trad. Alberto L. Bixio. Buenos Aires : Losada, 1975.
- _____. El ser y la nada : Ensayo de ontología fenomenológica. Trad. Juan Valmar. Barcelona : Altaya, 1993.