

El viaje de Antoine Roquentin: Un camino hacia la autenticidad en la filosofía existencialista de  
Jean-Paul Sartre

Juan Camilo Ardila Palomino

Trabajo de Grado para Optar al Título de Filósofo

Director

Jorge Enrique Pulido Blanco

Doctor en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2025

**Dedicatoria**

Al colectivo La Lumbrera y a todxs lxs maestrxs de quienes aprendí en este viaje filosófico.

### **Agradecimientos**

A mi padre y a mi madre por brindar las condiciones de posibilidad para la realización de esta monografía.

**Tabla de Contenido**

	<b>Pág.</b>
<u>Introducción.....</u>	<u>7</u>
<u>1. El viaje como fractura ontológica.....</u>	<u>8</u>
<u>1.1 El viaje: entre el mito y la mercancía.....</u>	<u>10</u>
<u>1.2 El viaje como acontecimiento existencial.....</u>	<u>13</u>
<u>1.3 La náusea como experiencia límite del viaje.....</u>	<u>16</u>
<u>1.4. Los fundamentos filosóficos del viaje en <i>La náusea</i> de Sartre.....</u>	<u>18</u>
<u>2. La náusea como revelación: libertad, autenticidad y mala fe.....</u>	<u>20</u>
<u>2.1. Ontología del <i>para-sí</i>: la libertad.....</u>	<u>23</u>
<u>2.2 Asumir o evadir la libertad.....</u>	<u>25</u>
<u>3. Antoine Roquentin y el viaje hacia la autenticidad.....</u>	<u>28</u>
<u>4. Conclusión.....</u>	<u>30</u>
<u>5. Referencias bibliográficas.....</u>	<u>35</u>

### Resumen

**Título:** El viaje de Antoine Roquentin: Un camino hacia la autenticidad en la filosofía existencialista de Jean-Paul Sartre<sup>1</sup>

**Autor:** Juan Camilo Ardila Palomino<sup>2</sup>

**Palabras Clave:** Viaje - Autenticidad - Libertad - Responsabilidad - Existencialismo

**Descripción:** Este trabajo de grado explora la noción del viaje como una vía para alcanzar la autenticidad en el marco de la filosofía existencialista de Jean-Paul Sartre. A través del análisis de la experiencia de Antoine Roquentin en *La náusea* y de los conceptos fundamentales desarrollados en *El ser y la Nada*, se examina cómo el viaje, entendido no como mero desplazamiento físico, sino como un desplazamiento interior, puede llevar a una fractura ontológica. Dicha fractura despoja al individuo de las certezas heredadas y lo confronta con la contingencia radical del ser, la angustia y la propia libertad.

La monografía se estructura en tres capítulos: el primero analiza el viaje como un acontecimiento que quiebra la familiaridad del mundo, destacando el contraste entre el viaje reflexivo y su mercantilización en la sociedad contemporánea. El segundo profundiza en las categorías sartreanas de libertad, responsabilidad y mala fe, estableciendo el marco ontológico para comprender la autenticidad. El tercer capítulo articula estas dimensiones en la trayectoria de Roquentin, proponiendo el viaje como una actitud existencial constante y una filosofía de acción que permite habitar el sinsentido sin evadirlo. El objetivo final es demostrar que el viaje, en su sentido más profundo, ofrece herramientas filosóficas para enfrentar las problemáticas existenciales del mundo actual.

---

<sup>1</sup> Trabajo de Grado

<sup>2</sup> Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía. Director: Jorge Pulido Blanco

### Abstract

**Title:** The Journey of Antoine Roquentin: A path to Authenticity in Jean-Paul Sartre's Existentialist Philosophy<sup>3</sup>

**Author:** Juan Camilo Ardila Palomino<sup>4</sup>

**Keywords:** Travel - Authenticity - Freedom - Responsibility - Existentialism

**Descripción:** This undergraduate thesis explores the notion of the journey as a path to achieving authenticity within the framework of Jean-Paul Sartre's existentialist philosophy. Through an analysis of Antoine Roquentin's experience in *Nausea* and the fundamental concepts developed in *Being and Nothingness*, it examines how the journey—understood not as a mere physical displacement but as an interior displacement—can lead to an ontological fracture. This fracture strips the individual of inherited certainties and confronts them with the radical contingency of being, anguish, and their own freedom.

The monograph is structured in three chapters: the first analyzes the journey as an event that shatters the familiarity of the world, highlighting the contrast between the reflective journey and its commodification in contemporary society. The second delves into the Sartrean categories of freedom, responsibility, and bad faith, establishing the ontological framework for understanding authenticity. The third chapter articulates these dimensions in Roquentin's trajectory, proposing the journey as a constant existential attitude and a philosophy of action that allows one to inhabit absurdity without evading it. The ultimate goal is to demonstrate that the journey, in its deepest sense, offers philosophical tools to confront the existential problems of the contemporary world.

---

<sup>3</sup> Bachelor Thesis

<sup>4</sup> Faculty of Human Sciences, School of Philosophy. Director: Jorge Pulido Blanco

## Introducción

Este trabajo es en sí mismo un viaje que nos lleva a explorar posibles caminos dentro de la filosofía sartreana. En ese contexto, el objetivo de esta monografía es analizar el viaje en cuanto camino de transformación existencial. Para esto, se propone una reflexión sobre el viaje como desplazamiento de sentido, es decir, el viaje como una experiencia de desajuste interior que no puede reducirse como un simple traslado geográfico. En esta monografía, se propone el viaje como un acto de reflexión que exige una posición activa ante las problemáticas existenciales contemporáneas. Nos vamos a sumergir en la novela existencialista *La náusea* de Sartre, no con el propósito de realizar un análisis literario, sino para interpretar el diario de Antoine Roquentin como una forma específica de viaje donde el movimiento representa un recorrido existencial hacia la angustia, la contingencia y el descubrimiento del absurdo y una salida hacia una la autenticidad existencial.

Esta propuesta se interesa en el pensamiento existencialista, en particular desde la ontología fenomenológica de Sartre porque, como señala el autor en su obra *El ser y la Nada*: “el hombre toma conciencia de su libertad en la angustia” (Sartre, 2021, p. 73), lo que nos permite examinar cómo el viaje se convierte en una experiencia de desfundamentación, en la que la subjetividad se confronta con su propia nada, pero a la vez, debe ser responsable consigo misma y con el mundo. A partir de esto, se busca atender a las preguntas que guían este estudio: ¿qué se pone en movimiento cuando viajamos hacia la desposesión de sentido? ¿Cómo se experimenta la náusea como vértigo frente a lo real? ¿Qué ocurre cuando el viaje deja de tener un lugar de llegada y se convierte en una forma de existir en el devenir?

A lo largo del texto, problematizaremos la idea de que el viaje de Roquentin no implica necesariamente un desplazamiento físico, sino más bien una experiencia de desplazamiento interior. Su viaje a Bouville sirve como punto de partida para pensar el modo en que la subjetividad se enfrenta a la desfundamentación del sentido y como Antoine y Anny ilustran maneras diferentes de lidiar con la pérdida del sentido de sus vidas, y cómo caen en actitudes de *mala fe* cuando tratan de evadir sus responsabilidades mediante el consumo desmedido o la evasión de la realidad que les aqueja.

Por un lado, el viaje de Roquentin se convierte en un movimiento hacia la desnudez de la existencia, en donde lo real ya no se presenta como algo dotado de sentido sino como una aparición de las cosas sin justificación ni necesidad, experiencia que Sartre llama como contingencia, donde “la existencia se revela como gratuita” (Sartre, 2016, p. 170). La náusea se manifiesta entonces como una experiencia límite en la que el *yo* se ve confrontado con la falta de sentido esencial del mundo. Por otro lado, el viaje de Anny se convierte en un movimiento pasivo donde se presenta un mayor movimiento geográfico, pero se busca dotar de sentido a la existencia con un consumo de millas, hoteles, restaurantes e incluso cuerpos, haciendo de la náusea una experiencia donde el *yo* busca ocupar el sinsentido de alguna forma, sin asumir el desfondamiento.

Este trabajo no pretende construir respuestas definitivas, sino abordar un problema de la filosofía existencialista bajo la interpretación del viaje.

### **Capítulo 1: El viaje como fractura ontológica**

El viaje se suele entender como un simple desplazamiento físico entre dos puntos. Sin embargo, acá se pretende ampliar esta interpretación. Para efectos de esta monografía, vamos a

afirmar que el viaje tiene una potencia existencial de la que no siempre somos conscientes, incluso en lo cotidiano, hay un movimiento profundo que interrumpe nuestra experiencia habitual del mundo. Actos como trasladarse de la casa al trabajo, pasar por un semestre académico, sumergirse en la literatura, ir al teatro, caminar la montaña o experimentar con sustancias psicodélicas, aunque aparentemente funcionales, son recorridos silenciosos que reorganizan o entorpecen el sentido con el que habitamos lo real y estos desplazamientos, incluso los más rutinarios, pueden abrir umbrales hacia otra relación con nosotros mismos y el mundo.

No obstante, en la sociedad del espectáculo, según Guy Debord, donde la cultura está dominada por la imagen y la mercancía, y donde el valor social está mediado por el consumo y la posesión; las dinámicas sociales quedan alienadas a una economía capitalista que transforma la realidad en una simple apariencia: “Aquí cada mercancía se justifica por separado en nombre de la grandeza de la producción total de los objetos, de los cuales el espectáculo es el catálogo apologético” (Debord, 2013, p. 29), bajo este contexto, el viaje se reduce a mercancía y las redes sociales lo convierten en espectáculo. Con esto afirmamos que, en nuestra cultura hegemónica, donde predomina el desplazamiento compulsivo que evita la confrontación con el sinsentido, el valor del viaje queda simplificado por la imagen, convirtiendo el viajar en una acción de *mala fe*, un constante “mentirse a sí mismo” (Sartre, 2021, p. 96), donde el consumo disfraza el vacío tras la acumulación de experiencias superficiales. Así, el deseo de moverse se convierte en una huida, como ilustra el caso de Anny en *La Náusea* (Sartre, 2016, p. 132), quien evade su angustia mediante el consumo para no asumir los problemas que aquejan su propia realidad, problemas que terminan siendo las mismas crisis que afectan al mundo.

Este trabajo no pretende crear una dicotomía entre lo auténtico y lo inauténtico, sino que problematiza qué tipo de actitud se puede tomar dependiendo de cómo se asuma el viaje. Siendo

así, nos surge la siguiente pregunta: ¿Qué ocurre cuando el desplazamiento no busca llegar a un destino, sino vivir en la contingencia? Para Sartre, la angustia es una manifestación de la libertad que se caracteriza por una obligación perpetuamente renovada de rehacer el *yo* que designa al ser libre (2021, p. 81) y es desde aquí desde donde analizaremos el viaje de Antoine, no como itinerario físico, sino como una caída hacia la desposesión del sentido que a la misma vez otorga un compromiso con la libertad.

### **1.1 El viaje: entre el mito y la mercancía**

Desde los orígenes del ser humano, en su imaginario, el viaje ha operado como una estructura simbólica fundamental en la construcción de sentido. Este viaje se empieza a manifestar en los relatos míticos de la iniciación de las primeras sociedades, donde el desplazamiento geográfico encarna una actitud vivencial. Como señala Berman, a través de Márquez Muñoz (2017), el viaje encuentra su expresión primigenia en el nomadismo paleolítico, donde el movimiento constante obligaba a una interpretación encarnada del mundo:

La experiencia directa es lo que cuenta; no comprenden la realidad con base en teorías complejas ni categorías preconcebidas; sus explicaciones son cambiantes como lo son sus horizontes, pues el nomadismo los obliga a mirar el mundo desde muchos ángulos (Márquez Muñoz, 2017, p. 46).

Ese “mirar el mundo desde muchos ángulos”, no como ejercicio contemplativo, sino como condición de supervivencia. Aquí se revela una característica propia del viaje: una ruptura con lo familiar que exige reconfigurar nuestra relación con el mundo y con nuestra propia identidad.

El tránsito de las culturas nómadas a la cosmovisión mítica preservó, bajo nuevas formas, esta dimensión del viaje. Como demuestra Castro Orellana (2008) en *Filósofos y viajeros*, la

filosofía naciente en la Grecia Antigua adoptó el viaje como metáfora estructural con la búsqueda de la verdad y la reflexión. La filosofía y el desplazamiento tuvieron una fuerte relación: En Platón, sus caminatas dialógicas con los discípulos literaliza esta conexión. En la alegoría de la caverna (en *República*) también se encuentra una metáfora del sentido profundo del desplazamiento filosófico como un ascenso doloroso hacia la luz que desenmascara las sombras de la *doxa* (Castro, 2008, p. 2). Acá, el viaje mediante el mito platónico representa la liberación mediante el enfrentamiento con lo real. En Aristóteles, también podemos encontrar caminatas acompañadas de reflexión como lo menciona Diego Clares:

La filosofía parece haberse relacionado con el paseo casi desde sus orígenes. La escuela filosófica fundada por Aristóteles pronto se conoció como peripatética (el término griego ‘pateo’, «de *πάτω*, paso, marcha», se refiere a dar pasos o a «poner el pie» en un sitio [Sebastián, 1998: 1052]), según Diógenes Laercio (240: 229-230), debido a que dialogaba «en compañía de sus discípulos dando vueltas hacia la hora de las unciones de los atletas» (Diego Clares, 2021, p. 12).

Castro (2008) sistematiza esta relación en dos dimensiones fundamentales: una dimensión epistemológica, donde el viaje opera como metáfora del camino hacia el conocimiento y una dimensión existencial, en la que el desplazamiento se convierte en una inscripción concreta del pensamiento en la vida (Castro, 2008, p. 5). Otro contraste que amplía estas conceptualizaciones del viaje lo encontramos con Plácido (2009), quien contrasta otros dos modos de viajar que se dieron en la época clásica: el viaje de los espectadores dionisiacos (*República* 475d), prototipo del turismo cultural que se define por el consumo desmedido del vino y la comida en las fiestas religiosas, frente al viaje de Solón a Egipto (*Timeo* 22b), donde el desplazamiento se da como una búsqueda inagotable de la verdad, donde Solón viaja de pueblo en pueblo buscando el encuentro con varios poetas haciendo del saber un acto de consumo para mejorar su retórica y no como acto de transformación (Plácido, 2009, pp. 70–73). La tensión

entre estos polos de superficialidad y consumo nos ayuda a visibilizar varias fracciones que apuntan a la misma crítica sobre la mercantilización contemporánea de la experiencia del viajar.

En el ensayo *De la vanidad* (2008) Montaigne aporta un matiz crucial reconociendo el valor reflexivo del viaje donde “el alma adquiere en él una ejercitación continuada” (Montaigne, 2008, p. 378–379), una afirmación que nos ayuda a contrastar la imagen del viaje antes de su perversión en consumo alienante. Su propuesta de medida (Montaigne, 2008, p. 353) anticipa la noción viaje que se busca presentar en este trabajo desde la autenticidad sartreana: viajar no como escape (vanidad), sino como un ejercicio consciente de libertad (Montaigne, 2008, p. 394). Al sintetizar estas perspectivas, emergen tres paradigmas que podrían recoger la tensión fundamental de la existencia humana frente al ejercicio del viajar: el viaje-mercancía, como consumo alienado que reafirma la evasión de la realidad; el viaje-ideologizado, como búsqueda de verdad mediada por sistemas preestablecidos y alienantes; y el viaje-reflexivo, como una experiencia límite que asume la libertad como actitud existencial. Esta tríada permite leer la filosofía del viaje como un campo donde se disputa el sentido mismo de la experiencia y la actitud frente a la realidad.

Sin embargo, en nuestra época donde todo es mercancía, el potencial transformador del viaje se ha desconfigurado en una acción donde el neoliberalismo ha convertido el desplazamiento en un producto más, ofreciendo un turismo consumidor en comunidades y territorios donde lo “raro” o “exótico” son separados de su valor identitario para poder vender experiencias “únicas” sin habitar o reconocer la realidad cultural. Al igual que los viajes de Anny en *La Náusea*, estos se presentan como un desplazamiento sin movimiento reflexivo, son una experiencia sin riesgo, donde la subjetividad radical no permite reconocer a los otros que le rodean.

Frente a esto, queremos afirmar que el viaje debe ser una experiencia desbordante, no una acumulación de paisajes, culturas, tradiciones, sino un desgarramiento ontológico que, al igual que el nomadismo, o el esclavo de la caverna de Platón, arranque de nuestros marcos de referencia y privilegio todo tipo de consuelo, es decir, defendemos el viaje como algo que debe desestabilizar, que no confirma, sino que interroga. Es en esta fractura donde resurge la posibilidad de habitar la contingencia de la realidad que a veces parece carecer de un significado simbólico que la amortigüe.

## **1.2 El viaje como acontecimiento existencial**

Comprender el viaje como acontecimiento ontológico implica superar su reducción a simple desplazamiento físico o experiencia turística y de consumo. Se trata más bien de una ruptura existencial que fractura la aparente solidez del individuo, desestabilizando los modos comunes de habitar el mundo. La característica de este viaje no reside en sus puntos de partida o llegada, sino en la metamorfosis de quien viaja que, al verse arrancado de sus categorías cotidianas, experimenta la radical contingencia de su existencia.

Desde la fenomenología sartreana, el viaje se podría inscribir en lo que se denomina en *El ser y la nada* (2021) como “la gratuidad de lo real”. No existe necesidad en el ser: las cosas simplemente son, pero podrían no ser o ser de otro modo. Esta contingencia fundamental supera cualquier pretensión de orden teleológico. En *La náusea* (2016), Antoine Roquentin vive su viaje como un desgarramiento ontológico donde no descubre un sentido oculto en las cosas que le rodean, sino la ausencia misma de sentido. La célebre escena de la raíz del castaño (Sartre, 2016, p. 204) plasma este instante en que “la existencia se reveló de improviso”, cuando el mundo pierde su familiaridad y se manifiesta como puro absurdo. La náusea se convierte así en el correlato vivencial de esta manifestación de lo gratuito.

El viaje como acontecimiento ocurre precisamente cuando se suspenden las categorías instrumentales como utilidad, progreso e identidad fija y el sujeto se enfrenta a la desnudez de lo real. No se trata de un mero desplazamiento, sino de una caída, el derrumbe de los sistemas de sentido que evaden la nada que habita el ser. Viajar en este sentido es experimentar lo que Sartre llamaría la gratuidad del ser, donde el suelo habitual se abre bajo los pies, dejando al sujeto en una contingencia perpetua, esta es la *facticidad* del para-sí:

El para-sí es necesario en tanto que se capta para sí mismo. Y por eso es el objeto reflexo de una intuición apodíctica: no puedo dudar de que soy. Pero, en tanto que este para-sí, tal cual es, podría no ser, tiene toda la contingencia del hecho. Así como mi libertad nihilizadora se capta a sí misma por la angustia, el para-sí es consciente de su facticidad: tiene el sentimiento de su gratuidad total, se capta como siendo ahí *para nada*, como estando *de más* (Sartre, 2021, p. 142).

Es crucial señalar que este acontecimiento en el viaje no requiere necesariamente movimiento geográfico. Puede surgir en la quietud de una habitación o ante un objeto cualquiera, como la raíz que perturba a Roquentin mientras se encuentra sentado en el parque, cuando este se resiste a toda interpretación. La medida del viaje ontológico radica en la intensidad de su interrupción en lo cotidiano cuando no revela verdades trascendentes, sino que desoculta la falta de fundamento último. Se trata de la experiencia donde el ser humano, condenado a ser libre, descubre que no hay nada detrás del mundo: “Existir es estar ahí, simplemente; los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos” (Sartre, 2006, p. 210). Para Antoine, en *La náusea*, cree que muchas personas han comprendido esto, pero, ante el terror de la contingencia, han inventado un ser necesario, una causa primera. Sin embargo, para él, ningún ser necesario puede dar cuenta de la existencia, pues la contingencia no es una ilusión que pueda disiparse; la existencia es lo absoluto.

Esta vivencia es inseparable de la náusea como afecto ontológico. El viaje no construye nuevos sentidos, sino que obliga a sostener la ausencia sin refugiarse en el nihilismo pasivo o en la *mala fe*. Se entiende como mala fe la forma de enmascarar una verdad desagradable o presentar como verdad un error agradable:

La mala fe 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. Así, la dualidad del engañador y el engañado no existe en este caso. La mala fe implica por esencia la unidad de *una* conciencia. (...) 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 fe (Sartre, 2021, pp. 97 y 98).

Esto quiere decir que el viaje es un movimiento hacia la desposesión de sentido del condicionamiento cultural, donde la única dirección posible es la exposición a la propia nada sin enmascarar la realidad por imágenes o simulaciones.

La referencia de Rousseau en *Emilio o de la educación* (1762) introduce una dialéctica que subraya la dimensión pedagógica del viaje como descondicionamiento. Su crítica a los “falsos sabios” (Rousseau, 1762, p. 332) que viajan con esquemas preconcebidos resuena con la sartreana *mala fe*. Ambos pensadores coinciden en que el viaje exige un desaprendizaje de los valores culturales hegemónicos y el desarrollo de una autonomía crítica frente a lo dado:

El abuso de los libros mata la ciencia. Creyendo que sabemos lo que hemos leído, ya no creemos que tengamos que aprender. La mucha lectura sólo sirve para hacer ignorantes presuntuosos. No ha habido siglo en que se haya leído tanto como en éste y en que haya menos ciencia. (...) Tantos libros nos hacen olvidar el libro del mundo, y si aún leemos en él, sólo son más páginas (Rousseau, 1762, p. 332).

Con esto, Rousseau (1762) nos sugiere que la experiencia directa de los sentidos y la participación en la vida son importantes en el aprendizaje humano y aún más valioso cuándo

habitamos la libertad desde la desposesión de sentido. En este sentido, no se trata sólo de evitar ideologías, sino de asumir que toda significación es provisional y que el verdadero viaje nos arroja a la angustia de ser nuestros propios fundamentos. En última instancia, el viaje como acontecimiento existencial nos confronta con nuestra libertad radical, la capacidad y la condena de crear sentido en un mundo que por sí mismo carece de él.

### **1.3 La náusea como experiencia límite del viaje**

La náusea en Sartre trasciende la encarnación corporal de lo absurdo; es un movimiento que rompe la cotidianidad. Si el viaje desgarrar el sentido de familiaridad que cubre el mundo, la náusea emerge como su síntoma existencial, la prueba de que el suelo simbólico ha colapsado. No se trata de una simple reacción, sino de la manera en que la contingencia se graba en el cuerpo, como ilustra Roquentin frente a la raíz del castaño cuando exclama: “Las cosas se han liberado de sus nombres” (Sartre, 2016, p. 190).

En este estado de crisis, el mundo pierde su utilidad y revela su puro estar-ahí, los objetos dejan de ser herramientas de consumo para convertirse en masas que exhiben su flujo de existencia. Lo repulsivo, advierte Sartre, no es una cualidad inherente, sino el hecho mismo de existir. La frase icónica de Roquentin “Lo esencial es la contingencia” (Sartre, 2016, p. 210) desvela este vacío ante lo gratuito que no es que el mundo sea hostil, sino que simplemente existe, sin justificación alguna. Así, la náusea se configura como la conciencia de lo absurdo, una experiencia que marca el punto culminante del viaje en su dimensión existencial.

Este momento límite señala el instante en que el desplazamiento, físico o interior, alcanza un punto de no retorno, donde la persona ya no puede ignorar que el mundo carece de sentido. El viaje se transforma entonces en una práctica de despojo, arrancando las capas de significación impuestas hasta dejar al descubierto la nada en el ser humano.

Frente a la náusea, Sartre plantea, por un lado, la *mala fe*, que consiste en refugiarse en los valores de tranquilización como la religión, la ideología o la rutina que enmascaran la libertad; y, por otro lado, la autenticidad, que implica asumir la desnudez ontológica sin consuelos metafísicos, como ese “hombre sin apoyos ni ayuda” descrito en *El existencialismo es un humanismo*, pues: “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace” (Sartre, 2003, p. 14).

Roquentin encarna esta segunda vía, convirtiéndose no en un héroe, sino en un testigo lúcido. La escena final cuando escucha el jazz “Algo se ha roto” (2016, p. 248) sugiere que el vacío no es un final, sino la condición necesaria para la acción. La libertad sartreana nace precisamente ahí, en la capacidad de hacerse sobre el abismo, de inventar sentido donde solo hay silencio:

Todo para-sí es libre elección; cada uno de sus actos, el más insignificante como el más considerable, traduce esa elección y emana de ella: es lo que hemos llamado nuestra libertad. Ahora hemos captado el *sentido* de esa elección: es elección de ser, sea por apropiación del mundo, o, más bien, ambas cosas a la vez. Así mi libertad es elección de ser (...), pues hay una infinidad de maneras de ser y de tener (Sartre, 2021, pp. 806 y 807).

Esta reflexión entra en diálogo con la visión de Fernando González sobre el viajero en su obra *Viaje a pie* (1929, p. 38), González propone otra perspectiva, donde cada conocimiento abre una ventana, aunque el “hombre de ideas generales” pague el precio de la superficialidad, el especialista -botánico, mineralogista- corre el riesgo de caer en la creencia de que su marco interpretativo agota la realidad.

El viajero, como el existencialista, debe situarse entre ambos extremos: desarrollar perspectivas reflexivas donde elija sus actos y proyectos, sin olvidar que son constructos frágiles sobre el vacío.

No se trata de rechazar el conocimiento, sino de emplearlo como herramienta de libertad, para describir el mundo, este equilibrio se vuelve crucial ya que el viaje como resistencia debe ser a la vez inmersión y distanciamiento, un ritmo propio en un mundo artificial dominado por la sustitución de la realidad.

Así, la náusea se revela no sólo como una experiencia límite, sino como el umbral desde el cual el viaje adquiere su verdadera dimensión: un acto de desnudez ontológica y, al mismo tiempo, de acción para la liberación.

#### **1.4 Los fundamentos filosóficos del viaje en *La náusea* de Sartre**

El recorrido existencial de Antoine Roquentin, plasmado en *La náusea*, constituye una experiencia radical de despojamiento del mundo, de los condicionantes, de las máscaras y de las categorías heredadas por la cultura hegemónica, una exposición a lo inmediato sin garantías y el desarrollo de una autonomía crítica frente a lo dado. Su retorno a Bouville, lejos de reintegrarse en la estabilidad de lo conocido, lo sumerge en una vivencia desestructurante que desenmascara la inconsistencia de la historia, la artificialidad del lenguaje y la precariedad del sentido. Las páginas del diario revelan cómo sus antiguos viajes, antes considerados experiencias valiosas, se develan como ficciones narrativas vacías, cuya aparente densidad queda reducida a imágenes huecas y palabras sin anclaje (Sartre, 2016, pp. 67-69). Esta deconstrucción existencial se profundiza con la irrupción de la náusea, un síntoma filosófico que señala la percepción de la contingencia pura de los objetos y de sí mismo, desgarrando la ilusión de que el ser pueda explicarse o justificarse.

Frente a esta manifestación negativa, el reencuentro con Anny pone en escena una respuesta existencial opuesta. Mientras Roquentin se adentra en la aceptación lúcida, aunque dolorosa y sin respuesta, de la gratuidad del existir, Anny se aferra nostálgicamente a la idea de

“momentos perfectos”, una temporalidad idealizada que intenta sustraer al pasado de la disolución del tiempo (Sartre, 2016, pp. 229-230). Ambos encarnan, desde vivencias diferentes, la experiencia del absurdo, Antoine mediante la introspección radical y el vaciamiento del sentido y Anny a través de la negación melancólica y el intento de rescatar una vida ya fracturada.

El viaje de Roquentin, por ejemplo, no conduce a una reconciliación con la historia ni a una construcción identitaria, sino a una revelación filosófica: “lo esencial es la contingencia” (Sartre, 2016, p. 210). Su conclusión no es el nihilismo pasivo, sino la lucidez; no es la resignación, sino una afirmación silenciosa del ser sin fundamentos. Por su parte, Anny, incapaz de asumir el vacío de sus desplazamientos y del tiempo, queda atrapada en un ciclo de repetición sin apertura auténtica a la libertad. Su confesión “me sobrevivo” (Sartre, 2016, p. 230), condensa su situación existencial en la que vive sin vivir, resistiéndose al salto hacia una existencia auténtica. En cambio, Roquentin, aunque devastado, logra vislumbrar en el sinsentido una posibilidad de afirmación no trascendente, una apertura silenciosa al ser en su desnudez:

Acaba de nacer un padecimiento glorioso, un padecimiento modelo. Cuatro notas de saxofón. Van y vienen como si dijeran: “Hay que hacer como nosotras, padecer con ritmo”. ¡Claro, sí! Naturalmente, bien quisiera padecer de este modo, con ritmo, sin complacencia, sin piedad para mí mismo, con una árida pureza (Sartre, 2016, p. 275).

Este capítulo, ha permitido mostrar cómo *La náusea* articula, desde una vivencia literaria algunos elementos filosóficos clave del existencialismo sartreano como la conciencia de la contingencia, la ruptura con las ficciones del sentido, la imposibilidad de una esencia predefinida y la libertad como condena y posibilidad. Roquentin y Anny encarnan dos modos de enfrentarse al absurdo, uno que lo evita y otro que lo atraviesa. Este contraste, acá se refleja la tensión trágica del existir, la misma reflexión sartreana sobre la libertad y la autenticidad que conecta con

la afirmación de Fernando Gonzales: “para no cansarse hay que descubrir nuestros propios ritmos, ajustar a ellos nuestros pasos y el movimiento (...) y acompañarlos de buenas respiraciones (González, 1929, p. 35).

## **2. La náusea como revelación: libertad, autenticidad y mala fe**

La experiencia de la náusea no desemboca en un simple malestar o en un estado anímico pasajero. Es una ruptura radical que despoja a Roquentin de toda pertenencia, de toda certeza, de toda ilusión de sentido. Este vaciamiento no es solo epistemológico, no se trata de que ya no pueda conocer o comprender el mundo, sino ontológico porque el mundo deja de estar ahí como horizonte inteligible y se presenta como una masa de existencia absurda, sin finalidad ni necesidad.

La desposesión que atraviesa Roquentin no es una pérdida trágica, sino una revelación. Al constatar que todo lo que le rodea, y él mismo, carece de esencia. Aquí, se abre una dimensión nueva: la libertad. Porque si nada tiene fundamento, si no hay una naturaleza humana que determine lo que somos, entonces somos libres para asumirnos como proyecto de sí mismos. La náusea revela que la existencia precede a la esencia, y que el ser humano está condenado a inventarse en el vacío: “(...) la libertad es existencia, y la existencia, en ella, precede a la esencia; la libertad es surgimiento inmediatamente concreto y no se distingue de su elección, es decir de la persona” (Sartre, 2021, p. 776).

Esta libertad, sin embargo, no es eufórica ni tranquilizadora, es catárquica. Es una libertad angustiante, porque aparece en un terreno sin garantías, sin sentido dado, sin redención. En lugar de apoyarse en un suelo firme, la persona queda suspendida, enfrentada a la tarea impostergable de hacerse a sí misma. En palabras de Sartre, esta libertad no es un privilegio, sino

una condena como se menciona en *El existencialismo es un humanismo*: “El hombre está condenado a ser libre” (Sartre, 2003, p. 45).

En este sentido, la desposesión no es el fin del sujeto, sino su comienzo. Es en el momento en que todo se desmorona, en que se pierde el lugar, el propósito, la familiaridad del mundo, cuando emerge la posibilidad de una existencia auténtica. Roquentin no alcanza esta autenticidad desde una iluminación reveladora, sino desde el fondo del absurdo. Solo al atravesar la náusea puede sentir otra forma de habitar el mundo, una forma que no se basa en la necesidad o en la esencia, sino en la creación libre de sí.

La libertad que se revela en esta desposesión radical no es una propiedad que el sujeto posee, sino una condición que lo atraviesa desde su conciencia. En lugar de ofrecer un sentido, la libertad exige que lo inventemos. Por eso, el viaje de Roquentin no lo conduce a una verdad externa, sino a una afirmación existencial de que no hay más sentido que el que se construye a partir del vacío. En este marco, se abre la posibilidad de comprender que la náusea no es un fenómeno pasajero, sino que somos nosotros mismos. Antoine, mientras está sentado en el jardín público, observa el entorno y se percata de que ya no recuerda qué es una raíz, las palabras han perdido su significado y, con ellas, la capacidad de dotar de sentido a las cosas. Las huellas humanas sobre la superficie del mundo se desvanecen y es entonces cuando afirma: “Jamás había presentido, antes de estos últimos días, lo que quería decir «existir»” (Sartre, 2006, p. 203).

Tras haber recorrido en el capítulo anterior el viaje existencial como proceso de confrontación con la contingencia del ser, este capítulo se propone explorar con mayor profundidad las categorías ontológicas que permiten fundamentar dicho recorrido.

El punto de partida será el análisis del para-sí como estructura de la conciencia tal como se expone en *El ser y la nada*. Allí, Sartre despliega su ontología fenomenológica, diferenciando el ser-en-sí de las cosas del ser-para-sí de la conciencia, marcada por la negación, el vacío y la apertura al devenir. Esta condición negativa del para-sí se traduce en una libertad radical en la que el sujeto está condenado a cuestionarse y elegirse, a proyectarse constantemente hacia lo que no es, sin posibilidad de fijar una esencia previa o definitiva.

Esta libertad, sin embargo, no se da en el vacío, la libertad se da en relación con el mundo, la facticidad y la acción. En ese contexto, la libertad no se limita a la introspección o a la mera posibilidad abstracta de elegir, sino que se juega en situaciones concretas, en las que el sujeto debe responder desde sí mismo, sin escudarse en determinismos. Si bien, estamos “condenados a ser libres”; nuestra libertad no está predeterminada, y cada uno tiene la capacidad única de construirse y elegirse, “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace” (Sartre, 2003, p. 14) y esta es una premisa fundamental de la libertad. Sin embargo, el existencialismo sostiene que cuando un individuo elige su propio ser, también establece un ideal de humanidad, creando un reflejo de ella en cada acto: “Elegir ser esto o aquello es afirmar el valor de lo elegido; lo que elegimos debe ser bueno para nosotros y, por tanto, para todos” (Sartre, 2003, p. 14). De este modo, nuestra responsabilidad trasciende lo individual y afecta a toda la humanidad, una realidad que Sartre sintetiza al decir: “al elegir al hombre que quiero ser, elijo a la humanidad” (Sartre, 2003, p. 15).

De esta manera, buscamos hacer del viaje una filosofía de acción en el marco del existencialismo, donde se defiende una libertad responsable, cimentada en el proyecto de ser pero que repercuta en la construcción colectiva de la humanidad: “El existencialismo busca

mostrar el vínculo entre el carácter absoluto del compromiso libre, por el cual cada hombre se realiza, y la relatividad del contexto cultural que surge de dicha elección” (Sartre, 2003, p. 27).

Aquí emerge con fuerza el problema de la responsabilidad y, con él, la tensión entre autenticidad y mala fe, entre asumir el peso de ser lo que se hace con lo que se es, o evadir dicha carga refugiándose en identidades fijas, papeles sociales o falsas justificaciones.

En suma, este capítulo buscará delinear el horizonte ontológico como un modo específico de relación con la libertad y con la nada constitutiva del para-sí. Este marco servirá de base para, en el siguiente capítulo, examinar cómo estas categorías se encarnan o se tensan en la experiencia vivida de Antoine Roquentin, protagonista de *La náusea*, quien atraviesa un proceso de desfundamentación existencial que lo obliga a confrontar su libertad más allá de toda evasión social.

## 2.1 Ontología del *para-sí*: la libertad

Jean-Paul Sartre comienza *El ser y la nada* situando su reflexión en el terreno de una fenomenología ontológica, buscando esclarecer la estructura del ser tal como se revela a la conciencia. En este punto, Sartre introduce una distinción fundamental entre el *en-sí* y el *para-sí*, siendo este último el modo de ser de la conciencia. El para-sí es, ante todo, un modo de ser caracterizado por su *negatividad*, su *falta de coincidencia consigo mismo*, y su *capacidad de proyectarse más allá de lo que es*, hacia un porvenir que aún no existe. Esta estructura ontológica es la condición de posibilidad de la libertad.

Sartre sostiene que la conciencia no es sustancial ni estática, sino que es un “dejar de ser” constante, un devenir incesante (Sartre, 2021, p. 27). El para-sí no es lo que es y es lo que no es:

esta fórmula paradójica expresa el carácter dinámico y radicalmente abierto de la conciencia. En este sentido, la libertad no es una propiedad añadida al sujeto, sino su modo mismo de ser, es decir, el para-sí es libertad, pues su ser consiste en la trascendencia de sí, en el no coincidir con ningún contenido dado, en el ser aquello que siempre se elige a sí mismo a partir de un fondo de facticidad.

Desde esta ontología de la libertad se comprende también el carácter originariamente conflictivo de la existencia, el sujeto no puede descansar en una identidad plena o fija, y su ser se manifiesta en el juego entre la facticidad (lo que es dado, lo que ya es) y la trascendencia (el proyecto que se lanza hacia lo que aún no es). Esta tensión constitutiva es lo que Sartre denomina *situación*, y en ella se juega, al mismo tiempo, la posibilidad de la acción y la responsabilidad.

Este punto es retomado en *El existencialismo es un humanismo*, donde Sartre afirma que “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace” (Sartre, 2003, p. 24), lo que significa que el ser humano no posee una naturaleza prefijada, sino que debe asumir la tarea de construirse a sí mismo en cada decisión, en cada acto. En tanto, el *para-sí*, es el sujeto que está arrojado a la necesidad de elegir, y esta elección no es nunca abstracta o ideal, sino situada, concreta, tensionada por la facticidad que no puede evitar y que, sin embargo, nunca lo determina por completo.

Esta ontología radicalmente libre implica también una concepción de la responsabilidad sin atenuantes, el ser humano es absolutamente responsable de sí mismo y del mundo que configura con sus elecciones. La nada que estructura al *para-sí* se manifiesta como apertura, como indeterminación, pero también como angustia ante la necesidad de decidir en ausencia de

fundamentos últimos. Esta angustia no debe entenderse de modo puramente psicológico, sino como un rasgo existencial que revela la condición misma de la autenticidad.

Así, cuando la autenticidad y la libertad se entrelazan se muestra que el ser auténtico no es otra cosa que asumir la propia libertad, cargar con el peso de la elección sin delegarla ni ocultarla bajo máscaras, roles o excusas. La mala fe, como lo expusimos anteriormente, es uno de los conceptos fundamentales de *El ser y la nada*, y aparece precisamente cuando el sujeto intenta huir de su condición ontológica, pretendiendo que es una cosa, que tiene una esencia cerrada o un destino predeterminado. La autenticidad, en cambio, se juega en el reconocimiento activo de la nada como estructura de la subjetividad.

Es necesario, además, precisar, contra el sentido común, que la fórmula “ser libre” no significa “obtener lo que se ha querido” sino “determinarse a querer (en el sentido de elegir) por sí mismo”. (...) El concepto empírico y popular de “libertad”, producto de circunstancias históricas, políticas y morales, equivale a “facultad de obtener los fines elegidos”. El concepto técnico y filosófico de libertad, único que aquí consideramos, significa sólo: autonomía de la elección (Sartre, 2021, p. 657).

Con esta última cita se busca aclarar que la elección es un comienzo de realización. Así nos curaremos de caer en la afirmación de que se es libre simplemente deseando la liberación, lo que no tendría alcance, sino que somos libres de elegir entre evadir la realidad o confrontarla desde el valor del proyecto de ser, por medio de un comienzo de acción.

## **2.2 Asumir o evadir la libertad**

En la ontología sartriana, el ser humano, en tanto *para-sí*, no tiene una esencia previa que lo determine. Su ser es proyecto y está lanzado fuera de sí mismo, existiendo como negatividad,

como falta, como constante interrogación, en constante devenir. Esta estructura hace de la libertad no solo una posibilidad, sino una condición que constituye al ser humano. El sujeto no puede no ser libre, pues su conciencia es, desde su núcleo más íntimo, capacidad de negación, de poner en duda, de imaginar otros mundos posibles.

Ahora bien, esta libertad radical es también una carga. En ella se juega una responsabilidad abismal, ya que no existen valores absolutos ni esencias que sirvan como anclaje objetivo: cada elección configura al sujeto, y al hacerlo, configura una imagen del ser humano en general. En esta tensión entre libertad y responsabilidad surge la necesidad existencial de asumir o evadir lo que somos. De ahí emerge el concepto clave de mala fe.

La mala fe es una forma de autoengaño, es la actitud en la cual el sujeto, en lugar de asumir su libertad, se disfraza bajo roles, máscaras o determinismos externos. Es un intento de ser lo que no se es, un objeto, una cosa y, al mismo tiempo, escapar de la angustia que supone saberse libre. Por ejemplo, el camarero que se comporta como si fuera esencialmente camarero, como si su ser estuviera totalmente contenido en ese papel, actúa en mala fe. El *para-sí*, al identificarse con un modo de ser determinado, busca reposo en una identidad cerrada que le ahorra la carga de elegirse a sí mismo (Sartre, 2003, pp. 99–100).

Pero la mala fe no es simplemente mentira o ignorancia. Es un acto lúcido y al mismo tiempo ciego: el sujeto que actúa en mala fe sabe que está eligiendo evadir su libertad, pero no quiere reconocerlo. Por eso, Sartre insiste en que la mala fe es una forma de mentira a uno mismo, pero una mentira en la que el mentiroso y el engañado son el mismo sujeto. Esta duplicidad revela la complejidad del fenómeno, pues la mala fe es una estrategia existencial para evitar la angustia, pero al hacerlo, también se niega la autenticidad.

La autenticidad, por el contrario, es el modo de existencia en el cual el sujeto asume la nada que lo constituye, reconoce su libertad sin evasiones y actúa a partir de ese reconocimiento. No se trata de alcanzar una “verdad interior” esencial, sino de vivir desde la conciencia de que uno es lo que hace de sí mismo. La autenticidad no es una esencia, sino una relación lúcida con la propia existencia. Es aceptar que no hay justificación última más allá del propio proyecto.

En *El existencialismo es un humanismo*, Sartre insiste en que el ser humano está “condenado a ser libre”, porque no se ha creado a sí mismo, pero es responsable de todo lo que hace (Sartre, 2003, p. 23). Esta condena es ambivalente porque, por un lado, implica una dignidad existencial única, el ser humano es el autor de su vida, pero, por otro lado, implica una angustia radical donde no hay refugio metafísico ni moral que lo salve de la responsabilidad de ser. De allí se deriva que la autenticidad no es una virtud moral en el sentido tradicional, sino una exigencia ontológica de ser fiel a la estructura misma de la existencia.

En este sentido, la autenticidad es inseparable de la responsabilidad. Asumir la propia libertad implica reconocerse como autor del propio ser, sin esconderse tras ideologías, costumbres, religiones o roles sociales. Se trata de habitar el mundo desde la conciencia lúcida de la libertad que nos atraviesa, es decir, la facticidad existe, pero no determina; somos responsables de la forma en que respondemos a ella.

Este marco conceptual resulta fundamental para comprender la vida de Antoine Roquentin. En el próximo capítulo se contrastará el recorrido existencial del protagonista de *La náusea* con estas categorías sartreanas. Se evaluará en qué medida Roquentin habita su libertad con autenticidad, o si más bien transita por diversas formas de evasión, hasta llegar, tal vez, a una comprensión más lúcida de sí mismo.

### Capítulo 3. Antoine Roquentin y el viaje hacia la autenticidad

La experiencia de Antoine Roquentin en la obra *La náusea*, encarna una radicalidad en la conciencia de la nada que Sartre describe en *El ser y la nada*. Desde el inicio de la obra, Roquentin se descubre a sí mismo como un ser desgarrado del mundo, incapaz de alcanzar la plenitud de los objetos. La escena del parque donde Roquentin está sentado observando, ilustra esa ruptura con el mundo, el cual aparece como un conjunto de cosas, ya no como cosas útiles o significativas sino como una pura facticidad, sin justificación ni propósito. Esta percepción no es sino la intuición existencial de la contingencia absoluta del ser, revelación que disuelve las apariencias reconfortantes de la esencia y deja al para-sí frente a la nada de su propia libertad.

Sin embargo, Roquentin comienza a experimentar su existencia junto con la de los demás. Las personas caminan a su alrededor, ven el mar verde tal como él lo ve y reconocen las gaviotas como él las reconoce. En este punto, Roquentin entiende que la existencia está en todo, que es inseparable de nosotros, que nosotros somos existencia. No obstante, cuando intenta pensar en ella, se enfrenta a un vacío conceptual en el que solo quedan palabras como “ser” o “pertenece”, como si el mar formara parte de una categoría de objetos de color verde o como si el verde fuera una cualidad del mar. Antes, Roquentin concebía la existencia como una abstracción exterior de las cosas, pero ahora, la náusea le revela la sustancia misma de la realidad: una vitalidad que él describe como abrumadora.

En su reflexión, Roquentin comprende que no hay término medio entre la inexistencia y el éxtasis de existir. Se existe mientras se comparte la existencia con otras entidades y aquí la contingencia no es una ilusión que pueda disiparse, la existencia es lo absoluto. No se trata de

algo que pueda contemplarse desde la distancia, es lo que irrumpe en nosotros, lo que se instala bruscamente sobre nuestra conciencia.

Roquentin, experimenta la náusea como una experiencia límite de lucidez despojado de la ilusión de una naturaleza humana al enfrentar el vértigo de la existencia, pese a esta lucidez inicial, su recorrido se halla marcado por una profunda evasión de la autenticidad. Si esta autenticidad es la expresión plena de la libertad, sin escondernos tras justificaciones externas, roles sociales y apelaciones a una esencia previa, en contraste, Roquentin vive la libertad como una carga insoportable y se mueve entre el hastío y la nostalgia de un sentido perdido. Su intento de escribir la biografía del Marqués de Rollebon fracasa precisamente porque se revela como un modo de fundamentar su existencia, es decir, es un intento de refugiarse en el pasado, de dar un sentido a través de otro.

Además, su relación con las otras personas es ambigua y cargada de mala fe. No establece vínculos auténticos, sino que se repliega en una soledad narcisista, en la que el otro aparece como amenaza, como desparasitante de la melancolía o como imagen imposible de recuperar (como ocurre con Anny). Este aislamiento lo aleja de la dimensión intersubjetiva de la libertad, que, como Sartre afirma, se da en el mundo en relación con otros.

Sin embargo, el final de la novela abre una posibilidad distinta. En la famosa escena cuando Roquentin está en el café Rendez-vous des Cheminots y escucha el disco de jazz *Some of These Days*, experimenta una forma de reconciliación con el mundo. No se trata de una redención ni de una superación definitiva, sino de una apertura donde el arte aparece como un gesto en el que el para-sí, al actuar, asume su libertad sin justificarla, proyectando un sentido de sí mismo. En esta intuición, Roquentin encuentra la posibilidad de escribir un diario que

justifique su existencia, no desde el pasado, sino desde la elección de actuar desde el presente por medio de la escritura, en este caso, desde la literatura, que es lo que el personaje más sabe hacer.

Aquí, por primera vez, Roquentin roza la autenticidad, no la alcanza del todo, pero deja atrás el vacío paralizante de la náusea para abrirse a un devenir. En este gesto se encarna la libertad como proyecto y responsabilidad, la libertad como una condena, sí, pero también como posibilidad de crear sentido.

El viaje de Roquentin, aunque marcado por el desencanto, la angustia y la evasión, culmina con una apertura significativa: el descubrimiento del arte como posibilidad de asumir la libertad dentro de su proyecto existencial. No se trata de una solución definitiva ni de un redescubrimiento de sentido trascendente, sino de una afirmación: la del para-sí qué, al entrar en acción, proyecta sentido desde su propia nada, sin ampararse en esencias ni determinaciones externas. El arte, entonces, se presenta como un gesto de autenticidad dentro del viaje de Roquentin, un modo de habitar el mundo desde la libertad, y, al mismo tiempo, de habitarlo sin negar su contingencia.

Este momento final de la obra no anula el absurdo, pero lo asume y lo transforma en proyecto. Es en este punto donde el viaje, que parecía condenado a la parálisis, se abre a una ética del devenir, donde la autenticidad no es un estado fijo, sino una tarea constante.

#### **4. Conclusión**

A lo largo de esta monografía, hemos explorado el viaje de Antoine Roquentin en *La náusea* de Jean Paul Sartre como un recorrido existencial hacia la autenticidad, enmarcado en la ontología fenomenológica de *El ser y la nada*. Este análisis, no solo ha desentrañado el viaje

como una fractura ontológica que despoja al ser humano de sus ilusiones de sentido, sino que también ha conectado esta experiencia con los componentes claves de la libertad, la responsabilidad y la mala fe en el pensamiento sartreano. Al entender el viaje como un desplazamiento interior, más allá de lo geográfico, hemos señalado su potencial transformador contraponiéndose a las dinámicas sociales dominadas por la construcción artificial de la realidad, proponiendo en su lugar, una filosofía de acción que asume la contingencia como punto de partida para una existencia auténtica alejada de la masificación y las tendencias que pretenden universalizar la alineación humana.

En respuesta a las preguntas que guiaron esta investigación, podemos sintetizar las reflexiones que nacieron del análisis de Roquentin y su confrontación con el absurdo existencial.

Primero, cuándo nos preguntamos ¿Qué se pone en movimiento cuando viajamos hacia la desposesión de sentido? Tenemos por decir que, el viaje, tal como lo vive Roquentin, activa un proceso de desfundamentación ontológica donde se moviliza la conciencia misma del para-sí. Al despojarse de las categorías preconcebidas, como la utilidad, el progreso o la identidad fija, se pone en marcha la libertad del sujeto, que emerge no como una posesión estática, sino como una negación activa de lo dado.

Decimos que esta desposesión no es pasiva porque implica un movimiento hacia la nada constitutiva del ser, donde la persona se ve obligada a cuestionar su facticidad y a proyectarse hacia lo que aún no es, actuando desde el presente.

Como ilustra la experiencia de Roquentin, este movimiento desata lo que llamamos la angustia sartreana, revelando que “el hombre toma conciencia de su libertad en la angustia” (Sartre, 2021, p. 73).

En última instancia, también se moviliza la responsabilidad de crearse a sí mismo, transformando el vacío en un acto de afirmación existencial que repercute no solo en el individuo, sino en la construcción colectiva de la humanidad.

Segundo, cuando nos preguntamos: ¿Cómo se experimenta la náusea como vértigo frente a lo real? Decimos que la náusea se manifiesta como una experiencia límite de la existencia, un vértigo que surge al confrontar la gratuidad absoluta del ser-en-sí. En Roquentin, este vértigo se encarna en momentos como la contemplación de la raíz del castaño o en momentos de soledad como lo señala Ruiz, en su obra *Análisis de «La Náusea» de J.P. Sartre* (1995), donde profundiza que la crisis de Roquentin se agudiza en la soledad y es esta uno de los determinantes de su desarrollo. La náusea lo asalta siempre en espacios de aislamiento como en su habitación en el hotel, las calles desiertas de los suburbios al atardecer, la playa o en el parque de la ciudad. No obstante, Ruiz (1995) aclara que esta soledad no debe entenderse únicamente en su sentido etimológico, sino también como un estado de desconexión real con el mundo, incluso en medio de una multitud. La soledad de Roquentin, no es solamente física, sino también existencial, es decir, rechaza profundamente la realidad que lo rodea, que lo empuja a refugiarse en un aislamiento intelectual y afectivo (Ruiz, 1995, p. 232).

Más adelante, Ruiz (1995) añade una reflexión clave sobre la temporalidad en el estado nauseoso:

Roquentin, en esos trances, capta la fluidez homogénea del tiempo vivido (...). Mientras persiste el estado nauseoso no registra el tiempo como una serie de instantes que se suceden reemplazándose, sino como algo coherente que le envuelve y que le arrastra hacia el devenir (Ruiz, 1995, p. 236).

Este análisis, refuerza la idea de que la náusea es una ruptura con la percepción habitual del tiempo y de la existencia. Roquentin, no puede estructurar su experiencia en términos de pasado, presente y futuro, sino que es arrastrado por un flujo continuo en el que todo se desfundamenta, donde “las cosas se han liberado de sus nombres” (Sartre, 2016, p. 190), disolviendo la familiaridad del mundo y revelando su contingencia pura.

Esto, no es un mero malestar físico, sino un movimiento existencial que inscribe en el cuerpo la ausencia de sentido esencial, obligando al para-sí a sostenerse sobre el abismo sin refugios metafísicos.

Este vértigo, lejos de ser paralizante, actúa como correlato vivencial de la libertad ya que el desgarramiento existencial expone la nada del sujeto y lo confronta con su capacidad de elección y acción. En contraste con la mala fe de Anny, quien evade este vértigo mediante el consumo superficial, Roquentin lo experimenta como una lucidez despojada, un “padecimiento glorioso” (Sartre, 2016, p. 275) que marca el umbral hacia la autenticidad.

Tercero, cuando nos preguntamos: ¿Qué ocurre cuando el viaje deja de tener un lugar de llegada y se convierte en una forma de existir en el devenir? Decimos que, en este punto, el viaje se transfigura de un itinerario teleológico a una actitud existencial perpetua, donde el devenir reemplaza al destino fijo.

Para Roquentin, este giro se evidencia en el final de la novela, al encontrar que, en el jazz, *Some of These Days*, que sonaba en el café Rendez-vous des Cheminots, encontró una posibilidad de proyectar sentido desde el vacío, sin buscar una solución definitiva:

Acaba de nacer un padecimiento glorioso, un padecimiento modelo. Cuatro notas de saxofón. Van y vienen como si dijeran: ‘Hay que hacer como nosotras, padecer con ritmo’. ¡Claro, sí! Naturalmente, bien quisiera padecer de este modo, con ritmo, sin complacencia, sin piedad para mí mismo, con una árida pureza (Sartre, 2016, p.275).

Lo que ocurre es una liberación de la parálisis: Roquentin asume su condena a la libertad como un proceso incesante de acción donde “el para-sí es necesario en tanto que se capta para sí mismo” (Sartre, 2021, p. 142) pero contingente a su gratuidad. Este viaje sin llegada fomenta una ética de la intemperie, opuesta a la evasión capitalista, invitando a habitar el mundo desde la responsabilidad colectiva y la acción transformadora. En palabras de Sartre, se trata de elegir “ser esto o aquello” no solo para uno mismo, sino afirmando un espacio para todos (Sartre, 2003, p. 14).

En síntesis, el viaje de Roquentin nos ofrece una reflexión filosófica para enfrentar las crisis existenciales contemporáneas, proponiendo el viaje no como un escape, sino como un acto de acción y confrontación. Al asumir la desposesión, la náusea y el devenir, emerge una filosofía de acción que reivindica la autenticidad como una tarea colectiva, recordándonos que, en un mundo sin sentido, somos nosotros mismos quienes debemos construirlo a través de nuestra libertad responsable. Esta perspectiva no cierra interrogantes, sino que intensifica el problema de existir, invitando a futuras investigaciones sobre el viaje como herramienta de resistencia en la era del espectáculo, así como el arte como herramienta para la emancipación.

### 5. Referencias Bibliográficas

Castro Orellana, R. Filósofos y viajeros. El pensamiento como extravío. *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, 2008, Núm. 6, p. 1-12.

<https://raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/197645>

Clares, D. (2021). *El paseo como método filosófico. Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, (67), pp. 9-27.

[https://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/enrahonar\\_a2021v67/enrahonar\\_a2021v67p9.pdf](https://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/enrahonar_a2021v67/enrahonar_a2021v67p9.pdf)

Debord, G. (2013). *La sociedad del espectáculo* (J. L. PARDO, Trad.). Solidaridad Obrera.

[http://www.solidaridadobrera.org/ateneo\\_nacho/biblioteca.html](http://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html)

Gonzales Ochoa, F. (1929). *Viaje a pie*. Corporación Otraparte. Fondo Editorial Universidad EAFIT

Márquez Muñoz, J. F. (2017). *Génesis y poder de las sociedades primitivas*. Berman y Girard.

Estudios Políticos, (42). <https://doi.org/10.1016/j.espol.2017.05.008>

Montaigne, M. (2018). *Ensayos*. Capítulo IV. *De la vanidad*. Verbum.

<https://www-digitaliapublishing-com.bibliotecavirtual.uis.edu.co/a/63274>

Plácido, D. (2009) *Viajes en el Mediterráneo antiguo*. Cap. IV. Viajes y viajeros en la Grecia clásica. Editorial Universitaria Ramón Areces.

<https://books.google.com.co/books?id=zWyUDAAAQBAJ&lpg=PP1&hl=es&pg=PA70#v=onepage&q&f=false>

Ruiz De Gordejuela, S. (1995). Análisis de «La Náusea» de J.P. Sartre. *Archivum: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, ISSN 0570-7218, Tomo 5, pp. 211-255.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=905398>

Rousseau, J.J. (1762). *Emilio o de la educación*. Libro Quinto. *De los viajes*. BIBLIOTECA DIGITAL MINERD-DOMINICANA LEE.

<https://ministeriodeeducacion.gob.do/docs/biblioteca-virtual/dfhQ-emilio-o-de-la-educacion-jean-jacques-rousseau.pdf>

Sartre, J.P. (2021). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. (Trad. Valmar Juan) Editorial Losada.

Sartre, J.P. (2003). *El existencialismo es un humanismo*. (pp. 9-34) Grupo Editorial Éxodo.

<https://elibro-net.bibliotecavirtual.uis.edu.co/es/ereader/uis/135310>

Sartre, J.P. (2016). *La náusea*. (Trad. Bernárdez Aurora) Alianza Editorial.

Savignano, A. (2022). *El Problema de los Otros en Jean Paul Sartre: Magia, Conflicto y Generosidad*. Capítulo I. *La Existencia antes de la Conversión I. Autenticidad versus Inautenticidad*. Sb Editorial.