

Análisis de los Hechos de la Sentencia Rad. 2003-666 de la Corte Suprema de Justicia de
Colombia desde el Concepto de Libertad de Jean Paul Sartre

Luisa Margarita Daza Maestre

Trabajo de grado para optar al título de Filósofa

Director

Dairon Alfonso Rodríguez

Doctor en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2025

Dedicatoria

A la memoria de mi papá Luis Carlos, y de mi abuelo Próspero, que viven en mi corazón.

Al amor y apoyo incondicional de mi mamá, María Margarita, mi abuela Sunilda, y mi tía Nibia.

A mis queridos hermanos, Luis Alfredo y Andrés.

Y a mi preciosa Ameliecita, por elegirme para pasar una de sus siete vidas conmigo.

Agradecimientos

A la fuerza divina que siento en mi vida por nunca abandonarme.

A la Escuela de Derecho UIS por la excelentísima formación que me brindaron, en especial a mis profesores: Dra. Mary Vergel quien con su pasión en el aula creó en mí el interés por la historia que aquí se analiza; Dr. José Orlando Ramírez por transmitirme más que el interés en el Derecho, el interés por la Justicia; Dra. Mónica Cortés por ser la primera en creer que tengo habilidades para transmitir conocimiento.

A mi universidad por todas las maravillosas experiencias que me permitió vivir: estudiar en una universidad pública, vivir la democracia y la cultura.

Al Teatro UIS y a la Tuna UIS, por permitirme descubrir de forma profunda mi pasión por el arte.

A mi partido, por enseñarme a ser una pieza para la transformación de Colombia.

Y a mí misma, porque estando a punto de tirar la toalla, me la amarré bien duro y seguí adelante con este proyecto.

Contenido

	Pág.
Introducción	9
1. Conceptos Fundamentales en <i>El ser y la Nada</i>	12
1.1 Sobre el ser.....	12
1.1.1 En-sí.....	13
1.1.2 Para-sí o conciencia	15
1.3 La Nada.....	17
1.3.1 La Nada en la Conducta Interrogativa	17
1.3.2 La Negación como Actividad de la Conciencia.....	18
1.3.3 La Nada como Derivación del Ser	19
1.3.4 Fenomenología de lo Negativo: la Nada en el Mundo	19
1.3.5 El Origen de la Nada es la Libertad.....	20
1.3.6 La Angustia como Conciencia de Libertad.....	21
1.4 Mala fe	23
1.4.1 Crítica al Psicoanálisis	23
1.4.2 Ejemplo de la Mujer en la Cita	23
1.4.3 Ejemplo sobre una Persona Homosexual.....	24
1.4.4 La Sinceridad	25
1.5 La Libertad Sartreana.....	26
1.5.1 La Acción.....	26
1.5.2 Motivos, Móviles y Fines: La Intención	27

ANÁLISIS DE HECHOS SENTENCIA 2003-666 DE LA C.S DE J. DE COLOMBIA	5
1.5.3 Facticidad: El Sitio, el Pasado, el Próximo, la Muerte y el Entorno	28
1.5.4 El Sitio	29
1.5.4.1 El Pasado.....	29
1.5.4.2 El Próximo.....	30
1.5.4.3 La Muerte.....	33
1.5.4.4 El Entorno.....	35
1.6 La Situación y el Coeficiente de Adversidad.....	36
1.7 Libertad y Responsabilidad.....	37
2. Narración de los Hechos de la Sentencia 2003-666-01 de la Corte Suprema de Justicia.....	40
2.1 Historia de la Relación.....	40
2.2 Circunstancias del Nacimiento y Viudez.....	41
2.3 Disputa Judicial por el Reconocimiento	41
2.4 Pruebas y Decisiones	42
3. Interpretación Sartreana de los Actos Identificados en la Sentencia	43
3.1 Facticidad Concreta del Caso.....	44
3.2 El sitio: Bucaramanga y Bogotá como Escenarios de Libertad.....	45
3.3 El Pasado: Antes del Conflicto	45
3.4 La Conciencia como Nihilización.....	45
3.5 La Muerte y el Próximo-Objeto en el Caso de Jim.....	47
3.6 Situación y Adversidad.....	49
3.7 Angustia y Mala Fe.....	50
3.8 La Justicia y los Peligros de la Mala Fe.....	52
3.9 Móviles	52

ANÁLISIS DE HECHOS SENTENCIA 2003-666 DE LA C.S DE J. DE COLOMBIA	6
3.10 Responsabilidad y Sinceridad.....	54
4. Conclusiones.....	55
Referencias.....	57

Resumen

Título: Análisis de los Hechos de la Sentencia Rad. 2003-666 de la Corte Suprema de Justicia de Colombia desde el Concepto de Libertad de Jean Paul Sartre*

Autora: Luisa Margarita Daza Maestre**

Palabras Clave: Sartre, Libertad, Mala Fe, Hechos, Acción

Descripción: Esta tesis se propone una exploración rigurosa del concepto de libertad en la filosofía de Jean-Paul Sartre, tal como se desarrolla en su obra *El ser y la nada*. En el primer capítulo se abordan los conceptos esenciales de su ontología existencialista como el ser-en-sí, el ser-para-sí, la nada, la mala fe, la facticidad, la libertad y la responsabilidad. En el segundo capítulo se presenta un relato de la Sentencia 2003-666 de la Sala Civil de la Corte Suprema de Justicia de Colombia, en la que se identifican actos significativos desde una perspectiva existencial. En el tercer capítulo se realiza una interpretación de dichos actos, aplicando las categorías sartreanas con el fin de analizar su pertinencia en este caso concreto de la justicia colombiana. La tesis busca así poner a prueba la validez y aplicabilidad de la propuesta existencialista de Sartre en situaciones reales, más allá del ámbito de la ficción o la dramaturgia, mostrando su potencia explicativa frente a actos humanos verificables.

* Trabajo de Grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Dairon Alfonso Rodríguez, Doctor en Filosofía

Abstract

Title: Analysis of the Facts of Judgment Rad. 2003-666 of the Supreme Court of Justice of Colombia From the Concept of Freedom of Jean Paul Sartre*

Author: Luisa Margarita Daza Maestre**

Key Words: Freedom, Bad Faith, Facts, Action

SUMMARY: This thesis offers a rigorous exploration of the concept of freedom in the philosophy of Jean-Paul Sartre, as developed in his work *Being and Nothingness*. The first chapter examines the essential concepts of his existentialist ontology, such as being-in-itself, being-for-itself, nothingness, bad faith, facticity, freedom, and responsibility. The second chapter presents a narrative account of Ruling 2003-666 from the Civil Chamber of the Supreme Court of Justice of Colombia, in which significant acts are identified from an existential perspective. The third chapter provides an interpretation of these acts, applying Sartrean categories to analyze their relevance in this specific case within the Colombian legal system. The thesis thus seeks to test the validity and applicability of Sartre's existentialist proposal in real-life situations, beyond the realm of fiction or dramaturgy, demonstrating its explanatory power when confronting verifiable human actions.

* Thesis

** Faculty of Humanities. School of Philosophy. Director: Dairon Alfonso Rodríguez, PhD in Philosophy

Introducción

Para Jean-Paul Sartre el ser humano está condenado a ser libre, y en su caso personal, esta condena fue vivida de manera muy especial, pues tuvo que vivir en un momento histórico en el que Francia fue ocupada por la Alemania nazi, por lo que el filósofo fue tanto prisionero como combatiente en medio de esta guerra. En esta situación, se enmarca su existencialismo, que define como “una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implica un medio y una subjetividad humana” (Sartre, 2006, p. 22). Expone esta postura en su famoso ensayo *El existencialismo es un humanismo*, que es en realidad la transcripción de una conferencia que ofreció para defender su posición frente a las grandes críticas que se dirigían contra él.

Por un lado, se le acusaba que atentaba contra la relación del ser humano con la divinidad, en cuanto sostuvo que “no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla” (Sartre, 2006, p. 28), y por otro, estaban las críticas de los comunistas que lo señalaban como exponente de una filosofía que solo muestra el lado trágico de la vida humana, pues expresó que “no puedo contar con hombres que no conozco fundándome en la bondad humana, o en el interés del hombre por el bien de la sociedad, dado que el hombre es libre y no hay ninguna naturaleza humana en que pueda yo fundarme” (Sartre, 2006, p. 45). Sartre defendió que el ser humano es libre porque no está determinado por su pasado ni por un Dios; su condena es inevitable. Siempre, a pesar de todo y de sí mismo, el ser humano está arrojado a un mundo en el que debe decidir, donde no puede no ser libre, porque incluso tal intento es ya una decisión, que Sartre llama “mala fe”.

Esta tesis se propone abordar la idea sartreana de la libertad desde una perspectiva de filosofía aplicada, a partir del análisis de un caso concreto contenido en una sentencia de la Corte

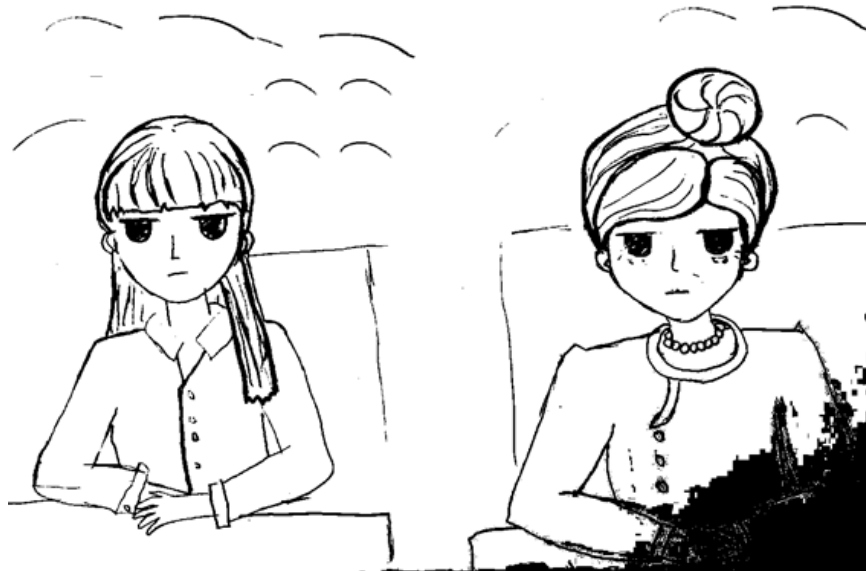
Suprema de Justicia colombiana. Se trata de un proceso judicial en el que Viviana, a pocos meses de celebrar su matrimonio y estando embarazada, pierde a su pareja, Jim, en un accidente de tránsito. Posteriormente, tras el nacimiento de su niño, busca probar ante los estrados judiciales su relación con Jim y el reconocimiento de la paternidad sobre el niño, enfrentándose al rechazo de la señora Betty Ruiz, madre de Jim. Este conflicto jurídico se convierte en un escenario privilegiado para poner en diálogo los conceptos sartreanos de conciencia, la nada, mala fe, angustia, sinceridad, móviles, facticidad, libertad y responsabilidad.

Con este análisis se busca explorar la vigencia de dichos conceptos en las encrucijadas más complejas de la experiencia humana y a la vez complejizar el discurso jurídico, revelando que cada decisión judicial implica un drama humano subyacente que solo puede comprenderse a través de la libertad. La historia de Viviana y Betty es un conflicto entre libertades que, desde proyectos de vida opuestos, buscan hacer valer su visión del mundo, su resignificación del pasado, su modo de hacer justicia. A través del análisis de las acciones y estrategias de las partes involucradas, se mostrará cómo cada una revela su modo de ser para-sí: consciente, proyectado, pero también vulnerable al autoengaño, a la mala fe, al peso de la facticidad, a lo irreversible.

Por otro lado, esta tesis también es un ejercicio de lectura crítica de la obra de Sartre. Si bien su fenomenología de la conciencia y teoría de la libertad ofrecen categorías filosóficas poderosas, también están marcadas por ejemplos limitantes que, desde una mirada actual, deben ser cuestionados. Tal es el caso de su tratamiento de la mujer en el análisis de la mala fe, donde Sartre cae en prejuicios machistas que tratan de invisibilizar el consentimiento femenino y su capacidad de resistir el deseo masculino, o el caso del tratamiento de un hombre homosexual, donde una generalización apresurada, o bien una falacia de la composición, lo hace afirmar que la pedofilia es inherente a la homosexualidad. Reconocer estos errores no invalida su teoría, pero sí

exige una lectura lúcida, capaz de distinguir entre el concepto valioso y el ejemplo fallido. Esta tesis es, pues, un ejercicio filosófico que pretende demostrar que la filosofía no está hecha solo para los libros y las aulas, sino también para los juicios, las decisiones, las heridas. Es afirmar que la filosofía es para la vida.

El recorrido teórico comienza con un desarrollo conceptual de las nociones sartreanas fundamentales, continúa con la exposición detallada de los hechos del caso judicial, y culmina con un análisis interpretativo en el que se ponen en diálogo la filosofía y la experiencia. El propósito final no es enjuiciar moralmente a las partes, sino ilustrar cómo, incluso en contextos que parecen determinados, la libertad sigue estando ahí: ineludible.



1. Conceptos Fundamentales en *El ser y la Nada*

El ser y la nada (1943) es la obra más emblemática de Sartre. En este texto, Sartre despliega una compleja reflexión sobre la naturaleza de la existencia humana. En ella propone una nueva comprensión del ser, centrandolo su esencia en la libertad como una “condena” ineludible. Para llegar a entender este enunciado, se analizarán, en primer lugar, los conceptos de “en-sí”, “para-sí” y conciencia, luego la nada, la mala fe, y finalmente la libertad misma y la responsabilidad. (Sartre, J.P., 1993).

1.1 Sobre el ser

La introducción de *El ser y la Nada*, titulada *En busca del ser*, expone cómo la filosofía pudo superar los dualismos de lo interior y lo exterior, la potencia y el acto, la esencia y la apariencia, en los que se percibe una capa exterior que oculta lo que realmente la cosa es. Sin embargo, Sartre se propone una ontología monista que sugiere la unicidad del fenómeno y afirma que lo que algo es, se agota en el conjunto de sus apariciones: “La apariencia remite a la serie total de las apariencias y no a una realidad oculta que haya drenado hacia sí todo el ser del existente” (Sartre, 1993, p. 11-12). Es decir, no hay un ser verdadero oculto tras el fenómeno que deba revelarse. De ese modo, “la esencia de un existente no es ya una virtud enraizada en lo hueco de ese existente: es la ley manifiesta que preside a la sucesión de sus apariciones” (Sartre, 1993, p. 12). Esta concepción implica que la esencia y sus apariciones son una única manifestación de un fenómeno pleno y absoluto. Este planteamiento ayuda a superar el dualismo kantiano del noúmeno y el fenómeno, donde el fenómeno era la cara externa de aquello nuclear que era el noúmeno, es decir, el fenómeno “era ‘lo que no es el ser’; no tenía otro ser que el de la ilusión y el error” (Sartre, 1993, p. 12). Para Sartre, al contrario que Kant, “lo que el fenómeno es, lo es absolutamente, pues

se devela como es;” (Sartre, 1993, p. 12) “el ser fenoménico se manifiesta, manifiesta su esencia tanto como su existencia, y no es sino la serie bien conexas de sus manifestaciones” (Sartre, 1993, p. 13). Esta visión monista del fenómeno permite acercarse mejor a dos conceptos clave desarrollados en esta obra: el *en-sí* y el *para-sí*.

1.1.1 En-sí

El en-sí designa el modo de ser de las cosas tal como son. Se trata de un ser completo, cerrado, sin conciencia ni proyecto, como una piedra o una mesa. Sartre lo identifica con el ser del fenómeno, es decir, cuando habla de ser del fenómeno y de ser-en-sí se refiere a una misma realidad:

esta elucidación del sentido del ser sólo es válida para el ser del fenómeno. Siendo el ser de la conciencia radicalmente otro, su sentido requerirá una elucidación particular a partir de la revelación-revelada de otro tipo de ser, el ser-para-sí, que definiremos más adelante y que se opone al ser-en-sí del fenómeno (Sartre, 1993, p. 32).

Esta caracterización implica una toma de distancia con ciertas doctrinas metafísicas tradicionales, especialmente con el creacionismo, que explica el ser como procedente de Dios. Frente a ello, Sartre afirma que:

el ser, si existe frente a Dios, es su propio soporte y no conserva el menor vestigio de la creación divina (...), aun si hubiese sido creado, el ser-en-sí sería inexplicable por la creación, pues retoma su ser más allá de ésta (Sartre, 1993, p. 33).

Este argumento contra el creacionismo tiene un alcance más profundo: expresa que el ser-en-sí no tiene origen ni fundamento fuera de sí mismo. De hecho, “un existente fenoménico, en tanto que existente, puede jamás ser derivado de otro existente.” (Sartre, 1993, p. 36). Si el ser es en-sí, entonces “ello significa que no remite a sí, como lo hace la conciencia (de) sí: el ser mismo

es ese sí (...) de hecho, el ser es opaco a sí mismo precisamente porque está lleno de sí mismo.” (Sartre, 1993, p. 34-35).

El en-sí, por tanto, no tiene ninguna finalidad, ni posibilidad, ni falta. Su estructura es plenamente contingente, precisamente porque no puede proyectar ni concebir posibilidades para sí. Como lo expresa Sartre: “lo posible es una estructura del para-sí, es decir, que pertenece a otra región del ser. El ser-en-sí es jamás ni posible ni imposible: simplemente es” (Sartre, 1993, p. 36).

Esta oposición estructural al para-sí se acentúa con una fórmula central en la ontología sartreana: “el ser es lo que es” (Sartre, 1993, p. 35). Esta afirmación significa que el en-sí “no implicaba ninguna negación. Es plena positividad. No conoce, pues, la alteridad: (...) no puede mantener relación ninguna con lo otro. Es indefinidamente él mismo y se agota en siéndolo” (Sartre, 1993, p. 36). En este sentido el ser-en-sí “no tiene un dentro que se oponga a un fuera, (...) no tiene secreto: es macizo” (Sartre, 1993, p. 35). Puede designarse como una síntesis absoluta, “la más indisoluble de todas: la síntesis de sí consigo mismo.” (Sartre, 1993, p. 35).

A diferencia del para-sí, el en-sí no puede nihilizarse: “los tránsitos, los devenires, todo cuanto permite decir que el ser no es aun lo que será y que es ya lo que no es, todo eso le es negado por principio” (Sartre, 1993, p. 35). Así, ni lo divino ni lo humano tiene lugar en en-sí: “Increado, sin razón de ser, sin relación ninguna con otro ser, el ser-en-sí está de más por toda eternidad” (Sartre, 1993, p. 36).

En síntesis, el ser-en-sí es un ser sin conciencia, sin finalidad, sin trascendencia. Una mesa no puede aspirar a ser otra cosa que lo que es: dureza, inmovilidad, y, por lo tanto, imposibilidad de ser algo distinto a lo que es. La intencionalidad, la negación, el proyecto son atributos que implican distancia respecto al ser, y, por tanto, son rasgos exclusivos del para-sí.

1.1.2 Para-sí o conciencia

El para-sí es la conciencia; ambos términos designan una misma realidad en el ámbito del ser. A diferencia del en-sí que es pleno, fijo e idéntico a sí mismo, el para-sí se caracteriza por la apertura, la carencia y el proyecto: es, esencialmente, proyección. En palabras de Yepes Muñoz, “el para-sí se distingue del en-sí porque constituye su propia nihilización como en-sí” (Yepes, 2016, p. 5). Su modo de ser consiste en no coincidir consigo mismo, en lanzarse más allá de lo que ha sido, en arrojarse fuera de sí, hacia el futuro, hacia los existentes: “el para-sí tiene que nihilizarse, obrarse, vaciarse, negarse y alejarse” (Yepes, 2016, p. 8). En otras palabras, su ser consiste en no ser lo que es y en proyectarse hacia lo que aún no es. Así lo expresa también Gordillo Álvarez-Valdez al precisar el concepto sartreano de conciencia como “un acontecimiento absoluto, que no tiene más explicación posible que la de ser un puro hecho contingente, el cual sólo podemos constatar, pero no justificar con razones” (Gordillo, 2009, p. 7).

Esta estructura proyectiva se manifiesta en su intencionalidad. La conciencia, en términos sartreanos, es, siempre “conciencia de algo” (Sartre, 1993, p. 18), es decir, “toda conciencia es posicional en cuanto que se trasciende para alcanzar un objeto, (...) todo cuanto hay de intención en mi conciencia actual está dirigido hacia el exterior, hacia la mesa” (Sartre, 1993, p. 18-19). Sin embargo, este objeto al que se dirige la conciencia no está contenido en ella: “una mesa no está en la conciencia, ni aun a título de representación” (Sartre, 1993, p. 18). En consecuencia, la conciencia no tiene contenido y no es otra cosa que conciencia posicional del mundo.

Ahora bien, la conciencia no solo se abre hacia el mundo, sino que es también, necesariamente, conciencia de sí misma. No puede haber conciencia de objeto sin conciencia de que se es conciencia de ese objeto. Como afirma Sartre: “la condición necesaria y suficiente para que una conciencia cognoscente sea conocimiento de su objeto es que sea conciencia de sí misma

como siendo ese conocimiento” (Sartre, 1993, p. 19). De ese modo, la conciencia posicional de objeto es a la vez conciencia no-posicional de sí misma. De no ser así,

sería conciencia de esa mesa sin tener conciencia de serlo, o, si se prefiere, una conciencia ignorante de sí misma, una conciencia inconsciente; lo que es absurdo (...) basta tener yo conciencia de tener conciencia de esta mesa para que tenga efectivamente conciencia de ella (Sartre, 1993, p. 19).

Este carácter autorreflexivo no implica la existencia de dos conciencias, sino que constituye el modo propio de existir de toda conciencia. Así, “la conciencia de sí debe ser reconocida como el único modo de existencia posible para una conciencia de algo” (Sartre, 1993, p. 21). Desde esta perspectiva, la conciencia es una estructura de trascendencia: “nace conducida sobre un ser que no es ella misma” (Sartre, 1993, p. 30). No puede haber conciencia aislada, pues “no hay ser, fuera de esa obligación precisa de ser intuición relevante de algo; es decir, de un ser trascendente” (Sartre, 1993, p. 30). En otras palabras, la conciencia se constituye como “revelación revelada de un ser que no es ella misma y que se da como ya existente cuando ello lo revela” (Sartre, 1993, pp. 30-31), y puede, a la vez, “sobrepasar al existente, no hacia su ser, sino hacia el sentido de este ser” (Sartre, 1993, p. 31-32).

Este análisis también tiene consecuencias en la comprensión de los afectos. Frente a las teorías que consideran los afectos como cosas que ocurren en la conciencia, Sartre sostiene que “un placer, un dolor no podrían existir sino como conciencia inmediata (de) sí mismos” (Sartre, 1993, p. 21), ya que el placer “no puede distinguirse —ni aun lógicamente— de la conciencia de placer” (Sartre, 1993, p. 22). En otras palabras, “no puede existir "antes" de la conciencia de placer, ni aun en la forma de virtualidad o de potencia” (Sartre, 1993, p. 22). Esta afirmación descarta la idea de una conciencia pasiva que simplemente recibe afecciones del mundo como si fuera un

lienzo recibiendo brochazos. Por el contrario: “hay un ser indivisible, indisoluble; (...) el placer es el ser de la conciencia (de) sí y la conciencia (de) sí es la ley de ser del placer” (Sartre, 1993, p. 22).

A partir de esto, Sartre concluye que la conciencia no es una sustancia, sino que es pura apariencia: “en el sentido de que no existe sino en la medida en que aparece” (Sartre, 1993, p. 24). De ahí que, según la formula central de su ontología, “como la conciencia no es posible antes de ser, sino que su ser es la fuente y condición de toda posibilidad, su existencia implica su esencia” (Sartre, 1993, p. 22). En conclusión, a diferencia del en-sí que “es lo que es” (Sartre, 1993, p. 35), el para-sí es proyección hacia el mundo, es apertura a la posibilidad de ser lo que no es. En otras palabras, es la posibilidad misma de la nihilización. El para sí, por tanto, es apertura al horizonte de la nada. Tal como lo expresa Lourdes Gordillo, “una de estas características de la conciencia es que es un ser que es su propia nada, es precisamente la negación” (Gordillo, 2009, p. 11).

1.3 La Nada

Sartre aborda el concepto de *la nada* desde sus manifestaciones fenomenológicas, éticas y ontológicas. La nada sartreana no es un vacío absoluto, sino que se constituye como una realidad inseparable del ser, revelada por la interrogación, la negación y la angustia. La nada se da al interior del ser como un desgarramiento que le permite al para-sí distanciarse del mundo, y con ello, habilita su libertad.

1.3.1 La Nada en la Conducta Interrogativa

La nada se manifiesta inicialmente en ciertas conductas humanas concretas, como la interrogación. Esta no es una simple formulación lingüística, sino que “es una actitud humana dotada de significación” (Sartre, 1993, p. 42). El interrogador no formula preguntas desde la certeza, sino desde “la posibilidad permanente y objetiva de una respuesta negativa” (Sartre, 1993,

p. 43). Como indica Yepes Muñoz, “al preguntar por el ser, patentizamos la nada, reconocemos la nada que somos” (Yepes, 2016, p. 17). Así, la posibilidad del no-ser condiciona las interrogaciones sobre el ser: “lo que el ser será se recortará necesariamente sobre el fondo de lo que el ser no es” (Sartre, 1993, p. 44). La conciencia, al interrogar, crea un espacio entre ella y el mundo, y en esa distancia del para-sí respecto del en-sí es que emerge la nada. Este distanciamiento ocurre en el para-sí: “El hombre es esa ausencia precisamente, porque está en medio de ese mundo y de su ser proyectado; está en medio de su nada y la posibilidad de retratar la plenitud” (Yepes, 2016, p. 9).

1.3.2 La Negación como Actividad de la Conciencia

La nada no proviene de un juicio negativo; más bien, este es su condición de posibilidad en tanto que “el juicio no es sino una expresión facultativa” (Sartre, 1993, p. 46). La conciencia puede negar porque la nada ya ha operado en ella: “el no-ser no viene a las cosas por el juicio de negación: al contrario, el juicio de negación está condicionado y sostenido por el no-ser” (Sartre, 1993, p. 50). En otras palabras, es la conciencia que se nihiliza la que introduce la nada en el ser: “es que la nada infeste el ser” (Sartre, 1993, p. 51).

Cuando alguien entra a un café buscando a Pedro, y Pedro no está, la conciencia ha organizado previamente su expectativa en torno a esa presencia y “todos los objetos del café asumen una organización sintética de fondo sobre el cual Pedro está dado como debiendo aparecer” (Sartre, 1993, p. 49). El juicio “Pedro no está” es posible porque en la conciencia la nada ya había sido introducida por la conciencia para nihilizar el café; su proyecto era la presencia de Pedro en él, y ese proyecto la distanció del café en su estado en-sí. Es así como la nada, en tanto proyecto fracasado, se manifiesta fenomenológicamente en la conciencia como proyecto, incluso antes de enunciarse como juicio.

1.3.3 La Nada como Derivación del Ser

A diferencia de Hegel, para quien el ser y la nada son abstracciones que forman parte de planos equivalentes dentro de una misma dialéctica, Sartre sostiene que “el ser es y la nada no es” (Sartre, 1993, p. 55) y, por lo tanto, la negación, “no puede alcanzar al núcleo de ser del ser, que es plenitud absoluta y entera positividad. Al contrario, el no-ser es una negación que toca a ese núcleo mismo de densidad plenaria” (Sartre, 1993, p. 55). Esto quiere decir que, “el ser es anterior a la nada, y la funda” (Sartre, 1993, p. 56). Incluso, la nada es lógicamente posterior porque “supone al ser para negarlo” (Sartre, 1993, p. 55). Así las cosas, “la nada, que no es, no puede tener sino una existencia prestada: toma su ser del ser” (Sartre, 1993, p. 56). En ese orden de ideas, “toda negación es determinación” (Sartre, 1993, p. 56), y, por lo tanto, “la conciencia por sí sola no es posible, ni siquiera pensable; es siempre una nada referida, una nada que tiene que nihilizarse como nada y como ser” (Yepes, 2016, p. 6), es decir, “no hay no-ser sino en la superficie del ser” (Sartre, 1993, p. 56).

1.3.4 Fenomenología de lo Negativo: la Nada en el Mundo

Sartre dialoga críticamente con Heidegger, quien sostiene que la nada es producto de la trascendencia del Dasein: “este trascender el mundo, (...) es operado por el Dasein hacia sí mismo” (Sartre, 1993, p. 58). Es decir, para Heidegger “la Nada no es: se nihiliza” (Sartre, 1993, p. 57). Sobre esta propuesta Sartre se pregunta: “¿de qué sirve afirmar que la Nada funda la negación si con ello se hace después una teoría del no-ser que, por hipótesis, escinde a la Nada de toda negación concreta?” (Sartre, 1993, p. 60).

Esta posición llevaría a concebir la nada como “un lugar geométrico de todos los proyectos fallidos, de todas las interpretaciones inexactas, de todos los seres desaparecidos” (Sartre, 1993, p. 60). Sartre, en cambio, sostiene que la nada no sustenta la trascendencia y no está fuera del mundo,

la nada está en la realidad producto de las rupturas y distancia que introduce la conciencia: “Existe una cantidad infinita de realidades que no son sólo objetos de juicio sino experimentadas, combatidas, temidas, etc. por el ser humano y que en su infraestructura están habitadas por la negación como por una condición necesaria de existencia” (Sartre, 1993, p. 62). A estas realidades atravesadas por el no-ser las llama *negatidades*. La negación, entonces, no es una categoría lógica ni una entidad externa al mundo; más bien, es un fenómeno de ser generado por el ser humano mismo en el plano del para-sí. Así pues,

esta nada no es una nada absoluta, es una nada fenomenológica o trascendental, es decir, una nada 'definida no en ella misma, sino en su relación con el ser, caracterizada por la reducción que la despega de él y por la intencionalidad que la imbrica en él' siendo el distanciarse y la intencionalidad las dos caras de la nihilización (Gordillo, 2009, p.14).

1.3.5 El Origen de la Nada es la Libertad

Sartre sostiene que para captar las negatidades –realidades atravesadas por la negación– “es menester que la Nada se dé en el meollo mismo del Ser” (Sartre, 1993, p. 63). Sin embargo, “para nihilizarse es necesario ser” (Sartre, 1993, p. 63), y como la nada no es entonces, debe existir “un ser por el cual la Nada advenga a las cosas” (Sartre, 1993, p. 64). Ese ser es el ser humano, que al interrogar introduce la nada en el mundo: “se afecta a sí mismo de no-ser” (Sartre, 1993, p. 65), o bien, debe “ponerse él mismo fuera del ser” (Sartre, 1993, p. 66) en el cual está englobado. Sartre considera que “esta posibilidad que tiene la realidad humana de segregar una nada que la aísla, (...) es la libertad” (Sartre, 1993, p. 66s).

La libertad precede la esencia del hombre y la hace posible: “Lo que llamamos libertad es, pues, indistinguible del ser de la “realidad humana”. El hombre no es primeramente para ser libre después: no hay diferencia entre el ser del hombre y su "ser-libre"(Sartre, 1993, p. 66-67). De ese

modo, la conciencia no es continuidad plena con su pasado, sino una nihilización de lo que fue, una ruptura constante y “de este modo se la reincorpora a la totalidad ilimitada del ser” (Sartre, 1993, p. 67). En palabras de Lourdes Gordillo, “esta es la conciencia espontánea, una conciencia vacía que aparece ante sí misma como nada, como pura indeterminación y que está en un continuo dinamismo, un continuo arrancarse del ser sobre el cual se proyecta, un salir fuera de sí” (Gordillo, 2009, p. 18).

Así, por ejemplo, para notar la ausencia de Pedro en la cafetería, la conciencia debe operar una ruptura con el ser-anterior, y crear una fisura por la cual la negación pudiera deslizarse, y percibir así esa ausencia. Entonces, “todo proceso psíquico de nihilización implica, pues, una escisión entre el pasado psíquico inmediato y el presente. Esa escisión es precisamente la nada” (Sartre, 1993, p. 69).

De ese modo, la nada es inseparable de la libertad. La conciencia puede negar el mundo porque lleva en sí misma esa nada que “separa su presente de todo su pasado” (Sartre, 1993, p. 70). Por eso “la libertad es el ser humano en cuanto pone su pasado fuera de juego, segregando su propia nada” (Sartre, 1993, p. 71), es decir, la conciencia es capaz de situarse frente a su pasado – o su futuro- como no siéndolo, y toma conciencia de esa libertad mediante la angustia.

1.3.6 La Angustia como Conciencia de Libertad

La angustia “es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser” (Sartre, 1993, p. 71), es decir, es el modo en que la libertad se hace consciente de sí misma. A diferencia del miedo, el cual se produce ante una amenaza externa, la angustia es temor ante uno mismo, ante la capacidad de elegir libremente. Sobre el asunto, Sartre retoma tanto a Kierkegaard para quien la angustia se da ante la libertad, como a Heidegger para quien la angustia se da como la captación de la nada, y

los unifica: la angustia se experimenta ante la propia nada y ante la propia libertad. La angustia se cómo angustia ante el porvenir, ante el pasado, y la angustia ética.

La angustia ante el porvenir se identifica en las reacciones que se asumen ante la multiplicidad de posibilidades que se tienen ante una situación. Un precipicio, por ejemplo, causa miedo si alguien quiere empujarnos a él, porque ello podría “modificar desde fuera mi vida y mi ser” (Sartre, 1993, p. 72). Pero si la preservación de la vida no fuera un fin, no existiría ese temor, y nada impide saltar ese abismo. Esto revela que somos libres porque no estamos determinados por nuestros motivos: “La conducta decisiva emanará de un yo que todavía no soy” (Sartre, 1993, p. 75). Así, “llamaremos angustia, precisamente, a la conciencia de ser uno su propio porvenir en el modo del no serlo” (Sartre, 1993, p. 75).

La angustia ante el pasado surge cuando tomamos conciencia de que nada nos ata a nuestras decisiones pasadas. Por ejemplo, aquella persona que había prometido no volver a apostar, se enfrenta con la angustia de que nada le impide volver a hacerlo. Es decir, siempre es posible rehacerse desde la libertad, así, esta angustia “se trata de una forma temporal por la cual me espero en el futuro; (...) es el temor de no encontrarme en esa cita, de ni siquiera querer acudir a ella” (Sartre, 1993, p. 79).

Finalmente, la angustia ética, es la que se da al comprender que “mi libertad es el único fundamento de los valores y que nada, absolutamente nada me justifica en mi adopción de tal o cual valor” (Sartre, 1993, p. 82). Por lo tanto, el ser humano como ser que está condenado a elegir es injustificable “y mi libertad se angustia de ser el fundamento sin fundamento de los valores” (Sartre, 1993, p. 82) En esta angustia ética, “me capto a la vez como totalmente libre y como incapaz de no hacer que el sentido del mundo le provenga de mí” (Sartre, 1993, p. 84) y, aparece desde que “me desprendo del mundo en que me había comprometido” (Sartre, 1993, p. 83).

1.4 Mala fe

La *mala fe* es un intento de autoengaño donde la conciencia “en lugar de dirigir su negación hacia afuera, la vuelve hacia sí misma” (Sartre, 1993, p. 92), con el propósito de huir de su absoluta libertad y responsabilidad. Se diferencia de la mentira porque en esta la actitud negativa se despliega hacia el exterior: “el mentiroso tiene la intención de engañar y no trata de disimularse esta intención ni de enmascarar la translucidez de la conciencia” (Sartre, 1993, p. 93). En cambio, en la mala fe “yo mismo me enmascaro la verdad” (Sartre, 1993, p. 93), actuando como engañador y engañado a la vez, ya que “la mala fe implica por esencia la unidad de una conciencia” (Sartre, 1993, p. 93).

1.4.1 Crítica al Psicoanálisis

Sartre critica la interpretación psicoanalítica que recurre al inconsciente para restablecer la dualidad del engañador y el engañado a través del ello y yo. En esta dinámica, el psicoanalista “aparece como el mediador entre mis tendencias inconscientes y mi vida consciente.” (Sartre, 1993, p. 96). Sin embargo, para que el psicoanálisis tenga efecto, el paciente debe realizar “un acto de conexión sintética por el cual compare la verdad del complejo reprimido a la hipótesis psicoanalítica que lo encara” (Sartre, 1993, p. 98). Esto supone, precisamente, la unidad de la conciencia que intenta no ver lo que reprime, es decir, implica una conciencia de mala fe.

1.4.2 Ejemplo de la Mujer en la Cita

Entre los ejemplos que usa Sartre para ilustrar la mala fe, algunos resultan problemáticos. El primero es el de la mujer en la primera cita. Allí describe a una mujer que decide ignorar que el hombre tiene intenciones sexuales hacia ella, con el fin de evitar la angustia que implica elegir. Según él en esta situación, “se ha cumplido el divorcio del cuerpo y del alma: la mano reposa inerte entre las manos cálidas de su pareja: ni consentidora ni resistente: una cosa” (Sartre, 1993, p. 101).

Asegura, además, que dicha mujer “se realiza como no siendo su propio cuerpo, y lo contempla desde arriba, como un objeto pasivo” (Sartre, 1993, p. 102).

El ejemplo parece la ilustración de una ensoñación: la mujer que retrata solo podría existir en su imaginación. Como el psicoanalista que critica, Sartre pretende saber lo que la mujer piensa, pero en realidad proyecta deseos masculinos sobre ella. Ciertamente, la descripción es: 1. Indemostrable, porque no hay forma de verificar lo que ella desea o no desea; 2. Contradictoria, porque atribuye a la mujer una dualidad de ser que antes había declarado ontológicamente imposible: el divorcio de la conciencia sobre cuerpo, y 3. Preocupante, porque posiciona el cuerpo femenino como un objeto pasivo “al cual pueden acaecer sucesos pero que es incapaz de provocarlos ni evitarlos porque todos sus posibles están fuera de él” (Sartre, 1993, p. 102). Además de escindir cuerpo y conciencia, Sartre le atribuye al cuerpo, que ha puesto como privado de conciencia, la capacidad de provocar sucesos, y de no poder evitarlos, propuesta que genera una ambigüedad riesgosa contra el consentimiento femenino. Quizá lo que Sartre no comprendía que un “no” es un “no”: pleno, sin disfraces ni matices.

1.4.3 Ejemplo sobre una Persona Homosexual

Sartre también propone el ejemplo de una persona homosexual que se niega a reconocerse como pederasta, y vive en torno a un sentimiento de culpa: “ese hombre, sin dejar de reconocer su inclinación homosexual, sin dejar de confesar una a una cada falta singular que ha cometido se niega con todas sus fuerzas a considerarse como un pederasta” (Sartre, 1993, p. 110). Este ejemplo incurre en la falacia de la composición: parte del hecho de que algunas personas homosexuales hayan cometido actos de pederastia para acusar a todo conjunto de personas homosexuales de siempre incurrir en actos contra menores. El ejemplo intenta fundamentar filosóficamente un prejuicio histórico, que Sartre, en ejercicio de su libertad, eligió reproducir. Afortunadamente, la

noción de la mala fe puede sostenerse sin necesidad de recurrir a ejemplos que proyectan interpretaciones discutibles sobre la conciencia ajena.

1.4.4 La Sinceridad

La *sinceridad* “no me asigna una manera de ser o cualidad particular, sino que, con motivo de esta cualidad, tiende a hacerme pasar de un modo de ser a otro modo de ser” (Sartre, 1993, p. 113). Así, por ejemplo, si se trata de un mesero, “por mucho que cumpla mis funciones de mozo de café, no puedo serlo sino en el modo neutralizado, como el actor es Hamlet” (Sartre, 1993, p. 106). Se trasciende, entonces, la condición personal, y se es un mozo de café en el modo del ser-en-sí. La estructura esencial de la sinceridad no difiere de la mala fe, ya que el hombre sincero “se constituye como lo que es para no serlo” (Sartre, 1993, p. 112).

El problema de la mala fe es, en el fondo, un problema de creencia. Para Sartre la creencia no es nunca una posesión plena, ni siquiera en la buena fe. Se trata de una forma de conciencia que decide creer y persuadirse a sí misma de los conceptos que ella misma ha formado, sin someterse a los criterios de verdad propios del pensamiento reflexivo: “capta evidencias, pero está resignada de antemano a no ser llenada por esas evidencias, a no ser persuadida y transformada en buena fe” (Sartre, 1993, p. 116).

La mala fe es, entonces, una forma de creencia escindida, que reconoce la verdad para neutralizarla: “el acto primero de mala fe es para rehuir lo que no se puede rehuir, para rehuir lo que se es” (Sartre, 1993, p. 118). Al enfrentar a su facticidad y trascendencia “la mala fe no quiere ni coordinarlos ni superarlos en una síntesis” (Sartre, 1993, p. 102). Así, cuando afirma, por ejemplo, “soy demasiado grande para mí”, está emitiendo un juicio de la mala fe: “juicios tendientes a establecer que yo no soy lo que soy” (Sartre, 1993, p. 103).

1.5 La Libertad Sartreana

La libertad es el eje central en *El ser y la nada*. Esta no es un atributo añadido, sino la estructura misma del ser humano. Sartre afirma que “El hombre no es *primeramente* para ser libre después: no hay diferencia entre el ser del hombre y su ‘ser-libre’” (Sartre, 1993, p. 67). Esta libertad se manifiesta en la capacidad de la conciencia para nihilizar el mundo. Aunque esta no posea la fijeza del *en-sí*, vive encarnada en un cuerpo, entre facticidades no elegidas, enfrentada a la mala fe y a la mirada codificadora del otro. Sin embargo, aunque estos parezcan obstáculos a su libertad, no pueden serlo, ya que la conciencia puede nihilizarlos al proyectarse más allá de ellos, como se estudiará a continuación.

1.5.1 La Acción

Para Sartre "la condición primera de la acción es la libertad" (Sartre, 1993, p. 537). Así mismo, “*una acción es, por principio, intencional*” (Sartre, 1993, p. 537): implica un proyecto consciente, que no se reduce a lograr un resultado tangible. Así, el fumador que accidentalmente provoca una explosión no ha actuado, mientras que el obrero que dinamita una cantera sí pues “*realizaba intencionalmente un proyecto consciente*” (Sartre, 1993, p. 537).

No obstante, esto no implica que “*deban preverse todas las consecuencias de un acto*” (Sartre, 1993, p. 537). Cuando Constantino funda Constantinopla, no podía prever que ello contribuiría a la ruptura de la Iglesia Cristiana. Actuó basado en una carencia: la insuficiencia de Roma para ser la capital de un imperio cristiano. Este ejemplo revela que: “la acción implica necesariamente como su condición el reconocimiento de un «desiderátum», es decir, de una falta objetiva o bien de una negatividad” (Sartre, 1993, p. 538). Así, observar a Roma desde los valores deseables para Constantinopla, “*es ponerla en sí misma como insuficiente, esto es como padeciente*

de una secreta nada” (Sartre, 1993, p. 538): la no recaudación de impuestos, la no ubicación estratégica, la ausencia de costumbres buenas.

La acción, entonces, surge cuando puede concebirse otro estado de cosas distinto “y haya hecho el proyecto de cambiarlo” (Sartre, 1993, p. 539). Como el obrero que se rebela solo cuando convierte su “situación actual como nada con respecto a ese estado de cosas ideal” (Sartre, 1993, pp. 539-540). Sartre subraya que “ningún estado de hecho (...) es susceptible de motivar por sí mismo ningún acto” (Sartre, 1993, p. 540). Un hecho solo adquiere sentido si la conciencia ha introducido en él una negatividad. Sin esta nihilización, cualquier hecho pasa desapercibido para la conciencia. En síntesis, “*desde que la nihilización forma parte integrante de la posición de un fin, ha de reconocerse que la condición indispensable y fundamental de toda acción es la libertad del ser actuante*” (Sartre, 1993, p. 540-541).

1.5.2 Motivos, Móviles y Fines: La Intención

Motivos, móviles y fines no determinan la acción: adquieren sentido solo a la luz del proyecto que emprende la conciencia. Por su parte el motivo es un dato objetivo del mundo: “el estado de cosas contemporáneo, tal como se devela a una conciencia” (Sartre, 1993, p. 554). Sin embargo, “el motivo, lejos de determinar la acción, aparece solo en y por el proyecto de una acción” (Sartre, 1993, p. 554). El móvil, en cambio, es subjetivo: “el conjunto de deseos, emociones y pasiones que me impulsan a cumplir determinado acto” (Sartre, 1993, p. 552).

Sartre lo define como “la conciencia no-tética de sí deslizada al pasado” (Sartre, 1993, p. 556); es decir, una intención previa fijada como un en-sí. En otras palabras, “el móvil es, pues, en sí mismo una negatividad” (Sartre, 1993, p. 541) que, por lo tanto, “puede aparecérseme en forma de *saber*” (Sartre, 1993, p. 556), e infestar el presente desde el pasado. Tal como lo expresa Gordillo:

lo propio de la conciencia es su ausencia de limitación o fundamentación, ya que ella misma constituye sus propias motivaciones y es transparente de un extremo al otro, porque elimina todo tipo de entidades, tales como imágenes, emociones, impulsos, sujeto trascendental, que enturbian la espontaneidad absoluta de la conciencia (Gordillo, 2009, p. 8).

Así las cosas, “el móvil no es sino la captación del motivo en tanto que esta captación es conciencia (de) sí” (Sartre, 1993, p. 555). Junto con el fin, forman una tríada inseparable: “tres términos indisolubles del brotar de una conciencia viva y libre” (Sartre, 1993, p. 555). Solo a partir de la acción que tome la conciencia “se conferirá un valor y un peso a los móviles y motivos anteriores” (Sartre, 1993, p. 557). De esa forma “la intencionalidad profunda reside en la nada, en la necesidad de negarse como en-sí, de buscar un sentido en el obrar, en las relaciones con el otro, en la soledad de una autocreación” (Yepes, 2016, p. 5); la intención es pues, el proyecto subyacente que otorga sentido a los móviles, motivos y fines.

1.5.3 Facticidad: El Sitio, el Pasado, el Prójimo, la Muerte y el Entorno

La facticidad es aquello que el para-sí no ha elegido, pero que compone su existencia, en cuanto constituye el campo en el cual se proyecta. La facticidad refiere al lugar de nacimiento, el idioma, el cuerpo, el pasado, la relación con el prójimo. Sartre la define como “una condición que no ha elegido” (Sartre, 1993, p. 130), como la “contingencia perpetuamente evanescente del en-sí, que infesta al para-sí y lo liga al ser-en-sí sin dejarse captar nunca” (Sartre, 1993, p. 134).

Así pues, el para-sí no puede suprimir su facticidad, pero la asume desde su libertad, y, así mismo, la facticidad no anula la libertad: “es la plenitud de ser que la libertad colorea de insuficiencia y negatividad iluminándola a la luz de un fin que no existe” (Sartre, 1993, p. 599). En conclusión, “lo que hemos llamado facticidad de la libertad es lo dado que ella tiene-de-ser y que es iluminado por su proyecto” (Sartre, 1993, p. 602). En este sentido, la facticidad representa

el macro concepto que engloba todos los elementos que la integran, a saber, el sitio, el pasado, el prójimo y la muerte.

1.5.4 El Sitio

En cuanto al sitio, es una determinación de la facticidad que se relaciona con la espacialidad concreta del para sí: “Es, naturalmente, el lugar que "habito" (...), pero también, más simplemente, la disposición y el orden de los objetos que actualmente se me aparecen (...), y que me indican a mí como la razón misma de su orden” (Sartre, 1993, p. 602).

Sin embargo, ese lugar que ocupamos en el mundo, aunque dado, adquiere sentido por la libertad proyectada sobre él: “sólo a la luz del fin cobra significación mi sitio. Pues no puedo nunca ser simplemente ahí: mi sitio es captado, precisamente, como un exilio o, al contrario, como ese lugar natural, tranquilizador y favorito” (Sartre, 1993, p. 605). En otras palabras, “la facticidad de mi sitio no se me revela sino en y por la libre elección que hago de mi fin” (Sartre, 1993, p. 607). De ese modo, aunque parezca que el sujeto es quien habita el espacio, lo cierto es que “la realidad humana es aquello por lo cual algo como un sitio viene a las cosas” (Sartre, 1993, p. 603).

1.5.4.1 El Pasado. Para Sartre, “ser es haber sido” (Sartre, 1993, p. 610), por lo tanto, cuando el para-sí ha logrado realizar sus proyecciones, es decir, cuando ha actuado, ello constituye su pasado, el cual se convierte en una facticidad inmodificable, fija e inmóvil como el en-sí. Dicho de otro modo, el pasado es el en-sí del para-sí: “no recibimos nuestro pasado; pero la necesidad de nuestra contingencia implica que no podemos no elegirlo” (Sartre, 1993, p. 611).

El pasado forma parte de la identidad del para sí pues:

sin pasado, no puedo concebirme; más aún, ni siquiera podría pensar nada acerca de mí mismo, puesto que pienso acerca de lo que soy, y soy en pasado; pero, por otra parte, soy el ser por el cual el pasado viene a sí mismo y al mundo (Sartre, 1993, p. 610).

El pasado es, a su vez, la dimensión interna del para-sí que se constituye en relación con su proyecto hacia el futuro:

El pasado es presente y se funde insensiblemente con el presente; es la ropa que he elegido hace seis meses, la casa que he hecho construir, el libro cuya composición he emprendido el invierno último, mi mujer, las promesas que le he hecho, mis hijos: todo lo que soy, tengo-de-serlo en el modo del haber-sido (Sartre, 1993, p. 610).

Esto quiere decir que La conciencia también puede resignificar su pasado: “considerarlo a la luz de un no-ser y (...) conferirle la significación que tiene a partir del proyecto de un sentido que no tiene” (Sartre, 1993, p. 540), aunque “en ningún caso y *de ninguna manera el pasado puede por sí mismo producir un acto*” (Sartre, 1993, p. 540). En ese sentido, el pasado no es algo estático, sino que “la significación del pasado está en estrecha dependencia de mi proyecto presente” (Sartre, 1993, p. 612). Pero tampoco se trata cambiar por capricho esta significación del pasado, sino que “el proyecto fundamental que soy decide absolutamente acerca de la significación que puede tener para mí y para los otros el pasado” (Sartre, 1993, p. 612). En síntesis, “el futuro decide si el pasado está vivo o está muerto” (Sartre, 1993, p. 613).

1.5.4.2 El Prójimo. El prójimo forma parte de la facticidad del para-sí, en tanto que este “surge en un mundo que es mundo para otros para-síes; tal es lo dado” (Sartre, 1993, p. 637). Para Sartre, vivir en un mundo infestado por el prójimo es “hallarme comprometido en un mundo cuyos complejos-utensilios pueden tener una significación que no les ha sido primeramente conferida por mi libre proyecto” (Sartre, 1993, p. 625). En palabras de “el prójimo aparece como aquel que me revela lo que soy. El otro me constituye en cuanto ser-para-otro sin que yo deje de ser, a la vez, ser-para-sí” (Álvaro, 2018. p. 7).

En este mundo lleno de significaciones ajenas, “el para-sí se experimenta como objeto en el Universo bajo la mirada del Otro” (Sartre, 1993, p. 637), y, por lo tanto, “la existencia del Otro aporta un límite de hecho a mi libertad” (Sartre, 1993, p. 641). No porque la suprima, sino porque inaugura una nueva dimensión en la facticidad del para-sí: la alienación. El para sí se encuentra con que “el sentido del mundo le está alienado” (Sartre, 1993, p. 637); es decir: “soy algo que no he elegido ser” (Sartre, 1993, p. 642).

El límite de la libertad “está pura y simplemente en el hecho mismo de que otro me capte como otro-objeto (...). Esta objetivación alienadora de mi situación es el límite constante y específico de mi situación” (Sartre, 1993, p. 642). La libertad ya no encuentra sus límites en sí misma, sino también en “la existencia de la libertad ajena” (Sartre, 1993, p. 643); “la mirada, en una dirección o en otra, aliena a la realidad-humana de sus posibilidades o, más específicamente, de su trascendencia” (Álvaro, 2018. p. 8). Sin embargo, ese límite no anula la libertad, por cuanto “el límite impuesto no proviene de la acción de los otros” (Sartre, 1993, p. 642), pues “aun la tortura es incapaz de desposeernos de nuestra libertad: libremente cedemos a ella” (Sartre, 1993, p. 642). sí, “los únicos límites que una libertad encuentra, los encuentra en la libertad” (Sartre, 1993, p. 643).

De ese modo, “el para-sí debe ser libre en ese mundo mismo; debe elegirse, no ad libitum, sino teniendo en cuenta esas circunstancias” (Sartre, 1993, p. 637). De manera más general, “el hecho de encontrarme en mi camino con una prohibición (...) no puede tener sentido sino sobre y por el fundamento de mi libre elección” (Sartre, 1993, p. 642).

Las prohibiciones, los juicios, y las etiquetas impuestas por los otros no tiene fuerza por sí mismas, sino que adquieren valor únicamente si el para-sí les concede peso: “según las libres posibilidades elegidas, puedo infringir la prohibición, tenerla por nula, o bien, al contrario,

conferirle un valor coercitivo que no puede tener sino por el peso que yo le concedo” (Sartre, 1993, p. 642).

Aunque la prohibición “tiene como estructura específica tomarme por objeto y manifestar con ello una trascendencia que me trasciende” (Sartre, 1993, p. 642), ello no puede evitar que se encarna en un universo personal del para-sí y pierde su fuerza de coerción en los límites de la elección propia, por ejemplo: “según que yo prefiera en toda circunstancia la vida a la muerte o que, al contrario, estime en ciertos casos particulares la muerte como preferible a ciertos tipos de vida, etc.” (Sartre, 1993, p. 642).

Entonces, “la ley de mi libertad, que hace que yo no pueda ser sin elegirme, se aplica también aquí: no elijo ser para el otro lo que soy, sino que no puedo intentar ser para mí lo que soy para el otro a menos de elegirme tal como al otro me aparezco, es decir, por una asunción electiva” (Sartre, 1993, p. 647). Por lo tanto, la libertad, “al elegir libremente, se elige sus propios límites” (Sartre, 1993, p. 648).

Desde esta perspectiva Sartre introduce el concepto de los “irrealizables”: roles o etiquetas atribuidos por los otros al para-sí, que, aunque sean “reales”, no pueden ser realizados sino se eligen libremente. Así, si alguien es llamado “vulgar”, ello solo se encarna si el para-sí lo asume como proyecto, y solo puedo captar tal atributo si lo he percibido previamente en otros: “si se me dice que soy vulgar, por ejemplo, a menudo he captado en otros, por intuición, la naturaleza de la vulgaridad; así, puedo aplicar la palabra "vulgar" a mi persona.

Pero no puedo vincular con mi persona la significación de esa palabra” (Sartre, 1993, p. 645). Sartre concluye sobre el prójimo que la libertad “retoma por su cuenta y restaura a la situación los límites irrealizables, eligiendo ser libertad limitada por la libertad del otro” (Sartre, 1993, p. 648).

1.5.4.3 La Muerte. En la filosofía de Sartre, la muerte forma parte de la facticidad del para-sí y es definida como “la cesación absoluta de ser o la existencia en una forma no humana” (Sartre, 1993, p. 650). Tal como el nacimiento, que “nos viene desde afuera y nos transforma en afuera” (Sartre, 1993, p. 666), la muerte “es un *hecho contingente* que, en tanto que tal, me escapa por principio” (Sartre, 1993, p. 666).

La muerte “no es nunca lo que da a la vida su sentido: es, al contrario, lo que le quita por principio toda significación” (Sartre, 1993, p. 659). Por lo tanto, no puede “pertenecer a la estructura ontológica del para-sí” (Sartre, 1993, p. 665) en tanto que este es “el ser que reclama siempre un después” (Sartre, 1993, p. 660), y cuando “el para-sí está "en vida", trasciende su pasado hacia su porvenir” (Sartre, 1993, p. 660). Pero la muerte, “en tanto que es nihilización siempre posible de mis posibles, está fuera de mis posibilidades, y yo no podría, por consiguiente, esperarla, o sea arrojarme hacia ella como hacia una de mis posibilidades” (Sartre, 1993, p. 665). Así, “la muerte no puede ser mi posibilidad propia; ni siquiera puede ser una de mis posibilidades” (Sartre, 1993, p. 660).

Solo es posible “esperar una muerte particular, pero no la muerte” (Sartre, 1993, p. 652), pues “mi muerte es lo que se revela como lo indescubrible, lo que desarma todas las esperas” (Sartre, 1993, p. 666); es el proyecto que destruye todos los proyectos y que se destruye a sí mismo. La muerte solo puede descubrirse externamente: “no conoceríamos *esta* muerte si el otro no existiera” (Sartre, 1993, p. 665).

Cuando el para-sí “cesa de vivir”, el pasado no queda abolido: “se abisma en el en-sí” (Sartre, 1993, p. 660). Como no soy mis posibilidades sino por nihilización del ser-en-sí que tengo de-ser, “la muerte como nihilización de una nihilización es posición de mi ser como en-sí” (Sartre, 1993, p. 660). Con la muerte, “mi vida entera *es*, (...) ha cesado de ser su propio aplazamiento”

(Sartre, 1993, p. 661). En ese sentido, la muerte es “a título primario y fundamental, ausencia de sentido. Pero, a título secundario y derivado, mil tornasoles, mil irisaciones de sentidos relativos pueden jugar sobre esa absurdidad fundamental de una vida ‘muerta’” (Sartre, 1993, p. 661).

La muerte, pues, “en tanto que es el triunfo del otro sobre mí, remite a un hecho, ciertamente fundamental pero totalmente contingente, como hemos visto, que es la existencia del otro” (Sartre, 1993, p. 665). Sobre esa vida muerta, el otro puede hacer descripciones y narraciones, y otorgar sentido a las mismas. La muerte es “el triunfo del punto de vista del prójimo sobre el punto de vista que soy sobre mí mismo” (Sartre, 1993, p. 660), porque las explicaciones del sentido de la vida ya no pueden ser resignificadas por el para-sí que estaba en vida. Cuando la muerte lo ha fijado en un en-sí, trascender deja de ser una posibilidad: “mientras vivo, puedo desmentir lo que el otro descubre de mí, proyectándome ya hacia otros fines; (...) pero el *hecho de la muerte*, (...) da la victoria final al punto de vista del Otro” (Sartre, 1993, p. 664).

Así pues,

la muerte representa una total desposesión. (...) la sola existencia de la muerte nos aliena íntegros, en nuestra propia vida, en favor del otro. Estar muerto es ser presa de los vivos. Esto significa, pues que el que intenta captar el sentido de su muerte futura debe descubrirse como futura presa de los otros (Sartre, 1993, p. 664).

En este sentido, “morir es ser condenado, (...) a no existir ya sino por el Otro y a recibir de él su sentido y el sentido mismo de su victoria” (Sartre, 1993, p. 664). En otras palabras, “la característica de una vida muerta es ser una vida de que se hace custodio el Otro” (Sartre, 1993, p. 661). Para Sartre, la existencia póstuma no es la simple supervivencia espectral “en la conciencia del otro”, es una dimensión real del ser sido que “queda entre las manos del prójimo como un

manto que le abandono después de mi desaparición, (...) convertida en mi dimensión única— y no de espectro inconsistente” (Sartre, 1993, pp. 664-665).

1.5.4.4 El Entorno. Los entornos son “las cosas-utensilios que me rodean, con sus coeficientes propios de adversidad y de utilidad” (Sartre, 1993, p. 619). En el entorno, la facticidad se expresa “por el hecho de mi aparición en un mundo que no se me revela sino por técnicas colectivas y ya constituidas, que apuntan a hacérmelo captar en un aspecto cuyo sentido ha sido definido con prescindencia de mí” (Sartre, 1993, p. 628). Entre las características de esta facticidad específica, “hay una que llamamos la existencia-en-el-mundo-en-presencia-de-otros” (Sartre, 1993, p. 628) porque, “desde que existo, estoy arrojado en medio de existencias diferentes de mí, que desarrollan en torno de mí, en pro y en contra de mí, sus potencialidades” (Sartre, 1993, p. 619).

Los cambios en los entornos pueden ser captados como móviles para abandonar un proyecto, pero ello “no puede ser sino a la luz de un proyecto más fundamental; si no, no podrían ser en absoluto motivos, ya que el motivo es aprehendido por la conciencia-móvil que es por sí misma libre-elección de un fin” (Sartre, 1993, p. 620). Es decir, “la imposibilidad viene a las cosas por nuestra libre renuncia” (Sartre, 1993, p. 621).

Esto significa que

la libertad implica, pues, la existencia de entornos que cambiar: obstáculos de-franquear, instrumentos de-utilizar, (...) al reconocerse como libertad de cambiar, reconoce y prevé implícitamente en su proyecto original la existencia independiente de lo dado sobre lo cual se ejerce (Sartre, 1993, p. 621).

Es decir, el proyecto de una libertad implica la previsión y la aceptación de resistencias: “todo proyecto libre prevé, al proyectarse, el margen de imprevisibilidad debido a la independencia

de las cosas, precisamente porque esta independencia es aquello a partir de lo cual se constituye una libertad” (Sartre, 1993, p. 622). De este modo, “la realidad humana no es sorprendida por nada” (Sartre, 1993, p. 622).

En la libre elección: “todo proyecto de la libertad es proyecto abierto, y no proyecto cerrado. (...) contiene en sí la posibilidad de sus modificaciones ulteriores” es decir, “una perpetua previsión de lo imprevisible, como margen de indeterminación del proyecto que soy” (Sartre, 1993, p. 622)

1.6 La Situación y el Coeficiente de Adversidad

La combinación de todos los elementos anteriores conforma una situación. Para Sartre, “no hay libertad sino en situación y no hay situación sino por la libertad” (Sartre, 1993, p. 602). Es decir, la libertad se ejerce en relación con un mundo dado que no se ha elegido, pero que se asume. Es decir, que no es “algo puramente dado que el sujeto constatará sin estar comprometido” (Sartre, 1993, p. 670); sino que “es una relación de ser entre un para-sí y el en-sí por él nihilizado” (Sartre, 1993, p. 670). Es decir, la situación es “el sujeto en cuanto ilumina las cosas por su propio trascender” (Sartre, 1993, p. 670); o bien “sólo existe en correlación con el trascender lo dado hacia un fin” (Sartre, 1993, p. 669).

En este orden de ideas, “yo soy quien elijo mi cuerpo como endeble, confrontándolo con dificultades que hago nacer yo (...). Si no he elegido hacer deporte (...), mi cuerpo no será calificado en modo alguno desde aquel punto de vista” (Sartre, 1993, p. 602). Así mismo, si se trata de la relación del prójimo, “la alienación no es una modificación interna ni un cambio parcial de la situación; (...) es la exterioridad misma de la situación, es decir, su ser-afuera-para-el-otro (...) que es aceptado y reasumido por aquel mismo que se *pone en situación*” (Sartre, 1993, p. 643). Por lo tanto, “venir al mundo como libertad frente a los otros, es venir al mundo como

alienable” (Sartre, 1993, p. 644). Para experimentar la alienación es necesario *reconocer* al mismo tiempo al otro como transcendencia. Alienarse es pues, “*libre* reconocimiento de la libertad del otro” (Sartre, 1993, p. 644).

Por su parte, el coeficiente de adversidad no es una cualidad de las inherente de las cosas, ni obstáculo a la libertad, “pues por nosotros, es decir, por la previa posición de un fin, surge ese coeficiente de adversidad” (Sartre, 1993, p. 594). Es decir, un objeto como un peñasco “es neutro, es decir, espera ser iluminado por un fin para manifestarse como adversario o como auxiliar” (Sartre, 1993, p. 594) su sentido de ayuda o de resistencia depende de si el fin es escalarla o contemplar el paisaje desde su altura. Entonces el coeficiente es una manifestación de la libertad que al proyectarse hacia sus fines da sentido a la facticidad transformándola en obstáculo u oportunidad: “No hay obstáculo absoluto, sino que el obstáculo revela su coeficiente de adversidad (...) en función del valor del fin puesto por la libertad” (Sartre, 1993, p. 601). Además, “el coeficiente de adversidad de lo dado es relación iluminada por la libertad entre el *datum* que es el peñasco y el *datum* que mi libertad tiene-de-ser, es decir, entre lo contingente que ella no es y su pura facticidad” (Sartre, 1993, p. 601). Por lo tanto, no hay libertad sino en *situación* y no hay situación sino por la libertad.

1.7 Libertad y Responsabilidad

La libertad, pues, “no es una cualidad sobreagregada o una *propiedad* de mi naturaleza: es, exactísimamente, la textura de mi ser” (Sartre, 1993, p. 544). La libertad “tiene que ser ontológica, ya que no depende de unas condiciones empíricas específicas, sino de su necesidad y de sus posibilidades” (Yepes, 2016, p. 15). Cuando se habla de libertad, “se trata, de hecho, de mi libertad” (Sartre, 1993, p. 543). Es decir, de una libertad singular pues “no podría describir una libertad común al otro y a mí” (Sartre, 1993, p. 543). El para-sí está condenado a ser libre, lo cual

significa que “no somos libres de cesar de ser libres” (Sartre, 1993, p. 545), es decir, que “la libertad es libertad de elegir, pero no libertad de no elegir. No elegir, en efecto, es elegir no elegir” (Sartre, 1993, p. 592). En ese sentido, la libertad no es parcial o circunstancial: “El hombre no puede ser ora libre, ora esclavo: es enteramente y siempre libre, o no lo es” (Sartre, 1993, p. 546)

Así pues, “la conciencia es libertad. El para-sí se arranca del ser para transformarse en proyecto, rompe con todas las determinaciones que harían de él un objeto entre objetos” (Gordillo, 2009, p. 16). La libertad, entonces, se manifiesta como capacidad de nihilizar lo dado poniendo distancia entre la conciencia y el ser y proyectarse a un futuro que no está determinado. Así las cosas, “la libertad no es un ser: es el ser del hombre, es decir, su nada de ser” (Sartre, 1993, p. 546). El para-sí no es, sino que tiene que hacerse, y hacerse implica una negación de lo que ha sido, una apertura: “la realidad-humana es libre porque *no es suficientemente*; porque está perpetuamente arrancada a sí misma” (Sartre, 1993, p. 546). Por lo tanto, “ser es *elegirse*” (Sartre, 1993, p. 546).

El ser humano no elige en el vacío, sino siempre en situación, que como se estudió en apartados anteriores, incluye el entorno, el prójimo, el pasado, la muerte. Lo dado “es la plenitud de ser que la libertad colorea de insuficiencia y negatidad iluminándola a la luz de un fin que no existe” (Sartre, 1993, p. 599). Lo dado no limita la libertad, sino que es lo que la libertad nihiliza, para ser resignificado y trascendido. En ese sentido, “la libertad se determina por su surgimiento mismo en un “hacer”. Pero (...) el hacer supone la nihilización de algo dado” (Sartre, 1993, p. 598). En conclusión, “la concepción empírica y práctica de la libertad es enteramente negativa; parte de la consideración de una situación y comprueba que ésta me deja libre para perseguir tal o cual fin” (Sartre, 1993, p. 598).

Así las cosas, “esta dimensión contingente del para-sí permite comprender la conciencia como un ser que es totalmente responsable de su ser, en tanto que ella misma es su propio fundamento injustificable” (Gordillo, 2009, p. 7). En este orden de ideas, la responsabilidad es la consecuencia directa de esta libertad. Si la realidad humana es enteramente libre, entonces también es enteramente responsable: “el hombre al estar condenado a ser libre lleva sobre sus hombros el peso íntegro del mundo; es responsable del mundo y de sí mismo en tanto que manera de ser” (Sartre, 1993, p. 675). No hay nada que ocurra que no pueda asumirse como suyo, pues todo ocurre en virtud del proyecto del para-sí: “todo lo que me ocurre es mío (...): no hay situación inhumana” (Sartre, 1993, pp. 675-676).

Sartre afirma, y puede decirse que habla personalmente, tan profundamente responsable de la guerra como si yo mismo la hubiera declarado, puesto que “no puedo vivir nada sin integrarlo a mi situación, comprometerme en ello íntegramente y marcarlo con mi sello” (Sartre, 1993, p. 677). En palabras de Sartre: “debo ser sin remordimiento ni pesar, así como soy sin excusa, pues, desde el instante de mi surgimiento al ser, llevo exclusivamente sobre mí el peso del mundo, sin que nada ni nadie pueda aligerármelo” (Sartre, 1993, p. 677). Hasta el intento de renunciar a esa pasividad mediante el auto engaño o el suicidio es ya una elección: “soy responsable hasta de mi propio deseo de rehuir las responsabilidades” (Sartre, 1993, p. 677-678). En síntesis, para la filosofía sartreana, la responsabilidad es una carga inherente a la existencia humana que proviene de su capacidad ineludible de elegir su ser y de conferir sentido al mundo, es decir, de su libertad. La angustia revela esa verdad: aunque no es el fundamento del mundo, el hombre “está obligado a decidir sobre el sentido del ser” (Sartre, 1993, p. 678). Así, no somos sino “una libertad que se descubre perfectamente a sí misma y cuyo ser reside en ese mismo descubrimiento” (Sartre, 1993, p. 679).

2. Narración de los Hechos de la Sentencia 2003-666-01 de la Corte Suprema de Justicia

En este capítulo se recogen los acontecimientos narrados en la sentencia 2003-00666-01 de la Corte Suprema de Justicia con intereses filosóficos. Por lo tanto, la reconstrucción de la historia no corresponde a un análisis jurídico de sentencia judicial. Los pies de página refieren al lugar exacto de la sentencia de donde se recogen los hechos y también citas a leyes colombianas para facilitar la comprensión de los conceptos jurídicos que aparecen en el relato.

2.1 Historia de la Relación

Ella se llama Viviana Lanzziano Santos y él se llamaba Jim Anthony Leal Ruiz. Para este trabajo son desconocidas las exactas circunstancias que los llevaron a unirse como pareja, pero a partir de los hechos señalados en la sentencia permiten reconstruir una historia de amor que empezó en junio de 1999 (Corte Suprema de Justicia, 2003, p. 1-2-16). Jim escribía cartas de amor a Viviana, la presentaba como su novia ante sus amigos más cercanos, e incluso sus vecinos atestiguaron su convivencia de pareja en el mismo techo (CSJ, 2003, p. 15).

Después de más de tres años de relación, decidieron casarse. La fecha elegida fue el 30 de noviembre de 2002. Antes del matrimonio firmaron un acuerdo: sus bienes seguirían siendo individuales incluso después de casarse. En el Derecho Colombiano, este acuerdo es conocido como capitulaciones matrimoniales, y las suyas fueron firmadas el 8 de noviembre de 2002 en la Notaria Quinta del Círculo Notarial de Bucaramanga, en la Escritura Pública número 3536. Sin embargo, este matrimonio no alcanzó a celebrarse. El 22 de noviembre del mismo año, apenas ocho días antes de la fecha, Jim sufrió un trágico accidente de tránsito mientras conducía su motocicleta en el que falleció.

2.2 Circunstancias del Nacimiento y Viudez

Para ese entonces, Viviana estaba embarazada de cinco meses y medio (CSJ, 2003, p. 1-1), y no solo perdió al hombre con quien había proyectado su vida, sino también al padre de su hijo. El niño nacería huérfano y, según la ley, sería un hijo extramatrimonial.¹ Es decir, no existiría la presunción jurídica de paternidad que protege a los hijos nacidos dentro del matrimonio

Ante esta situación, Viviana buscó a la familia de Jim. Quería que su hijo llevara los apellidos de su padre, que tuviera el reconocimiento que la biología y la vida en común ya le otorgaban. Pero encontró una respuesta negativa de la familia paterna y ese reconocimiento no se dio. Así, el 7 de mayo de 2003 (CSJ, 2003, p. 6) cuando el pequeño nació, recibió solo los apellidos de su madre: Jim Anthony Lanzziano Santos (CSJ, 2003, p. 1-2).

2.3 Disputa Judicial por el Reconocimiento

Viviana, ahora sola y con la responsabilidad en sus manos de un recién nacido, tomó una decisión: demandar en nombre de su hijo el reconocimiento legal de su paternidad. La demanda, conocida como Demanda de Investigación de Paternidad², fue admitida por el Juzgado Cuarto de Familia del Circuito de Bucaramanga el 3 de octubre de 2003. En la demanda se buscaba que se reconociera la filiación, y con ella que el niño pudiera heredar los bienes de su padre fallecido.

Como estas acciones no pueden interponerse contra los que han muerto, la ley colombiana establece que la demanda se dirige entonces contra quien representa al fallecido. En este caso, la señora Betty Ruiz Amaris, madre de Jim. Ella se opuso. Como había pasado antes, se negó a reconocer la filiación del menor, oponiéndose por completo a las pretensiones de la demanda (CSJ,

¹ Hijo extramatrimonial: art. 1 de la Ley 45 de 1963, es “el hijo nacido de padres que al tiempo de la concepción no estaban casados entre sí. (...) También se tendrá esta calidad respecto de la madre soltera o viuda por el solo hecho del nacimiento”.

² El proceso de investigación de la paternidad. Artículo 6º, numeral 4, la Ley 75 de 1968. Presume la paternidad extramatrimonial y hay lugar a declararla judicialmente, en “caso de que entre el presunto padre y la madre hayan existido relaciones sexuales en la época en que según el artículo 92 del Código Civil pudo tener lugar la concepción”,

2003, p. 2). Al mismo tiempo, este proceso suspendió el trámite de sucesión que adelantaba la señora Betty Ruiz en el Juzgado siguiente. Ella era hasta ese momento la única heredera de su hijo fallecido. El proceso quedó en pausa el 5 de marzo de 2004 (CSJ, 2003, p. 2).

2.4 Pruebas y Decisiones

Durante el proceso, el Juzgado ordenó la práctica de varias pruebas. La más importante fue la prueba genética. Mientras esta se tramitaba, la señora Betty Ruiz acudió al Juzgado Sexto del mismo Circuito y, en un giro inesperado, modificó el Registro Civil de su hijo muerto, eliminando el apellido del padre, y dejando solo los apellidos maternos. Así, de manera póstuma, Jim Anthony Lean Ruiz, pasó a llamarse Jim Anthony Ruiz Amaris (CSJ, 2003, p.4-5).

A pesar de esa maniobra, la prueba genética se realizó. No se hizo con la sangre de Jim, cuyo cuerpo fue cremado, sino con muestras de su padre biológico -el abuelo del niño- y uno de sus hermanos (CSJ, 2003, p. 5). El resultado fue concluyente: la probabilidad de que Jim fuera el padre del menor era del 99.999992%. La objeción de la señora Betty, quien alegaba que esta se había realizado en un laboratorio diferente al que se había señalado, fue declarada infundada (CSJ, 2003, p. 3) y el 5 de mayo de 2005 el juzgado falló a favor de Viviana: Jim Anthony era padre del menor (CSJ, 2003, p. 2-5). Betty apeló esta decisión ante la siguiente instancia: El tribunal. Allí argumentó imprecisiones técnicas, errores de laboratorio, en incluso propuso que los resultados pudiesen pertenecer a un hermano gemelo del fallecido. También alegó que los hermanos no eran legalmente reconocidos por el mismo padre (CSJ, 2003, p. 5-6).

Finalmente, el caso llegó a la Corte Suprema, y aquí entra un ato decisivo: una mancha de sangre post mortem de Jim, (CSJ, 2003, p. 12-13) preservada por Viviana desde el día del accidente, fue usada para realizar una nueva prueba genética esta vez con el Instituto Nacional de Medicina Legal. La prueba se realizó julio y agosto de 2007 (CSJ, 2003, p. 3) y arrojó un resultado

de 99.99% de probabilidad de la paternidad. La Corte no solo valoró la prueba genética, también tuvo en cuenta otras pruebas como las cartas de amor, las capitulaciones matrimoniales, el contrato de arrendamiento de la casa donde convivían, los testimonios de amigos y vecinos. Todo indicaba que Jim y Viviana compartieron una vida, que el niño era su hijo. Así, la Corte Suprema de Justicia confirmó la decisión de primera instancia: Jim Anthony fue declarado padre, y el niño tenía derecho a su nombre, su verdad y su herencia.

Esta historia no es solo jurídica, es una escena donde la condición humana se manifiestan con crudeza. La libertad no es solo elegir entre varios caminos, sino enfrentarse a la adversidad, a lo que ocurre sin que lo hayamos elegido: la muerte, la maternidad, el rechazo, el juicio. Viviana eligió, actuó y no se quedó como una espectadora pasiva de su historia, sino que tomó el lápiz y la escribió.

3. Interpretación Sartreana de los Actos Identificados en la Sentencia

El existencialismo sartreano parte de la premisa de que la existencia precede la esencia, es decir, que no hay naturaleza humana dada, sino que el ser humano se constituye en la medida en que elige y se responsabiliza de su existencia. En este sentido, el presente caso no se presenta simplemente como un conflicto jurídico, sino como un drama existencial que revela las tensiones entre libertades humanas. La existencia de los protagonistas de esta historia está atravesada por decisiones que los constituyen. Viviana despliega un proyecto de vida en el que asume la adversidad y el rechazo con responsabilidad. Betty Ruiz asume un proyecto de negación estratégica que puede verse como una tentativa de mala fe, para evadir la responsabilidad que implica el pasado. El sentido de los actos de los implicados en este relato, la configuración de sus proyectos,

la manifestación de su responsabilidad es lo que se pretende analizar en este capítulo, a la luz de los conceptos ya descritos.

3.1 Facticidad Concreta del Caso

Para Sartre, “no hay libertad sino en situación y no hay situación sino por la libertad” (Sartre, 1993, p. 602). En ese orden de ideas, la facticidad es aquello que aparece como límite exterior de la libertad, pero que solo tiene sentido como límite en la medida en que es nihilizado por un para-sí que elige un fin y reconfigura el mundo a partir de él. Esta resignificación libre de lo dado es lo que Sartre llama situación, y en este caso concreto, lo dado tuvo una manifestación específica que quedó plasmada en la sentencia rad. 2003-666 de la Sala Civil de la Corte Suprema de Justicia de Colombia. Para hallar esa facticidad concreta que se narra en la sentencia pues a partir de ellas, los protagonistas de esta historia emprendieron su acción; representa el en-sí o lo dado que cada cual nihilizó a la luz de su proyecto.

Así, se tiene la historia de Viviana y Jim que decidieron empezar una vida de pareja, a convivir, y finalmente a casarse, acto que finalmente no sucedió porque Jim fallece en un accidente de tránsito, mientras Viviana queda embarazada un niño, por el que empieza un largo y difícil proceso contra la familia paterna de Jim para buscar el reconocimiento de paternidad que fue negado por Betty, la mamá de Jim. La facticidad compartida por las partes comprende el mismo lugar, tiempo, vínculos familiares, y entre los hechos ocurridos: la muerte de un hombre con las que todos tenían un vínculo y unos fines distintos. Esta facticidad constituye lo dado, lo que no fue elegido por ninguna de las personas involucradas, pero representa su el punto de partida desde el cual cada conciencia abrirá espacio de la nada y elegirá un proyecto para resignificar ese mundo. Así pues ¿cuál es la situación que ellos encierran? ¿contra qué proyecto serán nihilizados?

3.2 El sitio: Bucaramanga y Bogotá como Escenarios de Libertad

Todas las acciones relevantes de esta historia se desarrollan en la ciudad de Bucaramanga y en la ciudad de Bogotá donde se surte la última instancia de proceso. Bucaramanga, principalmente, es el escenario compartido por Viviana, Jim, y Betty. Estos sitios no son solo un dato geográfico, sino un entorno cargado de sentido para cada uno. Para Sartre, el sitio forma parte de la facticidad en tanto es el lugar del mundo en el cual me descubro como existencia. En ese sentido, Bucaramanga cobra un sentido para las partes: es el lugar donde se conocieron, donde crearon vínculos, donde nació el hijo sobre el cual se generó la disputa, donde murió y cremado el cuerpo de Jim, y donde cada una de las protagonistas desplegó su proyecto vital.

3.3 El Pasado: Antes del Conflicto

Antes del inicio del proceso judicial, el pasado ya había cargado de sentido los vínculos entre los involucrados. Ya sus acciones se configuraron en el en-sí de sus respectivos para-sí. La relación amorosa entre Viviana y Jim, su convivencia, la concepción de un hijo en común, el rechazo de Betty por esta relación, son hechos pasado que ninguna de las partes puede modificar, pero sí resignificar. En palabras de Sartre, “la realidad humana es libre porque no es suficientemente; porque lo que ella ha sido está separado por una nada de lo que es y será”. Así, cada para-sí proyecta su presente sobre su pasado para resignificarlo: Viviana como la madre del hijo que ambos engendraron, y Betty como la madre de un hijo fallecido que se niega a reconocer el pasado que su hijo tuvo.

3.4 La Conciencia como Nihilización

Como se anotaba en líneas superiores, la conciencia se configura como una nada en tanto está vacía de contenido, y, a la vez, por su facultad de negación hacia el mundo del que es conciencia, es decir, por su intencionalidad. Esa nada es la que le permite separarse del mundo en-

sí para trascenderlo, y para constituirse en proyecto. Esta estructura ontológica se encarna de forma nítida en la experiencia de los personajes del relato. En el caso de Viviana, su conciencia nihilizó su estado de soltería para unirse como la pareja de Jim, se retiró de su soledad para cumplir el proyecto de vivir junto a él en una misma casa, se proyectó a ser madre, a tener un hogar, a casarse con Jim.

Posterior a la muerte de Jim, Viviana también se comportó como un para sí que sigue siendo capaz de nihilizar el mundo como se le presentaba, y ante los hechos que vivió, a saber, la muerte de Jim y el rechazo de la familia de él, tomó la actitud de trascender ese pasado a la luz de un nuevo proyecto: el de lograr el reconocimiento de su hijo. La negación que aquí de evidencia es en el hecho de no aceptar la determinación donde su hijo quedaba como excluido de los derechos que la biología le proporcionaba, o los que la presunción de paternidad le hubiese otorgado de inmediato si Jim no hubiera muerto y el niño hubiera nacido de acuerdo con el proyecto inicial, dentro del matrimonio. Del mismo modo, Viviana no acepta que su historia con Jim sea borrada; es decir, no acepta la posición que el entorno le impone. Es este tipo de movimiento, esta apertura a tomar acción sobre nuevas posibilidades la estructura propia del para-sí, y que se deja evidenciar en el caso de Viviana: es un para-sí que no coincide consigo mismo, que se trasciende hacia su futuro; que no es lo que es -una madre rechazada- y es lo que no es -una futura madre con un hijo reconocido-. Viviana es el proyecto de reconocimiento de su hijo que ella misma pone en marcha a través del proceso judicial. En esta medida, su conciencia es negatividad activa: no acepta los hechos como destino inamovible, sino que los transforma mediante su acción.

Por otro lado, la situación de Betty Ruiz también representa una manifestación de la estructura de la conciencia, donde, por ejemplo, nihiliza la facticidad que representaron las pruebas a lo largo del proceso. Su acción, incluso, representó un proyecto de negatividad estratégico donde

realizó movimientos jurídicos para tratar de transformar la facticidad del resultado las pruebas genéticas practicadas a lo largo del proceso. Específicamente, el hecho de alegar algo tan inocuo como el laboratorio donde se realiza la prueba genética, o, más grave, el hecho de alterar el registro civil de Jim del manera póstuma para tratar de crear una teoría que permita eliminar los derechos del fallecido Jim sobre su herencia, y así las de su nieto, son acciones que se proyectan de manera contundente a nihilizar la facticidad que se le presenta como externa a su voluntad, y, a la vez, son acciones que representan su forma de afirmarse, de no ser lo que es -abuela-, y ser lo que no es -única heredera de los bienes de Jim-. Para lograr su proyecto, despliega las acciones que tiene en el campo de sus posibilidades, trata de reconfigurar la realidad y moldearla de acuerdo con sus intenciones, incluso toma acciones en sus estrategias probatorias que, aunque la ley no prohíbe, son bastante cuestionables, por ejemplo, proponer que las relaciones sexuales se sostuvieron con el hermano de Jim, y no con Jim, para convertir a Viviana un prójimo-objeto y desvincularla así de su pasado, y de su propio proyecto.

Pero la condición humana es la libertad, y la libertad es libre para negar todo, incluso aquello que brilla como cierto, inclusive, por supuesto, para negar al otro. En este caso, la nihilización de la facticidad que se presentaba, consistió en negar los vínculos familiares y preservar la versión de los hechos que le dictaba su propio sentido.

Ambas conciencias, la de Viviana y la de Betty, nos permiten observar cómo opera la libertad sartreana en situación: ninguna está determinada o atrapada en las circunstancias que puedan condicionar su acción, sino que toman lo dado para nihilizarlo a luz del proyecto personal.

3.5 La Muerte y el Prójimo-Objeto en el Caso de Jim

En la facticidad que Viviana ni Betty eligieron se encuentra la muerte de Jim. Viviana perdió a su pareja y padre del niño que esperaban, y Betty perdió a su hijo. Jim es el prójimo común

entre Viviana y Betty. Para Sartre, “el para-sí se experimenta como objeto en el Universo bajo la mirada del Otro” (Sartre, 1993, p. 637) por lo tanto, “la existencia del Otro aporta un límite de hecho a mi libertad” (Sartre, 1993, p. 641). Y en principio, ese límite no que es el prójimo no es límite para la libertad, pues cada uno decide si conferirle un valor coercitivo a la libertad del otro que trata de imponerse sobre el proyecto personal. Sin embargo, esta hipótesis se desmorona cuando el prójimo se relaciona con un para-sí que ya no está vivo, es decir, la alienación es absoluta con el hecho de la muerte. Para Sartre, la muerte es “el triunfo del punto de vista del prójimo sobre el punto de vista que soy sobre mí mismo” (Sartre, 1993, p. 660) porque las explicaciones del sentido de la vida ya no pueden ser resignificadas por el para-sí que estaba en vida. Que es lo que en efecto sucede en el caso de Jim. Su pasado se convierte en un en-sí que ya no puede resignificar, no puede resignificar el rechazo de su madre contra su relación a través del cumplimiento de su matrimonio, no puede criar a su hijo, o puede seguir viviendo con su mujer, Viviana. Sartre afirma que “mientras vivo, puedo desmentir lo que el otro descubre de mí, proyectándome ya hacia otros fines; (...) pero el *hecho de la muerte*, (...) da la victoria final al punto de vista del Otro” (Sartre, 1993, p. 664). En palabras de Álvaro, “el otro me mira y a través de su mirada me objetiva hasta el punto de poseerme” (Álvaro, 2018. p. 9), y esto es así por cuanto “la mirada, en una dirección o en otra, aliena a la realidad-humana de sus posibilidades o, más específicamente, de su trascendencia” (Álvaro, 2018. p. 8).

La victoria de Betty, como prójimo que pone a su hijo como prójimo objeto es una victoria avasalladora y permite conferirla la razón a Sartre cuando expresa que “estar muerto es ser presa de los vivos” (Sartre, 1993, p. 664). El pasado de Jim fue totalmente convertido en una presa: su mujer fue rechazada, su hijo fue desconocido, sus apellidos fueron cambiados, se intentó proponer en las pruebas una teoría donde quizá el niño que había nacido era hijo de un hermano suyo, es

decir, se intentó borrar su relación, su cuerpo, incluso, fue cremado para que ni la sangre de su cuerpo pudiera intentar defender las significaciones que él se había dado en vida. Este caso de la muerte de Jim prueba plenamente la concepción del prójimo y de la muerte que Sartre propone en su obra.

3.6 Situación y Adversidad

La situación es el conjunto de datos, hechos, condiciones materiales e históricas que no se han elegido personalmente, pero que forman el punto de partida de toda elección. Sin embargo, no puede determinar la acción, solo la enmarca pues cada conciencia, al proyectarse, asume su situación como propia y la redefine a través de su libertad. En ese sentido, tanto Viviana como Betty, no son libres a pesar de su situación, sino que lo son en su situación, y lo que Sartre llama coeficiente de adversidad, es aquella resistencia que el mundo interpone contra nuestros proyectos, no anula la libertad, sino que la devalúa, pues ante circunstancias concretas es que el para-sí puede nihilizar y lanzarse al proyecto. La adversidad del entorno solo se constituye como el campo donde la acción libre de manifiesta.

Cuando Viviana emprende las acciones necesarias para obtener el reconocimiento de su hijo, lo hace como un ser para-sí que niega el ser-en-sí de los hechos dados, que se proyecta en su situación para transformarla y crear una distinta. En esta decisión afirma que el sentido no está dado, sino que se construye, aun en el seno de una pérdida.

Para el determinista no es posible escapar de la situación en la que he nacido en el mundo, y así, a su vez, para Viviana no sería posible escapar de las consecuencias de la tragedia que vivió. Pero tal y como lo mostró su historia, ningún determinismo, ni el grado de la adversidad pudo contra su finalidad: lograr el reconocimiento de su hijo como legítimo descendiente del padre fallecido.

En Sartre esto se explica porque la adversidad no es un hecho insuperable como rezan los deterministas, sino que la adversidad y cualquier coeficiente que ella pudiera alcanzar es una visión que el sujeto en su libertad le otorga, pero no es un obstáculo que le impida a ese sujeto hacerse, no le impide elegir y actuar en cuanto a esa elección, a esa finalidad que se ha propuesto. En las mismas palabras de Sartre el coeficiente de adversidad “no puede constituir un argumento contra nuestra libertad, pues *por nosotros*, es decir, por la previa posición de un fin, surge ese coeficiente de adversidad” (Sartre, 1993, p. 594).

En el caso de Viviana, la oposición de Betty, la negativa del Tribunal que llevó el proceso a la Corte Suprema, sus propias dificultades económicas podrían ser descritas por los deterministas como una adversidad de un alto coeficiente de insuperabilidad, pero como se ha visto, la adversidad es algo que el sujeto en el ejercicio de su libertad les opone a las situaciones, y Viviana no tomó sus vivencias como obstáculos paralizantes, sino que continuó con el propósito que se había puesto.

3.7 Angustia y Mala Fe

A diferencia del miedo que es producto de la relación con los objetos del mundo, la angustia se origina en la conciencia de nuestra propia libertad, de sabernos responsables de lo que somos y hacemos, sin posibilidad de quitarse de esa responsabilidad porque la libertad es una condena inevitable, e incluso no elegir, es una elección, como se ha dicho. En el caso de Viviana se puede deducir que hubo angustia porque cargaba con la entera responsabilidad de redefinir su ser ante la nueva situación que se le planteaba, pero se evidencia que fue una angustia enteramente asumida, con un proyecto que reflejó la responsabilidad ante el cambio de circunstancia: emprender el proceso para el reconocimiento de su hijo y asumir la carga que le representa el proceso judicial para llegar a cumplir este proyecto. Viviana enfrenta el desafío de su existencia sin mala fe, lo

hace con autenticidad, y sinceridad, sin negar al otro ni a sí misma, se sostiene en su angustia sin dejar de elegir.

Por el otro extremo, la angustia que vivió Betty Ruiz no parece una angustia asumida con lucidez, parece, más bien, una angustia que terminó decantándose en la estructura que Sartre propone como mala fe. La mala fe es el intento de la conciencia de aplicarse a sí misma la estructura de la mentira, en donde hay dos partes, un engañador y un engañado, donde el primero trata de ocultar una verdad o de decir una mentira al segundo. Sin embargo, y como se estudió, en la mala fe se intenta que esta dualidad de engañador-engañado sucedan en una sola conciencia, lo cual no es posible, porque es imposible ocultarse la verdad ante sí misma; no hay lugar donde la conciencia pueda esconderse algo, pues, por decirlo así, sabe lo que esconde y dónde quedó guardado.

En este caso, Betty trata de ocultarse a sí misma lo que la práctica probatoria señala con firmeza, que el lazo de paternidad existe, que está probado. Ella, consciente de sí y de lo que los resultados del proceso arrojan, empieza acciones paralelas para tratar de ocultarse esta verdad biológica y judicial: alega problemas en el laboratorio que hizo la prueba genética, cambió los apellidos de Jim póstumamente, propuso que el niño pudiera ser producto de una relación sexual con uno de los hermanos de Jim. Todas estrategias que revelan su voluntad de negar una realidad se identifican con la estructura de la mala fe, una conciencia tratando de ser engañador y engañado. Al final, lo que se concluye de la conciencia de mala fe, es que es una conciencia consciente, que necesita saber la verdad que oculta para escondérsela. En este caso, Betty sabía la verdad de la paternidad de Jim sobre el niño, para tratar de ocultársela, deformarla, alterarla a toda costa. La mala fe es también su intento de escapar a su angustia de tener un lazo que rechaza, angustia por

el pasado por tener que enfrentarse a la facticidad que su hijo difunto dejó marcada, angustia por el futuro de compartir una herencia que se planeaba recibir en solitario.

3.8 La Justicia y los Peligros de la Mala Fe

Este análisis también dibuja un peligro: las conductas de mala fe, aunque sean conscientes de la verdad que ocultan, pueden terminar plasmadas como verdades ante los sistemas judiciales, si las herramientas probatorias o las estrategias jurídicas no son lo suficientemente fuertes como para llegar a demostrar los hechos tal y como sucedieron. Y así, las sentencias judiciales podrían, en muchos casos, materializar un en-sí donde la mala fe y la mentira triunfaron y conquistaron la facticidad, aunque el artífice en su interior siga conociendo la verdad que oculta. Lo cierto es que no importa si su intencionalidad mentirosa fue la que ganó la batalla, si los jueces confirman la mentira del engañador. Es el caso de lo sucedido en segunda instancia de este proceso, donde el Tribunal no pudo demostrar con suficiencia el vínculo, y por lo tanto negó el reconocimiento, lo que llevó a Viviana a elevar el proceso hasta la Corte Suprema de Justicia. Este caso deja asomar la idea de que incluso la justicia podría incurrir también en formas de mala fe institucional, en tanto que admite la posibilidad del triunfo procesal del engañador, por falta de fortaleza probatoria.

3.9 Móviles

Los móviles y motivos son una parte del fuero interno de las personas que difícilmente pueden deducirse con exactitud, más cuando en este caso no se trata de personajes ficticios, sino de personas reales que realmente debatían su intencionalidad con la justicia como mediadora. Podría interpretarse que el móvil de Viviana es la herencia de Jim que recibiría a través de su hijo, o que su interés era netamente moral pues perseguía el reconocimiento de su historia personal donde sí vivió y concibió un hijo con Jim. Su persistencia, la renovación de su compromiso en cada etapa del proceso, es su elección, es su libertad, y es la confirmación permanente de que sus

móviles y motivos marcaron su accionar hasta el final. Independientemente de sus móviles, Viviana actúa en cuanto a su finalidad, en cuanto a su proyecto. Desde el punto de vista de la filosofía de Sartre cuando una persona ve una dificultad en tanto “que no vale la pena ser soportada”, a lo que la persona se refiere no es tanto algo objetivo que tiene en frente, la cosa en-sí, sino que habla de una actitud que refleja una cierta visión del mundo.

Las cosas en-sí no existen sino a la luz de un sujeto que proyecta un fin sobre las cosas, es decir, las cosas no *son*, sino que se perciben según cierto sentido. Por ejemplo, cuando Viviana conoce que la sentencia del Tribunal revocó la del juzgado, y negó sus pretensiones de reconocimiento de su hijo, ella hubiera podido representarse esto como un obstáculo y pensar que no valía la pena seguir luchando, pero el percibir la sentencia en su contra como una adversidad estaría asumiendo una visión del mundo que ella misma ha decidido. En efecto, Viviana decidió seguir con el proceso. De esa forma, está captando el mundo en tanto que no es un obstáculo para su proyecto. Es decir, cuando se percibe que algo es insoportable, no se está reflejando el mundo como tal, sino una cierta actitud que nace de mi visión hacia esa realidad, es decir, de la finalidad que proyecta mi libertad sobre el mundo.

Lo que vemos aparentemente como un móvil, es decir, como motivación psicológica para dar marcha atrás en su propósito o para seguir adelante con él, no es más que una conciencia no tética de la finalidad que ha proyectado desde su libertad. Es decir, que Viviana a la luz del proyecto de que su hijo sea reconocido como legítimo, los hechos del mundo adquieren el talante de dificultad o de incentivo, pero el mundo no es dificultad o incentivo, el mundo *es*. Primero está mi elección y luego está el motivo.

Cuando Viviana ve la sentencia en su contra y lo asume como una dificultad insuperable, no está describiendo el mundo, sino que está describiendo su visión sobre ese hecho. La sentencia

podría verse como una dificultad o como una oportunidad de poner a prueba nuevamente la realidad. Yo tengo una finalidad y yo escojo la dificultad como insuperable para justificar mi decisión, pero de las cosas en sí no podemos decir nada, el ser en-sí es, y no se puede decir más, sino que es.

3.10 Responsabilidad y Sinceridad

El ser humano no solo es libre, sino absolutamente responsable de aquello que hace con lo que han hecho de él. Incluso ante la adversidad, la conciencia tiene la responsabilidad de asumir su situación y elegir. La acción legal que emprendió Viviana es ante todo una afirmación de su ser-para-sí. Constituye una respuesta libre y responsable frente a una facticidad que parece desbordarse. No se asume como víctima impotente, sino que transforma su entorno con su acción.

Sartre diferencia entre actuar con mala fe y actuar con sinceridad. La sinceridad no es decir la verdad, sino no huir de la libertad y la responsabilidad que implica. Esta acción de Viviana se convierte en un acto de sinceridad en cuanto, no se escuda en excusas, no delega, ni pospone sus acciones, sino que afirma su para-sí, su libertad de nihilizar su situación, y re-proyectar su propio ser y el de su hijo, porque con su accionar, también está haciendo algo de ese niño, que eventualmente hará algo de sí mismo. Es una conciencia que se rehúsa a ser cosa, que resiste a ser vista por su prójimo como otro-objeto.

Por el contrario, la actitud de Betty Ruiz puede analizarse desde la evasión de la responsabilidad. Ella es también un para-sí libre que es conciencia del mundo, pero se comporta como negando su libertad, como negando el mundo que percibe: elige no asumir la posibilidad de que su hijo Jim hubiera engendrado una vida antes de morir, y con eso rehúye de la responsabilidad que ese hecho implica. Rechaza el vínculo y el futuro que ese reconocimiento abriría, y se define detrás de la duda técnica que propone en el proceso judicial. Sin embargo, toda su defensa sigue

siendo acción y libertad, y cada negación es una afirmación del para-sí que ha elegido ser. Para Sartre, la responsabilidad también implica otorgar un sentido al mundo, es decir, que los hechos no tienen sentido por sí mismos, sino que cada conciencia le otorga sentido. El sentido que Betty y Viviana le dan a un mismo conjunto de hechos es contrario, y configuran diferentes motivos en cada una.

4. Conclusiones

La presente tesis ha querido mostrar que la libertad, entendida desde la filosofía de Jean-Paul Sartre, no es un privilegio abstracto ni una declaración romántica de autonomía, sino una condición estructural de la existencia humana: estamos condenados a ser libres, nos guste o no.

A través del análisis conceptual de *El ser y la nada*, y de la aplicación de sus categorías a un caso judicial concreto, fue posible observar cómo conceptos como facticidad, proyecto, mala fe, angustia, situación, móviles, fines, sinceridad, entorno y coeficiente de adversidad no solo se expresan en tratados filosóficos, sino que se despliegan en la vida real, encarnados en personas concretas que toman decisiones concretas en medio de una situación específica.

En este sentido, Viviana representa el ejercicio consciente de una libertad comprometida: insistir en probar una verdad que el entorno quiso encubrir, actuar desde la lucidez y la dignidad para transformar su situación y la de su hijo, incluso contra la resistencia material, simbólica y jurídica del entorno. Betty, en cambio, encarna una forma de mala fe: esa estrategia de ocultamiento donde la conciencia intenta negarse su propia libertad para sostener una imagen conveniente del mundo. Ambas, sin embargo, son libres, y ambas resignifican el pasado —la muerte de Jim Anthony, el silencio, las relaciones afectivas, la maternidad— desde los fines que

sus respectivos proyectos les dictan. Tal como Sartre afirma, el pasado es fijo como una roca, pero la conciencia tiene el poder de reinterpretarlo, de proyectar nuevos sentidos desde él.

En el marco de esta lectura, fue fundamental también revisar críticamente al propio Sartre. Aunque su propuesta es revolucionaria en términos de responsabilidad y libertad, no está exenta de contradicciones. En especial, su forma de ejemplificar la mala fe a partir de una figura femenina resulta profundamente problemática: al suponer que la mujer que no responde a los avances de un hombre proponiendo que ella se oculta a sí misma su deseo, Sartre cae en una forma de lectura patriarcal, incluso alienante, que instrumentaliza la conciencia del otro y le impone significados desde una posición de poder. No se trata aquí de desautorizar toda su obra, sino de reconocer que incluso las filosofías más comprometidas con la libertad pueden reproducir estructuras de dominación si no se detienen a mirar al otro como libertad radical. La conciencia del otro no es un objeto por interpretar ni por invadir: es, como la nuestra, un vacío pleno de sentido, que se autodetermina.

Finalmente, esta tesis reafirma una convicción: que el ser humano nunca deja de actuar. Incluso la inacción es un modo de elección. No hay modo de escapar a la libertad, ni modo de desligarse de la responsabilidad que esta entraña. Cada uno de los actores del caso analizado actuó conforme a un proyecto, con móviles, fines y formas de asumir (o eludir) la responsabilidad de lo que sabían. No se trata de juzgarlos desde un lugar externo, sino de comprender, como Sartre propone, que el ser humano es siempre más de lo que hicieron de él. En medio de la facticidad, hay posibilidad, y en cada acción, hay una huella de ese proyecto inacabado que es nuestra existencia. La libertad, entonces, no es una excusa ni un privilegio: es la materia misma de nuestra humanidad. Y frente a esa libertad, solo queda una actitud éticamente digna: la lucidez.

Referencias

- Álvaro, D. La experiencia del nosotros en El ser y la nada. Sartre en el umbral de lo social. Universidad de Buenos Aires. 2018.
- Corte Suprema de Justicia, Sala de Casación Civil. (30 de abril de 2008) Sentencia 68001-3110-004-2003-00666-01. [MP. WILLIAM NAMÉN VARGAS].
- Gordillo Álvarez-Valdés, L. (2009) Sartre: la conciencia como libertad infinita. Universidad de Murcia. Tópicos 37.
- Sartre, J.P. (1993). El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica. Barcelona, España: Altaya.
- Sartre, J.P. (2006) El existencialismo es un humanismo. México. Editorial Universidad Autónoma de México.
- Yepes Muñoz, W.A. Intencionalidad y ausencia en El ser y la nada de Jean-Paul Sartre. Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 2016.