

SARTRE ANTE LA POTENCIA Y LA LIBERTAD ARISTOTÉLICAS

José A. Fernández Expósito

Universidad de La Laguna
pabellonsiquiatrico@hotmail.com

RESUMEN

El objeto de este artículo es precisar el posicionamiento de Sartre ante la potencia y la libertad aristotélicas a la hora de dar cuenta de la efabilidad general del ser. Sartre toma como punto de partida la tesis de la opacidad del ser-en-sí, la cual determina que todo lo decisivo en lo que se refiere a posibilidad, sentido, fines quede del lado de la conciencia, la libertad, la responsabilidad y la acción del hombre.

PALABRAS CLAVE: efabilidad, opacidad, potencia, posibilidad, movimiento, libertad, acción, responsabilidad, elección.

ABSTRACT

«Sartre and the Aristotelian power and freedom». The aim of this article is to clarify the position of Sartre dissenting of Aristotelian power and freedom when it comes to accounting for the general effiability of being. For this, Sartre takes as its starting point the thesis of the opacity of being-in-itself, which determines that everything decisive meaning as possibility, sense, purposes are on the side of consciousness, freedom, responsibility and the action of man.

KEYWORDS: efficiency, opacity, power, possibility, movement, freedom, action, responsibility, choice.



1. POTENCIA, POSIBILIDAD, ACCIÓN Y MOVIMIENTO

Veinticuatro siglos separan a Jean-Paul Sartre de Aristóteles. Sin embargo, como estableciera Hegel, la última filosofía es el resultado de todas las filosofías anteriores. Nada se ha perdido.

A primera vista, la brecha histórica entre Sartre y Aristóteles parece insalvable, pero sólo en apariencia: entre ambos autores existen innumerables conexiones tanto en lo que respecta a la ontología como en lo que se refiere al pensamiento moral. Por ejemplo, para intérpretes sartreanos como Fernández Liria, la obra *El ser y la nada* es un sustituto moderno de la función ontológica de la Física aristotélica a la hora de dar cuenta de la efabilidad general del ser. «De alguna forma —dice Fernández Liria—, el renacimiento sartreano de la ontología repite el nacimiento de la ontología en Grecia»¹. Ahora bien, es la manera que tiene Sartre de entender la efabilidad del ser la que provoca su alejamiento de la teoría aristotélica.

El primer asunto que nos proponemos tratar tiene como punto de partida la tesis sartreana de la opacidad del en-sí como el «ser que es lo que es» y al que, por tanto, no se le puede atribuir ni la potencia ni el movimiento. Esta tesis tendrá importantísimas consecuencias tanto para la ontología fenomenológica sartreana en general como para la fundamentación de la teoría de la acción individual que Sartre desarrolla a lo largo de la década de los años cuarenta. La opacidad del en-sí obliga al filósofo francés, en primer lugar, a distanciarse de Aristóteles a través de la crítica a los conceptos de potencia y de ser en movimiento y, en segundo lugar, a renunciar a la concepción griega de acción. Sartre, al negar la potencia al en-sí, está desplazando al para-sí el fundamento de toda posibilidad y de todo sentido, así como la responsabilidad respecto de toda acción y compromiso. Es del para-sí, dice Sartre, de quien depende que haya posibilidad y cualquier suerte de movimiento en el mundo. Incluso que haya mundo depende del para-sí. Podemos adelantar, por ello, que el dualismo ontológico del en-sí y el para-sí, dominante en la obra *El ser y la nada*, determina que todo lo decisivo en lo que se refiere a posibilidad, sentido, fines quede del lado de la conciencia, la libertad, la responsabilidad y la acción del hombre.

La puesta en cuestión de Aristóteles en los términos en que lo hace Sartre exige, pues, trasladar todo el protagonismo al hombre y dar una enorme importancia a la acción humana, al compromiso de la acción, a la responsabilidad y a la moral. Encontramos, por ello, en Sartre una intención ética que pretende señalar la responsabilidad absoluta del hombre en el ser. Y es este objetivo ético, según sostiene Fernández Liria, lo que lleva a Sartre a preservar la opacidad del en-sí, evitando la efabilidad física propuesta por Aristóteles, para fundar la efabilidad por entero en el para-sí. En palabras de Fernández Liria, es en la tesis de la opacidad del en-sí donde se localiza la verdadera raíz del humanismo sartreano en *El ser y la nada*².

¹ C. FERNÁNDEZ LIRIA, *Una ontología positiva. Ensayo a partir de «El ser y la nada» de Sartre*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1988, en la introducción.

² *Ibidem*, en la introducción.

La opacidad del en-sí determina la obra de 1943 desde su introducción misma. A la hora de hacer algunas precisiones acerca del fenómeno de ser, Sartre señala que el ser-en-sí es inexplicable e increado y no puede ser *causa sui* a la manera de la conciencia. Según Sartre, este ser es su propio soporte y no conserva ningún vestigio de creación divina. El ser es *sí*, lo que supone que no es ni activo ni pasivo, pues la actividad y la pasividad, al designar conductas humanas, representan nociones humanas. Lo mismo cabría decir respecto de la negación y la afirmación. Tampoco podría llamarse inmanencia al ser-en-sí, dado que la inmanencia supone reflexividad y el ser-en-sí es sí. En todo caso, sería una inmanencia que no puede realizarse, una actividad que no puede obrar porque el ser está empastado de sí mismo. En cierto sentido, por ser macizo y opaco, por no tener ni un adentro ni un afuera como la conciencia de sí, se lo puede designar como una síntesis, la síntesis de sí consigo mismo. En definitiva, «*el ser es lo que es*», es plena positividad, y es imposible que sea lo que no es. En cambio, el ser del para-sí se define como el que es lo que no es y el que no es lo que es. Por eso, mientras el ser en sí *es* lo que es, el ser de la conciencia *ha-de-ser* lo que es³, recayendo sobre ella toda actividad.

Por último, que «el ser-en-sí *es*» significa que el ser-en-sí no puede tener posibles, no es nunca posible ni imposible y no puede ser derivado de lo posible ni ser reducido a lo necesario. Es lo que Sartre denomina «la *contingencia* del ser-en-sí». Esta contingencia esencial ya había sido expuesta por el autor a través del personaje principal de la novela *La náusea* al afirmar: «Existir es *estar ahí*, simplemente; los existentes aparecen, se dejan *encontrar*, pero nunca es posible *deducirlos*»⁴. La contingencia para Sartre es lo absoluto, la gratuidad perfecta, y contribuye a que todo esté cargado de plenitud. Pero este mundo amorfo, contingente, que en un principio es descrito en *La náusea*, no es humano. Tendrán que hacer su irrupción el drama de la guerra y el cautiverio de Sartre en el campo de concentración para que el filósofo traslade al hombre la responsabilidad de todo lo que ocurre en el mundo. Se observa, a partir de este momento, cómo la desesperación nauseosa que muestra Roquentin da paso a la asunción de una libertad responsable. Tras la redacción de *El ser y la nada*, sobre el ser hay un mundo por hacer, un mundo humano; no hay ser, dice Sartre, sino para un para-sí, para una libertad que puede realizar la indiferencia del ser. Los estragos de la guerra han llevado a Sartre a un cambio de perspectiva, que supone la exigencia de una mayor responsabilidad y compromiso por parte de la realidad humana.

La explicación del ser-en-sí que ofrece Sartre en las ocho páginas finales de la introducción de *El ser y la nada* es bastante abstracta y la comprensión de la misma se topa con alguna dificultad. Y es que no deja de resultar una tarea ardua la de definir un ser que carece de potencialidad y movimiento, que es amorfo y macizo y que sólo

³ J.P. SARTRE, *El ser y la nada*, trad. castellana de Juan Valmar, Alianza/Losada, Madrid, 1984, pp. 34-35.

⁴ J.P. SARTRE, *La náusea*, trad. castellana de Aurora Bernárdez, Unidad editorial, Madrid, 1999, p. 144.



puede ser pensado en virtud de otro fenómeno del ser que es el para-sí o conciencia que aprehende la realidad. En la ontología sartreana ocupan un lugar central las nociones de ser, conciencia y acción. Ser conciencia de algo es reconocer no ser ese algo negándolo de sí, y ese algo negado es el «ser-en-sí», mientras que lo que no es ese algo y niega el ser-en-sí es el «ser-para-sí». Esta autodeterminación de existencia hace que la conciencia sólo pueda expresarse en términos de acción, una acción que Sartre define como la modificación de la estructura del mundo, y cuya génesis puede localizarse en el proceso que denomina «Náusea», la náusea que la realidad humana experimenta como un hecho objetivo e injustificable mediante la conciencia. Este hecho objetivo va asociado a la presentificación del ser del fenómeno como ser-en-sí o mundo revelado por la conciencia, que desde su surgimiento se devela como indicativo de actos realizables. Y, puesto que jamás las acciones son producidas por lo *dado*, es la conciencia el lugar y el origen que promueve las acciones del existente, debido a su carácter intencional, espontáneo y trascendente.

El dualismo radical de las dos regiones de ser presente en *El ser y la nada* supone la contraposición radical del en-sí y la naturaleza sin potencia al para-sí y la libertad con sus posibles, pues el para-sí se encuentra inmerso en un mundo lleno de posibles y debe elegir esto o aquello. Es precisamente en el apartado dedicado a los posibles donde Sartre califica de «mágica» a la concepción aristotélica de la potencia, ya que piensa que el ser-en-sí no puede ser en potencia ni tener potencia. Para Sartre, el «en sí, es lo que es en la plenitud absoluta de identidad [...]. El ser en-sí es en acto». De modo que nada puede faltar a un ser que «es lo que es», ya que si el ser en-sí tuviera que ser sus posibles, tendría que ser lo que no es, lo que estaría en contradicción con su misma constitución ontológica. Esta es la razón por la que Sartre tiene que rechazar el concepto aristotélico de potencia. Lo posible y la acción sólo pueden estar asociados a un ser, el para-sí, que es su propia posibilidad. «Si el posible —escribe Sartre—, no puede venir al mundo sino por un ser que es su propia posibilidad, ello resulta que el en-sí, siendo por naturaleza lo que es, no puede ‘tener posibles’. Su relación con una posibilidad no puede establecerse sino desde el exterior, por un ser que esté frente a las posibilidades mismas»⁵.

El interés de Sartre al abordar la cuestión de la posibilidad se centra en hacer ver que esta es algo constitutivo del ser de la conciencia o para-sí. Para el autor francés la posibilidad no puede darse sino bajo la condición de que la conciencia huya de sí misma hacia lo posible. Por tanto, el hombre no tiene posibilidad, sino que «es» posibilidad, es un ser que es su propia posibilidad y se define por esa parte de sí mismo que no es. Si nos atenemos a las palabras de Sartre, hemos de sostener que ser su propia posibilidad «es definirse como un escaparse a sí mismo hacia...»⁶, un arrancarse de sí, un emplazarse, un proyectarse, un intento de reunirse consigo mismo en el futuro... Todas estas expresiones dan cuenta de la relación entre el para-sí y los posibles como de un presupuesto ontológico que pone de manifiesto

⁵ J.P. SARTRE, *El ser y la nada.*, op. cit., p. 133.

⁶ *Ibidem*, p. 133.



de manera clara el hecho de que el hombre, como posibilidad, tiene que hacerse, tiene que actuar. Existe un texto clave al respecto que dice: «El posible es una ausencia constitutiva de la conciencia en tanto que esta *se hace* a sí misma»⁷. En este pasaje Sartre hace referencia a la relación que mantiene la realidad humana con la «posibilidad» como una nueva manera de intentar realizar su proyecto de ser. Supone esto que el ser humano, en tanto que proyecto que trata de subsanar su carencia de ser, debe realizarse a sí mismo de acuerdo con la posibilidad que le es propia: está «obligado» por ser carencia a trascenderse hacia aquello de que carece buscando coincidir consigo mismo. En este sentido, el ser del hombre o para-sí, según lo entiende Sartre, sólo podrá alcanzar su pleno *sentido* mediante la realización de lo posible. Y la posibilidad no podría existir como tal a menos que sea la conciencia la que escape de sí misma hacia aquella. Por ello, el para-sí ausente en trance de realizarse, y del que carece el para-sí presente que lo anhela, es lo que puede considerarse como el posible de este.

Los análisis desarrollados en *El ser y la nada* llevan a considerar al para-sí como una *nada* o una *carencia*, ya que al para-sí le falta algo cuya asimilación lo convertiría en *sí*: lo absoluto. El posible es lo que le falta al para-sí para realizarse plenamente y completarse. Nos referimos aquí a un *sí* que no pertenece a la conciencia, pero que es la razón del movimiento que impulsa al para-sí a trascenderse y tiene la misma naturaleza de este; en términos ontológicos, es también «para-sí». Para expresarlo de otra manera, podríamos decir que lo que me falta y quiero conseguir a través de mis actos es un para-sí que soy, pero no como identidad, sino en el modo de tener que ser lo que no soy. Así que lo que se da como lo faltante en el proceso de autorrealización es «el posible» como posibilidad del para-sí.

Y si la estructura ontológica del ser en-sí no permite albergar la potencia, lo mismo le ocurre en relación con el movimiento. Recordemos que uno de los grandes dilemas de la filosofía griega estaba ligado al problema del movimiento y que este venía a confluír con la gran cuestión del ser y el no ser. Para el pensamiento griego el movimiento suponía dos términos: un principio y un fin. Sin embargo, dicha dualidad era imposible si se consideraba el ser como unidad. Aristóteles da al problema una solución que consiste en definir el movimiento como la actualidad de lo que está en potencia en tanto que está en potencia: hay movimiento cuando la potencia, en lugar de permanecer como posible, se actualiza. La noción de movimiento que nos proporciona Aristóteles es muy amplia, pero se concreta a través de los conceptos de acto y potencia. En la física aristotélica todo movimiento implica potencialidad, y la definición del mismo hace referencia al paso de la potencia al acto, un paso que ha de ser entendido como tránsito de un *modo* de ser a otro y no del no ser al ser como pensaba Parménides.

Para Sartre, el movimiento sólo aparece en el plano de la revelación del ser por un para-sí. El movimiento, dice, es el surgimiento en el en-sí de la exterioridad de indiferencia, esto es, el movimiento es el ser de un ser que es exterior a sí mismo.

⁷ *Ibidem*, p. 134, cursiva mía.



Por ello, la relación del móvil consigo mismo es pura relación de indiferencia y no puede descubrirse sino a un testigo: la conciencia o para-sí. En otras palabras, no es posible definir en términos de En-sí lo que se revela a un Para-sí como «exterioridad-a-sí». Esta exterioridad sólo puede descubrirse para la conciencia y Sartre la describe como una «pura enfermedad del ser». Debe afirmarse, en consecuencia, que, aunque el Para-sí no agrega nada al ser, es menester un Para-sí para que haya movimiento, lo cual hace particularmente difícil la asignación exacta de lo que en el movimiento puro viene del ser⁸. El movimiento, entonces, parece quedar reducido a ese puro vacilamiento de ser que es una aventura contingente del ser, y que el para-sí sólo puede captar a través del ék-stasis temporal⁹. En las páginas finales de *El ser y la nada*, Sartre remite a la metafísica el tratamiento de algunos aspectos del problema del movimiento que, en su opinión, escapan a la ontología. «En particular —dice— al metafísico corresponde la tarea de decidir si el movimiento es o no una primera ‘tentativa’ del en-sí para fundarse, y cuáles son las relaciones entre el movimiento como ‘enfermedad del ser’ y el para-sí como enfermedad más profunda, llevada hasta la nihilización»¹⁰. Lo destacable, en todo caso, de las explicaciones de Sartre en torno al movimiento es la consideración de que este, al igual que el posible, no aparece sino en el plano de la develación del ser para un para-sí, pudiendo afirmarse que sólo hay movimiento porque hay un ser que está constituido como temporalidad en su mismo ser.

Junto al movimiento, también la relación de potencialidad, descrita por Sartre en *El ser y la nada*, es una determinación indiferente del ser que no puede venirle a este sino de un para-sí; podemos decir, utilizando la terminología sartreana, que es una negación vinculada a la negación que realiza la conciencia. Incluso las *categorías* propuestas por Husserl (unidad-multiplicidad, primero, segundo, etc.) son, para el filósofo francés, «tejamanajes ideales de las cosas», y sólo indican las diversas maneras que tiene la libertad del para-sí de realizar la indiferencia del ser. Con esto Sartre no está negando en términos absolutos la potencialidad al en-sí, al mundo, a las cosas. Lo que dice es que la potencialidad viene al en-sí y al mundo por el para-sí, por un ser que es su propia posibilidad: la realidad humana. Si atendemos al ejemplo de la flor propuesto por Sartre, vemos que en tanto que el para-sí es allende el capullo, junto a la flor, la flor es potencialidad del capullo. Es, entonces, el para-sí el que produce el nexo entre la flor y el capullo; o, dicho de otro modo, es mi surgimiento en el mundo el que hace surgir correlativamente las potencialidades.

La potencialidad de las cosas de la que habla Sartre no puede ser asimilada a la potencia aristotélica, que es principio del movimiento en otro ser o en el mismo ser en tanto que otro. Aristóteles concibe la *materia* como sustrato eterno y universal, como pura potencia en el orden físico y como lugar de donde proceden

⁸ *Ibídem*, p. 238.

⁹ *Ibídem*, p. 242.

¹⁰ *Ibídem*, p. 642.



todas las cosas corpóreas, aunque siempre debe ir acompañada de la *forma*, la cual la actualiza y determina. Los conceptos de materia y forma propuestos por Aristóteles proporcionan una primera formulación del carácter esencialmente potencial del mundo físico, que luego hará extensivo a todo el ser a través de las nociones de acto y potencia. Para Sartre, en cambio, es la presencia del para-sí al ser lo que devela a este como portador de potencialidad, e incluso lo que le permite aparecer como mundo y como cosa. En su artículo 'Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad', Sartre dice que la conciencia que tenemos de las cosas no se limita a ser conocimiento de las mismas, ya que también puede incorporar pasiones como el amor, el odio o el temor, que develan la cualidad objetiva de amables, aborrecibles o temibles de las cosas. Para Husserl, dice Sartre, las reacciones subjetivas que son el amor, el odio, el temor, constituyen otras tantas maneras de descubrir el mundo, que se revela así como amable, aborrecible o temible.

La concepción del ser del hombre como autorrealización está esencialmente ligada a la tesis sartreana de la prioridad de la existencia sobre la esencia en el para-sí. También esta tesis ontológica separa radicalmente a Sartre de Aristóteles. Para este la esencia es anterior a la existencia, y la naturaleza del hombre es norma y es un fin en sí misma. Por ello la virtud del hombre consiste en realizar las potencialidades de su naturaleza, en realizar su fin. En el esencialismo aristotélico la naturaleza de cada cosa, de cada hombre, es la medida, su esencia, su finalidad y su existencia. Así, y dado que la virtud está determinada por la naturaleza, el hombre libre será virtuoso cuando cumple su finalidad de mandar, la mujer será virtuosa cuando cumpla la finalidad de ser sumisa al marido y el esclavo lo será cuando obedezca a su señor. En definitiva, la virtud es el resultado de actualizar la naturaleza del hombre, y la realización de esta, según la filosofía aristotélica, sólo es posible para el individuo humano en la ciudad, pues es la comunidad la que proporciona al hombre las condiciones necesarias para su perfeccionamiento moral, de modo que un hombre sólo puede ser virtuoso si se encuentra en sociedad. Aristóteles piensa que la sociedad es anterior por naturaleza al individuo humano, el cual no puede realizar sus potencialidades al margen de aquella. Sartre dice que el hombre elige y realiza lo que es, pero reconoce que necesita de los otros para lograrlo. Sin embargo, en Aristóteles la «pólis» es una sociedad natural (el hombre, dice, es por naturaleza un animal social) y su papel respecto del individuo es mucho más determinante que en Sartre.

Con su antiesencialismo Sartre busca romper el determinismo que una naturaleza impone al ser humano. Según el filósofo francés, el hombre no tiene naturaleza. Para el hombre la esencia es una posibilidad que él tiene que realizar. No existe, por tanto, nada en que podamos fundarnos. No existe una naturaleza que sea norma y fin y que nos determine de antemano. Según este punto de vista, debe afirmarse contra Aristóteles que el hombre no nace ni esclavo ni señor por naturaleza y que es mediante el actuar como un hombre se da una esencia.

La explicación de la tesis de la prioridad de la existencia sobre la esencia ocupa un lugar central en *El existencialismo es un humanismo*. En esta conferencia, a la pregunta ¿qué significa la afirmación «la existencia precede a la esencia»? Sartre responde: «El hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y des-



pués se define [...] el hombre no es otra cosas que lo que él se hace»¹¹. Empezar por existir implica que el hombre para ser algo se lanza hacia un porvenir, se proyecta. El hombre es un proyecto que se vive subjetivamente, lo cual implica ser plenamente responsable de lo que se es y de lo que se hace, y no sólo a nivel individual, sino también en el plano colectivo. Este es, sin duda alguna, el primer principio del existencialismo humanista sartreano.

La defensa del carácter proyectivo del hombre cierra el paso a las interpretaciones que tachan al existencialismo de quietismo. El posicionamiento sartreano a este respecto es absolutamente rotundo: sólo hay realidad en la acción, y puesto que el hombre es proyecto y autorrealización, su ser no es más que un conjunto de acciones y de empresas, no es nada más que su vida. Y no es necesario, dice Sartre, tener esperanza para actuar. La realidad humana no puede condicionar su acción por ejemplo a la confianza en la bondad de los demás. La acción del hombre es creación e invención constante con independencia de cualquier cosa que pudiera determinarlo. En las palabras de Sartre cabe apreciar cierta desesperación, pero también la afirmación de una capacidad de actuar del ser humano dependiente sólo de su libre elección. En *El ser y la nada* se hace eco de lo expuesto, en la conferencia sobre el humanismo existencialista, en torno a la fundamental importancia de la acción cuando dice: «Escindido del mundo y de mi esencia por esa nada que *soy*, tengo que realizar el sentido del mundo y de mi esencia: yo decido sobre ello, yo solo, injustificable y sin excusas»¹².

2. ELECCIÓN, LIBERTAD Y ACCIÓN

A la concepción del hombre como posibilidad y a la tesis de la prioridad de la existencia sobre la esencia va asociada una concepción de la libertad como libertad absoluta, incondicionada y totalmente diferente de la libertad que encontramos en Aristóteles. Es en la Cuarta Parte de *El ser y la nada* donde Sartre expone los fundamentos de la libertad, y con ello sienta las bases de una teoría de la acción en general, en la que se analiza al hombre como «ser-libre» y a la libertad como condición primera de la acción. El para-sí, porque es una nada, porque es posibilidad, es concebido como libertad, como elección originaria de sí mismo, como un radical proyecto de realización de sí. Si la existencia, como piensa Sartre, es lo primero, comienzo absoluto, es necesario referir a la libertad el fundamento del ser de la realidad humana. Nos hallamos ante una absolutización de la libertad que tiene como consecuencia la negación de cualquier fundamento externo (divino o natural) al hombre para hacer descansar en el hombre el fundamento y el poder de crear un orden.

¹¹ J.P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, trad. castellana de Victoria Praci de Fernández, Edhasa, Barcelona, 1992, p. 17.

¹² J.P. SARTRE, *El ser y la nada*, *op. cit.*, p. 75.



Sartre no duda en establecer la identidad entre libertad y acción, dado que es la libertad la que se hace acción al determinarse en su surgimiento mismo como un «hacer». Pero la acción, del mismo modo que la libertad, implica tanto la autonomía como la intencionalidad y la proyección hacia un fin. Por ello, para que sea posible la acción, el hombre debe abandonar el terreno del ser y adentrarse en el del no-ser, lo que nos obliga a situar el punto de partida para la descripción de la libertad en la conciencia captada como libertad, y así nociones como escapar del ser, carencia de ser, nihilización de un ser que ella es, o negación de lo dado, pasan a ser otras tantas maneras que tiene Sartre de nombrar la libertad. Es, entonces, la capacidad de nihilización de la conciencia identificada como libertad lo que nos permite modificar negativamente nuestras relaciones con el mundo y con nosotros mismos. De esta identificación entre la acción, la nada y la libertad deriva para el hombre la exigencia de hacerse en vez de ser.

En Aristóteles la libertad es entendida de manera diferente. Para el Estagirita ser libre supone aceptar la naturaleza y que cada hombre desarrolle las potencialidades que, sea esclavo, mujer o varón, le corresponden por naturaleza. Según Sartre, en cambio, la libertad no es una propiedad sobreañadida a la naturaleza humana, sino que constituye el ser mismo del para-sí. Por ello ser libre supone una forma de condena que impide que se pueda encontrar límites a la libertad en algo que no sea ella misma. Según reza la conocida sentencia sartreana, «no somos libres de cesar de ser libres»¹³. La realidad humana es constitutivamente libre porque no es suficientemente, porque no es sí-misma, sino presencia ante sí. En palabras de Sartre:

Para la realidad-humana ser es elegirse; nada le viene de fuera, ni tampoco de adentro, que ella pudiera recibir o aceptar. Está enteramente abandonada, sin ayuda ninguna, de ninguna especie, a la insostenible necesidad de hacerse ser hasta el mínimo detalle. Así, la libertad no es un ser: es el ser del hombre, es decir, su nada de ser. El hombre no puede ser ora libre, ora esclavo: es enteramente y siempre libre, o no lo es¹⁴.

La concepción sartreana de la libertad como absoluta excluye la idea de acciones mixtas (acciones que en un sentido son voluntarias y en otro son involuntarias) de las que habla Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*. Las acciones mixtas, según Aristóteles, son aquellas en las que hacemos algo que en realidad no queremos hacer. Es lo que sucede cuando en medio de una tempestad arrojamos la carga por la borda con el objeto de salvar a la tripulación. La finalidad de llevar a cabo este tipo de acción se encuentra supeditada al momento en que se realiza y, por ello, puede confundirse con una acción voluntaria. Lo que pretende mostrar Aristóteles al abordar la cuestión de las acciones mixtas es que las mismas, aunque pueden ser elegidas en un momento dado y por determinadas razones, son involuntarias en sí mismas. A diferencia de estas, las acciones voluntarias «parecen» mantener cierto

¹³ *Ibíd.*, p. 466.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 467.





vínculo con la elección, aunque Aristóteles aclara que voluntariedad y elección no son lo mismo: «Lo voluntario tiene más extensión»¹⁵. La elección, según Aristóteles, tiene que ver con lo que depende de nosotros y con los medios que conducen a un fin, y presupone la intervención del entendimiento, dado que es una preferencia razonada e implica deliberación. Por ello, dice Aristóteles, «siendo objeto de la deliberación y la elección los medios para el fin, las acciones relativas a estos estarán en concordancia con la elección y serán voluntarias»¹⁶.

Para un filósofo de la libertad incondicionada como Sartre, las acciones mixtas no encuentran acomodo en el sistema: el carácter absoluto de la elección comporta que siempre se podría haber elegido realizar otra acción. Para Sartre, la deliberación y la voluntad suponen la elección originaria que un hombre hace de sí mismo, suponen una libertad originaria y más profunda que pone los fines. La realidad humana no puede recibir los fines ni de afuera ni de una supuesta naturaleza interior, sino que los elige y, con su elección, les confiere una existencia definiendo así su ser propio por sus fines. Sólo esa libertad más profunda que la voluntad, que Sartre asimila a la existencia, es fundamento de los fines que el hombre libre intentará alcanzar por medio de la voluntad, de la reflexión o de las pasiones. Es, por tanto, de esa libertad originaria de la que depende que un hombre sea voluntarioso, reflexivo o pasional.

De lo expuesto se sigue que el poder negativo de la conciencia y la condición primera de la acción es la libertad originaria, una libertad que no es anterior a la voluntad ni a la pasión, sino un fundamento contemporáneo tanto de la voluntad como de la pasión. Voluntad y pasión no son, en efecto, otra cosa que maneras de ser de la libertad originaria. Y la diferencia entre una y otra no se halla en el fin propuesto, sino en la elección de los medios, en una actitud subjetiva en relación con el fin. Si el acto voluntario supone una decisión reflexiva, el acto pasional supone una decisión irreflexiva, y ambos no hacen sino manifestar nuestra libertad, ya que son actos de la conciencia posicional de las cosas y no posicional de sí misma. La voluntad y las pasiones, dice Sartre, sólo se encargan de «anunciar» nuestra elección fundamental. Es, en definitiva, el para-sí con su elección el que hace que el mundo se deleve como mágico o racional.

Debe señalarse en relación con lo que acaba de exponerse que a Sartre le importa mucho situarse más allá del punto de vista de las interpretaciones psicológicas y fundamentar filosóficamente una concepción de la acción llamando la atención sobre la realidad de una intención originaria y de una libertad más profunda que la mera voluntad esgrimida por los psicólogos. Por ello se esfuerza en tratar el tema de la acción desde la ontología, alejándose del tradicional tratamiento que del mismo hacía la filosofía analítica. Sienta así las bases de una ontología fenomenológica de la acción antes de dejar paso a la reflexión moral, pues está convencido de que toda

¹⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, trad. castellana de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985, III, 2, 1111b 8.

¹⁶ *Ibidem*, III, 5, 1113b 3-6.

fundamentación debe buscarse en el tipo de análisis de lo real que lleva a cabo la ontología.

La concepción sartreana de la libertad niega al mundo cualquier poder sobre la acción del hombre. Así que, por mucho que la tormenta nos amenace con hundir el barco, no puede obligarnos a arrojar la carga. En realidad, somos nosotros los que hacemos que las circunstancias se anuncien, a la luz del fin elegido, como obstáculos o facilidades. Por ello ningún suceso tiene la fuerza suficiente para convertirse en causa de nuestra acción. Nuestra libertad tiene el poder suficiente para superar lo real, lo que permite afirmar que nuestro destino está en nuestras manos. Este y no otro es el significado que da Sartre a la expresión «el hombre está condenado a ser libre». Los dioses pueden ser los responsables de las cosas, los amos de la contingencia, pero el hombre libre es su propio rey a la hora de realizar sus actos. En la obra teatral *Las moscas*, Sartre le concede al hombre una autonomía suprema ante la deidad. Cuando Orestes se erige en «rey» de sus actos ante los dioses les dice: «Yo no soy ni el amo ni el esclavo, Júpiter. ¡Yo 'soy' mi libertad!»¹⁷. En esta obra puede apreciarse cómo el hombre en cuanto libertad ha dejado de pertenecer a Dios. Ya no existe nadie que le dé órdenes. El hombre ahora sólo tiene una ley: la suya propia. Para Sartre, la libertad consiste en una autonomía e independencia perfectas, y la realidad humana es libre porque es para-sí y sólo existe en tanto es esencialmente elección y se realiza a sí misma.

Es necesario advertir aquí que la elección en Sartre, como acto fundamental de la libertad, representa la libertad originaria, merced a la cual cobra sentido toda acción que el hombre pueda realizar en un momento dado. Es en la libertad o elección originaria, entendida, aunque es contemporánea de las acciones, como el fundamento interior de las mismas, donde descansa el sentido de toda acción. Esa elección originaria, dice Sartre, no se distingue de nuestro ser: «Para la realidad humana ser es *elegirse*», y elegirse en nada se parece a un recibir o a un aceptar, pues comporta «la insostenible necesidad de hacerse ser hasta el más mínimo detalle»¹⁸. A la elección de sí va unida la elección de un mundo en la significación que le viene de la negación del para-sí como no siendo el mundo, o del para-sí como proyecto hacia un posible de modo que el valor de las cosas sólo esboza la imagen de mi elección. Mi ropa, mis lecturas, mi corte de pelo, la música que escucho son ejemplos que señalan mi elección, aquello que soy.

De la afirmación del papel fundamental de la elección deriva en Sartre una filosofía de la responsabilidad. Sartre considera a la responsabilidad, al igual que a la libertad, un elemento constitutivo del ser del hombre, y obliga a este, por ser libre, a cargar sobre sus hombros el peso tanto del mundo, pues él es el único responsable de que *haya* mundo, como de sí mismo y de su forma de ser y de actuar. Puesto que el hombre es un ser que se hace ser, debe asumir responsablemente este quehacer.

¹⁷ J.P. SARTRE, *Obras completas. Teatro*, trad. castellana de Alfonso Sartre, Aguilar, Madrid, 1974, p. 122.

¹⁸ J.P. SARTRE, *El ser y la nada*, op. cit., p. 467.



La responsabilidad que, en relación consigo mismo y con el mundo, recae sobre el para-sí es, como asegura Fernández Liria, consecuencia del presupuesto ontológico de la «opacidad del ser-en-sí»¹⁹. Esa responsabilidad, en consecuencia, no puede ser más que total y abrumadora, ya que el hombre se encuentra solo y sin excusas ante ella. El hombre es responsable de todo lo que le ocurre. Sartre llega a afirmar que por muchas desgracias que puedan caer sobre el hombre, «no hay situaciones inhumanas»²⁰.

Las concepciones sartreana y aristotélica de la libertad están ligadas a concepciones éticas diferentes. Aristóteles propone una ética teleológica en la que ocupa un lugar central la idea de una tendencia a la vida plena y en la que el deseo de bien y de un fin que no es objeto de elección desempeña un papel fundamental. Según expone Aristóteles en sus *Éticas*, en la acción moral libre el fin no es objeto de elección. Comporta esto que, para Aristóteles, la libertad no es algo absoluto, sino que es libertad para el bien. Que el bien sea bien y que el fin sea fin no depende de la elección, sino de la naturaleza del hombre. Bien y fin están determinados por la naturaleza del hombre. Aristóteles propone un concepto teleológico de naturaleza humana que tiene sentido normativo: el hombre ha de realizar su bien y su fin realizando su naturaleza, ejerciendo la función que le corresponde por naturaleza. Según señala MacIntyre, en la *Ética a Nicómaco* encontramos un esquema moral que pone de manifiesto el contraste entre «el-hombre-tal-como-es» y «el-hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial». Y lo que hacen los preceptos morales aristotélicos, dice MacIntyre, es instruir al hombre acerca de cómo realizar su verdadera naturaleza y alcanzar su verdadero fin²¹. El hombre es entendido así como poseedor de una naturaleza esencial o una función esencial, similar a la del flautista que toca bien la flauta. A esto es necesario unir lo indicado más arriba sobre el carácter naturalmente social del hombre. El hombre, dice Aristóteles, es por naturaleza un animal político. La «pólis», en efecto, es una sociedad a la que el hombre tiende por naturaleza y sólo en ella puede realizar las potencialidades de su naturaleza y alcanzar su fin natural. Y resulta pertinente destacar, al respecto, que Aristóteles atribuye un sentido explícitamente ético-político al «logos» (razón, lenguaje) que el hombre posee por naturaleza. Después de lo expuesto en este trabajo resultará fácil comprender que una ética vinculada a supuestos como el de una naturaleza humana y una teleología natural no puede encontrar un lugar en la filosofía de la libertad absoluta y de la elección originaria de sí del autor de *El ser y la nada*.

A manera de conclusión, sólo resta señalar que la concepción del hombre que presentan tanto Sartre como Aristóteles es deudora de su época. Aristóteles, en la Antigüedad, entendía al hombre como esencialmente vinculado a la vida social y moral, mientras que Sartre, inmerso en los grandes dramas del siglo XX, se ve

¹⁹ C. FERNÁNDEZ LIRIA, *Una ontología positiva. Ensayo a partir de «El ser y la nada» de Sartre*, op. cit., p. 99.

²⁰ J.P. SARTRE, *El ser y la nada*, op. cit., p. 576.

²¹ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, trad. castellana de Amelia Varcárcel, Crítica, Barcelona, 2001, p. 76.



compelido a absolutizar una libertad responsable y electora que hiciera posible la superación de lo real. Ahora bien, son sus posiciones ante la cuestión de la efabilidad del ser las que permiten la comparación entre ambos autores. Sartre, con su concepción del en-sí y su crítica de la potencia y el movimiento aristotélicos, sienta las bases de una teoría de la libertad y de la acción totalmente diferente de la de Aristóteles.

Recibido: octubre 2016
Aceptado: noviembre 2016

