

PARA UNA FENOMENOLOGIA DE LA ANGUSTIA EN J. P. SARTRE

(ANÁLISIS DE UN TEXTO DE *L'ÊTRE ET LE NÉANT*)

LA DESCRIPCIÓN DE LA ANGUSTIA: LA ANGUSTIA COMO FENÓMENO

La angustia es un fenómeno que se nos muestra como haciendo referencia a algo. La angustia implica siempre que se está frente a algo que proporciona, precisamente, ese estado angustioso. Es un momento de tribulación, un momento en el que una posible respuesta queda en suspenso. Al mismo tiempo que la angustia supone un objeto de la misma que la motive, necesita de un sujeto angustiado por ese objeto ante el que uno se encuentra y que posibilita ese estado. Así pues, la angustia se nos manifiesta como algo que hace referencia a un objeto por parte de un sujeto *ante el cual...* Este *ante el cual* no es más que el fundamento de la misma angustia. La angustia, pues, y en principio, podemos describirla como un fenómeno relativo. Casi diríamos que es un mero accidente en el hombre. Un hombre esencialmente angustiado es un hombre radicalmente condenado al fracaso¹, y su vivir, un «absurdo vivir»² sin esperanza alguna³, porque es un hombre que lleva en sí mismo el germen de la desesperación⁴.

¹ «Chaque réalité humaine est à la fois projet direct de métamorphoser son propre Pour-soi en En-soi-Pour-soi et projet d'appropriation du monde comme totalité d'être en-soi, sous les espèces d'une qualité fondamentales. Toute réalité humaine est une passion... l'homme est une passion inutile.» SARTRE, J. P., *L'être et le néant*, p. 708. Citaremos esta obra con las siglas E. N.

² Al igual que *Roquentin* (Sartre) en la *Náusea*, que siente su propia existencia como nauseabunda, sin remedio. Una existencia que, como vuelve a reseñar en *Les Mots*, ha sido condenada y cuya sentencia puede cumplirse en cualquier momento. Existencia pasajera y huidiza que lleva consigo la angustia ante el porvenir, angustia de estar de más.

³ Típica actitud de nuestro tiempo, como señala J. ROSADO en *Angustia existencial y esperanza cristiana*, Madrid, Rialp, 1964, pp. 40-41, quien al repensar las estructuras del *Homo Viator* hace de la esperanza el eje de solución a la angustia humana, *confirmandonos en nuestro verdadero ser transfigurado por lo sobrenatural*.

⁴ Cfr. SARTRE, J. P., *Las Moscas*, Buenos Aires, 1962, pp. 70-71.

Si originariamente la angustia es un fenómeno relativo, si es un accidente humano, pronto —y en especial en nuestra época— la angustia no hace referencia a un objeto distinto de mí, sino que «yo» soy sujeto, objeto y fundamento de la angustia: *L'existentialisme déclare volontier que l'homme est angoissé*⁵, en cuanto que «yo» me angustio de mi propio «yo» porque éste lleva consigo la finitud, lo que hace de la angustia un fenómeno *relativo-absoluto*.

Malebranche decía que ... *l'union de l'esprit avec le corps abaisse l'homme infiniment*⁶, lo que Sartre podía perfectamente interpretar de la siguiente manera: «El cuerpo es una característica necesaria del para-sí: no es cierto que sea el producto de una decisión arbitraria de un demiurgo, ni que la unión del alma y el cuerpo sea la aproximación contingente de dos sustancias radicalmente distintas, sino que, por el contrario, se desgaja necesariamente de la naturaleza del para-sí que sea cuerpo, es decir, que su escapar anonadante al ser se haga bajo la forma de un compromiso en el mundo.»⁷

Por otro lado, el alma no es más que la toma de conciencia de mi situación de hecho: «*l'âme est le corps en tant que le pour-soi est sa propre individuation*»⁸.

De esta manera y en definitiva, si mi cuerpo no es más que la manifestación de mi contingencia entitativa⁹ y el *pour-soi* es la captación de la nada de mi ser¹⁰, en la unión de cuerpo-conciencia, cuerpo-alma, se me manifiesta mi situación angustiada. En síntesis, vendría a plantearse el mismo problema de Malebranche si no nos fijáramos en el contexto ideológico en el que ambos pensadores se mueven: fuga hacia lo trascendente en Malebranche, frente a una incardinación en la nada de mi existencia en Sartre.

De todas formas, es evidente el giro que se manifiesta en la concepción de la angustia. De una consideración accidental de la misma pasamos a una *manifestación* de la esencia humana: la existencia: *L'être nous sera dévoilé par quelque moyen d'accès immédiat, l'ennui, la nausée, etc.*¹¹

La angustia, pues, es un fenómeno que se nos aparece como incardinado en la existencia, existencia pastosa que describe con profusión de matices en la *Náusea* y que hace de mi propia existencia un *florecimiento insípido en*

⁵ SARTRE, J. P., *L'existentialisme est un humanisme*, París, 1954, pp. 27-8.

⁶ *De la Recherche de la Vérité*, París, Vrin, 1965, I, p. XIII.

⁷ *E. N.*, p. 372.

⁸ *Ibidem*.

⁹ «Le corps ... forme contingente que prend la nécessité de ma contingence... le corps manifeste bien ma contingence, il n'est même que cette contingence.» *E. N.*, páginas 371-2.

¹⁰ Desde luego no hay que entender esta nada como encontrándose «ante» mí, cual una nada ante un ser. Esto será precisamente lo que reprochará Sartre a Heidegger. Lo que Sartre pretende es conciliar «mi ser» con la «nada que soy». El ser del hombre —*l'être pour-soi*— lleva la nada en su interior, *le néant hante l'être*. Identificación del ser (falta de ser, *pour-soi* y no *en-soi*) con la nada, esencia del ser *pour-soi*. Pero todo esto lo veremos más adelante.

¹¹ *E. N.*, p. 14.

*perpetua abolición*¹². La náusea, la angustia, es el modo del ser en Sartre, su *obsesión* que pretende convertirse en visión del mundo¹³.

Es esta angustia, fenómeno en que se aparece la realidad humana, lo que tenemos que examinar: ¿Cómo es posible la angustia? ¿En qué consiste realmente la angustia?

EL ORIGEN DE LA ANGUSTIA

Sartre, al preguntarse por el origen de la angustia, hace una reflexión histórica muy importante para su pensamiento:

«Kierkegaard, al describir la *angustia antes de la culpa*, la caracteriza como *angustia ante la libertad*. Pero Heidegger, que, como es sabido, ha sufrido la influencia de Kierkegaard, considera, por el contrario, la *angustia como captación de la nada*. Estas dos descripciones de la angustia no nos parecen contradictorias; por el contrario, se implican una a la otra.»¹⁴

El hecho de que Sartre señale la concepción de la angustia en Kierkegaard con la expresión *angoisse avant la faute* nos delimita el campo de nuestra investigación kierkegardiana, ya que, aunque para el pensador danés esta angustia adánica es angustia todavía, no refleja, sin embargo, a consecuencia de la relación generacional y de la relación histórica, el individuo posterior a Adán *tiene que ver* con esa nada, encontrándose ya una reflexión sobre esa nada que es la angustia.

Efectivamente, Adán, para Kierkegaard, es colocado en el paraíso de la inocencia, que es igual a ignorancia, ignorancia que es *nada, nada que engendra angustia*¹⁵. ¿Cómo es posible la identificación entre inocencia = ignorancia, ignorancia = nada, nada que engendra angustia? ¿No es plantear el problema de idéntica manera que lo plantearía Heidegger posteriormente: la angustia como captación de la nada? El nudo de la cuestión estriba en el término *saisie*, captación, comprensión, como teniendo *conciencia* de la nada. En Adán falta precisamente eso, *conciencia de la nada*, puesto que Adán es «ignorante» y, en cuanto tal, «inocente». Carece de conciencia, no «sabe», ya que no aprecia el dilema *no comerás del árbol del bien y del mal*. Esta nada de *no saber* y no nada de *no ser* es lo que engendra la angustia en Adán. Esto no quiere decir que Adán no se angustie por «nada» —como una nada objetiva—, sino que se angustia por *algo*, aunque ese algo no es reflejo —le falta conciencia— y

¹² *Las Palabras*, Buenos Aires, 1966, p. 65.

¹³ Cfr. THODY, PHILIP, *Jean Paul Sartre*, Barcelona, Seix y Barral, 1966, pp. 13-30.

¹⁴ *E. N.*, p. 66.

¹⁵ «Dans cet état il y a calme et repos; mais en même temps il y a autre chose qui n'est cependant pas trouble et lutte; car il n'y a rien contre quoi lutter. Mais qu'est-ce alors? Rien. Mais l'effet de ce rien? *Il enfanse l'angoisse.*» KIERKEGAARD, SOEREN, *Le concept de l'angoisse*, trad. por Knud Ferlov y Jean-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1969, p. 46.

ese algo no es más que la mera posibilidad de una posibilidad: la posibilidad de poder hacer algo, pero *sin tener la noción de lo que puede* ¹⁶.

Analicemos más estrictamente esta concepción de la angustia *avant la faute* de Kierkegaard y se quedará reducida a estas tesis:

a) *La angustia que hay en la inocencia no es*, por lo pronto, *ninguna culpa*. No es, además, ninguna carga pesada ni ningún sufrimiento que no pueda conciliarse con la felicidad propia de la inocencia ¹⁷; es una *búsqueda*, más aún, es una tensión que encadena *con dulce ansiedad*. Por eso la angustia es una categoría del espíritu que, al soñar, proyecta su propia realidad, realidad que es nada y esta nada está viendo constantemente en torno suyo a la inocencia; por eso, el espíritu que sueña *se convierte en una sugerencia de la nada* ¹⁸; «nada que engendra angustia», nada de la posibilidad de una aventura para mí *desconocida*, ignorada, que dará lugar a esa «antipatía simpática y a esa simpatía antipática» que es la angustia: realidad de la libertad, en cuanto *posibilidad*, frente a la posibilidad ¹⁹. Angustia que mantiene una relación ambigua con su objeto, puesto que este objeto es, precisamente, la nada que envuelve mi ser como en nebulosa —espíritu que sueña.

b) El proceso de captación de la angustia como tal no es propiamente adánico. Realmente este paso *sería la culpa*, pero Adán nada sabe ni de la prohibición ni de la amenaza, tan sólo *elucubra* una posibilidad que en sí misma le es desconocida, pero que es una posibilidad que le viene dada por esa síntesis del espíritu «poder hostil y poder amigo» que perturba las relaciones de alma y cuerpo y quiere, al mismo tiempo, constituir esa relación. No es una captación consciente, sino un saber de mera posibilidad. Adán simplemente conjetura y esto le plantea la doble posibilidad: o bien la posibilidad de saltar la prohibición, de ejercer su libertad, o la posibilidad ulterior de llevar en sí mismo a efecto la realidad posible de la amenaza: «aquella posibilidad de poder que la prohibición puso a la luz se acerca ahora más, pues tal posibilidad pone ahora de manifiesto una nueva posibilidad como consecuencia suya» ²⁰.

De ahí que para Kierkegaard esta angustia *avant la faute* sea angustia ante la libertad, es decir, ante esa elección de mis posibilidades: «La inocencia dentro de la angustia está en relación con lo prohibido y con el castigo, no es culpable y, sin embargo, hay ahí una angustia, algo así como si la inocencia estuviera perdida» ²¹.

Pero para Heidegger la angustia surge como captación de la nada. ¿Qué

¹⁶ «Il n'y a dans Adans que la possibilite de pouvoir, comme une forme supérieure d'ignorance, comme une expression supérieure d'angoisse, parce qu'ainsi à ce degre plus élevé elle est et n'est pas, il l'aime et la fuit.» KIERKEGAARD, SOEREN, *Le concept de l'angoisse*, p. 49.

¹⁷ *Ibidem*, p. 47.

¹⁸ *Ibidem*, p. 46.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, p. 49.

²¹ *Ibidem*, p. 50.

es la nada para Heidegger? ¿Qué relación guarda ésta con la libertad para que Sartre pueda afirmar que la posición heideggeriana no es contradictoria, sino, todo lo contrario, complementaria de la de Kierkegaard? Es en estos dos puntos donde radica fundamentalmente toda la problemática de la angustia. Un rápido análisis de *¿Qué es Metafísica?* nos muestra que la angustia es el temple de ánimo radical que nos descubre a la nada, nada que no es más que el vacío de la *omnitudo del ente*. Nada que no es tematizable en tanto que «nada». Para el pensamiento objetivo la pregunta por la nada viene a expresar un contrasentido y, de hecho, «la nada sigue siendo, por principio, inaccesible a toda ciencia. En verdad, quien pretenda hablar de ella no podrá ser, necesariamente, un científico»²². Sin embargo, la pregunta por esa nada no es un prurito retórico, no es una pregunta superflua, es la misma posibilidad del ser, del ente que «en cada caso soy yo mismo» y que se nos manifiesta como a la par de la posibilidad de un no-ser.

Desde el momento en que Heidegger nos plantea la pregunta por el *sentido del ser*, el problema de la nada corre en paralelo y, consiguientemente, la angustia se cierne a su alrededor. La estructura de la pregunta por el ser nos muestra un objetivo del preguntar: el ser, «algo inmediatamente de todo punto inapresable»²³ y alguien a quien preguntamos; el ente, el *ser-ahí* «ente ópticamente señalado, porque en su ser le va su ser»²⁴. La indeterminación del ser por el que se pregunta contrasta, precisamente, con la determinación del ente al que se le pregunta por su ser, y es el esclarecimiento de este ente, como abierto e inconcluso, como «existencia», como «ser relativamente a...»²⁵, lo que hace patente la angustia. Efectivamente, el *Dasein* heideggeriano posee la misma estructura de inconclusión e inacabamiento que poseería el *pour-soi* sartreano. *Dasein* cuya esencia no es más que mi existencia en «estado de abierto», patentizándose de manera radical en la angustia. De esta manera, el triángulo *existencia-angustia-nada* aparece en Heidegger como siendo la misma estructura del *Dasein*, y la descripción fenomenológica de la angustia requiere la previa comprensión de la existencia como trascendencia o, lo que es lo mismo, como «sosteniéndose en la nada»²⁶. De ahí que la pregunta por la nada, como decíamos anteriormente, parafraseando a Heidegger, no sea un mero prurito retórico. Desde el momento en que el ser se nos convierte en inapresable y nuestra pregunta va dirigida al existente, la pregunta por la nada obtiene el rango de primer plano, ya que «la nada pertenece originariamente a la esencia del ser mismo. En el ser del ente acontece el anonadar de la nada»²⁷.

²² HEIDEGGER, MARTIN, *Introducción a la Metafísica*, trad. Emilio Estiu, Buenos Aires, Ed. Nova, 3.ª ed., 1966, p. 63.

²³ HEIDEGGER, MARTIN, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México, F. C. E., 3.ª ed., p. 15.

²⁴ *Ibidem*, p. 21.

²⁵ *Ibidem*, p. 54.

²⁶ HEIDEGGER, MARTIN, *¿Qué es Metafísica?*, trad. X. Zubiri, Barcelona, 1963, p. 41.

²⁷ *Ibidem*, pp. 41-2.

Heidegger considera a la nada, ante cuya conciencia surge la angustia, no como un ente ²⁸; pero, sin embargo, se trata de una *nada ontológica* ²⁹. Su realidad, si es posible hablar así, es la de la *ausencia*, la de la falta, la del «vacío de la omnitud del ente», que se encuentra en la paradójica situación de posibilitar la patencia del ente «en cuanto tal ente» ³⁰. De esta manera, el *anonadarse de la nada* y el existir humano se dan de la mano para expresar la misma esencia humana: la *trascendencia* ³¹. Por tanto, la nada heideggeriana puede afirmarse como fuente de vida para el hombre; no en vano retoca Heidegger la frase clásica *ex nihilo nihil fit* para expresar que *ex nihilo omne ens qua ens fit* ³². Es en la nada donde hay que poner el origen de la libertad humana, ya que, como dice Heidegger, «la libertad es el compromiso»... el «dejar-ser al ente» es «ex-sistencia» ³³; por eso puede hablar de la libertad como la «relación resuelta, la que no se cierra» ³⁴. De esta manera, desde el momento en que nos encontramos con una libertad cuyo fundamento radica, precisamente, en no tener fundamento, en cuanto «dejar ser al ente», el ser de Heidegger deja de existir, pues lo vela la nada. La nada patentiza la angustia, y la conciencia de la nada manifiesta mi *ex-sistencia*, que, en cuanto *apertura* y trascendencia, posibilita *mi* libertad como compromiso. En la toma de conciencia del «anonadarse de la nada» se nos manifiesta la angustia de nuestra existencia ante nuestra propia posibilidad. Poca diferencia, pues, de la concepción heideggeriana de la angustia a la concepción kierkegardiana. En ambos la angustia es diferente de miedo, porque la angustia exige el compromiso del sujeto.

* * *

Sartre señala en la conclusión del párrafo que comentamos que las descripciones de la angustia, tal y como aparecen en Kierkegaard y en Heidegger, no son contradictorias, sino que se «implican mutuamente». Veamos el sentido de esta expresión, no exenta de reconocimiento, por parte de Sartre, de su dependencia —más o menos estrecha, ello sería otra cuestión— del pensador danés y del filósofo alemán. La visión de esta no contradicción y sí de su mutua implicación no es más que la manifestación de la noción sartreana de la angustia.

²⁸ «La nada no es objeto ni ente alguno.» HEIDEGGER, MARTIN, *¿Qué es Metafísica?*, p. 41.

²⁹ Cfr. ROSADO, J., *El tema de la Nada en la Filosofía existencial*, Madrid, 1966, pp. 55-89.

³⁰ HEIDEGGER, MARTIN, *¿Qué es metafísica?*, pp. 40-1.

³¹ «Sosteniéndose dentro de la nada, la existencia está siempre *allende* el ente en total. A este estar *allende* el ente es a lo que nosotros llamamos *trascendencia*. Si la existencia no fuese, en la última raíz de su esencia, un trascender; es decir, si, de antemano, no estuviera sostenida dentro de la nada, jamás podría entrar en relación con el ente ni, por tanto, consigo misma.» *Ibidem*, p. 41.

³² *Ibidem*, p. 52.

³³ Cfr. HEIDEGGER, MARTIN, *Ser, Verdad y Fundamento*, trad. Eduardo García Bel-sunce, Caracas, Monte Avila Editores, 1968, pp. 70-73.

³⁴ *Ibidem*, p. 76.

Ambas posturas concuerdan, en principio, en los siguientes puntos:

a) Considerar la angustia como distinta del miedo o, lo que es lo mismo, llevar la angustia a nivel del sujeto.

b) Plantear la angustia como angustia ante la posibilidad, es decir, examinar la angustia en relación con la libertad.

De Kierkegaard y de Heidegger admitirá la distinción entre miedo y angustia³⁵, ya que por el miedo establecemos contacto con el mundo exterior, mientras que por la angustia tomamos conciencia de nuestro propio ser, de nosotros mismos³⁶. Kierkegaard no señala que Adán tenga *miedo*, no puede tenerlo, puesto que es ignorante y, en cuanto tal, no es consciente de un enfrentamiento con una realidad objetiva. Decíamos que Adán no se angustia por nada si por ésta entendemos una nada *ob-iectiva*; por lo que se angustia es por un «algo» que es «nada» y que, valga la expresión sartreana, anida en el mismo corazón de Adán como una posibilidad de su actuación. La nada por la que se angustia Adán es una cierta nada deletérea que se encuadra con la posibilidad de la trascendencia activa del sujeto; de ahí que podamos decir que la angustia es la manifestación del sujeto comprometido en la acción. Por esa razón, y pienso que no por otra, es por lo que Heidegger puede hablar, y en esta consideración se manifiesta su dependencia de Kierkegaard —como ya señalara J. Wall—, de la existencia como *sosteniéndose en la nada*, en cuanto que la característica de esa existencia es la trascendencia, como ya planteáramos anteriormente.

De esta manera, la angustia, lo hemos visto, se enraíza con la posibilidad de mi propio ser. No puedo sentir angustia *por* encontrarme a la orilla de un precipicio; yo, ante esto, podré *tener miedo* a un resbalón que posibilite mi caída por ese precipicio, pero la angustia —y aquí entra en juego la libertad— radicará en la posibilidad de que sea yo quien *decida*, quien *elija* el lanzarse por esa pendiente del precipicio. Es decir, el miedo es por algo que se halla fuera de mí, en las cosas del mundo, mientras que la angustia es *mi* posibilidad, está en mi ser. Sólo de esta forma Sartre puede decir que la angustia está inscrita en la condición humana³⁷, y esto no puede ser de otra manera, ya que, si la libertad es la esencia de la condición humana, y la angustia es la toma de conciencia de la libertad, la angustia, asimismo, está en el fondo de nuestro ser, pues es el sentimiento de nosotros mismos, de nuestra libertad. Esta es y no otra la consecuencia que se saca del diálogo entre Júpiter y Orestes en *Les mouches* cuando éste toma conciencia de su libertad³⁸.

³⁵ Cfr. KIERKEGAARD, SOEREN, *Le concept de l'angoisse*, p. 46, y HEIDEGGER, M., *¿Qué es Metafísica?*, p. 32.

³⁶ «L'angoisse se distingue de la peur par ceci que la peur est peur des êtres du monde et l'angoisse est angoisse devant moi.» SARTRE, J. P., *E. N.*, p. 66.

³⁷ «L'existentialisme déclare volontier que l'homme est angoisse.» SARTRE, J. P., *L'existentialisme est un humanisme*, pp. 27-8.

³⁸ SARTRE, J. P., *Las moscas*, trad. Aurora Bernárdez, Buenos Aires, 6.ª ed., 1962. pp. 70-71.

Así, el triángulo que anteriormente señaláramos en Heidegger aparece de nuevo en Sartre, *existencia-angustia-nada*, que se refleja en una sola palabra: *libertad*. De esta manera, la noción sartreana de la angustia se explicita: No hay contradicción en la postura heideggeriana con la de Kierkegaard, puesto que, en Sartre, nada y libertad son una y la misma cosa. Veamos este punto.

LA NADA EN LA DESCOMPRESIÓN DEL SER

La positividad plena del *en-soi* en una afirmación tajante y absoluta contiene implicaciones solipsistas inaceptables, en principio, para el pensamiento de Sartre. El recordatorio parmenídeo de que «el ser es y la nada no es» hace acto de presencia en *L'être et le néant*, precisamente en el análisis hegeliano de la nada. La contemporaneidad que Hegel otorga al ser y a la nada, en cuanto que el puro ser y la pura nada son uno y lo mismo, es rechazada de plano por el pensamiento sartreano, para quien la nada únicamente tiene sentido si se encuentra en relación con el ser. Existe una precedencia lógico-ontológica del ser sobre la nada, de la misma manera que la presencia precede siempre a la ausencia³⁹; de esta forma, y salvando la hipóstasis que Sartre hace de la nada, observamos la importancia de la inserción de la nada en el ser, elemento no original de Sartre, que permite hablar de intersubjetividad. La intersubjetividad es únicamente posible en la medida en que el ser está en relación dialogante con la nada, lo que posibilita, al mismo tiempo, la existencia del ser finito. Bajo este aspecto es, pues, plausible la expresión ya tópica del pensador existencialista de que la nada *hante l'être* y que anide en su corazón como un gusano, ya que ese no-ser que es la nada es la característica fundamental de la realidad finita. Por eso no es de extrañar que nos hable de la nada como siendo la esencia de la realidad finita, y que la nada, frente a Heidegger, no puede nihilizarse, en cuanto que no es independiente del ser⁴⁰, sino que tiene que *ser nihilizada* precisamente por el ser que sustenta esa nada⁴¹ y que, a su vez, debe ser *son propre néant*⁴².

Ante esto nos encontramos en la paradójica situación de una nada que *es nihilizada por un ser que es nada, por un ser que no lo es*. ¿No es contradictoria la situación? Si la nada debe hacer referencia siempre al ser, ¿cómo puede advenir la nada de un no-ser? Este planteamiento, a primera vista contradictorio con lo anteriormente expresado, se resuelve desde el momento en

³⁹ «... le néant *qui n'est pas*, ne saurait avoir qu'une existence empruntée: c'est de l'être qu'il prend son être.» *E. N.*, p. 52.

⁴⁰ «... la disparition total de l'être ne serait pas l'avènement du regne du non-être, mais au contraire l'évanouissement concomitant du néant: *il n'y a de non-être qu'a la surface de l'être.*» *Ibidem*.

⁴¹ «Le néant, s'il n'est soutenu par l'être, se dissipe *en tant que néant*, et nous retombons sur l'être. Le néant ne peut se néantiser que sur fond d'être.» *E. N.*, p. 57.

⁴² *Ibidem*, p. 59.

que por esa *nada* entendemos un *poder ser* de un ser que encierra en sí mismo su *posibilidad*. No se trata de una *nada ob-iectiva* con la que me puedo enfrentar, pues realmente la *nada* no es ajena y distante del ser, sino que está en su interior. En *el no angustiarse por nada* de Kierkegaard está ya de manifiesto la estructura de un ser que se angustia de un poder-ser, de una posibilidad que radica en una realidad que todavía no lo es. Y esta *nada* heideggeriana, síntoma de la trascendencia del existir humano, es también la continuación de, según la expresión clásica, un poder-ser lo que «todavía» no es. Esta *nada* es la negación de una plenitud de ser de un ser que se lanza hacia esa positividad plena. Este ser pleno es un ser sin distancia y, por tanto, en él no cabe la *nada*, ya que ésta supondría la presencia de una posibilidad de la que carece la pura actualidad maciza del *en-soi*⁴³; éste es un ser que *no puede* ser y es por lo que está *de trop*, es un ser absurdo encerrado en sí mismo y que hace imposible una solución a la ontología sartreana, como ha señalado muy bien Merleau-Ponty⁴⁴. De ahí que la única manera de que la *nada* venga al mundo sea por mediación de un ser *que sea cuestión de su ser*, y en este *cuestionar* su ser radica su libertad. Por ello el hombre, que es el ser por el cual la *nada* adviene al mundo, debe ser libre, puesto que la libertad no es otra cosa que *la possibilité pour la réalité humaine de se creter un néant que l'isole*⁴⁵. De esta manera Sartre ha identificado la *nada* con la *libertad*. Todo ello manifiesta, sin lugar a dudas, que la presencia de la angustia se debe, bien a la toma de conciencia de mi libertad, bien a la captación de la *nada* que soy. *Nada* y libertad son una y la misma cosa, a la par que esa *nada* y esa libertad no son *propiedades* de la esencia del hombre, sino su propia esencia: ser hombre es ser libre, no existe otra posibilidad, éste es el sentido del *estar condenados a la libertad* desde el momento en que el no-ser hace posible la acción; con otras palabras, desde el momento en que este mi no-ser es trascendencia y diasporicidad. La prueba ontológica de la conciencia nos muestra esta distancia, que se inserta en la realidad finita y descompresiona la plenitud del ser, haciendo posible la multiplicidad y la intersubjetividad de realidades *en marcha*.

LA ANGUSTIA COMO CONCIENCIA DE LIBERTAD

El problema de la libertad es realmente para Sartre el único problema que se plantea en *L'être et le néant*, ya que todo puede reducirse a ella. La inquietud

⁴³ «La notion d'être comme pleine positivité ne contient le néant comme une de ses structures. On ne peut même pas dire qu'elle en est exclusive: elle est sans rapport aucun avec lui.» *E. N.*, p. 58.

⁴⁴ «La chose ne peut jamais être séparée de quelqu'un qui la perçoit, elle ne peut jamais être effectivement en soi parce que ses articulations sont celles mêmes de notre existence et qu'elle se pose au bout d'un regard ou au terme d'une exploration sensorielle qui l'investit d'humanité. Dans cette mesure, toute perception est... un accouplement de notre corps avec les choses.» *Phénoménologie de la Perception*, Paris, 1969, p. 370.

⁴⁵ SARTRE, J. P., *E. N.*, p. 61.

viva de Sartre no será otra que la de proteger esa libertad de las posibles amenazas que pesan sobre ella, y de esta inquietud no ha dejado jamás de hacerse cargo. Es, propiamente hablando, una *exigencia personal* reflejada en la angustia de *Roquentin* cuando, al intentar recoger del suelo el papel de dictado, responde: «j'ai pensée que j'é n'était plus libre», exigencia personal elevada, al decir de Jolivet, al plano metafísico ⁴⁶, haciendo de la libertad el único valor esencial y la condición de todos los valores.

Pero la pregunta de qué sea la libertad es un contrasentido en el pensamiento de Sartre. Esta pregunta llevaría consigo un retrotraer la pregunta por la esencia de la libertad, y ésta, coincide aquí con Heidegger, es sin fundamento, siendo, a su vez, el fundamento de todas las esencias, ya que el hombre es quien desvela las esencias intramundanas, trascendiendo el mundo hacia sus posibilidades propias, y esto no es otra cosa que la libertad.

La libertad no puede entenderse en el sentido cartesiano, aun cuando que, con Descartes, afirmará que la libertad encierra en sí misma una exigencia de autonomía absoluta. Es decir, un acto libre es una producción absolutamente nueva cuyo germen no puede estar contenido en un estado anterior del mundo y que libertad y creación son lo mismo. Pero a Descartes le reprochará el haber sucumbido a las circunstancias de la época y haber atribuido a Dios aquello que, en realidad, pertenece al hombre. Es decir, la libertad creadora que Descartes puso en Dios hay que recuperarla para el hombre si es cierto —he aquí el postulado sartreano— de que el hombre es el ser cuya aparición hace que un mundo exista ⁴⁷.

De esta forma observamos estos puntos extraordinariamente importantes para la noción sartreana de libertad: 1) libertad es creación; 2) libertad es nada; 3) el ser libre del hombre (su no-ser) es lo que hace que un mundo exista, y 4) la toma de conciencia de la libertad, que soy, produce la angustia.

Estos cuatro puntos nos muestran la noción de una libertad que se enfaza con el «absurdo». El hombre creador de valores del pensamiento de Nietzsche se encuentra de manifiesto en este «ser» libre de Sartre. «*Mi libertad* es el único fundamento de los valores... y la posibilidad de invertir los valores aparece como *mi posibilidad*» ⁴⁸ en cuanto que el valor es *consustancial al «pour-soi»*. Este valor, que *no es objeto de tesis*, sino que *es vivido como el sentido concreto de esa falta que constituye mi ser presente* ⁴⁹, da pie a la consideración de esta identidad del *ser-libre* con la *nada que soy*, en la medida en que se es libre porque *no se es suficientemente*. El hombre es libre porque no es *si-mismo*, sino *presencia a sí* ⁵⁰; precisamente, en cuanto que *es lo que no es*, es lo que *debe-de-ser* y *no es lo que es*. Con otras palabras, el hombre es libre en la

⁴⁶ JOLIVET, R., *Sartre ou la Théologie de l'absurde*, Paris, 1965, p. 12.

⁴⁷ SARTRE, J. P., *Situación I*, pp. 234-47.

⁴⁸ E. N., p. 76.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 138-9.

⁵⁰ «L'homme est libre parce qu'il n'est pas soi mais présence à soi. L'être qui est ce qu'il est ne saurait être libre.» *Ibidem*, p. 516.

medida en que no es un *en-soi* petrificado en sí mismo, sino trascendencia y proyecto, como ya señaláramos anteriormente. Existe identificación porque la libertad es *la nada que es sída* en el meollo del hombre y que obliga a la realidad humana a realizarse, a *hacerse*, en lugar de *ser*.

Este punto es importante y no entra en conflicto con lo anteriormente expuesto. Cuando Sartre habla de la nada que *es sída*, no hay que entender por esto una independencia de la nada respecto del ser, y ni siquiera, por supuesto, una libertad ajena del ser. Se trata más bien de una nada, de una libertad que *es nihilizada* por un ser que es su propia nada, su propia posibilidad, ya que la nada no es otra cosa que «la nada de ser del hombre»⁵¹, y en eso radica la nada que *es sída*, en cuanto que ser-libre, para Sartre, es la expresión del movimiento existencial o *nihilización de la nada*, pues ser libre es romper el determinismo causal, romper con el pasado y fugarme de los hechos que dejo a mis espaldas, de la misma manera que el arado, en su andar, deja el surco ya realizado. Ser libre *es nihilizar* el *en-soi* que soy yo y convertirme en *pour-soi*. Es decir, ser libre es *dejar coincidir* la libertad y la conciencia con esa nada que soy, porque en la libertad el ser humano es su propio pasado, como también su futuro *sous forme de néantisation*⁵².

Es de esta manera como la toma de conciencia de esa libertad produce la angustia. Cuando Sartre afirma que «la angustia es el modo de ser de la libertad como *conciencia de ser*»⁵³, hay que preguntarle qué hay que entender por *ese ser*. A esto podríamos añadir, sin salirnos del contexto sartreano, que esa *conciencia de ser* es conciencia de *ser libre*, o, lo que es lo mismo, conciencia de no-ser, y es por ahí por donde se patentiza la angustia en cuanto que ésta es: «el reconocimiento de una posibilidad como mi posibilidad»⁵⁴, en cuanto que el ser de la realidad humana es pura acción, movimiento que lleva en su seno el no-ser.

De ahí que la angustia, reconocimiento o conciencia de mi libertad, es el *fenómeno del ser*. En la angustia *aparece* el ser, pero *en sí mismo*, ya que el fenómeno es *indicativo de sí mismo* «una vez que, con Nietzsche, hemos eliminado la ilusión de los trasmundos», pues no hay un «ser-detrás-de-la-aparición». El fenómeno, para Sartre, se desliga de cuajo del noúmeno; en el aparecer se nos muestra tal cual es, y éste no es más que *ser angustia*. Es por esto por lo que el existencialismo declara que *el hombre es angustia*, porque es libre y es nada, pero no en un planteamiento de precedencia, sino al unísono. El hombre es consciente de su libertad, de tal forma que no puede dejar de serlo. Esto es, precisamente, lo que Sartre reprocha al psicoanálisis freudiano: la existencia del inconsciente. El hombre es siempre consciente⁵⁵ y por ello está condenado a

⁵¹ E. N.

⁵² Ibidem, p. 65.

⁵³ Ibidem, p. 66.

⁵⁴ «L'angoisse est la crainte de ne pas me trouver à ce rendez-vous, de ne plus même vouloir m'y rendre.» Ibidem, p. 73.

⁵⁵ Tal consideración no sería admitida hoy por SARTRE.

ser angustia, de la misma manera que está condenado a la libertad. Los intentos de huida a esta angustia que somos no es otra cosa que *Mauvaise foi*, «mal ontológico de la conciencia», a la que dedicaremos un espacio en otro momento.

Lo que aquí hemos realizado no es más que el planteamiento de por qué la angustia es fenómeno. Hemos visto que es posible, en la medida en que es un fenómeno *relativo-absoluto*. Relativo en cuanto aparece a alguien y absoluto en cuanto que «se muestra en sí mismo». Por esta razón la angustia sartreana no tiene detrás un ser que se angustia, sino un ser que, en su ser, *es radicalmente* angustia, libertad y nada.