

UNA TEORÍA DE LA ACCIÓN EN EL MARCO DE LA ONTOLOGÍA FENOMENOLÓGICA DE EL SER Y LA NADA

*A THEORY OF ACTION WITHIN THE FRAMEWORK OF THE
PHENOMENOLOGICAL ONTOLOGY OF BEING AND NOTHINGNESS*

Maximiliano BASILIO CLADAKIS
UNSAM-CONICET
E-mail: maxicladakis@yahoo.com.ar

RESUMEN:

El trabajo tiene como finalidad abordar el modo en que la teoría sartreana de la acción es parte fundamental de la ontología fenomenológica expuesta por Sartre en *El ser y la nada*. Así como la acción resulta fundamental dentro de dicha ontología, la teoría sartreana de la acción encuentra su fundamento en planteos ontológicos que responden a una determinada comprensión de conceptos fundamentales como ser y nada. En este aspecto, es relevante destacar la pervivencia de los planteos de Sartre en textos posteriores como la *Crítica de la razón dialéctica*. El sentido negativo de la acción y su momento de totalización y retotalización del mundo configuran una dialéctica cuyos esbozos ya pueden encontrarse en la obra de 1943.

PALABRAS CLAVE: Ontología, Negatividad, Acción, Nada

ABSTRACT:

The purpose of the paper is to address the way in which Sartre's theory of action is a fundamental part of the phenomenological ontology exposed by Sartre in *Being and Nothingness*. Just as action is fundamental within said ontology, Sartre's theory of action finds its foundation in ontological statements that respond to a certain understanding of fundamental concepts such as being and nothing. In this regard, it is relevant to highlight the survival of Sartre's proposals in later texts such as the *Critique of Dialectical Reason*. The negative sense of the action and its moment of totalization and retotalization of the world configure a dialectic whose outlines can already be found in the work of 1943.

KEYWORDS: Ontology, Negativity, Action, Nothing

Introducción

La presente exposición apunta a abordar el modo en que Sartre propone una teoría de la acción a partir de los planteos ontológicos de *El ser y la nada*. Por un lado, el tema es de suma relevancia para el propio Sartre ya que una de sus principales objeciones a Heidegger es no haber elaborado una teoría de este estilo. Por otro lado, en textos como *Materialismo y revolución* e, incluso, en la *Crítica de la razón dialéctica* la acción continúa, a veces de manera tácita, manteniendo la misma estructura que en la obra de 1943.

La caracterización ontológica del ser para-sí como la región de ser que es lo que no es y que no es lo que es se presenta como el marco ontológico de la acción. En *El ser y la nada* Sartre afirma que toda acción es intencional. La intención supone una teleología no mecanicista que toma como punto de partida la finalidad que persigue quien actúa. La acción es, por tanto, una negación de lo que es, en pos de lo que aún no es. Esto revela su fundamento, que no es otro más que la libertad comprendida como la posibilidad de alejarse del ser pleno del mundo. Ya que el ser no posee carencia en sí mismo, es el ser para-sí quien “descubre” la carencia es el hombre y la “descubre” al confrontar el mundo que “es” con el mundo que “no es”.

En este punto es importante destacar el sentido dialéctico de la estructura ontológica del ser para-sí. Si bien tiene la posibilidad de tomar distancia del ser, al mismo tiempo se encuentra investido por el ser. Esto significa que su retiro del ser es lo que le posibilita y obliga a actuar. Hay una dialéctica entre el tomar distancia del ser y el negar el ser. La libertad le abre al para-sí la posibilidad de retirarse del ser, pero, al ser él mismo, una región del ser, esa posibilidad se realiza en la acción, negación concreta del mundo.

Con esta finalidad el trabajo se encuentra estructurado en cuatro apartados. En el primero se expondrán algunos planteos fundamentales de la ontología sartreana. En el segundo, se abordará la comprensión de la nada como una instancia ontológica que emerge del seno mismo del ser para nihilizarlo. En el segundo, se tomará como eje el modo en Sartre define la acción como negación de lo que es pos de lo que no es. En el cuarto y último punto, se tematizará la cuestión en torno a la totalización resultante de la nihilización del mundo y del porvenir como dimensión de la temporalidad inherente a la acción.

Una ontología fenomenológica

Como lo indica ya desde el subtítulo, *El ser y la nada* tiene como finalidad establecer una ontología fenomenológica. Con este objetivo, Sartre retoma varias tesis que se encuentran en sus textos de los años '30 y las eleva a un *status* ontológico. En este aspecto, uno de los textos centrales de esta primera etapa de la obra sartreana es *La trascendencia del ego*. Publicada en 1936, *La trascendencia del ego* forma parte, junto a *Esbozo de una teoría de la emociones*, *La imaginación* y *El imaginario*, del inconcluso proyecto sartreano de articular una psicología fenomenológica. En este texto, Sartre (2003) critica la tesis de un yo trascendental sostenida por Husserl, a punto tal que afirma: “el Yo trascendental es la muerte de la conciencia” (40).

Cuando Husserl postula la idea de un Yo Trascendental, Sartre considera que esto significa una traición a la fenomenología. Establecer un yo en la conciencia es introducir una opacidad dentro de ella, lo que tiene como correlato un cercenamiento de la idea de intencionalidad. Si bien en su breve ensayo “Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad”, Sartre (1960) lleva a cabo un elogio de la fenomenología husserliana y sostiene que ella representa una alternativa tanto al realismo como al idealismo, en *La trascendencia del ego* ya se presentan críticas al filósofo alemán.

Sartre (2003) dice de la conciencia lo siguiente: “todo, pues, es claro y lúcido en la conciencia: el objeto está ante ella con su opacidad característica; pero ella es pura y simplemente conciencia de ser conciencia de este objeto” (40). La psicología fenomenológica sartreana exige que la comprensión de la conciencia como translucidez y de los objetos como opacidad. Por lo tanto, “si introducimos esta opacidad en la conciencia, destruimos con ello la definición tan fecunda que acabamos de dar de ella; la congelamos; la oscurecemos, ya no es una espontaneidad; lleva en sí, incluso, algo así como un germen de opacidad” (Sartre, 2003: 41).

En cierta medida, la intención de Sartre en las obras de su primer periodo es radicalizar la idea de intencionalidad fenomenológica. *El ser y la nada* significa una radicalización aún mayor que se traduce en una ontología. En efecto, en *El ser y la nada* podemos observar un cambio de lenguaje que se corresponde con el traspaso de un proyecto psicológico a uno ontológico. En este sentido, es importante destacar el libro de Eduardo Bello (1969) *De Sartre a Merleau-Ponty*, donde se realiza una sugestiva exposición acerca de la apropiación del lenguaje hegeliano por parte de Sartre en *El ser y la nada*. La conciencia pasa a ocupar el rol de uno de las dos dimensiones en las cuales se presenta el ser: el ser para-sí. Al mismo tiempo, el objeto, en su más pura objetividad, es la otra región: el ser en-sí.

El ser para-sí es la conciencia. Sin embargo, no se trata de la conciencia cartesiana en donde hay una autopercepción irreductible de sí a sí. Por el contrario, la conciencia, en tanto ser para-sí, se presenta como “revelación-revelada de los existentes” (Sartre, 2008:36), lo que significa que la conciencia se haya siempre más allá de sí misma, entregada al mundo, la conciencia es, pues, conciencia intencional. Sin

embargo, también hay que aclarar que la forma originaria del para-sí no es la de la conciencia reflexiva. Esto implica, por un lado, que hay una instancia previa al *cogito* cartesiano. Por otro, que la relación entre la conciencia y el mundo no es una relación fundada sobre el paradigma del conocimiento. En este sentido, Sartre comprende la conciencia como *cogito* prerreflexivo. Con respecto a la anterioridad de la conciencia prerreflexiva frente a la conciencia reflexiva, Sartre sostiene que “(...) la conciencia no-reflexiva hace posible la reflexión: hay un *cogito* prerreflexivo que es la condición del *cogito* cartesiano” (21).

El para-sí es un absoluto en tanto revelación-revelada de los existentes. Sin embargo, dicha revelación no se da desde el ámbito del conocimiento, sino desde el plano de la experiencia concreta del ser en el mundo. En este aspecto, la posición de Sartre corre en paralelo con las posiciones de Heidegger, de Kojève y del último Husserl. Con respecto a Descartes, en *Sartre por él mismo*, el autor dice: “el “existo luego soy” y no el “pienso luego existo” de Descartes fue verdaderamente y sigue siendo mi pensamiento filosófico esencial” (Sartre, 1979: 83).

La comprensión sartreana del para-sí como absoluto guarda, a su vez, un agregado que significa una subversión radical en relación a la filosofía moderna y que constituye uno de los rasgos más característico de la forma en que Sartre concibe la conciencia: el para-sí es un absoluto, pero un absoluto no substancial. “Así, es un absoluto no substancial. El error ontológico del racionalismo cartesiano consiste en no haber visto que, si lo absoluto se define por la primacía de la existencia sobre la esencia, no puede concebirse como substancia” (Sartre, 2008: 25).

Y en este punto nos volvemos a encontrar con una radicalización de la comprensión sartreana de la conciencia, si en *La trascendencia del ego* era translucidez y transparencia, ahora se nos presenta como un vacío total.

La conciencia no tiene nada de substancial, es una pura apariencia, en el sentido de que no existe sino en la medida en que aparece. Pero precisamente por ser pura apariencia, por ser un vacío total (ya que el mundo entero está fuera de ella), precisamente por esa identidad en ella de la apariencia y la existencia, puede ser considerada como lo absoluto (Sartre, 2008: 25).

El ser para-sí es ausencia de ser. Puede resultar una afirmación paradójica, pero el ser para-sí aparece como la que región de ser que no es. Esto posibilita que sea, al mismo tiempo, revelación de los existentes y trascendencia de ellos. De igual manera, su ausencia de ser hace que sea trascendencia de sí mismo. El ser para-sí se trasciende a sí mismo de manera permanente, ya que si no se trascendería adquiriría ser y, el ser para-sí “es lo que no es y no es lo que es” (Sartre, 2008: 36). En cambio, el ser en-sí “es lo que es”. Esta región del ser es lo óptico, de aquello que se revela a la conciencia. Es, por definición, puro ser, macizo, opaco, no posee ni grietas ni fisuras.

Ahora bien, si, en *El ser y la nada* se habla de dos regiones del ser, el proyecto ontológico sartreano se plantea el objetivo de rechazar de plano el dualismo. Tanto una región como la otra no son elementos que se dan de manera aislada, sino que, por el contrario, se trata de elementos que emergen de la estructura sintética originaria del ser. “En consecuencia, los resultados del análisis no pueden coincidir con los momentos de la síntesis” (Sartre, 2008: 41). El método para abordar el problema del ser no es, por lo tanto, el de analizar cada una de las regiones por separado para luego unir las de manera forzada.

Sartre señala, incluso, que dicha tarea es imposible, ya que, cada uno de los elementos está siempre referido al otro. En este punto, continuando con la idea de intencionalidad husserliana y oponiéndose a la tesis cartesiana de la apodicticidad del *cogito*, Sartre afirma que la conciencia, tomada en sí misma, es una abstracción.

Desde este punto de vista, la conciencia es un abstracto, ya que oculta en sí misma un origen ontológico hacia el en-sí, y, recíprocamente, ya que debe aparecer ante la conciencia. Lo concreto no puede ser sino la totalidad sintética de que tanto la conciencia como el fenómeno constituyen sólo momentos. Lo concreto es el hombre en el mundo con esa unión específica del hombre con el mundo, que Heidegger, por ejemplo, llamó ser en el mundo (Sartre, 2008: 41-42).

Cómo se dijo unas páginas atrás, la ontología sartreana intenta continuar el camino trazado por el Heidegger de *Ser y tiempo* en tanto el problema fundamental será el problema del ser. Si a Heidegger la pregunta por el ser lo lleva a preguntarse por la analítica existencial del *Dasein*, el problema del ser, lo lleva Sartre a investigar las estructuras ontológicas de una de las regiones del ser: el para-sí.

Sin embargo, como ya advertimos, la investigación en torno a las estructuras ontológicas del para-sí no es llevada a cabo por una vía analítica que la separe del en-sí.

La nada en el meollo del ser

Con respecto a los motivos acerca de la elección de Sartre por el título de su obra, la opinión más difundida es la de la referencia a *Ser y tiempo* de Heidegger. Sin embargo, existe también la opinión de que se trata de una referencia a *La ciencia de la lógica* de Hegel¹, en tanto, en esta obra, ser y nada son los primeros momentos del pensamiento. Probablemente se trata de una referencia a ambas obras. Si bien

¹ Phillipe Cabestan señala lo primero, mientras que Pierre Verstraeten lo segundo.

se ignora si Sartre, en los años de escritura de *El ser y la nada*, tuvo una lectura directa del texto de Hegel, sabemos que, al menos la tuvo de manera indirecta².

En el capítulo “El origen de la negación”, Sartre lleva a cabo una crítica a la forma en que la relación entre el ser y la nada se presenta en Hegel. Uno de los ejes de esta crítica se centra en el hecho de que, para Sartre, Hegel comprende el ser y la nada como contemporáneos en un orden lógico.

Oponer el ser a la nada como la tesis a la antítesis, al modo del entendimiento hegeliano, es suponer una contemporaneidad lógica. Así, dos contrarios surgen al mismo tiempo como los dos términos-límite de una serie lógica. Pero aquí ha de hacerse la prevención de que sólo los contrarios pueden gozar de esa simultaneidad porque son igualmente positivos (o igualmente negativos). Empero, el no ser no es lo contrario al ser sino su contradictorio (Sartre, 2008: 55-56).

Pierre Verstraeten (1995) señala que esta distinción resulta fundamental para la comprensión sartreana de la negatividad. Si el ser y la nada son contrarios serían simultáneos en un orden lógico y ontológico; se trataría de términos equivalentes; como dos fuerzas igualmente positivas cuya relación no es la negación sino la confrontación. La simultaneidad del ser y la nada, supondría convertir a la nada en una positividad, o, al ser en una negatividad.

En cambio, cuando el ser y la nada son denominados como contradictorios, ya no son contemporáneos ni equivalentes. La anterioridad del ser con respecto a la nada, hace que sea la nada quien lo contradiga, quien lleve a cabo la negación de su plenitud originaria.

Así, aun cuando el ser no fuera el soporte de ninguna cualidad diferenciada, la nada sería lógicamente posterior, ya que supone al ser para negarlo; ya que la cualidad irreductible del no viene a sobre agregarse a esa masa indiferenciada de ser para liberarla. Esto significa no sólo que hemos de negarnos a poner ser y no-ser en un mismo plano, sino también que hemos de cuidarnos mucho de poner a la nada como un abismo originario para hacer surgir de él al ser (Sartre, 2008: 56-57).

² En *El ser y la nada*, las citas directas a la *Lógica* de Hegel se entrecruzan con las de segunda mano. En más de una ocasión, Sartre cita a Hegel a partir de algunos textos de Lefebvre y Laporte (Sartre, Jean Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p.p. 47-48.) . Sin embargo, también es cierto que Sartre no es un autor que se caracterice por realiza muchas citas, como lo demuestra el apartado “La concepción fenomenológica de la nada”, donde sólo en una nota al pie aclara que el texto de Heidegger que critica es *¿Qué es eso de metafísica?* .

En Sartre la nada se equipara con el no-ser. Retomando el sentido que le damos semánticamente en nuestra cotidianidad, el filósofo francés señala que “el empleo que damos a la noción de nada en su forma familiar supone siempre una previa especificación del ser. Es notable, a este respecto, que el idioma nos ofrezca una nada de cosas (“nada”) y una nada de seres humanos (“nadie”)” (Sartre, 2008: 57). La nada es negación de ser, ausencia de cosas (nada) o de hombres (nadie). Al mismo tiempo, Sartre crítica la comprensión heideggeriana de la nada como aquello desde donde surge el ser.

Si el ser es lo originario y la nada es negación del ser, esto significa que la nada es siempre relativa al ser.

Hemos advertido entonces que no se podía concebir la nada *fuera* del ser, ni como noción complementaria y abstracta, ni como medio infinito en que el ser estuviera en suspenso. Es menester que la nada se dé en el meollo mismo del ser para que podamos captar ese tipo particular de realidades que hemos llamado negatividades (Sartre, 2008: 65).

Que la nada se dé en medio del ser, significa que la nada surge del ser mismo. Precisamente, la nada no podría surgir del ser en-sí, en tanto este es plena positividad. “El ser por el cual la nada adviene al mundo es un ser para el cual, en su ser, es cuestión de nada de su ser: el ser por el cual la nada adviene al mundo debe ser su propia nada” (Sartre, 2008: 66). Este ser por el cual, la nada viene al mundo es el ser para-sí. En efecto, para Sartre, el ser para-sí es su propia nada y, desde su propia nada, niega el ser pleno del mundo. El ser pleno y positivo del en-sí es quebrado por la negación que lleva a cabo el para-sí. Aunque parezca paradójal, el ser para-sí introduce la negación al mundo y quiebra, desde el ser, la plenitud del ser. Sartre señala que esta negación se produce tanto cuando el para-sí se reconoce como “otro” con respecto al en-sí, como cuando “recorta” una figura sobre un fondo y separa así al ser del ser. Sartre señala que el para-sí se encuentra siempre negando al ser.

Como se dijo en el punto anterior, el para-sí está referido al en-sí; ahora bien, Sartre agrega que el para-sí también está referido al no-ser. “Nos encontramos, pues, en presencia de dos ék-tasis humanas: el ék-tasis que nos arroja al ser-en-sí y el ék-tasis que nos compromete en el no-ser” (Sartre, 2008: 93). Como se dijo con anterioridad, según Sartre, la conciencia es translucidez, unidad ilimitada y vacía, sin embargo, ella se encuentra escindida. Dicha escisión no puede ser entendida como un algo dentro de la conciencia ya que (como se dijo antes) eso implicaría una opacidad dentro de la conciencia. “El ser de la conciencia, en tanto conciencia, consiste en existir a distancia de sí como presencia de sí, y esa distancia que el ser lleva en sí es la nada” (Sartre, 2008: 135).

La distancia de la conciencia consigo misma es nula; la conciencia, pues, se encuentra dividida en sí misma por una nada. Sin embargo, dicha nada es la misma conciencia ya que ella no puede ser, en su ser, otra cosa que ella misma. La nada entra al mundo y, nihilizándose, niega el ser pleno del en sí. “La nada es la puesta en cuestión del ser por el ser” (Sartre, 2008: 136). La nada surge del para-sí, desde el desdoblamiento que lo acompaña a cada instante, desde el desgarramiento de sí mismo.

La nada es la posibilidad propia del ser y su única posibilidad. Aunque esta posibilidad original no aparece más que en el acto absoluto que la realiza. Y sin duda llega al ser por un ser singular, que es la es la realidad humana. Pero este ser se constituye como realidad humana en tanto no es otra cosa que el proyecto original de su propia nada (Sartre, 2008: 136).

Hay, por lo tanto, un doble movimiento de negación: el ser para-sí niega al en-sí, pero, en el mismo acto, se niega a sí mismo. Sartre coloca, como ejemplo, la interrogación.

Esto significa un doble movimiento de nihilización, nihilización respecto de sí al interrogado, colocándolo en un estado neutro, entre el ser y el no-ser; y que él mismo se nihiliza respecto del interrogado arrancándose al ser para poder extraer de sí la posibilidad de un no-ser. Así, con la interrogación, se introduce en el mundo cierta dosis de negatividad: vemos a la nada irisar el mundo, tornasolar sobre las cosas (Sartre, 2008: 66-67).

Con la interrogación, el para-sí aleja al en-sí de su plenitud originaria, al mismo tiempo que, también, se coloca él mismo en un estado de distanciamiento con respecto al ser. Sartre sostiene que el fundamento del poder de nihilización del ser para-sí, no es otro que la libertad. Precisamente, es por medio de la libertad que el para-sí puede tomar distancia del ser, negándolo y negándose a sí mismo.

Aparece con evidencia, en primer lugar, que la realidad humana no puede sustraerse al mundo (...) a menos de ser, por naturaleza arrancamiento a sí misma. Es lo que habían visto Descartes, quien funda sobre la libertad, reclamando para nosotros la facultad de suspender nuestros juicios, y, siguiendo a Descartes, Alain. También en este sentido afirma Hegel la libertad del espíritu, en la medida en que el espíritu es la mediación, es decir, lo negativo (Sartre, 2008: 67).

Se ve con claridad el modo en que la libertad y la negatividad aparecen ligadas. La libertad es inherente al ser para-sí ya que no posee ser. No es realidad sino posibilidad. La libertad es originaria del hombre, se refiere a su misma estructura ontológica. “El hombre no es primeramente para ser libre después: no hay diferencia entre el hombre y su ser libre” (Sartre, 2008: 67). La libertad como condición esencial del hombre se constituye bajo la forma de una puesta en cuestión del propio ser del hombre por

el hombre mismo. Precisamente, esa puesta en cuestión implica el poder de constante de nihilización del ser para-sí.

Acción y sentido

La teoría de la acción presentada por Sartre en *El ser y la nada* se encuentra fundada en las propuestas ontológicas trabajadas en el texto. El filósofo francés sostiene que “una acción, por principio, es intencional” (Sartre, 2008: 591). Se debe aclarar que en este punto, Sartre toma el término “intencional” en su sentido coloquial y no el sentido husserliano. La acción se realiza con la “intención de”; es decir, es la finalidad lo que le da sentido. Como ejemplo, Sartre menciona dos casos, el de un fumador que involuntariamente provoca una explosión y el de un obrero que deliberadamente lo hace. Mientras que en este último sí actuó, el segundo no lo hizo.

La acción es, por tanto, teleológica y se encuentra determinada por los fines que persigue quien la realiza. Con esto, Sartre no quiere decir que la intención deba ser acorde con los resultados. Por el contrario, las consecuencias pueden ser opuestas a las intenciones que dieron sentido a la acción. Sartre menciona el caso de Constantinopla. La institución de una nueva capital del Imperio trajo aparejada consigo el debilitamiento de Roma. Si bien Constantino, de seguro, no llevó a cabo esa política con esa finalidad, llevó a cabo “una acción en la medida en que ha realizado su proyecto de crear una nueva residencia en Oriente para los emperadores” (Sartre, 2008: 592).

Ahora bien, la teleología de la acción supone una negación del estado en que el mundo está dado. La acción es negatividad. La comprensión sartreana de la acción se inscribe directamente en las características ontológicas del ser para-sí que hemos señalado en los puntos anteriores. La negación del mundo solo es posible para una región del ser que puede tomar distancia del ser. Precisamente, es el ser para-sí quien puede retirarse del ser al no-ser, al no ser que es él mismo, siendo lo que no es y no siendo lo que es. Retomado el modo en que era presenta la conciencia ya en *La trascendencia del ego*, la acción es posible a partir de su translucidez y vacuidad, de su ausencia de substancia. “Esto significa que, desde la concepción de la acción, la conciencia ha podido retirarse del mundo pleno del que es conciencia y abandonar el terreno del ser para abordar francamente el terreno del no-ser” (Sartre, 2008: 592).

La acción significa una elección de lo que no es por sobre lo que es. Esa elección supone un ser que responde a la estructura ontológica del ser para-sí. La acción transforma el mundo en tanto lo niega y esta transformación se da en pos de una carencia que se presenta como posible de ser superada. La superación de esa carencia exige la posibilidad de imaginar un estado de cosas donde esa carencia deja de ser. Ese mundo sin carencia es un ideal, no una realidad, esto significa que no es. La acción es negación de lo que es en virtud de lo que no es.

Retomando el ejemplo de Constantinopla.

La intención de suscitar a Roma una rival no puede venir a Constantino sino por la captación de una falta objetiva: a Roma le falta un contrapeso; a esa ciudad todavía profundamente pagana era preciso oponer una ciudad cristiana que, por el momento, faltaba. Crear Constantinopla no puede comprenderse como un acto a menos que la concepción de una nueva ciudad haya precedido a la acción, o, que, por lo menos, esa concepción haya servido de tema organizador a todos los trámites anteriores (Sartre, 2008: 593).

Es posible observar que Sartre se opone al determinismo histórico. La acción no es resultado de condicionamientos externos, sino que emerge de la posibilidad de negación. En este sentido, comprender la acción es comprender las finalidades, ya que esta no es el simple reflejo de una realidad objetiva. Constantino solo descubrió la necesidad de una nueva Capital de Roma, tras concebir la posibilidad de Constantinopla. Es tras esta concepción que descubre la ausencia de una nueva ciudad. El mundo dado, real, no tiene carencias, es el ser para-sí quien las introduce y, a partir de ese descubrimiento, la acción emerge como negación concreta

La acción revela su fundamento: la libertad. La libertad, como se señaló, en el apartado anterior es comprendida por Sartre como posibilidad de alejarse del ser pleno del mundo. Esto conlleva a una crítica a la variante objetivista del marxismo. Sartre se opone a las tesis que sostienen que las condiciones miserables de vida conlleven por sí mismas a la filiación de un obrero a tomar partido por la revolución. Para que intente transformar el mundo donde se sufre, se debe ante todo a existir esas condiciones como miserables.

Pues aquí es menester invertir la opinión general y convenir en que los motivos para que se conciba otro estado de cosas en que a todo el mundo le iría mejor no son la dureza de una situación ni los sufrimientos que ella impone; por el contrario, sólo desde el día en que puede ser concebido otro estado de cosas una nueva luz ilumina nuestras penurias y nuestros sufrimientos y decimos que son insoportables (Sartre, 2008: 594).

Para que la explotación sea vivida como tal, se debe poder pensar en un mundo donde ese estado de cosas quede anulado. Solo cuando ese mundo se presenta como posibilidad, se intenta transformar la realidad del mundo presente. Se ve, con claridad, que la acción requiere un móvil. Este emerge como un estado de cosas que no es, que en el presente es pura nada. En el caso del obrero “tendrá que concebir una felicidad vinculada a su clase como puro posible —es decir, como cierta nada actualmente—; por otra

parte, se volverá sobre su situación presente para iluminarla a la luz de esa nada y nihilizarla a su vez, declarando: yo no soy feliz” (Sartre, 2008: 598)

Sartre señala dos cuestiones fundamentales. En primer lugar que “ningún estado de hecho, cualquiera que fuere (estructura política o económica de la sociedad, estado psicológico, etc.) es susceptible de motivar ninguna acción”. Por otro lado que “ningún estado de hecho puede determinar a la conciencia a cargarlo como negatividad o como falta” (Sartre, 2008: 598).

La significación de la acción y de los hechos que está niega emerge del ser para-sí, de su propia nada. En este aspecto, la acción es una cualidad propia de esta región del ser.

No hay estado de hecho –satisfactorio o no – sino por la potencia nihilizadora del para-sí. Pero esta potencia de nihilización no puede limitarse a un simple retroceso para tomar distancia respecto del mundo. En efecto, en tanto la conciencia está “investida” por el ser, en tanto que simplemente padece a lo que es, debe ser englobada en el ser: para que la forma organizada obrero-que-encuentra-natural su sufrimiento pueda hacerse objeto de una contemplación relevante, debe ser superada y negada. Esto significa, evidentemente, que sólo por un puro arrancamiento a sí mismo y al mundo puede el obrero poner su sufrimiento como sufrimiento insoportable y, por consiguiente, hacer de él un móvil para la acción (Sartre, 2008: 598).

En esta cita podemos hallar una serie de aristas sobre la comprensión sartreana de la acción. La acción se presenta como uno de los rasgos inherentes al ser para-sí. El tomar distancia del ser es un momento, puesto que el para-sí está investido de ser. Es necesario que la toma de distancia tenga como correlato la negación efectiva del ser. Estamos obligados a actuar, no por un imperativo moral, sino por la propia estructura ontológica del ser para-sí. Si bien, aún en *El ser y la nada*, Sartre no emplea este término, como luego lo hará en la *Crítica de la razón dialéctica*, se da una dialéctica entre el apartarse del ser y el negarlo. La libertad no sólo es posibilidad de abstraerse de lo dado sino también negación efectiva de lo dado.

En este punto Sartre se refiere a dos de los filósofos que han tenido una influencia determinante en su pensamiento. Por un lado, que:(...) es lo que entrevía Hegel cuando escribía que el espíritu es lo negativo, aunque no parece haberlo recordado al exponer su propia teoría de la acción y de la libertad” (Sartre, 2008: 595). Por otro lado, sostiene que el autor de *Ser y tiempo* “(...) calla el hecho de que el para-sí no es solamente el ser que constituye una ontología de los existentes, sino también el ser por el cual sobrevienen modificaciones ónticas al existente en tanto que existente” (Sartre, 2008: 595). Con respecto al primero, la crítica recae sobre el modo en que Hegel no lleva sus tesis en torno a la negatividad a la acción concreta de los hombres. Se trata de una negatividad pensada y no de una negatividad que se da en lo que, en términos husserlianos, podemos denominar como mundo de la vida. En el caso de

Heidegger, la analítica existencial del *Dasein* excluye a la acción del ámbito ontológico, la revelación de los entes no tiene como exigencia su transformación.

Negación y totalización

El mundo no sólo es negado por el para-sí, sino que también es totalizado. Esta totalización implica el otorgamiento de un sentido al ser en-sí, un sentido que no tendría por sí mismo. Ante el planteo acerca de que la libertad encuentra sus límites en los obstáculos que puede presentar el mundo y la naturaleza, Sartre señala que dichos obstáculos sólo pueden ser tales en tanto haya un proyecto humano que les otorgue el sentido de obstáculos propiamente dichos.

El coeficiente de adversidad de las cosas, en particular, no puede constituir un argumento para la libertad, pues *por nosotros*, es decir, por la previa posición de un fin surge ese coeficiente de adversidad. Tal peñasco, que manifiesta una resistencia profunda si quiero desplazarlo, será, al contrario, una ayuda preciosa si quiero escalarlo, para contemplar el paisaje. En sí mismo – si es siquiera posible encarar lo que es en sí mismo – es neutro, es decir, espera ser iluminado por un fin para manifestarse como adversario o auxiliar (Sartre, 2008: 654).

El establecimiento de fines supone una reconfiguración del mundo. Es por el para-sí que los objetos adquieren un sentido: se trate de obstáculos o recursos a emplear. El caso del peñasco es claro: es adverso o no dependiendo del modo en que totalizó el mundo. Si el sentido de la acción es la nihilización de lo que es en pos de lo que no es, eso significa que el mundo se reconfigura a partir del no-ser. La acción, por tanto, es una negación y totalización del mundo, una negación de lo que es y una afirmación de lo que no es. Se trata de una dialéctica donde la libertad se despliega transfigurando el mundo y otorgándole un sentido.

Como se ha visto unas páginas atrás, este mismo esquema Sartre lo retoma para pensar la cuestión obrera. Para el filósofo francés, el lugar que ocupa el proletariado en el modo de producción capitalista no es, por sí mismo, lo que hace de esta clase social una clase revolucionaria. La miseria y la explotación no son condiciones objetivas sino se las vive como tales. En el artículo “Los comunistas y la paz”, Sartre (1966) afirma que “si el proletariado es sólo el deshecho inerte de la industrialización, se derrumbaría en una polvareda de partículas idénticas” (142). Esto significa que sólo a partir de un proyecto el mundo del proletariado se presenta como un mundo regido por la opresión.

El lugar central que tendrá el Partido es establecer ese proyecto a partir del cual el universo capitalista se presenta como un universo que debe ser negado y transformado. No hay una determinación económica-política que haga al proletariado una clase social en disputa con la burguesía, ni que le confiera

a ella un rol revolucionario. Para la que opresión sea tal, debe ser vivida como tal, y eso implica pensar un mundo donde las condiciones de vida sean distintas.

Ahora bien, la cuestión en torno a la negación y totalización es trabajada por Sartre de manera detallada en la *Crítica de la razón dialéctica*. Ante la pregunta acerca de la posibilidad de la historia, la obra nos sumerge en la problemática acerca de la relación entre la praxis, individual o grupal, y su sentido. En este aspecto, Sartre continúa manteniendo las mismas tesis elaboradas en sus obras previas, incluso profundizándolas. En la obra de 1960 se afirma que en este punto, “la estructura teleológica de la actividad no se puede aprehender sino en un proyecto que se define a sí mismo por su fin, es decir, por su porvenir, y que vuelve de este porvenir hasta el presente para iluminar a éste como negación del pasado superado” (Sartre, 2004: 225).

La sentencia parece extraída de *El ser y la nada*. La acción aparece determinada por su sentido teleológico. Florence Caymaex (2009) sostiene que, tanto en la obra de 1943 como en la de 1960, la actividad humana aparece definida como nihilización y totalización del mundo. Se trata de una complejidad dialéctica donde la negación se articula con la afirmación. Con respecto a esto, es decir, a la totalización, debemos aclarar que la negación de la que habla Sartre debe ser comprendida dentro de una complejidad dialéctica, en la cual la negación es también una afirmación.

El hombre que produce su vida en la unidad del campo material está llevado por la praxis a determinar zonas, sistemas, objetos privilegiados en esta totalidad inerte; no puede construir sus herramientas (...) sin introducir determinaciones parciales en lo circundante unificado (sea este circundante la tierra o una estrecha franja de terreno entre el mar y la selva virgen); así se opone él mismo por la mediación de lo inerte; y recíprocamente, la fuerza constructora del trabajador opone la parte al todo en lo inerte de la unidad natural (Sartre, 2004: 240).

La producción de la vida hace que el hombre unifique el campo material circundante. Este aparece como una totalidad que debe ser negada para volver a ser totalizada en una nueva forma. El trabajo es negación pero también totalización. Lo que Marx denomina en *El capital* como proceso de trabajo es una praxis que niega y totaliza el mundo. Sartre sostiene que “el trabajo no puede existir, sea el que sea, sino como totalización y contradicción superada” (Sartre, 2004: 240). La praxis se despliega en vistas de un fin. Entre este fin y la organización presente del mundo, hay una contradicción. La praxis niega esta reconfiguración del mundo e instituye una nueva configuración.

En *El ser y la nada* Sartre dice lo siguiente:

Unificación informadora y condensación sintética del campo de nieve, que se recoge en una organización instrumental, que es utilizado, como el martillo o el yunque, y se adapta dócilmente a la acción subteniéndola y colmándola, acción continua y creadora sobre la materia misma de la nieve, solidificación de la masa nivosa por la acción del deslizarse, asimilación de la nieve al agua que contiene, dócil y sin memoria, y al cuerpo desnudo de la mujer, al que la caricia deja intacto y turbado hasta lo más profundo: todo ello es la acción del esquiador sobre lo real (Sartre, 2008: 778).

Si bien la *Crítica de la razón dialéctica* no es una obra de ontología, al menos no se presenta de esa manera, es posible observar que la noción de praxis que aparece en ella se encuentra fundamentada en la teoría de la acción expuesta en *El ser y la nada*, la cual, a su vez, forma parte de las estructuras ontológicas del ser para-sí.

Conclusión

La teoría de la acción sartreana se encuentra fundamentada en la ontología expuesta en *El ser y la nada*. No se trata de un elemento marginal, sino que, como hemos visto, es el modo en que se manifiesta una de las dos regiones de ser: el ser para-sí. Nada, no-ser, libertad y acción son elementos que se encuentran vinculados de manera dialéctica. En un lenguaje que no teme la ambigüedad la posibilidad de tomar distancia del ser sólo es posible porque el para-sí está investido de ser. La nada se manifiesta, entonces, como negación efectiva de lo que es.

La relevancia de la acción dentro de la ontología sartreana es uno de los puntos que le hace tomar distancia de Heidegger: el hombre no es sólo el ámbito ontológico donde el ser se manifiesta sino que es quien se apropia y transforma al ser. En esta misma dirección, se dan las críticas al autor de *Ser y tiempo* en *Verdad y existencia*. Al mismo tiempo, como hemos señalado, también significa una toma de distancia con respecto a Hegel. La negación, lo negativo, no se da en el ámbito del pensamiento sino que lo hace en el mundo concreto de la experiencia humana.

La ontología sartreana se nos muestra como una ontología de lo concreto, su carácter especulativo no significa, en modo alguno, un alejamiento de la existencia concreta, sino, por el contrario, una profundización filosófica sobre ella. Somos seres arrojados al mundo, comprometidos con este y que debemos ineludiblemente actuar. En la acción se revela uno de los rasgos más relevantes de nuestra estructura ontológica.

Sin lugar a dudas, la filosofía de Sartre es, como se ha dicho más de una vez, una filosofía de la libertad. Ahora bien, podemos sostener, al mismo tiempo, que se trata de una filosofía de la acción, más aún, de una ontología de la acción.

Referencias bibliográficas:

- Bello, Eduardo (1969), *De Sartre a Merleau-Ponty*, Murcia: Secretaria de Publicaciones de la Universidad de Murcia.
- Cabestan, Philippe (2000), “La critique de l’ontologie sartrienne dans *Le visible et l’invisible*” en *Chiasmi Internacional. Merleau-Ponty de la nature à l’ontologie*, Paris: VRIN, pp. 389-413.
- Caeymaex, Florence (2009), “Le Critique de la raison dialectique: une phénoménologie de la praxis”, en *Alter. Revue de phénoménologie*, No. 17, Paris, Editions Alter, pp. 29-44.
- Sartre, Jean Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires: Losada.
- Sartre, Jean Paul (1960), *El hombre y las cosas*, Buenos Aires: Losada.
- Sartre, Jean Paul (2008), *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada.
- Sartre, Jean Paul (2003), *La trascendencia del ego*, Madrid: Síntesis.
- Sartre, Jean Paul (1966), *Problemas del marxismo I*, Buenos Aires: Losada.
- Sartre, Jean Paul (1979), *Sartre por él mismo*, Buenos Aires: Losada.
- Verstraeten, Pierre (1995), “Sartre/Kant/Hegel. De la contrariété a la contradicción, quelques itinéraires du négatif”, en *Hegel Aujourd’ Hui*, Paris: Vrin, Paris pp. 139-166



BASILIO CLADAKIS, Maximiliano . UNA TEORÍA DE LA ACCIÓN EN EL MARCO DE LA ONTOLOGÍA FENOMENOLÓGICA DE EL SER Y LA NADA. *Kalagatos*, Fortaleza, vol. 20, n. 3, 2023, eK23072, p. 01-15.

Recibido: 10/2023
Aprovado: 11/2023