

Temáticas heideggerianas en *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre

Stéphane Vinolo

Pontificia Universidad Católica del Ecuador

svinolo@puce.edu.ec

<https://orcid.org/0000-0002-3371-0805>

Resumen: La filosofía de Sartre es en gran parte heredera de la ontología de Heidegger. De hecho, es para salir de una lectura idealista de la obra de Husserl que Sartre se orientó hacia la ontología heideggeriana con el fin de establecer una ontología fenomenológica. Sin embargo, el autor muestra que, sobre los conceptos fundamentales que marcan el cruce entre ambos autores (la nada, la angustia, la muerte y la finitud), Sartre resignifica constantemente los aportes heideggerianos, lo que permite entender la ruptura fundamental entre ambos autores, ruptura según la cual, cuando la filosofía de Heidegger es una filosofía de la finitud y de la muerte, aquella de Sartre es una filosofía del infinito y de la vida.

Palabras clave: angustia; finitud; Heidegger; nada; Sartre

Abstract: “Heideggerian topics in Jean-Paul Sartre’s *Being and Nothingness*”. In order to separate from an excessively idealistic reading of Husserl’s phenomenology, Sartre turned to Heidegger’s ontology. His main goal was then to establish a phenomenological ontology. However, the author argues that all the main concepts that Sartre found in Heidegger, that is, nothingness, anguish, death and finitude, are constantly redefined into the French philosopher’s philosophy. This gesture explains the rupture according to which when Heidegger’s philosophy is a philosophy of finitude and death, that of Sartre is a philosophy and life.

Keywords: anguish; finitude; Heidegger; nothingness; Sartre

“...la muerte no es nunca lo que da a la vida su sentido”¹.

Introducción

En 1932, Jean-Paul Sartre aplicó a la beca del Instituto Francés de Berlín con el objetivo de desarrollar investigaciones filosóficas en Alemania y de suceder a su amigo Raymond Aron. Gracias a un resultado positivo, pudo residir en esta institución durante el año académico 1933-1934. Aunque el tema de investigación que propuso estaba vinculado con la psicología (“Rapports du psychique et du physiologique en général”²), confesó haber dedicado la totalidad de su tiempo en Alemania a la redacción de *La náusea* y a la lectura sistemática de Husserl³. El impacto que tuvo sobre el pensador francés la fenomenología alemana fue tal que, al regresar a París, quiso redactar una verdadera psicología fenomenológica⁴ que estableció las bases de lo que se convertiría, en 1943, en el psicoanálisis existencial.

La lectura que Sartre hizo de Husserl fue inmediatamente crítica. Desde sus primeros textos quiso separarse del fenomenólogo alemán por su carácter excesivamente idealista: “...un foso cada vez más profundo me separaba de Husserl: en el fondo su filosofía evolucionaba hacia el idealismo, cosa que yo no podía admitir...”⁵. Por esta razón, la introducción de *El ser y la nada*, por un lado, reconoce el avance considerable que permitió hacer a la filosofía la intencionalidad de la consciencia; por otro lado, afirma la necesidad de superar el idealismo de Husserl para acercarse a un realismo y, más precisamente, a un

¹ Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada, 2013, p. 730.

² Cohen-Solal, A., *Sartre 1905-1980*, París: Gallimard, 1985, 1999, p. 182.

³ “Así pasé mi tiempo en Alemania: todas las mañanas, hasta las dos de la tarde, filosofía; luego me iba a comer, volvía a eso de las cinco y media y escribía *La náusea*, es decir una obra literaria.”, Sartre, J.-P., “Conversaciones con Jean-Paul Sartre”, en: Beauvoir, S., *La ceremonia del adiós, seguido de Conversaciones con Jean-Paul Sartre*, Buenos Aires: Sudamericana, 1983, pp. 211-212.

⁴ En 1937, Sartre comenzó la redacción de un libro titulado *La Psyché*. El manuscrito ha sido perdido y solo nos queda uno de sus capítulos bajo la forma del *Bosquejo de una teoría de las emociones*: “...traté de poner de manifiesto mis ideas empezando en otoño de 1937 un libro extenso: *La psique*. Con el entusiasmo inicial escribí cuatrocientas páginas en tres meses, y después me detuve...”. Sartre, J.-P., “Diario XI”, en: *Diarios de Guerra*, Buenos Aires: Losada, 1985, p. 189.

⁵ *Ibid.*, p. 189.

neorrealismo absoluto⁶. Se puede cuestionar sobre muchos puntos la lectura idealista que Sartre hace de Husserl, ya que surge de un número limitado de textos que trabajó durante su estadía alemana⁷; no obstante, la crítica al supuesto idealismo de Husserl permite entender la razón por la cual Sartre acudió a Heidegger. El gesto idealista de Husserl lo llevó a pensar el ser del fenómeno, pero también a imposibilitar el trabajo filosófico sobre el fenómeno de ser, lo que Sartre quiere mantener⁸. Puesto que lo que se da son fenómenos, el mismo ser debería fenomenalizarse para mostrarse, lo que imposibilita que aparezca en tanto que ser. La lectura sartreana de Heidegger está entonces marcada por la voluntad de no abandonar la ontología dentro del campo de la fenomenología y de pensar, tal como lo dice el mismo subtítulo de *El ser y la nada*, una verdadera ontología fenomenológica⁹. Sartre pensó entonces, en un primer momento, encontrar en Heidegger una superación ontológica al idealismo de Husserl.

La lectura de Heidegger para Sartre es tardía. No leyó *Ser y tiempo* sino antes de las pascuas de 1939¹⁰. Ciertamente, había escuchado del libro en 1933 durante su estadía en Berlín, pero no había leído en aquel entonces sino pocas páginas: “Empecé a leer Heidegger y lei 50 páginas, pero la dificultad de su vocabulario me produjo rechazo”¹¹. Es en el campo de prisioneros en el cual permaneció entre junio de 1940 y marzo de 1941 (el Stalag XII D) que Sartre

⁶ Vinolo, S., “El neorrealismo absoluto en *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre”, en: *Eidos*, 36 (2021), pp. 194-223.

⁷ La lectura idealista de Husserl se fundamenta en el párrafo 50 de las *Ideas* que afirma la necesidad correlacional de toda realidad: “La realidad en sentido estricto tanto la de la cosa tomada en su singularidad como la del mundo entero, carece esencialmente (en nuestro riguroso sentido) de independencia. No es en sí algo absoluto que se vincule secundariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es, literalmente, nada, no tiene, literalmente, una ‘esencia absoluta’, tiene la esencia de algo que por principio es *solo* intencional, *solo* para la conciencia, algo representable o que aparece por o para una conciencia” (Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 115).

⁸ Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, pp. 15-17.

⁹ La traducción española de *El ser y la nada* subtuló el texto como “Ensayo de ontología y fenomenología” cuando el subtítulo en francés es más preciso: “Essai d’ontologie phénoménologique” (*Ensayo de ontología fenomenológica*).

¹⁰ “...si Corbin no hubiera publicado su traducción de *Was ist Metaphysik*, yo no la hubiera leído. Y si no la hubiera leído, no me hubiera puesto a leer en la última Pascua *Sein und Zeit*” (Sartre, J.-P., “Diario XI”, en: *Diarios de Guerra*, p. 188).

¹¹ *Ibid.*, p. 188.

realmente leyó a *Ser y tiempo* de manera sistemática¹², de ahí que Heidegger sea uno de los nombres que más aparece en *El ser y la nada*¹³.

Tal como ocurre con Husserl, la lectura sartreana de Heidegger es cuestionable. Lo es tanto que el mismo Heidegger quiso marcar su diferencia en la *Carta sobre el humanismo*, revelando una confusión, en la obra del existencialista francés, entre los conceptos de *essentia* y de *existentia*: "...Sartre expresa de la siguiente manera el principio del existencialismo: la existencia precede a la esencia. Está adoptando los términos existencia y esencia en el sentido de la metafísica..."¹⁴. Sin embargo, independientemente del carácter correcto o incorrecto de la lectura de Sartre desde el punto de vista de la historia de la filosofía, es posible analizar la manera en la que lee al filósofo alemán para entender por qué razón pensó, en un primer momento, encontrar en Heidegger una solución ontológica al idealismo de Husserl, antes de separarse de él para proponer una ontología diferente. No analizaremos entonces aquí si la lectura de Heidegger que propone Sartre es adecuada desde el punto de vista de la historia de la filosofía, sino cuáles son los temas heideggerianos que Sartre integró a su ontología fenomenológica y de qué manera los modificó¹⁵, con el fin de entender la continuidad, así como la ruptura, entre ambos autores.

Puesto que es por razones ontológicas que Sartre se orientó hacia Heidegger, es posible recorrer los temas heideggerianos de *El ser y la nada* a través de tres conceptos que marcan tanto la ontología fenomenológica de Sartre como la ontología de Heidegger: la nada, la angustia y la muerte, con el fin de revelar el desplazamiento semántico que les impone Sartre.

El problema de la nada

La primera confrontación con la obra de Heidegger aparece en la primera parte de *El ser y la nada*, acerca del problema del origen de la nada. La concepción dialéctica de la nada que Sartre encuentra en Hegel hace del ser y de la nada "...dos abstracciones, solo cuya reunión estaría en la base de realidades concretas"¹⁶, lo que tiende a relativizarlos según el punto de vista a

¹² "Leí a Heidegger estando en el campo de prisioneros.", Sartre, J.-P., "Conversaciones con Jean-Paul Sartre", p. 228.

¹³ El nombre de Heidegger aparece 73 veces en *El ser y la nada*.

¹⁴ Heidegger, M., *Carta sobre el Humanismo*, Madrid: Alianza, 2006, pp. 34-35.

¹⁵ Limitaremos las referencias a Heidegger a los textos de *Ser y tiempo* y *¿Qué es metafísica?*, dado que son los dos textos que Sartre reconoce haber leído antes de la redacción de *El ser y la nada*.

¹⁶ Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, p. 52.

partir del cual se piensan: "...lo que conviene examinar aquí es sobre todo la afirmación de Hegel según la cual el ser y la nada constituyen dos contrarios cuya diferencia, al nivel de abstracción considerado, no es más que una simple 'opinión'"¹⁷. El problema de esta articulación de los dos polos de la ontología es que los considera al mismo nivel, dentro de una contemporaneidad lógica, minimizando, para Sartre, el hecho que la nada solo puede ser secundaria en tanto que nada *de ser*.

Con el fin de liberarse de estas dificultades, Sartre recurre a la concepción fenomenológica de la nada. En un primer momento, reconoce el avance de Heidegger en comparación de Hegel, puesto que el primero no piensa la nada en tanto que abstracción conceptual, sino que la localiza en el centro de las conductas humanas, "... en cada uno de sus proyectos"¹⁸. A diferencia de las dificultades en las cuales recaemos al querer pensar la nada, varias conductas humanas tales como el odio, la prohibición o el pesar evidencian cierta comprensión pre-ontológica de la nada. Más aún, una conducta entre todas –la angustia– nos pone frente a la nada y permite descubrirla en tanto que fenómeno¹⁹.

La concepción fenomenológica heideggeriana de la nada presenta entonces para Sartre dos ventajas. Primero, desde Platón, el problema de la nada se planteó en relación con el pensamiento y el lenguaje, razón por la cual desembocó sobre una paradoja de la cual difícilmente se puede salir. El hecho de pensar la nada o de decirla la lleva dentro del campo de la presencia (en tanto que objeto de pensamiento u objeto del lenguaje, ya que: "El razonamiento y el discurso son, sin duda, la misma cosa..."²⁰), lo que la anula en tanto que nada. Cada vez que ubicamos a la nada en el campo del pensamiento y del lenguaje²¹ nos condenamos a no poder pensar ni hablar de ésta, puesto que la hacemos necesariamente existir. Por este motivo, hablar de la nada no es hablar de algo que no es, sino de algo que es según otra modalidad del ser: "Según parece, cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino sólo de algo diferente"²². Frente a esta dificultad, la fuerza de Heidegger

¹⁷ *Ibid.*, p. 55.

¹⁸ *Ibid.*, p. 58.

¹⁹ "Hasta hay para el *Dasein* una posibilidad permanente de encontrarse "frente a" la nada y descubrirla como fenómeno: es la angustia.", *ibid.*, p. 59.

²⁰ Platón, *Sofista*, 263e.

²¹ "El problema de la esencia es idéntico al del lenguaje, al de la denominación", Ricœur, P., *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*, México: Siglo veintiuno editores, 2013, p. 23.

²² Platón, *Sofista*, 257b.

es haber arrancado la nada del pensamiento y del lenguaje para ubicarla en el campo de la experiencia y, más precisamente, de la vivencia. Hacerse la pregunta de la nada a través del entendimiento anula su pregunta, dado que la nada pensada, dicha o conceptualizada “convierte a lo preguntado en su contrario”²³. La dificultad yace en la imposibilidad de pensar la nada sin convertirla en algún tipo de ente, y no proviene de una manera buena o mala de pensar, sino de la misma estructura del pensamiento humano. No se trata de decir que hay maneras adecuadas o inadecuadas de pensar la nada, ya que el mismo hecho de pensarla la lleva en el campo de los entes: “...el pensar, que esencialmente siempre es pensar de algo, dedicado a pensar la nada tendría que contravenir a su propia esencia”²⁴. Por este motivo, es menester desplazar la pregunta de la nada fuera del campo del pensamiento, hacia el campo de la vivencia.

Este desplazamiento se manifiesta en la definición heideggeriana del ser humano en tanto que *ser-en-el-mundo*. Para que pueda existir un mundo, es necesario que el ser humano lo signifique proyectándose más allá de él mismo: “...la ‘realidad humana’ surge en tanto que está investida por el ser, en tanto que ‘se encuentra’ (*sich befinden*) en el ser; y, a la vez que ella hace disponerse en torno suyo, en forma de mundo, a ese ser que la asedia”²⁵. Así, la nada, lejos de entrar en filosofía mediante el pensamiento, lo hace a partir de la misma estructura ontológica de la realidad humana que existe según la modalidad del no ser únicamente lo que es, o del ser otra cosa que lo que es.

La distinción sartreana entre el en-sí (que es lo que es) y el para-sí (que no es lo que es, y es lo que no es) refleja este avance heideggeriano que Sartre reconoce de manera explícita. La fractura ontológica que habita la realidad humana en Sartre es ante todo heideggeriana: “La característica de la ipseidad (*Selbstheit*), en efecto, es que el hombre está siempre separado de lo que él es por toda la amplitud del ser que él no es”²⁶. Esta fractura entre el hombre y el hombre, en la cual yace la nada²⁷, es tan fundamental que justifica que se pueda hablar de un sí. El para-sí se define como presencia a sí mismo, y toda presencia supone distancia: “...la presencia a sí supone que en el ser se ha deslizado una fisura impalpable. Si es presente a sí, significa que no es enteramente sí”²⁸. Sin

²³ Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?*, Madrid: Alianza, 2003, p. 19.

²⁴ *Ibid.*, p. 19.

²⁵ Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, p. 59.

²⁶ *Ibid.*, p. 59.

²⁷ “...¿qué es lo que separa al sujeto de sí mismo?, nos vemos obligados a confesar que no es nada”, *ibid.*, p. 134.

²⁸ *Ibid.*, p. 134.

esta distancia, no existiría la posibilidad del carácter reflexivo de la consciencia²⁹ que posibilita la misma existencia de algo como un *si*³⁰.

El segundo punto que Sartre reconoce a Heidegger se encuentra en la articulación de la nada con la negación³¹. Desde el *Sofista* de Platón³², la negación lingüística posibilita la nada. La nada se manifiesta esencialmente en lo falso, y lo falso es una relación lingüística con cierta realidad: “De ellos, el verdadero dice, acerca de ti, cómo son las cosas... Y el falso dice cosas diferentes de las que son”³³. Al contrario, Heidegger permite pensar que la nada posibilita la negación: “...la nada es el origen de la negación y no la inversa”³⁴. Existe una precedencia de la ontología por encima de la lingüística, lo que Sartre retoma de manera explícita. El existencialista francés distingue tres modalidades de la existencia: lo que existe, lo que no existe, y lo que existe de manera estructuralmente negativa, a lo que llama las *negatidades*³⁵. Ahora bien, es porque existe una ontología de la nada que podemos pronunciar negaciones o que podemos percibir negatidades. Cuando uno entra en un bar y percibe la ausencia de Pedro, ¿qué percibe realmente?, “¿Hay una intuición de la ausencia de Pedro...?”³⁶. La ausencia de Pedro, la negación de su presencia, no está inscrita en el ser del café, en su estructura ontológica. Como todo ente, el café es un *plenum* de ser: “Es cierto que el café, por sí mismo, con sus parroquianos, sus mesas, sus butacas, sus vasos, su luz, su atmósfera fumosa y los ruidos de

²⁹ No se trata aquí de decir que para Sartre la consciencia es necesariamente reflexiva dado que uno de los grandes avances de la filosofía de Sartre es precisamente el haber pensado una consciencia pre-reflexiva (Cf. Coorebyter, V., *Sartre face à la phénoménologie*, Bruselas: Ousia, 2000), solo se señala que la modalidad reflexiva de la consciencia supone la fractura y la distancia.

³⁰ “El *si* no puede ser una propiedad del ser-en-sí. Por naturaleza, es un *reflexivo*, como lo indica suficientemente la sintaxis y, en particular, el rigor lógico de la sintaxis latina y las distinciones estrictas que la gramática establece entre el uso del *eius* y del *sui*. El *si* remite, pero remite precisamente al *sujeto*. Indica una relación del sujeto consigo mismo y esta relación es precisamente una dualidad, pero una dualidad particular, ya que exige símbolos verbales particulares”, *ibid.*, p. 133.

³¹ “¿Sólo hay la nada porque hay el no, es decir, la negación? ¿O más bien al contrario? ¿Sólo hay la negación y el no porque hay la nada?”, Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?*, p. 21.

³² Renaut, A., *Sartre, le dernier philosophe*, Paris : Grasset, 1993, pp. 65-71.

³³ Platón, *Sofista*, 263b.

³⁴ Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?*, p. 34.

³⁵ “Lo que acabamos de mostrar por el examen de la distancia, habríamos podido hacerlo ver igualmente describiendo realidades como la ausencia, la alteración, la alteridad, la repulsión, el pesar, la distracción, etcétera. Existe una cantidad infinita de realidades que no son sólo objetos de juicio sino experimentadas, combatidas, temidas, etcétera., por el ser humano y que en su infraestructura están habitadas por la negación como por una condición necesaria de existencia. Las llamaremos *negatidades*”, Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, pp. 63-64.

³⁶ *Ibid.*, p. 49.

voces, de platillos entrechocándose, de pasos que lo colman, es una plenitud de ser³⁷. De hecho, por esta razón, no todos los clientes ven que Pedro hace falta en el café. Para poder ver su ausencia, hay que tener cierto tipo de atención³⁸ que permite comparar una esperanza con una percepción. Sólo quien esperaba ver a Pedro en el café puede percibir su ausencia: “Cuando entro en ese café para buscar a Pedro, todos los objetos del café asumen una organización sintética de fondo sobre el cual Pedro está dado como debiendo aparecer³⁹. Es entonces un proyecto, una intencionalidad⁴⁰ que permite que pueda darse a ver alguna ausencia, alguna *negatidad*. Tal como escribe Heidegger, el mundo se organiza y aparece a la luz de la proyección del sujeto en el futuro, proyección que es posible únicamente porque el sujeto está habitado ontológicamente por la nada⁴¹: “...solo un ser falto puede trascender el ser hacia lo fallido⁴². Es entonces porque el sujeto está habitado por la nada que puede percibir negatidades o pronunciar negaciones, y por lo tanto la nada ontológica precede la negación lingüística y perceptiva.

Existen entonces dos avances fundamentales de Heidegger en cuanto a la nada, dos avances que Sartre reconoce y retoma en su ontología. Por un lado, Heidegger sacó la nada del campo del concepto para ubicarla en el campo de la vivencia. Por otro lado, pudo pensar la precedencia de la nada ontológica sobre la negación lingüística.

Sin embargo, a pesar de estos avances, Sartre pretende superar a Heidegger y, por lo tanto, estos dos avances no son suficientes para el existencialista francés. Ciertamente es que Heidegger localizó la nada en la misma estructura del sujeto, pero no precisó suficientemente el lugar del sujeto en el cual yace. La nada es, para Sartre, un problema de libertad y, ante todo, de acción. Es en una ontología de la acción que se debe buscar la nada puesto que, si bien la nada no proviene de la negación, la nada es una *actividad* de negación: “La

³⁷ *Ibid.*, p. 49.

³⁸ “...todo depende de la dirección de mi atención”, *ibid.*, p. 49.

³⁹ *ibid.*, p. 49.

⁴⁰ “...en verdad, la ausencia de Pedro supone una relación primera entre este café y yo; hay una infinidad de personas que carecen de toda relación con el café, por falta de una espera real que las verifique como ausentes. Pero, precisamente, yo esperaba ver a Pedro, y mi espera ha hecho *llegar* la ausencia de Pedro como un acaecimiento real concerniente a este café; ahora, es un hecho objetivo que se ha *descubierto* esta ausencia y que ella se presenta como una relación sintética entre Pedro y el salón en que lo busco; Pedro ausente *infesta* a este café y él es la condición de su organización nihilizadora como *fondo*”, *ibid.*, p. 50.

⁴¹ “...la elección intencional del fin revela el mundo. Y el mundo se revela tal o cual (en tal o cual orden) según el fin elegido”, *ibid.*, p. 649.

⁴² *Ibid.*, p. 146.

nada está en el origen del juicio negativo porque ella misma es negación⁴³. Por esta razón, la nada en Sartre es ante todo nihilización, es decir, una nada activa y no simplemente un estado del sujeto, lo que se puede entender dado que el para-sí proviene de un “acaecimiento absoluto”⁴⁴ en el cual el en-sí se negó a él mismo para negar su contingencia y fundamentarse en su ser, lo que abrió el espacio a la nada y al para-sí. Este punto se evidencia en la teoría de la acción de Sartre que supone una doble nihilización del existente bruto, una doble actividad nihilizadora. La acción supone “...una doble nihilización: por una parte, en efecto, será menester que [el sujeto] ponga un estado de cosas ideal como pura nada *presente*; y, por otra, que ponga la situación actual como nada con respeto a ese estado de cosas ideal”⁴⁵. Por un lado, el actuar supone la negación del mundo tal como es, ya que quien está satisfecho del ser del mundo no tiene ninguna razón para modificarlo y, por lo tanto, para actuar. La positividad siempre lleva a la contemplación cuando la negación del mundo tal como es lleva a la acción. Segundo, para que pueda existir una acción, es necesario que proyectemos, sobre el mundo que es, un mundo deseable que todavía no es, un mundo deseado que, de momento, no es nada.

Hay entonces una divergencia radical entre Sartre y Heidegger en lo que se refiere a la ubicación de la nada, ya que se encuentra en el mismo estado del sujeto en Heidegger, en su ser-ahí, mientras que se localiza en la acción del sujeto en Sartre, es decir, en su libertad.

La angustia

Esta primera divergencia tiene un impacto importante sobre la angustia, puesto que ambos temas están vinculados. Tal como para la nada, Sartre comienza por celebrar los avances de Heidegger para señalar un punto de conflicto en un segundo momento. Heidegger tuvo razón de separar la angustia del miedo⁴⁶ señalando que este último nos remite a un objeto intramundano que aparece como amenazante, cuando la angustia no tiene que ver con los objetos sino con el mismo ser-ahí del sujeto. Tener miedo es sentirse objeto en

⁴³ *Ibid.*, p. 60.

⁴⁴ “Para nosotros..., la aparición del para-sí o acaecimiento absoluto remite ciertamente al esfuerzo de un en-sí para fundarse; corresponde a la tentativa del ser para eliminar la contingencia de su ser” (*ibid.*, p. 142).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 594.

⁴⁶ “La angustia es algo fundamentalmente diferente del miedo” (Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?*, p. 25).

el mundo, mientras que la angustia expresa el sentirse sujeto en el mundo: “Siempre se tiene miedo de este o aquel ente determinado que nos amenaza desde tal o cual perspectiva determinada.”⁴⁷ Cuando un ser humano se está paseando por un acantilado, puede sentir miedo, ya que, dado que su cuerpo es un objeto del mundo, está sometido a las leyes de la gravedad y puede eventualmente caerse. De la misma manera, cuando uno se encuentra frente a un oso en un bosque, el miedo que se experimenta se vive en tanto que miedo *del* oso, miedo de su potencia que supera por mucho la suya. Al contrario, la angustia tiene una fuente indeterminada en este sentido que no se puede vincular con uno de los entes del mundo. Cierto es, señala Heidegger, que la angustia no deja de ser una relación con un “algo”, pero este algo no se puede asemejar a un objeto del mundo tal como sucedía en el caso del miedo: “Es verdad que la angustia es siempre angustia ante..., pero no ante esto o ante aquello. La angustia ante... es siempre angustia por algo, pero no por esto o por aquello”⁴⁸. Hay así una no objetualidad de la fuente de la angustia. Pero el carácter no objetual de esta fuente no se debe confundir con una ausencia de fuente, dado que no todo existe según la modalidad de un objeto. El carácter indeterminado del *frente a qué* surge la angustia se debe a que: “La angustia revela la nada”⁴⁹, y tal como se ha visto, la nada en Heidegger no está en la negación de un existente del mundo⁵⁰, sino en el corazón del mismo sujeto en tanto que no coincide consigo mismo. Por este motivo, la angustia, en tanto que nos pone frente a la nada, nos pone frente a nosotros mismos, frente a la modalidad de ser de nuestra misma subjetividad: “Y por eso, en el fondo, no ‘me’ siento o no ‘te’ siento extraño, sino que ‘uno’ se siente así. Aquí, en la conmoción que atraviesa todo ese estar suspenso, en el que uno no se puede asir a nada, ya sólo queda el puro ser-aquí”⁵¹. La angustia es entonces la manifestación vivencial del ser-ahí de la realidad humana, lo que la desvincula de cualquier tipo de objetualidad, incluso de cualquier negación de un ente que existe según la modalidad objetual.

En un primer momento, encontramos en Sartre la misma lógica del carácter objetual del miedo y del carácter subjetivo y no-objetual de la angustia:

⁴⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁰ “...la angustia como tal es ajena al cumplimiento expreso de un enunciado negativo...” (*ibid.*, p. 29).

⁵¹ *Ibid.*, p. 26.

“...el miedo es aprehensión reflexiva de lo trascendente y la angustia es aprehensión reflexiva del sí-mismo...”⁵². Tener miedo es tener miedo *de* algo cuando la angustia no tiene un objeto determinado porque el *frente a qué* nos angustiamos no existe según la modalidad del objeto. Este punto ya aparecía, de hecho, en 1938, en el *Bosquejo de una teoría de las emociones*: “Descubrimos, de esta forma, el verdadero sentido del miedo: es una consciencia que pretende negar, a través de una conducta mágica, un objeto del mundo exterior...”⁵³. Se podría, sin embargo, matizar la influencia heideggeriana sobre Sartre en lo que se refiere a la angustia, dado que se señala que, antes de Heidegger, Kierkegaard ya había mostrado que la fuente de la angustia no es un objeto, sino la misma libertad⁵⁴. Sin embargo, apenas afirmado el nombre de Kierkegaard, Heidegger reaparece inmediatamente bajo la pluma del fenomenólogo francés: “...Heidegger, que, como es sabido, ha sufrido profundamente la influencia de Kierkegaard, considera al contrario a la angustia como la captación de la nada”⁵⁵.

Más aún, es posible, gracias a Sartre, articular a Kierkegaard con Heidegger. La articulación de la angustia frente a la libertad en Kierkegaard y de la angustia frente a la nada en Heidegger permite entender, en última instancia, la posición de Sartre y su cercanía con ambos autores. Basta, para reconciliar a Heidegger con Kierkegaard, hacer de la libertad, tal como lo hace Sartre, el lugar de la nada: “¿Angustia ante la Nada, en Heidegger? ¿Angustia ante la libertad, en Kierkegaard? En mi opinión, se trata de una y la misma cosa, porque la libertad es la aparición de la Nada en el mundo”⁵⁶. Así, cuando la angustia es un problema psicológico en Kierkegaard, es un problema ontológico en Heidegger. Bastará entonces con que Sartre ontologice el problema de la libertad para poder reunir a Kierkegaard con Heidegger. Por esta razón, señala Sartre: “En primer lugar, ha de darse la razón a Kierkegaard: la angustia se distingue del miedo en que el miedo es el miedo de los seres del mundo mientras que la angustia es angustia ante mí mismo”⁵⁷. De ahí que en algunas ocasiones la angustia surja como consecuencia del miedo, ya que, después de que un objeto nos haya aparecido en tanto que amenazante, nos encontramos frente a nosotros mismos en el momento de la decisión de la reacción que vamos a

⁵² Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, pp. 74-75.

⁵³ Sartre, J.-P., *Bosquejo de una teoría de las emociones*, p. 75.

⁵⁴ “Kierkegaard, al describir la angustia antes de la culpa, la caracteriza como angustia ante la libertad” (Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, p. 74).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 74.

⁵⁶ Sartre, J.-P., “Diario V”, en: *Diarios de Guerra*, Buenos Aires: Losada, 1985, p. 139.

⁵⁷ Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, p. 74.

tener frente a este. El miedo nos pone frente a un objeto significado en tanto que amenazante, y la angustia frente a nuestra libertad a la hora de decidir cómo vamos a reaccionar frente al miedo.

Pero no siempre la angustia se da como consecuencia del miedo: "... existen también situaciones en que la angustia aparece pura, es decir, sin estar jamás precedida ni seguida del miedo"⁵⁸. En esta angustia *pura*, Sartre se vuelve a acercar a Heidegger. La angustia manifiesta la nada que yace en el sujeto, entre el sí y el sí, evidencia la proyección de un ente que, por esta capacidad de proyección, es lo que no es y no es lo que es, un ente que existe según la modalidad del no ser lo que es: "Llamaremos *angustia*, precisamente, a la consciencia de ser uno su propio provenir en el modo de no serlo"⁵⁹. Entendemos entonces en qué medida Sartre piensa la angustia de manera cercana a Heidegger. A diferencia del miedo, que está vinculado con la modalidad de aparecer de los entes del mundo (en tanto que posibles amenazas), la angustia revela la modalidad del ser-ahí de la realidad humana y proviene de su estar arrojado en el mundo.

Sin embargo, es justamente sobre lo que podría parecer como un acuerdo fundamental que la diferencia entre Sartre y Heidegger se marca, dado que, si para ambos autores la angustia surge de la condición humana, del arrojamiento del sujeto, este arrojamiento está pensado de manera diferente.

En *Ser y tiempo*, la condición del *Dasein* se piensa de manera primordial a la luz de la muerte y de la finitud. El *Dasein* tiene una multitud de posibilidades que se abre frente a él, pero la muerte es su posibilidad más propia, más íntima, aquella que lo acompaña, en la sombra, en cada una de sus posibilidades: "La muerte es una posibilidad de ser de la que el *Dasein* mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el *Dasein* mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí. En esta posibilidad al *Dasein* le va radicalmente su estar-en-el-mundo. Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más. Cuando el *Dasein* es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda enteramente remitido a su poder-ser más propio"⁶⁰. Más aún, esta posibilidad más íntima del *Dasein* no se refiere a la muerte en tanto que acontecimiento por venir, sino que habita al *Dasein* en cada momento, en el mismo presente, en tanto que es un ser-para-la-muerte⁶¹. De hecho, más que la muerte como

⁵⁸ *Ibid.*, p. 75.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 77.

⁶⁰ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, Santiago: Editorial Universitaria, 1997, pp. 270-271.

⁶¹ "La angustia ante la muerte no debe confundirse con el miedo a dejar de vivir" (*ibid.*, p. 271).

acontecimiento es la mortalidad como condición que marca el *Dasein* como su posibilidad más propia. De ahí que, en Heidegger, exista una relación indirecta entre la angustia y la muerte. La angustia es angustia frente a la condición del *Dasein*, frente a su ser arrojado en el mundo. Pero este ser arrojado se piensa ante todo a la luz de la muerte y, más precisamente, a la luz de su mortalidad como posibilidad insuperable: “Pero esta posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable no se la procura el *Dasein* ulterior y ocasionalmente en el curso de su ser. Sino que, si el *Dasein* existe, ya está *arrojado* también en esta posibilidad. Que esté entregado a su muerte y que, por consiguiente, la muerte forme parte del estar-en-el-mundo, es algo de lo que el *Dasein* no tiene inmediata y regularmente un saber expreso, ni menos aun teórico. La condición de arrojado en la muerte se le hace patente en la forma más originaria y penetrante en la disposición afectiva de la angustia. La angustia ante la muerte es angustia ‘ante’ el más propio, irrespectivo e insuperable poder-ser. El ‘ante qué’ de esta angustia es el estar-en-el-mundo mismo. El ‘por qué’ de esta angustia es el poder-ser radical del *Dasein*”⁶².

El punto más importante para entender la angustia en Heidegger es entonces el vínculo entre la condición del *Dasein* y su ser-para-la-muerte: “En la angustia ante la muerte el *Dasein* es llevado ante sí mismo como estando entregado a la posibilidad insuperable.”⁶³ Toda angustia es, de manera indirecta, una angustia frente a la muerte.

Al contrario, cuando Sartre señala que la angustia está vinculada con la condición ontológica del sujeto, la desvincula de cualquier ser-mortal, de cualquier mortalidad. La condición del sujeto que revela la angustia no es su mortalidad, sino su libertad en tanto que ontológica⁶⁴. En la angustia, uno descubre que ningún estado del mundo, ninguna decisión pasada puede determinar su presente: “...lo que [uno] capta entonces con angustia es precisamente la total ineficiencia de la resolución pasada”⁶⁵. Por mucho que uno haya construido una vida, nacido en un país, en una familia, en una clase social, en un lenguaje,

⁶² *Ibid.*, p. 271.

⁶³ *Ibid.*, §51, p. 274.

⁶⁴ El gran reproche que le hace Sartre a Kierkegaard es el haber psicologizado el problema de la libertad: “...para Kierkegaard se trata “de una angustia psicológica y de una nada que está en el espíritu” (Sartre, J.-P., “Diario V”, en: *Diarios de Guerra*, p. 138). En realidad, la libertad es un problema ontológico: “Esa libertad que se nos descubre en la angustia puede caracterizarse por la existencia de aquel *nada* que se insinúa entre los motivos y los actos” (Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, p. 80).

⁶⁵ *Ibid.*, p. 78.

ninguna de estas determinaciones limita la libertad del sujeto, porque la libertad se encuentra ante todo en la nada, en una capacidad nihilizadora de todos los parámetros de la situación: “Queríamos solamente mostrar que existe una consciencia específica de libertad y que esta consciencia era la angustia. Esto significa que hemos querido establecer la angustia en su estructura esencial como consciencia de libertad”⁶⁶. Por lo tanto, la angustia revela que nuestras decisiones y nuestras posibilidades siempre pueden ser superadas por nuevas decisiones. De la misma manera que el jugador de Dostoievski no puede tomar de una vez por todas la decisión de dejar de jugar, o que un alcohólico no se enfrenta de una vez por todas a la decisión de dejar de tomar sino que debe reiterarla en cada momento, y que, en el momento de reiterarla, podría decidir no hacerlo, todo sujeto se enfrenta con su libertad en cada momento, dado que ninguna decisión es definitiva: “...la angustia *soy yo*, puesto que, por el solo hecho de que me transporto a la existencia como consciencia de ser, me hago *dejar de ser* ese pasado de buenas resoluciones *que soy*”⁶⁷.

Entendemos entonces la ruptura de Sartre con Heidegger sobre el problema de la angustia. Heidegger tuvo razón de pensar un vínculo esencial entre la angustia y el ser-ahí del *Dasein*, es decir que permitió un gran avance al ontologizar la angustia, pero se equivocó, según Sartre, al vincular esta condición del sujeto con la muerte y no con la libertad. Es en la libertad que la nada se manifiesta de manera más evidente y que, por lo tanto, encontramos la fuente de la angustia: “Si *nada* me constriñe a salvar mi vida, *nada* me impide precipitarme al precipicio. La conducta decisiva emanará de un yo que todavía no soy”⁶⁸. Se podría entonces decir que, si en Heidegger la angustia es en última instancia una angustia frente a la muerte, se trata, en Sartre, de una angustia frente a la vida.

La muerte

Esta diferencia entre la angustia frente a la muerte y la angustia frente a la vida permite señalar la ruptura radical entre ambos autores sobre el problema de la muerte. La muerte ocupa un papel central en la obra de Heidegger, no solo porque el *Dasein* existe en tanto que ser-para-la-muerte, sino además porque, tal como se ha señalado, la muerte es su posibilidad más íntima y propia. Sin

⁶⁶ *Ibid.*, p. 79.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 79.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 77.

embargo, en *El ser y la nada*, es sobre el problema de la muerte que la discusión con Heidegger toma la forma más clara de una oposición y de una tentativa de refutación del filósofo alemán.

En *El ser y la nada*, el debate sobre la muerte se inscribe dentro de una de las problemáticas más antiguas de la historia de la filosofía: aquella de saber si la muerte es interna o externa a la vida, si morir es un dato que pertenece a la lógica de la vida o si, al contrario, el morir es un acontecimiento que le llega a la vida desde el exterior. El problema es fundamental, puesto que está en juego el problema del sentido de la vida. Tal como vemos tanto en las tradiciones religiosas monoteístas como en Platón, si la muerte es interna a la vida, esta última está totalmente orientada hacia la muerte y por lo tanto es la muerte o, como mínimo, la mortalidad, lo que le da sentido a la vida. Al contrario, si con Spinoza⁶⁹ pensamos una radical exterioridad de la muerte en relación con la vida, es la vida que, de repente, le da sentido a la muerte que no puede ser sino un accidente. Esta problemática se manifiesta en las primeras líneas del capítulo dedicado a la muerte cuando Sartre pregunta si la última nota de una sinfonía pertenece a la obra o si es, al contrario, exterior a ésta: "... el acorde final de una melodía mira por una faz hacia el silencio, es decir, hacia la nada de sonido que seguirá la melodía...; pero, por la otra faz, se adhiere a ese *plenum* de ser que es la melodía considerada..."⁷⁰. Como sabemos que Sartre confió en múltiples ocasiones a Beauvoir querer ser a la vez Spinoza y Stendhal⁷¹, se puede sospechar que la oposición con Heidegger se jugará sobre la interioridad o la exterioridad de la muerte.

Como siempre, Sartre comienza por celebrar los avances de la filosofía de Heidegger. La filosofía opuso de manera tradicional una concepción realista de la muerte que hacía de ésta el contacto con lo inhumano, con lo exterior a la humanidad, con las concepciones de literatos como Malraux o Rilke que promovieron una concepción idealista de la muerte en la cual esta aparece como el último elemento de la serie de la vida, su frontera interna: "La tentativa

⁶⁹ Recordemos aquí que Spinoza estipula que uno no puede fallecer sino por el encuentro con una fuerza externa: "Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior" (Spinoza, B., *Ética*, Madrid: Alianza, 2011, p. 219). Esta exterioridad es tan importante que el mismo suicidio es una forma de asesinato, es decir una violencia externa, en este sentido que la vida no puede querer anihilarse a ella misma: "...los que se suicidan son de ánimo impotente, y están completamente derrotados por causas externas que repugnan a su naturaleza" (*ibid.*, p. 332).

⁷⁰ Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, p. 719.

⁷¹ "Il aimait autant Stendhal que Spinoza, et se refusait à séparer la philosophie de la littérature" (Beauvoir, S. "Mémoires d'une jeune fille rangée, Quatrième partie", en: Beauvoir, S., *Mémoires*, I, Paris: Gallimard, 2018, pp. 321-322).

idealista de *recuperar* la muerte no fue primitivamente obra de los filósofos, sino de poetas como Rilke o de novelistas como Malraux. Bastaba considerar a la muerte como término último *pertenciente a la serie*⁷². Para Sartre, en el campo de la filosofía, fue el gran gesto de Heidegger haber asumido y teorizado esta concepción idealista de la muerte con el concepto de *Sein zum Tode*⁷³ que interiorizó la muerte en el mismo corazón de la vida humana. En un primer momento, esta idea de Heidegger debería satisfacerle dado que, al interiorizar la muerte, la somete a la libertad humana y excluye la posibilidad de que aquella sea un obstáculo objetivo a la libertad, una realidad que se impone como fuera del alcance de la libertad: "... ese límite aparente de nuestra libertad, al interiorizarse, es recuperado por la libertad"⁷⁴, lo que permite distinguir el problema de la muerte del problema de *mi* muerte.

Sin embargo, la teoría de Heidegger presenta para Sartre una debilidad inmensa que proviene directamente de una *mala fe*⁷⁵ del pensador alemán. Al pensar la muerte como la posibilidad más íntima del *Dasein*, hace de esta su factor individualizante. La muerte nos individualiza porque es algo que no se puede compartir. Nadie puede morir por nosotros, mientras que fácilmente alguien puede sustituirnos en una de nuestras clases, en una jornada laboral, en nuestro matrimonio, en nuestra función de padre, etcétera. Ciertamente es que, en una lógica sacrificial, alguien puede tomar nuestro lugar en un accidente o en una batalla. No obstante, de todas formas, moriría su muerte y no la nuestra: "*Nadie puede tomarle a otro su morir...* La muerte, en la medida en que ella 'es', es por esencia cada vez la mía"⁷⁶, razón por la cual el morir no se puede comparar con ninguna otra posibilidad humana.

La respuesta de Sartre sobre este punto permite entender su ruptura con Heidegger. Por un lado, si medimos nuestras acciones al impacto que tienen sobre el mundo, a sus efectos, toda acción humana es sustituible. Alguien puede amar a nuestra esposa si entendemos por amar acompañarla en la vida, vivir con ella, llevar el niño a la escuela, etcétera. Lo mismo sucede para toda

⁷² Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, p. 720.

⁷³ "A Heidegger estaba reservado dar forma filosófica esta humanización de la muerte: en efecto, si el *Dasein* no *padece nada*, precisamente porque es proyecto y anticipación, debe ser anticipación y proyecto de su propia muerte como posibilidad de no realizar más la presencia en el mundo. Así, la muerte se ha convertido en la posibilidad propia del *Dasein*; el ser de la realidad-humana se define como *Sein zum Tode*" (*ibid.*, pp. 720-721).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 721.

⁷⁵ "...hay ahí una evidente mala fe en el razonamiento [de Heidegger]..." (*ibid.*, p. 722).

⁷⁶ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 261.

acción humana. Alguien puede sustituirnos en una clase, en una cita o en una reunión. En cambio, si entendemos por actuar la manera única que tenemos de hacerlo a través del proyecto singular que estamos desarrollando, entonces, nadie puede sustituirnos en absolutamente ninguna de nuestras conductas. No solo somos insustituibles en nuestra muerte, sino tampoco en ninguna de nuestras conductas: "...desde este punto de vista, el amor más trivial es, como la muerte, irremplazable y único: nadie puede amar por mí"⁷⁷. Nadie puede amar según el amor único con el cual amamos, nadie puede dar exactamente la misma clase que damos ni ocupar el espacio de la misma manera que lo hacemos en una reunión. Por ello, en realidad y contra Heidegger, la muerte no tiene ninguna especificidad individualizante. Al contrario, no es la especificidad ontológica de la muerte lo que individualiza al sujeto, sino la libertad del sujeto lo que individualiza la muerte al convertirla en *su* muerte mediante un proceso de significación de esta: "...no hay ninguna virtud personalizadora que sea particular a *mi* muerte. Al contrario, ella no se convierte en *mía* a menos que me coloque ya en la perspectiva de la subjetividad..."⁷⁸. Por esta razón, la muerte no es el elemento absoluto que le da, de manera retroactiva, sentido a la vida, sino al contrario, es la vida que significa la muerte para que esta pueda entrar en nuestro horizonte en tanto que *nuestra* muerte, más allá de *la* muerte: "...no podemos decir... que la muerte confiere a la vida un sentido desde afuera: un sentido no puede provenir sino de la subjetividad misma"⁷⁹.

Cierto es, sin embargo, que en Sartre también la muerte marca cierto límite del sujeto, pero no porque lo vincula con la nada, sino, paradójicamente, con el ser. A pesar de que la muerte es el momento a partir del cual se cierran las posibilidades del sujeto, este sigue existiendo para el otro. Después de la muerte, los otros podrán decir que tal persona fue profesor, panadero u obrero, mientras estando en vida cada sujeto solo juega a ser lo que es, sin nunca serlo según la modalidad del ser-en-sí. Entonces, la muerte no marca la realización de un destino del sujeto, sino que es un accidente que marca el triunfo del otro, razón por la cual, en sus obras teatrales, Sartre ha insistido tanto sobre el vínculo entre la muerte, el ser y el otro: "Así que esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído... ¿Recordáis?: el azufre, la hoguera, la parrilla... ¡Ah! Qué broma. No hay necesidad de parrillas; el infierno son los otros"⁸⁰. El carácter

⁷⁷ Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, p. 723.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 723.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 729.

⁸⁰ Sartre, J.-P., *A puerta cerrada*, Bogotá: Orbis, 1983, p. 186.

trascendente de la muerte no yace entonces en su especificidad ontológica, sino más bien en la existencia del otro, fuente de mi ser después de mi muerte.

Hay así en Sartre, y contra Heidegger, un estatuto paradójico de la muerte. Por un lado, con Heidegger y contra el realismo ingenuo, Sartre acepta que la muerte se haya interiorizado al sujeto humano y que no permanezca como un absoluto externo a éste. Sin embargo, cuando Heidegger interioriza la muerte de manera ontológica, Sartre lo hace según la lógica de la significación. La oposición de Sartre al realismo ingenuo⁸¹ no lo lleva directamente hacia la ontología de Heidegger sino, más bien, según una posición neorrealista⁸², a pensar que la muerte en tanto que existente bruto es un dato de nuestra facticidad: "...debemos concluir, contra Heidegger, que la muerte, lejos de ser mi posibilidad propia, es un hecho contingente que, en tanto que real, me escapa por principio y pertenece originariamente a mi facticidad"⁸³. Pero, tal como todo existente bruto, impacta sobre nuestra existencia en la medida en que se ve significada por el proyecto de un sujeto. Es el proyecto que interioriza la muerte a la vida haciendo de ésta *mi* muerte más allá de *la* muerte. Por esta razón, no es la muerte que nos individualiza, sino nosotros quienes individualizamos a la muerte dándole sentido.

Conclusión: pensar la finitud

Existe entonces una reapropiación de los conceptos heideggerianos por Sartre, así como una resignificación de estos. Si bien se orientó hacia Heidegger para encontrar una ontología que le hacía falta en su lectura idealista de Husserl, no lo hace sin modificar radicalmente los conceptos del pensador de la Selva Negra. Tanto la nada como la angustia o la muerte son, en *El ser y la nada*, conceptos que pasaron por el filtro de la filosofía de Heidegger.

Pero existe entre ambos pensadores una barrera inquebrantable que marca el mismo sentido de sus filosofías. Heidegger propone, ante todo, una

⁸¹ "Si el existente conocido debe tener la misma dignidad de ser que el existente cognoscente, la relación entre ambos existentes debe describirse, en suma, en la perspectiva del realismo ingenuo. Pero, precisamente, encontramos entonces la dificultad máxima del realismo" (Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, 2013, p. 223).

⁸² "...también escribí un poco sobre la metafísica, realmente creo que está bastante bien lo que estoy haciendo. Doy de nuevo con el dogmatismo pasando por la fenomenología, conservo todo Husserl, el ser-en-el-mundo, y sin embargo acabo en un neorrealismo absoluto (en el que integro la teoría de la Gestalt). ¡Vaya!, dirá usted, que ensalada" (Sartre, J.-P., *Cartas al castor y a algunos otros*, II, 1940-1963, Buenos Aires: Sudamericana, 1987, p. 41).

⁸³ Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, p. 737.

filosofía de la finitud⁸⁴, mientras se podría pensar que la filosofía de Sartre es una filosofía del infinito en tanto que infinito de la libertad. Toda la filosofía de Heidegger se basa en la idea de finitud humana en tanto que el *Dasein* es un ser-para-la-muerte⁸⁵, por lo que cada una de sus conductas está habitada por la consciencia de este horizonte. No obstante, una vez más, nos enfrentamos en Sartre con una reinterpretación de un concepto heideggeriano más que con una oposición radical o una simple filiación.

Existe también una finitud del sujeto en Sartre, pero no yace en su carácter mortal: "...conviene separar radicalmente las dos ideas, ordinariamente unidas, de muerte y de finitud"⁸⁶. La encontramos en la paradoja de una libertad infinita. Por muy infinita que sea una libertad, cada vez que se determina por algo, niega al mismo tiempo todos los posibles dejados de lado y no escogidos: "...la finitud es una estructura ontológica del para-sí que se determina a la libertad y no existe sino en y por el libre proyecto del fin que me anuncia lo que soy"⁸⁷. Cuando el Dios de Leibniz decidió crear al mundo en el cual había la mínima cantidad posible de mal, dejó de lado todos los otros mundos posibles y, por lo tanto, su decisión tuvo que ser finita: *omnis determinatio est negatio*⁸⁸. Así, la finitud no tiene que ver con la muerte, sino con la misma estructura de la libertad que, al escoger, se determina y, por lo tanto, se limita: "El acto mismo de libertad es... asunción y creación de la finitud. Si me hago, me hago finito y, por este hecho, mi vida es única"⁸⁹. Ciertamente es que siempre uno puede modificar sus decisiones y cambiarlas de manera radical; sin embargo, por la misma estructura temporal en la cual se desenvuelve la libertad, es imposible hacer que nuestras decisiones hayan sido diferentes⁹⁰.

Más que una filiación simple con la filosofía de Heidegger, o una oposición directa con esta, encontramos en Sartre un desplazamiento constante de los

⁸⁴ Winkler, R., *Philosophy of finitude: Heidegger, Levinas and Nietzsche*, Londres: Bloomsbury Academic, 2020.

⁸⁵ "Parece creerse, por lo común, que la muerte constituye y nos revela nuestra finitud...Heidegger, en particular, parece haber constituido toda su teoría del *Sein-zum-tode* sobre la identificación rigurosa de muerte y finitud..." (Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, p. 738).

⁸⁶ *Ibid.*, p. 738.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 738.

⁸⁸ Spinoza, B., "Carta 50 a Jarig Jelles", en: *Epistolario*, Buenos Aires: Colihue, 2007, pp. 203-204.

⁸⁹ Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, p. 738.

⁹⁰ "Ciertamente, si soy inmortal y he debido descartar el posible B para realizar el posible A, volverá a presentarse la ocasión de realizar el posible descartado. Pero, por el solo hecho de que esta ocasión se presenta *después* de la ocasión rehusada, no será la misma y, entonces me habré hecho *finito* para la eternidad al descartar irremediamente la primera ocasión" (*ibid.*, p. 738).

conceptos heideggerianos, así como de sus problemáticas. Sea sobre la nada, la angustia, la muerte o la finitud, se entienden los vínculos que muchos establecieron entre ambos autores, siempre y cuando se recuerde que la continuidad está marcada por un desplazamiento fundamental según el cual el pensamiento de Heidegger es, ante todo, una meditación sobre la muerte cuando la filosofía de Sartre, una vez más en vínculo con la filosofía de Spinoza⁹¹ y con la libertad, es una meditación sobre la vida: “Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida”⁹².

Recibido: 25/06/2021

Aceptado: 09/11/2021

Bibliografía

- Beauvoir, S., *La ceremonia del adiós, seguido de Conversaciones con Jean-Paul Sartre*, Buenos Aires: Sudamericana, 1983.
- Beauvoir, S., *Mémoires, I*, París: Gallimard, 2018.
- Çankaya Eksen, G., *Spinoza et Sartre, De la politique des singularités à l'éthique de générosité*, París: Flammarion, 2017. <https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.1024>
- Cohen-Solal, A., *Sartre 1905-1980*, París: Gallimard, 1985, 1999.
- Coorebyter, V., *Sartre face à la phénoménologie*, Bruselas: Ousia, 2000.
- Heidegger, M., *El Ser y el tiempo*, Santiago: Editorial Universitaria, 1997.
- Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?*, Madrid: Alianza, 2003.
- Heidegger, M., *Carta sobre el Humanismo*, Madrid: Alianza, 2006.
- Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- Platón, *Diálogos V*, Madrid: Gredos, 1988, 1992.
- Renaut, A., *Sartre, le dernier philosophe*, París: Grasset, 1993.
- Ricœur, P., *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*, México: Siglo veintiuno editores, 2013.
- Sartre, J.-P., *La puta respetuosa / A puerta cerrada*, Bogotá: Orbis, 1983.
- Sartre, J.-P., *Diarios de Guerra*, Buenos Aires: Losaba, 1985.

⁹¹ Gaye Çankaya Eksen intentó analizar las relaciones entre Sartre y Spinoza. Lastimosamente, al focalizarse exclusivamente sobre temas políticos y éticos, minimiza sus relaciones ontológicas y existenciales en las cuales aparece en qué medida una filosofía de la libertad absoluta se puede paradójicamente reunir con una filosofía del determinismo absoluto. Cf. Çankaya Eksen, G., *Spinoza et Sartre. De la politique des singularités à l'éthique de générosité*, París: Flammarion, 2017.

⁹² Spinoza, *Ética*, p. 398.

- Sartre, J.-P., *Cartas al Castor y a algunos otros, II, 1940-1963*, Buenos Aires: Sudamericana, 1987.
- Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada, 2013.
- Sartre, J.-P., *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid: Alianza, 2015.
- Spinoza, *Epistolario*, Buenos Aires: Colihue, 2007.
- Spinoza, *Ética*, Madrid: Alianza, 1987, 2011.
- Vinolo, S., “El neorrealismo absoluto en *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre”, en: *Eidos*, 36 (2021), pp. 194-223. <https://doi.org/10.14482/eidos.36.194.01>
- Winkler, R., *Philosophy of finitude: Heidegger, Levinas and Nietzsche*, Londres: Bloomsbury Academic, 2020.