

Existencia, libertad y mala fe: revisión a la ontología fenomenológica y al psicoanálisis existencial de Jean-Paul Sartre

Sergio González Araneda¹
(sgonzalezaraneda@gmail.com)

Recibido: 24/05/2019

Aceptado: 21/06/2019

DOI: 10.5281/zenodo.3355768

Resumen:

El siguiente trabajo tiene por objetivo central exponer y problematizar la filosofía de Jean-Paul Sartre (1905-1980), a partir del concepto de *mala fe* y *libertad*, comprendiendo que son dos conceptos articuladores del sentido existencial en la ontología fenomenológica del filósofo francés. En este sentido, será necesario detallar el modo de despliegue que constituye la ontología fenomenológica sartreana, donde la concepción de libertad, en principio, no es una articulación sociocultural, sino que se da como la constitución más íntima del *ser-para-sí*.

En una segunda instancia, es preciso problematizar la concepción de *mala fe*, principalmente en *El ser y la nada* (1943) y *El existencialismo es un humanismo* (1946), con el objetivo de dar cuenta de la profunda extensión que alcanza tal concepto, puesto que no solo se da en términos de una relación intersubjetiva, sino que, de modo necesario, posee determinaciones ontológicas, a tal punto que la *mala fe* implica negar la constitución del ser, que no es otra cosa que la libertad absoluta y consciente. De este modo, la *mala fe* condiciona el modo de constitución del sujeto, debido a que no solo se presenta como un sujeto pasivo, sino como una conciencia irresponsable. En efecto, el sujeto se presenta como objeto, dicho de otro modo, vuelve al *ser-para-sí* en un *ser-en-sí*.

Para finalizar, será preciso revisar la noción sartreana de *psicoanálisis existencial*, con el objetivo de comprender de mejor manera el alcance originario presente en la ontología fenomenológica sartreana, articulando el análisis con los conceptos de *libertad*, *mala fe* y *responsabilidad*.

Palabras clave: Conciencia - Fenomenología - Jean-Paul Sartre - Libertad - Mala fe – Ontología - Psicoanálisis existencial - Responsabilidad

¹ Licenciando en Educación en Filosofía y Pedagogía en Filosofía por Universidad de Santiago de Chile.

A fuerza de seguir acostado sobre la plataforma terminaba por fundirse con ella;
se *plataformizaba*; parecía un grueso leño sin tallar,
clavado de prisa para sostener las tablas
en prevención de un choque que no se produciría nunca.
(*Hebdómeros*, Giorgio de Chirico)

I. Preámbulo

Sin lugar a dudas, el existencialismo y la literatura son expresiones intrínsecamente ligadas. Muestra de ello, es la larga lista de autores que, por medio de su producción intelectual, se hace difícil (o en algunos casos imposible) distinguir entre un sentido puramente filosófico o uno ligado exclusivamente a la literatura en su producción intelectual². En este escenario, la figura de Jean-Paul Sartre (1905-1980) adquiere central importancia. Ganador del Premio Nobel de Literatura el año 1964, Sartre dedicó gran parte de su producción intelectual a la publicación de obras de teatro, novelas, ensayos y estudios críticos sobre literatura. Por lo que no es extraño ni errado asociar a la figura de Sartre con la de un destacado literato.

Sin embargo, Sartre está lejos de ser solamente un destacado novelista o ensayista. Hasta la publicación de *L'etre et le néant* (1943), Sartre había dedicado su pensamiento y producción filosófica a la fenomenología y la psicología fenomenológica, publicando *L'imagination* (1936), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), *La transcendance de l'ego* (1940) y *L'imaginaire* (1940). Es por esto que se le ha otorgado el nombre de "el último hombre universal" (Biemel, 1995, pág. 7). En este sentido, para comprender a Sartre como destacado literato, es preciso entenderlo antes como un filósofo de excepción.³

Es por ello que, en lo que sigue, se dará revisión a la ontología fenomenológica sartreana, a partir del estudio de la idea de *mala fe*, en tanto negación ontológica de la existencia, puesto que suprime la espontaneidad de la conciencia o, como sostiene Sartre, niega el *ser-para-sí*. La exposición argumental comenzará con sostener la necesidad fenomenológica de la no existencia de Dios, para con ello, dar exposición a

² Entre los autores más destacados que van desde la filosofía a la literatura, y viceversa, se encuentra Fiódor Dostoyevski (1821-1881), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Franz Kafka (1883-1924), Gabriel Marcel (1889-1973), Albert Camus (1913-1960), Emil Cioran (1911-1995), entre otros.

³ El filósofo, escritor y físico argentino Ernesto Sabato ha expuesto esta situación en un brillante ensayo titulado *Sartre contra Sartre*. Véase Sabato, E. (1970). *Obras. Ensayos*. Buenos Aires: Editorial Losada.

las premisas ontológicas sartreanas. Sostenido esto, será necesario problematizar la relación existencial del *ser-para-sí*, el *ser-en-sí* y el *ser-para-otro* según los conceptos de *responsabilidad*, *angustia*, *libertad* y *mala fe*.

II. Dios como problema fenomenológico

De modo general, Sartre (2007) sostiene que existen dos modos de pensar el existencialismo, a saber: por medio de un existencialismo cristiano, como lo hacen Karl Jaspers y Gabriel Marcel, y el existencialismo ateo, como es pensado por Martin Heidegger (pág. 12). Sartre se encuentra en el segundo grupo, en el modo de pensar el existencialismo desde un ateísmo medular, debido a que el compromiso existencial del sujeto sartreano necesita, para constituirse como sujeto, del ejercicio absoluto de su libertad, lo que supone pensar la no existencia de Dios desde una necesidad fenomenológica.

En la célebre conferencia *El existencialismo es un humanismo*, constantemente Sartre sostiene que la existencia precede a la esencia. Esto implica que no existe una naturaleza humana que determine esencialmente la constitución existencial de los sujetos, lo que, a su vez, conduce a la anulación de la idea Dios, ya que, si no hay naturaleza humana esencial, entonces no existe un criterio natural de *ser*, ni un refugio divino en el cual pueda refugiarse el ser. De lo que se sigue que el único refugio ontológico sea el ser-siendo (pág. 20).

Por lo tanto, la filosofía de Sartre se define como una filosofía de la libertad existencial en tanto asume como punto de partida la no existencia de Dios, para así, otorgar a los sujetos la absoluta libertad de constituirse mediante su existencia. El concepto de libertad en Sartre, por ende, recoge un sentido que había sido otorgado por Nietzsche, quien definió la libertad como la capacidad sin límites de crear valores,

cuestión que, según Nietzsche, en la tradición cristiana occidental era el atributo ontológico por excelencia de Dios.⁴

Ahora bien, si la hipótesis de Dios es superada, con ella se supera también la posibilidad de excusa en la existencia, de modo que para una conciencia dependiente es

“[i]ncómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el bien a priori, porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista [...] puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres.” (Sartre J. P., 2007, págs. 19-20).

Por ende, y como se detallará más adelante, para que el sujeto, en tanto *ser-para-sí*, se constituya intrínsecamente libre, es necesario que no exista ningún tipo de entidad divina, puesto que Dios, en tanto *ser-en-sí-para-sí*, determinaría esencialmente la existencia particular de los sujetos. De este modo, lo novedoso en la *monstratio* sartreana de la inexistencia de Dios, es que posee una necesidad fenomenológica, a diferencia de otros destacados intentos filosóficos, como el de Sébastien Faure en sus conferencias publicadas con el título de *Doce pruebas de la inexistencia de Dios* (1920), donde el objetivo de la exposición está mediado por una argumentación puramente lógica.

III. Premisas de la ontología fenomenológica sartreana

La ontología fenomenológica sartreana distingue tres regiones constituyentes del mundo, a saber: el *ser-para-sí*, el *ser-en-sí* y el *ser-para-otro*. El sujeto, en tanto libertad, posee un atributo intrínseco para desplegarse en el mundo: el sujeto es consciente. La propiedad de conciencia no es adquirida del mismo modo que se adquieren otras cualidades, sino que el devenir de la conciencia y el surgimiento del sujeto son co-extensivos, siendo uno y el mismo acto originario. Pero la conciencia es,

⁴ Sobre una relación filosófica entre Nietzsche y Sartre se recomienda revisar Daigle, C. (2004). Sartre and Nietzsche. *Sartre Studies International*, X(2), 195-210 y Bello, E. (2005). La sombra de Nietzsche en Sartre. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (35), 41-62.

en primer lugar, conciencia intencionada de algo, y ese algo, naturalmente, no es la conciencia misma, en efecto

“Si la conciencia trata de recuperarse, de coincidir al fin con ella misma, en caliente, con las ventanas cerradas, se aniquila. A esta necesidad que tiene la conciencia de existir como conciencia de otra cosa que ella misma, Husserl la llama “intencionalidad”” (Sartre J. P., 1960b, pág. 28)

Esto es precisamente lo que define a la libertad humana y caracteriza la existencia humana. El sujeto, en tanto *ser-para-sí*, es decir, en tanto conciencia intencional, existe siendo desde una nada absoluta de ser. Por lo que, si el sujeto existe, es porque la libertad es la experiencia existencial fundante. Así lo expresa Sartre en *El ser y la nada* (1993)

“Soy, en efecto, un existente que se da su libertad por sus actos; pero soy también un existente cuya existencia individual y única se temporaliza como libertad. Como tal, soy necesariamente conciencia (de) libertad, puesto que nada existe en la conciencia sino como conciencia noética de existir. Así, es perpetuamente cuestión de mi libertad en mi ser; mi libertad no es una cualidad sobreagregada o una propiedad de mi naturaleza; es exactísimamente, la textura de mi ser; y, como en mi ser es cuestión de mi ser, debo necesariamente poseer cierta comprensión de la libertad.” (pág. 465)

El *ser-para-sí* posee existencia gracias a que su sentido intrínseco es la espontaneidad de la conciencia, que está dirigida a un *algo* que Sartre, siguiendo a Hegel en su Segundo Libro de *La ciencia de la lógica*, lo define como *ser-en-sí*, es decir, ser que, en efecto, *es*, pero no existe libremente como sí lo hace el sujeto. Dicho de otro modo, el *ser-en-sí* es ser que, en sí mismo, se halla agotado de posibilidades. De esto se deriva que “el ‘sentimiento de carencia’, ‘ausencia’ o ‘nada’ tiene sentido sólo en relación con la conciencia del hombre y no con el mundo *en-sí*” (Málishhev, 2017, pág. 25).

La distinción existencial entre el *ser-para-sí* y el *ser-en-sí* define a la existencia humana como un pro-yecto, como una nada que se hace, y se hace escogiéndose⁵. El sujeto es absolutamente libre para llevar a cabo su pro-yección existencial, empujado a

⁵ Es filosóficamente útil distinguir entre la existencia humana como proyecto en Jean-Paul Sartre y en las filosofías de la vida o el raciovitalismo como es el caso de José Ortega y Gasset. En el caso del filósofo español, se entiende el proyecto de vida en clave histórica y biográfica, de modo que la existencia no es mediada por la espontaneidad absoluta de la conciencia del hombre, sino por una determinación existencial relativa a una filiación fundacional a sistemas de creencias y convicciones. Véase *Historia como sistema* y *Meditaciones sobre el Quijote*.

escoger su existencia. Sin embargo, el proyecto vital, la elección existencial, no está mediada por un acto de desconcertarse respecto a su identidad, lo que, por ejemplo, para Jean Baudrillard es la seducción referida al dominio simbólico de las formas que actúa como seducción externa a la libertad racional⁶, sino que es una necesidad que empuja y obliga a la existencia, debido a que la conciencia, o el *ser-para-sí*, no halla estructura esencial donde refugiarse ante la angustia de la existencia, lejos de ello, el *para-sí* se da gracias al movimiento absoluto de “ir a la cosa misma” o, como afirmaría Sartre, la conciencia es una *nada-de-ser* que encuentra el sentido de su despliegue en la existencia mediante su absoluta intencionalidad.

Sin embargo, en su existencia, el *ser-para-sí* no solo se relaciona con el *ser-en-sí*, sino que, necesariamente, interactúa con otras conciencias libres, con otros *para-sí*, siendo esta interacción una tensión fundante, o hegelianamente, una “lucha a muerte” entre conciencias libres. A esta interacción Sartre la denomina *ser-para-otro*. La *dialéctica de las libertades* sucede siempre en clave conflictiva, debido a que la presencia de un otro-siendo-libre, descubre y desnuda mi propia existencia, es decir, me cosifica, convierte mi *ser-para-sí* en un *ser-en-sí* dispuesto a su determinación. Desde luego que este fenómeno existencial es bidireccional. Sartre le otorga a la *mirada* la función primera de tensionar la existencia del otro, puesto que la *mirada* es la experiencia por la cual el ser se muestra lo que *es* y lo que quisiera ser. De allí que en *A puertas cerradas* (1960) Garcin afirme que “no hay necesidad de parrillas; el infierno son los demás” (pág. 41).

En definitiva, “el hombre está condenado a ser libre” precisamente porque no puede elegir no ser libre, ya que, por el hecho de poseer conciencia, es libre. De este modo, “el *ego* no está ni formalmente, ni naturalmente en la conciencia: está afuera, en el mundo; es un ser del mundo, como el *ego* del otro” (Sartre, 1968, pág. 11). Esto es precisamente lo que constituye la originalidad de Sartre, conceder a la conciencia “la más orgullosa independencia, a la vez que no le quita a la realidad ni un ápice de su importancia” (Beauvoir, 1989, pág. 115)

⁶ De Jean Baudrillard véase *De la seducción y Cultura y simulacro*.

IV. Angustia y existencia

La proyección existencial espontánea del *ser-para-sí*, se da como arrojamiento y caída, pues el ser, al hacerse en su proyecto, lo hace sin referencia esencial a él mismo, de modo que no existe una dimensión apriorística que conduzca su proyección. Con evidente herencia heideggeriana, Sartre advierte que la constatación de esta situación, provoca un escenario de angustia ontológica, de lo que se sigue que “la angustia es [...] la capacitación reflexiva de la libertad por ella misma [...] En la angustia, me capto a la vez como totalmente libre y como incapaz de no hacer que el sentido del mundo provenga de mí” (Sartre J. P., 1993, pág. 75).

En la angustia, el sujeto capta una verdad fundamental, a saber, el hecho que el futuro es una simple posibilidad que todavía está fuera de su alcance. Sartre advierte que esta posibilidad no es sólo una realidad subjetiva, pues

“Suprimir el ser para establecer al posible en su pureza es una tentativa absurda; la procesión que va del no-ser al ser pasando por el posible, no corresponde a la realidad. Ciertamente, el estado posible todavía no es; pero es el estado posible de cierto existente, que sostiene con su ser la posibilidad y el no-ser de su estado futuro.” (Sartre J. P., 1993, pág. 131)

Así, se comprende que angustia y desesperación son características co-extensivas a la existencia. Similar a Heidegger, para quien, de modo general, la angustia (*angst*) representa la inseguridad existencial del *Dasein* frente al absoluto de la nada⁷, Sartre asocia la experiencia de la angustia a la conciencia de la responsabilidad radical que tiene el *ser-para-sí* en cada uno de sus actos. Por lo tanto, mediante la conciencia de la angustia, el sujeto se compromete fundacionalmente con sí mismo. De este modo se ilustra en *El ser y la nada* (1993)

“El vértigo es angustia en la medida en que temo, no caer en el precipicio, sino arrojarme a él. Una situación que provoca el miedo en tanto que amenaza modificar desde fuera mi vida y mi ser, provoca la angustia en la medida en que desconfío de mis reacciones apropiadas para la situación. Análogamente, el movilizado que se incorpora a su campamento al comienzo de guerra puede, en ciertos casos, tener miedo de la muerte; pero, mucho más a menudo, tiene “miedo de tener miedo”, es decir, se angustia ante sí mismo.” (pág. 65)

⁷ “Estamos ante la nada. Ciertamente, pero estamos de tal modo que no nos tomamos en serio ni la nada ni este estar ante ella” (Heidegger, 2015, pág. 14).

Véase *Ser y tiempo*, §40 *La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la apertura del Dasein* (Traducción de Jorge Eduardo Rivera) y *¿Qué es metafísica?*

Tanto Heidegger como Sartre, significan la angustia como radicalidad del ser, pues permite al sujeto captarse a sí mismo, debido a que la angustia, en tanto signo de existencia, permite reconocer y desplegar la libertad. Sin embargo, sucede que hay conciencias que huyen de su propia angustia, es decir, ocultan su ser escapando de sí mismos. Cuando el *para-sí* opera de este modo, sostiene Sartre que estamos frente al acto de *mala fe*.

La idea de *mala fe* sartreana se explica mediante el hecho que el sujeto se constituye ontológicamente como aquello que “no es lo que es, y es lo que no es”. Esta aporía adquiere radical importancia en la ontología fenomenológica de Sartre, debido a que la negación del sentido originario de la conciencia conduce al *ser-para-sí* a convertirse en un *ser-en-sí*, es decir, se concluye en la cosificación del sujeto libre.

V. Mala fe y libertad

Como condición necesaria, es preciso comprender la idea de *mala fe* diferenciándola del acto de mentir. Por un lado, el acto de mentir se da por medio de una falsificación de información otorgada por un sujeto, que es consciente de que está entregando información falsa, a otro. Es decir, la mentira es un acto de trascendencia al estar referida a una alteridad (Figuroa, 2014, pág. 191). Por otro lado, la *mala fe* no supone alteridad, pues tanto el engañador como el engañado se dan en la misma conciencia, en el mismo *para-sí*. Es por ello que la *mala fe* está dotada de un sentido absoluto al operar sobre la conciencia. En este sentido, existe un acto de autoengaño que la conciencia capta pre-reflexivamente como mentirosa, pero a la vez, se oculta como engañada.

De este modo, la *mala fe* se constituye esencialmente en la conciencia y, como la conciencia es lo propio de la existencia libre, se define a la *mala fe* como un intento de huir de lo que no se puede huir, en huir de lo que se es de modo intrínseco, produciendo una fractura en el seno del ser, pues es el acto de *no ser lo que se es*. En *El existencialismo es un humanismo* Sartre afirma

“Si hemos definido la situación del hombre como una elección libre, sin excusas y sin ayuda, todo hombre que se refugia detrás de la excusa de sus pasiones, todo hombre que inventa un determinismo, es un hombre de mala fe.” (pág. 37)

Como ya hemos mencionado, el hombre no es más que su proyecto de vida, por lo que solamente existe realidad en directa medida que exista acción⁸. Ahora bien, Sartre advierte que en el despliegue de la existencia humana, el sujeto actúa negativamente contra sí mismo, negándose, no siendo lo que es.

En este escenario, Sartre nos presenta al hombre como ser incompleto, por lo que la existencia del hombre no puede conseguir nunca coincidir de modo definitivo, como es el caso del *ser-en-sí*, que, al coincidir plenamente con sí mismo, no puede proyectar su existencia, por lo que, en efecto, *es*, pero no existe por sí, sino solo en relación al *para-sí*. Con ello, se comprende que en su existencia el sujeto puede representar una función, pero no la *es* en sentido estrictamente existencial.

El problema se radicaliza cuando el *para-sí* intenta, dentro de él, representar un *en-sí*, es decir, cuando actúa de *mala fe*. Sartre lo ilustra con el caso del mozo del café, quien al desempeñar su labor mecánicamente, se identifica con las características relativas al ser-mozo, sacrificando su autonomía y absoluta libertad en razón de un ser *en-sí* del mozo del café. Por lo que, la pregunta planteada por Sartre ¿qué *somos*, pues, si tenemos la obligación constante de hacernos ser lo que somos, si somos en el modo de ser del deber ser lo que somos? (pág. 93), es respondida mediante la distinción existencial entre saber lo que se es y solamente ser, o dicho de otro modo, “ocurre que, paralelamente, el mozo de café no puede ser mozo de café desde dentro e inmediatamente, en el sentido en que este tintero es tintero, o el vaso es vaso” (pág. 94).

La representación *en* el *para-sí*, es decir, la seducción que disgrega al ser, conduce a una segunda constitución ontológica, esta vez, la realizada a partir de la *mala fe*. Tanto el profesor de filosofía, como el mozo de café tienen sus propios comportamientos y gestos específicos de su actividad que son atribuciones inherentes a

⁸ “La doctrina que yo les presento [el existencialismo ateo] es justamente lo opuesto al quietismo, porque declara: ‘Sólo hay realidad en la acción’; y va más lejos todavía, porque agrega: ‘El hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza, no es por lo tanto más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida’” (Sartre J. P., El existencialismo es un humanismo, 2007, pág. 27).

su función. Así, identificar la existencia a aquellas funciones, conduce a que el mozo y el profesor se conviertan, respectivamente, en cosa-mozo y en cosa-profesor. De modo que, el constituir la existencia desde un acto de *mala fe*, implica un modo de vida inauténtico, pues el estado de *mala fe* es la renuncia de lo más íntimo de la existencia: la libertad. Así lo señala Sartre en la conferencia ya citada

“Se podría objetar: pero ¿por qué no podría elegirse a sí mismo de mala fe? Respondo que no tengo que juzgarlo moralmente, pero defino su mala fe como un error. Así, no se puede escapar a un juicio de verdad. La mala fe es evidentemente una mentira, porque disimula la total libertad del compromiso. En el mismo plano, diré que hay también una mala fe si elijo declarar que ciertos valores sí existen antes que yo; estoy en contradicción conmigo mismo si, a la vez los quiero y declaro que se me imponen.” (pág. 38)

Continúa Sartre respondiendo a las críticas efectuadas a la concepción de libertad existencialista, acusándolo de individualista y de distanciar a los hombres, a ello responde

“Queremos la libertad por la libertad y a través de cada circunstancia particular. Y al querer la libertad descubrimos que depende enteramente de la libertad de los otros, y que la libertad de los otros depende de la nuestra. Ciertamente la libertad, como definición del hombre, no depende de los demás, pero en cuanto hay compromiso, estoy obligado a querer, al mismo tiempo que mi libertad, la libertad de los otros; no puedo tomar mi libertad como fin si no tomo igualmente la de los otros como fin.” (págs. 38-39)

Es medular esta definición dada por Sartre, ya que, como hemos mencionado, el hombre no solo es *ser-para-sí*, sino que es *ser-para-otro*, y en tanto interacción de conciencias libres, la libertad de los hombres no se encierra dentro de su espontaneidad de la conciencia, es decir, no es una concepción solipsista de la libertad, sino que se transmite y configura, posterior al acto fundacional del *para-sí*, en una dimensión intersubjetiva.

VI. Mala fe y psicoanálisis existencial

Ahora bien, comprendemos que el fenómeno de la *mala fe* es constituido en una dimensión ontológica y fenomenológica, por lo que, en tanto sucede en el absoluto de la conciencia, es analizado por lo que Sartre denomina un ‘psicoanálisis existencial’.

En el capítulo II de la cuarta parte de *El ser y la nada* se da espacio para un estudio detallado de lo que Sartre entiende por ‘psicoanálisis existencial’, en oposición a los llamados, por el mismo filósofo francés, ‘psicoanálisis empírico’ y ‘psicoanálisis freudiano’. Por lo que respecta a este trabajo, no se vuelve necesario profundizar en las distinciones y críticas realizadas por Sartre, sino que se hará uso de la definición y características del ‘psicoanálisis existencial’ para establecer implicancias directas con la noción de *mala fe*⁹.

Al final de la sección “El psicoanálisis existencial” Sartre afirma que, de poder existir un psicoanálisis existencial, este debe ser “un método destinado a sacar a luz, con una forma rigurosamente objetiva, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona, es decir, se hace anunciar a sí misma lo que es” (pág. 596). Esta definición, de modo inmediato, nos entrega dos implicancias que son determinantes. Por un lado, el ‘psicoanálisis existencial’ tiene por punto de partida la responsabilidad absoluta del ser-haciéndose; por otro, y en consecuencia a ello, asume la necesidad de rechazar cualquier tipo de “ídolo explicativo” que ofrezca explicación a determinaciones existenciales desde la exterioridad del sujeto.

Sobre este escenario, Sartre no da lugar a la existencia del inconsciente, concepto capital del psicoanálisis freudiano, pues, como hemos mencionado, la conciencia es absoluta totalidad, por ende no se da lugar a espacio de no-conciencia. Dicho de otro modo, “el psicoanálisis existencial rechaza el postulado del inconsciente: el hecho psíquico es para él co-extensivo a la conciencia” (pág. 593). Es por ello que intenta determinar la “elección originaria” del sujeto consciente.

En efecto, el ‘psicoanálisis existencial’ intenta descubrir en cada sujeto la elección existencial que lo constituye libremente en su proyecto de existencia. Por ello, se comprende que el sujeto es una totalidad y no una colección, por lo que “se expresa íntegro en las más insignificantes y superficiales de sus conductas” (pág. 592).

⁹ Para un estudio detallado sobre el ‘psicoanálisis existencial’ sartreano véase Rodríguez, A. (enero-julio de 2001). El psicoanálisis existencial de Jean-Paul Sartre. *Psicología desde el Caribe*(7), 138-148.

Esta afirmación es clave para comprender la complejidad del fenómeno de la *mala fe*. Sí afirmamos que la hipótesis de Dios está superada en tanto refugio ontológico, con lo que la noción de naturaleza humana entra en conflicto y por ende es rechazada, entonces nos encontraremos desnudos *en* la existencia. Sin embargo, estando en este escenario, Sartre radicaliza el estado de desnudez del hombre y, gracias al análisis fenomenológico denominado ‘psicoanálisis existencial’, niega la existencia de lo que la tradición freudiana denominó “inconsciente”. Por ello, la existencia del hombre, en tanto proyecto vital en estado de consciencia, dependerá exclusivamente de las determinaciones adoptadas por el hombre mismo, por lo que el fenómeno de la *mala fe* es un actuar radical y consciente no solo contra la existencia de quien actúa de *mala fe*, sino que se desborda a sí mismo, de modo que el *ser-para-sí* autonegado, se presenta ante otro como un *ser-en-sí-para-otro*.

* * *

A modo de conclusión, es preciso señalar que, para una explicación ontológica y fenomenológica de la *mala fe*, Sartre parte de la hipótesis del cogito pre-reflexivo para, de este modo, presentar una conciencia que es constituida mediante “un ser dentro del ser”, al cual, su propio ser se le presenta distante y extraño, precisamente a raíz de esta misma escisión de su ser. El caso es, pues, que esta duplicidad se hace manifiesta en la *mala fe*, donde el hombre utiliza su capacidad de “develador de negatividades” para volverla contra sí mismo y negarse. Es así que en la sección *Mala fe y mentira* de *El ser y la nada* Sartre señala que “mi conciencia no se limita a *encarar* una negatividad; se constituye ella misma, en su carne, como nihilización de una posibilidad que otra realidad humana proyecta como *su* posibilidad” (pág. 81).

Como hemos revisado, solo es concebible el fenómeno de la *mala fe*, en tanto el ser se constituya como aquello que no es, es decir,

“[l]a mala fe no se limita a negar las cualidades que poseo, a no ver el ser que soy: intenta también constituirme como siendo lo que no soy. Me capta positivamente como valeroso, no siéndolo. Y esto no es posible, una vez más, a menos que yo sea lo que no soy, es decir, a menos que el no-ser,

en mí, no tenga el ser ni siquiera a título de no-ser." (Sartre J. P., 1993, págs. 100-101)

En suma, la constitución ontológica y el psicoanálisis existencial sartreano están íntimamente ligados en cuanto la existencia del sujeto no es determinada por nada más que el acto mismo de existir. Con ello, las nociones de *libertad* y *mala fe* se conjugan en el seno de la existencia tanto del *ser-para-sí* como del *ser-para-otro*.

Bibliografía

- Beauvoir, S. (1989). *La plenitud de la vida*. (S. Bullrich, Trad.) Barcelona: Edhasa.
- Bello, E. (2005). La sombra de Nietzsche en Sartre. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 35, 41-62.
- Biemel, W. (1995). *Sartre*. (R. P. Blanco, Trad.) Barcelona: Salvat Editores.
- Daigle, C. (2004). Sartre and Nietzsche. *Sartre Studies International*, X(2), 195-210.
- de Chirico, G. (2014). *Hebdómeros*. (C. Aira, Trad.) Buenos Aires: Editorial Mansalva.
- Figuroa, G. (2014). Los cuestionamientos de Jean-Paul Sartre a Freud ¿son aún válidos? Filosofía y psicoanálisis en el nuevo siglo. *Revista chilena de neuro-psiquiatría*, 52(3), 185-212.
- Heidegger, M. (2015). *Cuadernos negros*. (A. Ciria, Trad.) Madrid: Editorial Trotta.
- Málishév, M. (2017). El existencialismo ateo de Jean-Paul Sartre: libertad, responsabilidad y angustia. *La Colmena*, 12, 23-31.
- Rodríguez, A. (enero-julio de 2001). El psicoanálisis existencial de Jean-Paul Sartre. *Psicología desde el Caribe*(7), 138-148.
- Sabato, E. (1970). *Obras. Ensayos* (Primera ed.). Buenos Aires: Editorial Losada.
- Sartre, J. P. (1960a). *A puerta cerrada*. (A. Bernárdez, Trad.) Buenos Aires: Editorial Losada.
- Sartre, J. P. (1960b). *El hombre y las cosas*. (L. Echávarre, Trad.) Buenos Aires: Editorial Losada.
- Sartre, J. P. (1968). *La trascendencia del ego*. (Ó. Masotta, Trad.) Buenos Aires: Ediciones Calden.
- Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. (J. Valmar, Trad.) Barcelona: Editorial Altaya.
- Sartre, J. P. (2007). *El existencialismo es un humanismo*. (V. P. Fernández, Trad.) Barcelona: Ediciones Folio.