



**UNIVERSIDAD  
ALBERTO HURTADO**

Facultad de Filosofía y Humanidades  
Departamento de Filosofía

**LA EMOCIÓN COMO FUNDAMENTO DE LA MALA FE EN LA  
FILOSOFÍA DE JEAN-PAUL SARTRE**

**Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía**

Por Cristina Pastén Peña

Director de tesis: Juan Manuel Garrido Warner, Doctor en Filosofía  
Universidad Marc Bloch de Strasbourg, Francia

Santiago, Chile

2018

“Nunca sentí como hoy la impresión de carecer de dimensiones secretas, de estar limitado a mi cuerpo, a los pensamientos ligeros que suben de él como burbujas. Construyo mis recuerdos con el presente. Estoy desechado, abandonado en el presente. En vano trato de alcanzar el pasado; no puedo escaparme”

Jean-Paul Sartre

## **AGRADECIMIENTOS**

Quiero agradecer, en primer lugar, a mi mamá por su amor y contención en todo este proceso. Jamás me habría atrevido a estudiar filosofía sin la confianza que ha generado en mí gracias al apoyo incondicional que me ha entregado en todo momento de mi vida.

Agradezco a mi hermano César por financiar mi primer año de magíster antes de ganarme la beca CONICYT, por construirme una consulta sólo para que pudiera tener un trabajo flexible que me permitiera estudiar y por confiar en mí cuando no tenía trabajo ni esperanzas de conseguir uno.

Agradezco también a mi profesor guía Juan Manuel Garrido por sus correcciones en la tesis, por su paciencia y por sus recomendaciones de lecturas.

Además, doy las gracias al Profesor Dr. Fernando Ivanovic-Zuvic por guiarme en la investigación de los diálogos entre filosofía y psicología y por siempre apoyarme en nuestras actuales investigaciones sobre trastornos del ánimo y filosofía.

Con mucho cariño, doy gracias a Leonor Villacura por darme la oportunidad de dictar un curso de formación general en el que pude utilizar todos mis conocimientos sobre Sartre y, también, por apoyarme emocionalmente en este proceso.

Finalmente, es menester dar mis agradecimientos a CONICYT por financiar mi segundo año de magíster.

## TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN .....	5
<b>CAPÍTULO I : CARACTERIZACIÓN DE LA MALA FE .....</b>	<b>10</b>
I. DEFINICIÓN DEL CONCEPTO DE MALA FE .....	10
II. MECANISMOS DE MALA FE .....	25
<b>CAPÍTULO II: TEORÍA DE LA CONCIENCIA .....</b>	<b>36</b>
I. ¿QUÉ ES LA CONCIENCIA? .....	36
II. CONCIENCIA IRREFLEXIVA Y CONCIENCIA REFLEXIVA .....	38
III. LA MALA FE COMO UNA CONCIENCIA IRREFLEXIVA .....	44
IV. MALA FE COMO CREENCIA .....	48
V. CONCEPTO DE EMOCIÓN A LA LUZ DE LA TEORÍA DE LA CONCIENCIA .....	54
<b>CAPÍTULO III: ANÁLISIS DEL CONCEPTO DE MALA FE A LA LUZ DE LA TEORÍA DE LAS EMOCIONES .....</b>	<b>64</b>
I. LA EMOCIÓN A LA LUZ DE LA TEORÍA DE LAS EMOCIONES ...	64
II. EL MIEDO COMO MOTIVACIÓN PARA SER DE MALA FE .....	71
III. MALA FE A LA LUZ DEL CONCEPTO DE EMOCIÓN .....	76
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>85</b>
<b>ANEXO .....</b>	<b>88</b>

## INTRODUCCIÓN

El concepto de mala fe es acuñado por Jean-Paul Sartre para referirse a la capacidad humana de mentirse a uno mismo y, al mismo tiempo, de creer la propia mentira. Este concepto ha sido tratado por diversos autores que han escrito sobre la obra de Sartre, por ejemplo, Joseph Catalano, quien escribió un comentario sobre *El ser y la Nada*<sup>1</sup>, dedica un capítulo entero para explicar el concepto de mala fe. El autoengaño también ha sido abordado por Robert Santoni, quien publicó un libro completo en el que se discuten los conceptos de mala fe, buena fe y autenticidad<sup>2</sup>. La discusión por la autenticidad y la mala fe también ha sido abordada por David Weberman<sup>3</sup> e Ignacio Abello<sup>4</sup>. En cada uno de estos textos es posible apreciar diferentes posturas e interpretaciones de la mala fe y de otros conceptos de la filosofía sartreana en general. Las inquietudes que comparten estos autores giran en torno a la pregunta respecto a cómo el ser humano es capaz de ser de mala fe, es decir, cómo es posible que el ser humano se mienta y pueda, al mismo tiempo, creer su propia mentira.

Respecto a la dilucidación sobre el proceso por el cual el ser humano llega a autoengañarse, surge la pregunta sobre qué es lo que lo motiva a hacerlo. Dicho de otro modo, ¿por qué una conciencia se mentiría a sí misma y, además, creería su propia mentira?

Para Sartre<sup>5</sup>, lo que motiva al ser humano a ser de mala fe consiste principalmente en la angustia. En la filosofía sartreana, la angustia es un estado que surge cuando existe conciencia reflexiva de la libertad y, junto con

---

<sup>1</sup> *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*

<sup>2</sup> En *Bad Faith, Good Faith and Authenticity in Sartre's Early Philosophy*, Robert Santoni realiza un análisis de diversos conceptos incluyendo, además los mencionados, la sinceridad. La obra de Santoni refleja la necesidad de claridad tanto del concepto de mala fe como de aquellos que se asocian al mismo.

<sup>3</sup> En su trabajo *Sartre in the authenticity, required if my choices are to be truly mine*

<sup>4</sup> En su libro *Las relaciones conmigo y con los otros a partir de Sartre*

<sup>5</sup> En el apartado titulado "Mala fe" de *El ser y la Nada*

ella, de la carencia de justificaciones para nuestros actos. Esta falta de justificación va acompañada de responsabilidad la que, a su vez, lleva a sentir angustia. Para evadir este estado, el ser humano actuaría de mala fe.

Sin embargo, según la teoría de la conciencia en Sartre, la conciencia reflexiva es posterior a la irreflexiva ya que necesariamente debe existir, en primer lugar, una conciencia irreflexiva para poder, a través de ésta, realizar una captación reflexiva.

Esto es problemático puesto que mientras la angustia es una captación reflexiva de la libertad, la mala fe es descrita en *El ser y la Nada* como una conciencia irreflexiva. De este modo, la propuesta de Sartre apuntaría a que algo reflexivo y posterior como es la angustia motivaría a una conciencia irreflexiva y espontánea como es la mala fe.

Como las captaciones reflexivas son posteriores a las conciencias irreflexivas, la afirmación sartreana de que la mala fe es motivada por la angustia resulta insuficiente. Surge, de este modo, la necesidad de plantear un elemento que motive a nivel irreflexivo el apareamiento de la mala fe.

La angustia, como ya dijimos, surge como conciencia reflexiva, por tanto, no podría motivar directamente a la mala fe. Sin embargo, esto no quiere decir que no tenga un predecesor en la conciencia irreflexiva. En *El ser y la Nada*, Sartre describe una relación de tránsito entre la angustia y el miedo. El miedo consiste en una emoción que aparece como conciencia pre-reflexiva de manera espontánea y sin una decisión voluntariosa de por medio (como todas las emociones según la teoría sartreana<sup>6</sup>), cuando es captado reflexivamente, aparece la angustia.

---

<sup>6</sup> Esta descripción de las emociones es expuesta por Sartre en *Bosquejo de una teoría de las emociones*

Esta relación de tránsito entre el miedo nos lleva a pensar que es posible rastrear motivaciones de índole emocional para actuar de mala fe de carácter irreflexivo. Sin embargo, en la obra sartreana, no se hace alusión a las emociones para explicar el surgimiento de la mala fe. Las emociones son mencionadas tímidamente sólo en los ejemplos de mala fe descritos en *El ser y la Nada* y únicamente en obras más psicológicas como Baudelaire, se utiliza de manera más directa el concepto de emoción para abordar el autoengaño.

Por otro lado, además de la posible vinculación entre la angustia y las emociones, las emociones también poseen similitudes con el concepto de mala fe. Además de que ambas son conciencias irreflexivas, las dos poseen dentro de sus elementos el concepto de creencia. El que compartan estas dos características es otro factor que nos lleva a pensar que es posible rastrear fundamentos de la mala fe en la teoría de las emociones.

A partir de todo lo escrito anteriormente, podemos dilucidar la siguiente problemática: si la angustia es una conciencia reflexiva y posterior a la espontánea mala fe, ¿qué llevaría al ser humano a autoengañarse a un nivel irreflexivo? Respecto a esto, vamos a plantear la hipótesis de que existe un fundamento de la mala fe en las emociones que nos ayudaría a comprender cómo el ser humano llega a mentirse y creerse a sí mismo. Además, vamos a hipotetizar que existen emociones específicas como el miedo que, debido a su relación de tránsito con la angustia, motivan a un nivel irreflexivo ser de mala fe.

Para comprobar estas hipótesis, planteamos como objetivo general buscar fundamentos de la mala fe en la teoría de las emociones de Jean-Paul Sartre. Como objetivos específicos buscamos:

- Exponer una introducción del concepto de mala fe
- Definir el concepto de mala fe según lo planteado en *El ser y la Nada*
- Analizar la teoría de la conciencia en la filosofía sartreana

- Analizar el concepto de emoción mediante la teoría de la conciencia en Sartre propuesta en La trascendencia del ego
- Analizar el concepto de emoción mediante la teoría de las emociones propuesta en Bosquejo de una teoría de las emociones
- Describir el concepto de angustia
- Describir la emoción del miedo
- Describir la relación entre miedo y angustia
- Definir emociones específicas que motivan la mala fe

Como se mencionó más arriba, luego de cumplir estos objetivos, se busca posicionar a la teoría de las emociones como un nuevo horizonte de análisis del concepto de mala fe, de manera que podamos responder a las interrogantes respecto a cómo surge en la conciencia o qué es lo que motiva a la mala fe a nivel irreflexivo.

Para resolver estas problemáticas y cumplir con estos objetivos, ordenaremos los capítulos de la siguiente manera: partiremos caracterizando la mala fe, para ello entregaremos bases de la filosofía sartreana en las que se sustenta este concepto; luego, definiremos la mala fe; posteriormente, describiremos los mecanismos con los que el ser humano es de mala fe; finalmente, describiremos la mala fe como una conciencia irreflexiva. A partir de este último punto, desarrollaremos en el capítulo dos la teoría de la conciencia en la filosofía sartreana, partiremos definiendo el concepto de conciencia; posteriormente, diferenciaremos la conciencia reflexiva de la irreflexiva; luego, analizaremos el concepto de mala fe como una conciencia irreflexiva, centrándonos en entender la mala fe como una creencia; finalmente, abordaremos el concepto de emoción a la luz de la teoría de la conciencia en Sartre. Mediante ese último apartado, pasaremos al último capítulo dedicado a la teoría de las emociones; en este capítulo comenzaremos definiendo el concepto de emoción a la luz de la teoría de las emociones expuesta por Sartre en su propuesta de psicología

fenomenológica<sup>7</sup>, posteriormente, plantearemos el miedo como motivación para ser de mala fe. Finalmente, analizaremos el concepto de mala fe a la luz de la emoción a través de un análisis y comparación de los elementos que contienen ambos conceptos.

Todos los análisis de esta tesis se sustentan en las obras de Jean-Paul Sartre de sus periodos fenomenológico y existencialista, principalmente en los libros: El ser y la Nada, Bosquejo de una teoría de las emociones, La trascendencia del Ego y Baudelaire. Además, se han utilizados aportes desde la bibliografía secundaria.

Cabe subrayar, que las discusiones realizadas en esta tesis pretenden aportar a la antes mencionada discusión entre los estudiosos de Sartre. Pero, además, si consideramos que, entre los conceptos estudiados, trataremos la propuesta de Sartre de una psicología fenomenológica, este trabajo también podría contribuir a generar bases filosóficas para el desarrollo de la actual corriente de psicología existencial.

---

<sup>7</sup> Esta propuesta se encuentra en el tercer capítulo de Bosquejo de una teoría de las emociones.

## **CAPÍTULO I: CARACTERIZACIÓN DE LA MALA FE**

### **I. Definición del concepto de mala fe**

El objetivo de este apartado es definir el concepto de mala fe. Sin embargo, antes de entrar en la definición propiamente tal, bosquejaremos cómo Sartre llega al problema de la mala fe con el fin de comprender cuál es el lugar de este concepto en la filosofía sartreana, para posteriormente continuar con la definición.

En primer lugar, analizaremos los dos tipos de ser que plantea Sartre: el ser-en-sí y el ser-para-sí, esto a modo de sentar una base teórica que servirá para futuras elucidaciones. En segundo lugar, trataremos la actitud interrogativa del hombre y cómo esta se sustenta en la Nada; posteriormente, analizaremos el origen de la Nada y la relación entre el ser y el no-ser; luego, plantearemos la Nada como base de la libertad del ser humano y, a partir de la libertad (y toda la anterior fundamentación), se desarrollará el concepto de angustia y cómo para evadirla el ser humano es capaz de actuar de mala fe. En todo el último apartado entregaremos elementos que definen este concepto a propósito de entender la mala fe como un escape (de la angustia).

#### **- El ser-en-sí y el ser-para-sí**

En *El ser y la Nada*, Sartre afirma que la conciencia es una abstracción, es decir, no es sustancial, concretamente no existe. El adjetivo concreto se refiere a las cosas que existen fuera de la conciencia, cosas que son capaces de ser captadas por diferentes conciencias individuales y que no dependen de las subjetividades para definir su existencia, ni tampoco de otros elementos. Que la conciencia no exista concretamente apunta a que su existencia sí depende de otros elementos, elementos que pueden ser otras subjetividades u otros objetos fuera de ella. Sartre define a la conciencia como un vacío total, carente

de contenido y que, como vacío, no posee naturaleza ni leyes, es una total abstracción.

Si la conciencia es un vacío que depende de otros objetos, ¿qué significa ser consciente de algo? Sartre plantea que ser consciente de algo es estar frente a una presencia concreta que no es la propia conciencia<sup>8</sup>. En otras palabras, algo que no es concreto (la conciencia) se enfrenta a algo concreto que está fuera de la misma. ¿Cómo algo no concreto puede relacionarse con algo que sí lo es?

Esta pregunta es uno de los temas principales de la introducción a *El ser y la Nada*. La respuesta de Sartre, tal como mencionábamos más arriba, corresponde a que como la conciencia no es sustancial, no tiene un contenido concreto. La conciencia, como vacío total, depende de elementos externos a ella misma<sup>9</sup>, de manera que sólo con los objetos concretos y externos a ella, es capaz de ser. Esos objetos externos de los cuales depende corresponde a los objetos de los cuales es consciente y por ello es que la conciencia es siempre conciencia de algo, un algo que trasciende a ese vacío total que tenemos por conciencia. De este modo algo no concreto (la conciencia) se relaciona con los objetos que sí lo son (de lo que es consciente).

Si siempre la conciencia es conciencia de algo y pasa que ese algo está fuera de la misma ya que ésta carece de contenido, podemos notar que una característica muy importante de la conciencia es la trascendencia. La conciencia trasciende de sí misma hacia los objetos que le dan contenido, esa trascendencia es su modo de existencia. Sartre explica que la conciencia exige que haya un ser fuera de ella y que éste ser no sólo debe aparecer en la

---

<sup>8</sup> “Ser consciente *de* algo es estar frente a una presencia plena y concreta que *no* es la conciencia” (Sartre, 2008, p.29)

<sup>9</sup> “Toda conciencia, como lo ha mostrado Husserl, es conciencia *de* algo. Esto significa que no hay conciencia que no sea *posición* de un objeto trascendente, o, si se prefiere, que la conciencia no tiene “contenido” (Sartre, 2008, p.18)

conciencia sino que debe existir concretamente fuera de la misma<sup>10</sup>. En el capítulo segundo trataremos con mayor detalle la teoría de la conciencia en la filosofía sartreana.

A este ser que existe fuera de la conciencia, se le llama ser transfenoménico (como un ser cuya existencia va más allá de lo percibido) o *ser-en-sí*. Este ser-en-sí corresponde a un objeto concreto, macizo y externo a la conciencia. Seres-en-sí son todos los objetos concretos que nos rodean: una manzana, un auto, otra persona, etc. Tenemos una imagen definida de lo que son esos objetos externos y no existe duda de su identidad, la manzana es manzana y nada más, por ejemplo.

La existencia de los seres-en-sí es relevante para nuestro argumento por lo siguiente: es un criterio que no aplica para nosotros mismos. Para Sartre, nosotros no nos percibimos como seres-en-sí, sino que más bien nos percibimos como seres-para-sí. El ser-para-sí es una categoría de ser que, en términos simples, no es perfectamente uno consigo mismo (así como la manzana es manzana y nada más). Joseph Catalano en su comentario de *El ser y la Nada*<sup>11</sup> plantea que este ser posee una ausencia de identidad o, en otras palabras, que el hombre no está completamente identificado consigo mismo, cosa que le permite tener propósitos y también, una actitud interrogativa (la cual será descrita en el siguiente apartado).

La diferencia entre el ser-en-sí y el ser-para-sí radica en que mientras en el ser-en-sí existe una absoluta unidad, una absoluta identidad (la manzana que es manzana y nada más), en el ser-para-sí, no. El ser-para-sí, en palabras de

---

<sup>10</sup> "Toda conciencia es conciencia *de* algo (...) ser consciente *de* algo es estar frente a una presencia plena y concreta que *no* es la conciencia" (Sartre, 2008, p.29)

<sup>11</sup> "*Man, however, is said to be a for-itself because he is not perfectly one with himself. This lack of identity with himself allows man to reach out beyond himself and relate all things to himself and for his own purposes*" (Catalano, 1980, p.43)

Catalano, es básicamente lo mismo que la realidad humana, la cual corresponde a ser lo que no se es y no ser lo que se es<sup>12</sup>.

¿Qué significa que el ser sea lo que no es y no sea lo que es? Ronald Santoni en su libro *Bad Faith, Good Faith, and Authenticity in Sartre's Early Philosophy* explica que mientras el ser-en-sí está "lleno" de sí mismo y cada parte de su ser es su ser (un tintero es un tintero, ejemplifica), el ser-para-sí no puede decir lo mismo puesto que el ser-para-sí es libre. Para Santoni, la libertad conlleva que el ser humano no sea lo que es y sea lo que no es<sup>13</sup>.

Si el ser humano no es lo que es, ¿qué es en su momento presente? Una concreta nada, dice Sartre, porque su conciencia es ya un vacío total<sup>14</sup>, pero ¿con qué se identifica? Con lo que no es<sup>15</sup>, con un proyecto que aún no es concreto y que, por tanto, no existe independientemente de la subjetividad. La identificación del ser humano con su proyecto, con su posible, hace que no se identifique con lo que actualmente es (ese vacío total de su conciencia), por otro lado, esta misma identificación lleva a que necesariamente el ser humano sea lo que no es, sea su proyecto.

Más adelante ahondaremos cómo esta nada, en palabras de Sartre, infesta<sup>16</sup> al ser y cómo ella posibilita la libertad y, por tanto, tener la posibilidad de tomar decisiones de mala fe. Por ahora, pasaremos a explicar la actitud interrogativa del ser humano, otra de las cosas que caracterizan al ser-para-sí.

---

<sup>12</sup> "The terms 'human reality', 'human being', 'for-itself' and 'consciousness' have the same meaning in Sartre's philosophy" (Catalano, 1974, p.44)

<sup>13</sup> "The being of human reality is not what it is and is what it is not because it is free. For Sartre, being for-itself or human reality is freedom" (p.35)

<sup>14</sup> En el capítulo segundo se profundizará por qué la conciencia es un vacío total. El término *vacío total* es utilizado por Sartre en *El ser y la Nada*.

<sup>15</sup> "Yo no soy aquel que seré (...) no lo soy porque el tiempo me separa de ello" (Sartre, 2008, p.77).

<sup>16</sup> Sartre explicita que la nada *infesta* al ser en el capítulo uno de la primera parte de *El ser y la Nada*.

## - La actitud interrogativa y la Nada

Otra de las características que diferencian al ser-para-sí del ser-en-sí corresponde a la actitud interrogativa. La actitud interrogativa no se define por el hecho de hacer una pregunta, por el orden de las palabras que resultan en una interrogación, sino más bien se define por el esperar algo. Joseph Catalano en su comentario de *El ser y la Nada* explica que lo que se espera es una respuesta de la realidad, un sí o un no o, en palabras de Sartre, un ser o un no-ser<sup>17</sup>.

El ejemplo que da Catalano<sup>18</sup> es el siguiente: alguien está en una casa y pregunta si está Juan en esa misma casa. Las respuestas posibles a esa pregunta son un un sí o un no, un ser o un no-ser (Juan-está, Juan-no-está). Quien pregunta, sabe antes de preguntar que la respuesta puede ser cualquiera de las dos, es decir, espera un ser o un no-ser.

¿Cómo es posible esperar un no-ser? No podemos esperar el no-ser como un objeto ya que el no-ser, no es. Si el no-ser no es es, por tanto, una nada. Lo que significa que al esperar un no-ser, esperamos una nada. Si al hacer la pregunta entendemos que una de las posibilidades es que Juan no esté, significa que entendemos antes de hacer la pregunta la existencia de esa nada<sup>19</sup>. Como la nada está presente en nuestra conciencia porque la entendemos antes de hacer la pregunta, es posible tener una actitud interrogativa ya que sólo existiendo ésta en nuestra conciencia podemos esperar como respuesta un ser o un no-ser.

---

<sup>17</sup> “*We expect a ‘reply’ from reality, a yes or no, a revelation of something or nothing*” (Catalano, 1974, p.54)

<sup>18</sup> En *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*

<sup>19</sup> Sartre plantea que existe una comprensión prejudicativa de la nada: “Lo que espero del carburador, lo que el relojero espera de los engranajes del reloj, no es un juicio, sino una develación de ser sobre el fundamento de la cual pueda emitirse un juicio. Y si *espero* una develación de ser, quiere decir que estoy a la vez preparado para la eventualidad de la develación de un no-ser. Si interrogo al carburador, quiere decir que considero como posible que en el carburador *no haya nada*. Así, mi interrogación involucra, por naturaleza, cierta comprensión pre-judicativa del no-ser” (p.47)

Como la nada no es un objeto ya que no-es, no puede ser parte del macizo ser-en-sí, el cual es un absoluto (sin vacíos y completamente identificado consigo mismo). Necesariamente es parte del ser-para-sí, ser en el que surge la nada como parte de su estructura.

Sabemos en cuál de los tipos de seres se manifiesta la nada pero, ¿es posible definir cómo surge? Sartre asegura en *El ser y la Nada* que el ser no produce a la nada porque la nada no es y, por tanto, no puede ser producida, sin embargo, sí la hace surgir<sup>20</sup>. La nada aparece a través de el ser dada su condición de ser-para-sí<sup>21</sup>. Como el ser-para-sí posee vacíos de identidad, la nada surge con él, en esos vacíos, en esos no-ser<sup>22</sup>.

Para que exista un ser-para-sí incapaz de identificarse completamente con su propio ser, es necesario que la nada surja con el ser o, dicho de otro modo, que surjan vacíos de identidad que conlleven a que el ser no se encuentre totalmente identificado consigo mismo. La nada surge entrelazada con el ser-para-sí permitiendo que exista esa actitud interrogativa que lo caracteriza, esa actitud que comprende prejudicativamente la existencia de un no-ser. Entonces, la nada del ser-para-sí que surge por los vacíos de identidad (que el ser no esté totalmente identificado consigo mismo) es lo que permite que comprendamos antes de hacer un juicio tanto la posibilidad de un ser como de un no-ser.

Cuando un ser humano pregunta si Juan está en casa, la nada surge en la posibilidad de que Juan no esté, en la posibilidad de que haya un no-ser; como quien pregunta ya comprende antes de hacer la pregunta que existe la

---

<sup>20</sup> "El ser es anterior a la nada y la funda" (Sartre, 2008, p.57)

<sup>21</sup> "*The for-itself is thus a new región of being, a región that has been so permeated with nothingness*" (Catalano, 1980, p.67)

<sup>22</sup> "*Man, however, is said to be a for-itself because he is not perfectly one with himself*" (Catalano, 1980, p.43)

posibilidad de que Juan no esté y por ello es que hace la pregunta, podemos notar que la nada es previa a la interrogación y que, es más, es condición de posibilidad de la misma. De esta manera, el ser-para-sí y la nada existen de manera codependiente, el ser-para-sí sin la nada sería un ser-en-sí y la nada sólo puede existir en un ser-para-sí.

#### - **La libertad y la angustia: la mala fe como un escape**

Según Sartre, la mala fe es una actitud de la conciencia, una actitud que consiste en negar. Esta negación, en vez de dirigirse hacia afuera, hacia el mundo, se dirige hacia adentro, hacia la conciencia misma. A diferencia de la negación descrita anteriormente en la cual el no-ser se ubicaba en el mundo (Juan-no-está), en la mala fe se da un tipo de negación autodirigido, en el que se niega una parte de sí<sup>23</sup>. El autoengaño de la mala fe consiste en esa negación, en negar algo que existe de sí mismo.

Por otro lado, la mala fe a pesar de ser un autoengaño, se diferencia de la mentira a secas en que no posee los tres elementos que, según Joseph Catalano<sup>24</sup>, debe tener la mentira común, los cuales corresponden a: primero, quien engaña debe creer que algo es verdad; segundo, quien engaña debe expresar a otro lo opuesto a eso que cree cierto; y tercero, ese otro debe creer lo que le han expresado. En el caso de la mala fe, plantea Santoni<sup>25</sup>, no hay lugar para ese otro ya que es la misma conciencia quien produce la mentira y quien cree esa mentira, por tanto, no es posible la dualidad engañador-engañado y tampoco es posible plantear la mala fe como una mentira a secas. Otra cosa que caracteriza el autoengaño de la mala fe es su temporalidad. La mala fe se da en sólo un momento en particular, en otras palabras, no se trata

---

<sup>23</sup> “Conviene escoger y examinar una actitud determinada que, a la vez, sea esencial a la realidad humana y tal que la conciencia, en lugar de dirigir su negación hacia afuera, la vuelva hacia sí misma. Esta actitud nos ha parecido que debía ser la mala fe” (Sartre, 2008, p.96)

<sup>24</sup> En su libro *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*

<sup>25</sup> En su libro *Bad Faith, Good Faith and Authenticity in Sartre's Early Philosophy*

de que cuando la persona se autoengaña lo haga en un momento distinto a cuando es engañada. Sartre argumenta que el ocultamiento de la verdad no puede hacerse en tiempos distintos ya que esto implicaría una dualidad (el yo del pasado que engaña y el yo del presente que es engañado). Esta dualidad podría conllevar, además, a que el ser del presente (el engañado) pudiese desconocer las acciones de su ser del pasado (quien engaña), cosa que para Ignacio Abello<sup>26</sup> arrastra un determinismo desde el pasado que impediría la libertad.

Dijimos que la mala fe consiste en una negación autodirigida que resulta en un autoengaño que se diferencia de la mentira a secas y que sucede completamente en un mismo tiempo (es decir, uno se engaña y es engañado en el mismo momento) pero, ¿qué lleva al ser a realizar este autoengaño? Sartre afirma que la verdad que enmascara una actitud de mala fe suele ser desagradable<sup>27</sup>, lo desagradable de esta verdad es lo que hace que la conciencia escape de ésta.

Ahora bien, el escapar de esta verdad no implica que no la conozca, todo lo contrario, la conciencia conoce muy bien la verdad que quiere enmascarar y, por tanto, es ella quien produce esta mala fe. La mala fe no es un estado que *afecte* la conciencia (como si fuese algo externo, fuera de la responsabilidad de la persona), es una actitud: “uno no padece su mala fe, no está infectado por ella: no es un *estado*; sino que la conciencia se afecta a sí misma de mala fe” (Sartre, 2008, p.98). La conciencia se afecta a sí misma de

---

<sup>26</sup> Abello en su libro *Las relaciones conmigo y con los otros a partir de Sartre* explicita que esta dualidad temporal (engañar en el pasado y ser engañado en el presente) no es posible: “Y no se puede (que el ocultamiento se haga en dos momentos diferentes de la temporalidad), porque el resultado sería una dualidad humana en la que existiría una parte de ese ser que conocería algo que la otra parte no conoce, o que tomaría decisiones sin que la otra parte sepa quién las toma o por qué las toma. Esto es lo que caracteriza un determinismo, y en tanto que tal, no existe la posibilidad de la libertad y el ser humano pensaría y actuaría de una manera sin conocer las reales razones por las cuales actúa” (p.54).

<sup>27</sup> “Por cierto, para quien practica la mala fe, se trata de enmascarar una verdad desagradable o de presentar como verdad un error agradable” (Sartre, 2008, p.97)

mala fe para huir del desagrado que produce esa verdad o para enmascarar la misma.

¿Cuál es la verdad desagradable de la cual escapa la conciencia cuando es de mala fe? Más arriba mencionamos la nada que infesta al ser-para-sí, esta nada no sólo es condición de posibilidad para que el ser humano posea una actitud interrogativa, sino que también para que exista la libertad, libertad que, a la vez, genera responsabilidad, responsabilidad que podría corresponder a la verdad desagradable que enmascara la mala fe.

La nada del ser-para-sí es la base de la actitud interrogativa del hombre, pero también de su libertad de decisión. Esto debido a que, según Sartre, toda decisión implica que exista una escisión entre el pasado psíquico inmediato y el presente, que rompa con la causalidad y el determinismo<sup>28</sup>. Esa escisión es una nada, nada que surge en los vacíos del ser-para-sí. La inexistencia de la causalidad y el determinismo que plantea Sartre, pueden ser explicados en el ejemplo que utiliza este autor en *El ser y la Nada*, en el que figura un jugador, un hombre adicto a los juegos de azar. Imaginemos a este jugador lleva años de ludopatía y que hoy, al pasar frente a un casino de juegos, se enfrenta a la decisión de si entrar a jugar o no. A pesar de que este jugador lleva años de adicción, nada justifica que en ese momento entre a jugar ni nada que no lo haga.

Sartre plantea que podemos comprender nuestras acciones y cómo hemos llegado a realizarlas, pero que no podemos justificarlas<sup>29</sup>, puesto que no existe una relación de causalidad absoluta que defina nuestro actuar. El jugador pasa

---

<sup>28</sup> “La nada que separa a mi libertad de esta esencia (yo *he sido* un “querer escribirlo”, pero nada, ni aun lo que yo he sido puede constreñirme a escribirlo)” (Sartre, 2008, p.84)

<sup>29</sup> En *El ser y la Nada* Sartre afirma, a propósito de un ejemplo de un escritor que está escribiendo un libro, que “la nada separa a mi libertad de esta esencia (yo he sido un ‘querer escribirlo’, pero nada, ni aun lo que yo he sido, puede constreñirme a escribirlo); por último, la nada me separa de lo que seré (descubro la posibilidad permanente de abandonarlo, como la condición misma de la posibilidad de escribirlo y como el propio sentido de mi libertad)” (p.84)

por fuera del casino y sería predecible pensar que entrará a jugar debido que posee una adicción al juego, sin embargo, también podría no entrar, ¿qué se lo impide? Podemos pensar que, si entra, es su adicción la que explica su comportamiento, pero no lo justifica. Al contrario, podríamos decir que si él no entra a jugar es por su misma enfermedad, alguien podría afirmar que como ludópata sabe que una vez dentro del casino será muy difícil para él parar, por lo tanto, simplemente decide no entrar. En otras palabras, la enfermedad del jugador, su adicción, podría explicar tanto que entre a jugar (no pudo evitarlo, está enfermo) como que no lo haga (él sabe lo que le pasará, por eso no entra a jugar), sin embargo, no puede justificar ninguno de esos comportamientos.

De esta manera, nos damos cuenta de que el pasado no logra justificar el presente<sup>30</sup> y que, por tanto, entre el pasado y el presente no existiría una relación de causalidad, de manera que el pasado no sería capaz de determinar el presente. Esto es problemático ya que posterior al pasado, vendría el presente y si ambos tiempos están conectados, ¿cómo sería posible que no se diese una relación de causalidad? ¿Por qué si el pasado es que lo antecede al presente sus sucesos no podrían ser la causa de los eventos actuales?

Ante esta interrogante, Sartre<sup>31</sup> plantea que entre el pasado y el presente surge una escisión que los separa, una escisión que es una nada. En cada decisión surge una nada que separa el pasado de la persona de su presente, de manera tal que no existe una causalidad entre pasado y presente.

Ese pasado es descrito por Sartre como el yo histórico<sup>32</sup> o, en otras palabras, como la esencia del hombre que consiste en las acciones y

---

<sup>30</sup> “Esa libertad que se nos descubre en la angustia puede caracterizarse por la existencia de aquel *nada* que se insinúa entre los motivos y el acto. Mi acto no escapa a la determinación de los motivos *porque* yo sea libre, sino que, al contrario, la estructura de los motivos como ineficientes es condición de mi libertad” (Sartre, 2008, p.80)

<sup>31</sup> En *El ser y la Nada*

<sup>32</sup> “Ese yo, con su contenido *a priori* e histórico, es la *esencia* del hombre” (Sartre, 2008, p.81)

comportamientos de éste a lo largo de su vida. La esencia, ese pasado, cambia constantemente ya que la esencia del hombre se construye en cada decisión de éste. Las acciones definen la esencia y no al revés<sup>33</sup>. A pesar de este constante cambio, cada persona posee un pasado, un yo histórico que en la filosofía sartreana figura como una esencia.

Ante una decisión, el ser humano se distancia de esa esencia, de ese yo histórico<sup>34</sup>. Surge una nada entre esa esencia y la acción presente. En el ejemplo del jugador, existe un yo claramente identificado con el juego, por lo tanto, la esencia del hombre, dada por el pasado, se define por la ludopatía. La esencia de ese hombre es ser ludópata, sin embargo, igualmente se enfrenta a la decisión de si entrar o no a jugar. El ludópata puede decidir si jugar o no porque una nada surge escindiendo su presente de su esencia, quitándole justificación a cualquier acción y terminando, así, con el determinismo.

El surgimiento de esta nada proviene de la actitud interrogativa que describimos más arriba. Recordemos que la actitud interrogativa se expresa en la espera de una respuesta, respuesta que puede ser un ser o un no-ser y que, como es posible esperar un no-ser, presumimos que ese no-ser, esa nada, existe previamente en los vacíos del ser-para-sí y que, por ello, el ser puede comprenderla prejudicativamente y esperarla ya que ya está en contacto con la misma en su calidad de ser-para-sí.

---

<sup>33</sup> A esto se refiere la popular cita de Sartre "La existencia precede a la esencia". La existencia se compone de innumerables decisiones, las cuales, son previas a lo que es el hombre. Dicho de otro modo, el hombre es lo que hace porque sus decisiones componen su esencia. Esto es explicado de una manera muy didáctica en *El existencialismo es un humanismo* y profundizado en la primera parte de *El ser y la Nada*.

<sup>34</sup> Catalano explica esto de la siguiente manera: "*the concrete nothingness of consciousness is, from its temporal aspect, 'consciousness' continual negating (nihilating), by which it simultaneously holds and suspends a past, negates this past as not now being the self, and then projects this negated-suspended-past to a freely interpreted future*" (Catalano, 1980, p.69)

El hecho de que el ludópata pueda decidir implica una actitud interrogativa que se manifiesta en la espera del ludópata de una respuesta: un sí o un no, jugar o no-jugar, ser-ludópata o no-ser-ludópata, en resumidas cuentas, un ser o un no-ser. El ludópata comprende prejudicativamente ambas opciones. El hecho de que el pueda hacer uso de su actitud interrogativa como ser-para-sí y esperar un no-ser, revela que hay una nada que surge en su ser que le permite tener la opción de traicionar a su esencia, escindirse de la misma y poder siquiera pensar en no entrar al casino a jugar.

Dicho de otro modo, el que alguien pueda tomar una decisión implica que hay un vacío entre esa decisión y el pasado; si no existiese ese vacío, el ludópata respondería a su pasado de manera lineal y entraría al casino a jugar sin dudar. Aunque el jugador haya mantenido su adicción por años y corresponda ésta a su esencia, de igual modo al momento en que pasa frente al casino puede decidir debido a esta nada que lo separa de su yo histórico que impide que éste lo determine en una relación de causalidad, a esta nada que, además, permite una actitud interrogativa respecto a la decisión de jugar o no hacerlo. Si no existiese esa escisión entre su pasado y su presente, entre su esencia como un yo histórico y el momento actual, el jugador no podría decidir, simplemente iría a jugar como un ser determinado por un pasado sin vacíos (cosa que no puede ser ya que, si así fuera, nadie jamás en la historia de la humanidad se habría recuperado de una adicción), sin embargo, como el ser actual es capaz de distanciarse del pasado, el jugador *puede* decidir y, eventualmente, no entrar a ese casino, no jugar y romper con la historia de ese yo, formando una nueva esencia.

La falta de determinismo de cada decisión implica que existe libertad y que esa libertad nos entrega la absoluta responsabilidad de nuestros actos<sup>35</sup>. Como nada puede justificarnos al momento de decidir, podemos notar como

---

<sup>35</sup> He ahí la verdad desagradable explicada por Sartre en *El ser y la Nada*.

toda la responsabilidad recae sobre nuestros hombros y cómo fácilmente podemos caer en la angustia.

Al no tener ninguna justificación, nos enfrentamos a la angustia de tener que elegir con cierto tinte de arbitrariedad. Este tipo de angustia es lo que Sartre llama la angustia hacia el pasado, dada por la falta de determinación y por la inexistencia de las relaciones causales.

Además de la angustia ante el pasado, también existe una angustia ante el porvenir<sup>36</sup>. A propósito del concepto de realidad humana que dicta que el ser humano no es lo que es y es lo que no es, Sartre en *El ser y la Nada*, afirma que el ser ya es lo que será (entendiendo ese será como su proyecto) puesto que si no fuera ya lo que será, no estaría interesado e identificado con ello, pero a la vez aún no es lo que será puesto que ese proyecto no se ha concretado todavía. De modo que el ser ya es lo que será a modo de no serlo<sup>37</sup>. Este modo de ser como un no-ser indica que hay algo en el futuro (el proyecto) que guía la conducta de ese ser. Ese algo en el futuro es un yo que el ser no es todavía. En otras palabras, el yo que se es depende del yo que no-es-todavía. He aquí la angustia ante el porvenir: estar determinado por algo que aún no es, por un posible que nos arrastra, pero que a la vez, depende de la propia decisión efectuada en el presente, momento en el que no hay una identificación con lo que se es en el presente.

Así como la angustia ante el pasado se genera con la nada que nos distancia de la esencia, la angustia ante el porvenir es dada también por una negación. El no-ser en el presente como una manera de ser (el yo-que-aún-no-es) implica este vacío de identidad que planteábamos con el ser-para-sí. El

---

<sup>36</sup> Esta distinción entre ambos tipos de angustias (hacia el pasado y hacia el futuro) es descrita por Sartre en *El ser y la Nada*.

<sup>37</sup> Para referirse a la angustia hacia el porvenir, Sartre en *El ser y la Nada* afirma: "soy ya lo que seré (si no, no estaría interesado en ser tal o cual), *yo soy el que seré, en el modo de no serlo*. (...) Llamaremos *angustia*, precisamente, a la conciencia de ser uno su propio porvenir en el modo del no serlo" (p.77)

ser-para-sí, que no está completamente identificado consigo mismo, se identifica con un ser que aún no es, asumiendo una postura de no-ser.

Tanto la angustia hacia el pasado como la angustia hacia el porvenir contemplan que la angustia se genera por la nada, la cual, recordemos, sólo surge en el ser-para-sí y no en el ser-en-sí. La nada ya sea como escisión entre el pasado y el presente (angustia hacia el pasado) o como nihilización en el ser un ser que no-es-todavía (angustia hacia el porvenir), surge únicamente en el ser-para-sí ya que es éste aquel que no está completamente identificado consigo mismo, es éste el que hace surgir a la nada en sus vacíos identitarios. El ser-en-sí, por su parte, no posee vacíos que lo hagan separarse de su pasado ni tampoco es a la manera de no-ser, el ser-en-sí no posee estas problemáticas y, por tanto, no tiene la capacidad de angustiarse por las mismas.

Por otro lado, a pesar de que siempre esté presente la angustia (ya sea ante el pasado o ante el porvenir), las personas no suelen sentirla todo el tiempo<sup>38</sup>, la angustia no es un estado permanente en la vida. Sartre en *El ser y la Nada* explica que esto se debe a que, en primer lugar, la angustia es un fenómeno reflexivo (la conciencia reflexiva e irreflexiva se abordará en el segundo capítulo) y, en segundo lugar, a que existe una forma de evadir la angustia. Esta evasión es lo que Sartre llama mala fe.

La libertad es posible por esa nada que infesta al ser. Esa nada permite la actitud interrogativa (la capacidad de esperar tanto un ser como un no-ser), la escisión entre el presente y el pasado (entre el yo actual y la esencia) y que el ser tenga como modo de ser un no-ser (realidad humana). La nada que surge en el vacío de identidad permite que no seamos seres-en-sí con total

---

<sup>38</sup> “Pero queda en pie, se dirá, el hecho de que la libertad acaba de ser definida como una estructura permanente del ser humano: si la angustia la manifiesta, ésta debería ser un estado permanente de mi afectividad; pero, al contrario, es completamente excepcional” (Sartre, 2008, p.82)

identificación; gracias a esa nada tenemos la calidad de seres-para-sí. Esta nada, al romper las relaciones de causalidad nos permite decidir y, por tanto, ser libres. Sin embargo, esa libertad, dijimos, genera una profunda angustia debido a la responsabilidad que acompaña al indeterminismo. La cual, a diferencia del miedo que se manifiesta como una emoción hacia una amenaza externa<sup>39</sup>, se expresa con relación a algo que es parte de nosotros.

En el capítulo tres analizaremos la angustia y la responsabilidad a través de las emociones, pero por ahora cabe subrayar que no resultan ser estados agradables y que el ser humano buscará evadirlos. La mala fe, entonces, consiste en evadir esta angustia, en actuar como si esa náusea no existiera, ¿cómo es eso posible? Si deseamos evadir la angustia, necesitamos evadir lo que la genera, es decir, evadir a la nada. La forma en que podemos evadir la nada es fingiendo ser seres-en-sí, en vez de ser seres-para-sí.

La nada entrega tres características al ser-para-sí mencionadas más arriba: la actitud interrogativa, la distancia con el yo histórico (que nos permite decidir) y la realidad humana (ser lo que no se es y no ser lo que se es). Estas tres características del ser-para-sí corresponden a los principales generadores de angustia. La mala fe surge para terminar con la angustia que generan esas tres características del ser ser-para-sí y, para ello, genera un autoengaño en el que, a través de diversos mecanismos que profundizaremos en el siguiente apartado, intenta autoengañarse fingiendo ser un ser-en-sí.

A continuación abordaremos tres mecanismos de mala fe y los ilustraremos con los ejemplos dados por Sartre en *El ser y la Nada*.

---

<sup>39</sup> La descripción del miedo puede hallarse en el Bosquejo de una teoría de las emociones y también en algunos apartados de *El ser y la Nada*.

## II. Mecanismos de mala fe

En el apartado anterior, expusimos diversos conceptos de la filosofía sartreana con el objetivo de entregar el contexto en el que surge el concepto de mala fe, posteriormente, entregamos una definición de la mala fe y cómo ésta intenta evadir la angustia generada por la libertad que, a su vez, es posible por la nada que surge en el ser-para-sí.

El objetivo de este apartado es describir tres mecanismos por los cuales el ser humano es capaz de ser de mala fe, estos mecanismos han sido recogidos de la obra fundamental de Jean-Paul Sartre *El ser y la Nada*. El primer mecanismo se vincula con los conceptos de trascendencia y facticidad; el segundo, con los juegos entre el ser-para-sí y el ser-para-otro; y el tercero con las identificaciones con periodos acotados de tiempo. En cada uno de los mecanismos, ejemplificaremos con las situaciones dadas por Sartre en el mismo libro, con el propósito de aclarar cómo estos mecanismos funcionan en diversas situaciones de la vida cotidiana.

### - Trascendencia y facticidad

La mala fe en la filosofía de Jean-Paul Sartre gira en torno a dos conceptos: trascendencia y facticidad. La trascendencia apunta a la superación de lo inmanente, a un ir más allá (de la facticidad) o, en otras palabras, a la decisión. La decisión para Sartre es trascendente porque, como profundizamos más arriba, implica una separación de la esencia y, por ende, un ir más allá de ella. Si la trascendencia apunta a la decisión, se vincularía directamente con la libertad y, por ende, con los proyectos del ser y sus posibilidades asociadas con lo que no es. Por otro lado, entenderemos la facticidad como lo expuesto por David Weberman en su trabajo *Sartre in the authenticity, required if my choices are to be truly mine*, en el que la define como las condiciones en las que el hombre es arrojado como, por ejemplo, su cultura, el momento de la

historia en el que vive, su familia y todo el conjunto de cosas de su existencia que no puede cambiar.

Una vez definidos ambos conceptos, Sartre entiende la mala fe como un resultado de tomar a la trascendencia por facticidad y viceversa. Por ejemplo, el pasado es parte de la facticidad debido a que es algo que no podemos cambiar, sin embargo, decir que el pasado determina nuestro presente, es un acto de mala fe. En el presente estamos condenados a tomar decisiones y, por tanto, a vivir la trascendencia. Si decimos que el pasado determina el presente, confundimos trascendencia (presente, decisiones que van más allá de la esencia) con facticidad (pasado, incapacidad de cambiarlo). Imaginemos nuevamente al jugador que describimos más arriba, si él intenta evadir la angustia de la decisión de entrar al casino diciendo que, como es un ludópata, está enfermo y no puede hacer más que jugar y seguir con su vicio, el jugador estaría siendo de mala fe ya que la trascendencia de su decisión, el ir más allá de su esencia, se vería confundida con su facticidad, un pasado que ya no puede modificar.

Al contrario, un acto de mala fe también correspondería a tomar la facticidad como una trascendencia. Por ejemplo, si a una persona le diagnostican cáncer, el cáncer sería parte de su facticidad ya que esa persona no decidió tener cáncer. Pensemos en que esa persona está viviendo muchísimas emociones displacenteras con relación a tener cáncer: pena por sí mismo, rabia por ser un afectado por esta enfermedad, pero también mucha desesperación por no sentir control de la situación puesto que no recuerda haber hecho nada conscientemente para tener cáncer. Imaginemos ahora que esa persona ante tal desesperación, ante la amarga verdad de que *no hay razón alguna* por la cual se ve con esa enfermedad, comienza a mentirse a sí misma y se dice que en realidad esto le pasó por sus mismas acciones, que incluso fue una decisión; esa persona podría pensar “inconscientemente generé esta enfermedad porque, en el fondo, yo quería descansar de mi

trabajo y ahora tengo una justificación para dejar de trabajar tanto”. Este acto también sería de mala fe ya que confunde la facticidad con la trascendencia; esa persona *no decidió* tener cáncer pero una vez que se ha vuelto su realidad lo identifica como una decisión y no acepta que no tuvo control de la situación (la formación del cáncer).

El autoengaño, entonces, se daría como una forma de tomar una cosa por lo que no es, particularmente por tomar la trascendencia por la facticidad o la facticidad por la trascendencia. Mala fe sería tanto ver lo que se puede cambiar o en lo que hay decisión como algo inamovible y determinado, como también ver aquello que no se puede modificar como el resultado de una decisión. Cualquiera sea de ambas explicaciones (confundir trascendencia por facticidad o confundir facticidad por trascendencia), es posible notar cómo este autoengaño se efectúa para enmascarar una verdad desagradable. En el caso de las situaciones descritas, la mala fe sirve para enmascarar la angustia ante la decisión del jugador en el primer ejemplo y la desesperación por la falta de control de las condiciones fácticas en el segundo.

En *El ser y la Nada*, Sartre entrega tres ejemplos en los cuales ilustra mecanismos de la mala fe. En el primer ejemplo podemos dar cuenta del mecanismo descrito anteriormente, confundir trascendencia con facticidad y facticidad con trascendencia. A continuación describiremos este primer ejemplo con el fin de retratar el mecanismo previamente descrito.

Sartre describe a una mujer que está en una primera cita con un hombre. El hombre es respetuoso con ella y muestra una gran admiración; ella *sabe* que esa admiración conlleva un interés sexual por parte de él (es una cita de tipo amoroso), interés que la llevará, tarde o temprano, a tener que tomar la decisión de si corresponder o no a ese interés. Ella se siente halagada por la admiración del hombre, sin embargo, enfrentarse al deseo llano la ofendería; incluso enfrentarse a su mismo deseo de ser deseada sería ofensivo para

ella<sup>40</sup>. Por otro lado, si la admiración del hombre fuese sólo respeto o una admiración de una índole exclusivamente intelectual, no hallaría ningún encanto en la cita, de manera que necesita -para que la cita sea interesante- del deseo del hombre, pero este deseo, para no ser ofensivo, debe parecer respeto y admiración hacia sus características psicológicas y no solamente hacia su cuerpo. La mujer, entonces, intelectualiza la situación y se concentra en la admiración del hombre como una admiración no de índole sexual; esta admiración no sexualizada perfectamente podría estar acompañando al deseo sexual del hombre hacia ella (como conjunto), sin embargo, ella prefiere concentrarse sólo en una parte de esa admiración (la intelectual) y negar la otra (la sexual).

En un momento de la cita, el hombre toma la mano de la mujer, acto que podría ser entendido como un contacto físico que podría estar manifestando el interés sexual del hombre hacia ella. Esta manifestación más clara del deseo sexual hace que la mujer se vea enfrentada de manera más directa a este deseo que disfraza por interés intelectual. El significado de esta toma de mano (el deseo llano detrás de este acto) y el efecto de ese significado en ella misma (su propio deseo) es lo que desagradaba a la mujer. He aquí la verdad desagradable para la mujer del ejemplo: el hombre que muestra admiración por ella *también* la desea sexualmente y ese deseo hace que la cita *le* resulte encantadora, cosa que indica que ella *comparte* con él ese deseo de tipo sexual. Lo que la mujer quiere evadir es esta verdad que le desagradaba, el deseo sexual tanto de él como el de ella y, para evadir, lo enmascara como una admiración de tipo intelectual de parte de él, además de enmascarar su propio deseo como una actitud de gratitud ante eso.

Cuando el hombre toma su mano, la mujer toma este gesto como un acto vacío de contenido sexual. La mujer no pone atención al significado de este

---

<sup>40</sup> Esta característica de "ofensivo" del deseo está enmarcado en la situación particular del ejemplo dado por Sartre, en ningún caso queremos esbozar que el deseo sea *siempre* ofensivo.

acto ni a su propia libertad de aceptarlo o rechazarlo, no pone atención a su propia *trascendencia* ya que como vacía de contenido el acto del hombre, se abstiene de tomar una decisión. Toma el acto sólo por lo que es a simple vista: una tomada de mano, negando todo contenido o significado que vaya más allá de esta facticidad y negándose a decidir.

El ejemplo de la mujer en la cita es clave debido a que explica cómo se puede ser de mala fe confundiendo trascendencia por facticidad. El acto del hombre de tomar la mano de la mujer es visto por ella sólo por el acto físico, es decir, sólo por la facticidad de una mano que toma a otra; pero no es visto por su significado, por lo que va más allá, por la decisión que invita a tomar, por su trascendencia. Negando la trascendencia de este acto, también niega su propia capacidad de decisión: el acto de tomar su mano implica una decisión por parte de la mujer (corresponder o no el deseo), sin embargo, confunde esa trascendencia, esa decisión, por la facticidad de un acto vacío de contenido, una mano sobre la otra, evitando decidir si corresponder o no al deseo.

Esta confusión entre trascendencia y facticidad corresponde a un autoengaño que busca evadir la desagradable verdad de que ella *sabe* que el hombre la desea sexualmente y que, además, *sabe* que es correspondido por ella. Este autoengaño, esta negación hacia sí misma, hacia su propia trascendencia, es un acto de mala fe.

#### - **Evasión del ser-para-sí hacia al ser-para-otro**

Un segundo mecanismo para ser de mala fe consiste en la evasión desde el ser-para-sí hacia el ser-para-otro. Ya habíamos dicho que el ser-para-sí corresponde al ser que carece de una completa identidad o, en otras palabras, el ser que apunta a la realidad humana, la cual dicta que el ser es lo que no es y no es lo que es. Por otro lado, también desarrollamos el concepto de ser-en-

sí, como un ser completamente identificado consigo mismo, en el cual no existen vacíos identitarios. Sin embargo, existe también un tercer tipo de ser que se manifiesta en relación a los demás, el ser-para-otro, el cual, corresponde en palabras simples a un un ser-en-sí, pero para otro.<sup>41</sup>

Ser un ser-en-sí para un otro quiere decir que desde el exterior una segunda persona no puede vernos como un ser-para-sí. En otras palabras, no nos ve como un vacío de identidad; nuestros seres-para-sí, nuestra realidad humana de no ser lo que se es y ser lo que no se es no puede ser observada por un espectador. Para otro, el propio ser-para-sí es un objeto identificable y con una identidad clara, un ser-en-sí. Por ejemplo, cuando alguien pregunta si Juan está en casa, no piensa en Juan como un vacío ni menos como algo que no-es-lo-que-es, para quien pregunta, Juan es un ser conformado e identificable; Juan es diferenciable de Pedro, por ejemplo, otra identidad conformada, ambas entidades carentes de vacíos desde la mirada externa.

Esta mirada que se hace del ser-para-sí que apunta a ser un ser-en-sí pero para otro, es lo que Sartre llama ser-para-otro. Sartre explica en *El ser y la Nada* que la imagen que posee otro de ese ser-para-sí, el ser-para-otro, entrega nueva y verdadera información de las estructuras del ser. Es más, para este filósofo el prójimo es un factor indispensable para conocer la complejidad del ser puesto que entrega nuevas cualidades del mismo, constituyendo una nueva dimensión del ser. En otras palabras, la mirada de otro respecto del ser-para-sí constituye a un ser nuevo que aparece exclusivamente en la relación con los demás y que entrega novedosa y verdadera información<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> “ese ser injustificable y en-sí que soy para otro” (Sartre, 2008, p.314).

<sup>42</sup> El ser-para-otro, a pesar de no poseer las mismas características del ser-para-sí, es verdadero. En otras palabras, lo que somos para los demás también es parte de lo que somos: “Así, el prójimo no solamente me ha revelado lo que yo soy, sino que además me ha constituido según un tipo de ser nuevo que debe soportar cualificaciones nuevas” (Sartre, 2008, p.314)

Una vez definidos ambos tipos de ser, el ser-para-sí y el ser-para-otro, es posible explicar cómo Sartre utiliza ambos conceptos para entregar un mecanismo en el que el ser puede ser de la mala fe. El acto de mala fe se realiza a través del enmascaramiento del ser-para-sí en el ser-para-otro, como si el ser-para-otro, percibido por los demás, fuera completamente nuestro ser-para-sí y no existiesen vacíos de identidad.

La identificación del propio ser-para-sí con el ser-para-otro implica una identificación con el ser-en-sí que somos para los demás. Recordemos que la visión que los demás tienen de cada uno de nosotros corresponde a la de un ser-en-sí ya que los demás nos ven como objetos identificables sin vacíos. La mala fe consiste en identificarse con esta dimensión del ser carente de vacíos como si no existiera una nada que surge con el ser, como si el ser, en todos sus tipos, fuera uno solo, absolutamente identificado.

El segundo ejemplo descrito por Sartre en *El ser y la Nada* retrata este mecanismo que acabamos de describir. El ejemplo consiste en un garzón de un café que se siente completamente identificado con su trabajo. Todas las acciones que realiza: limpiar las mesas, servir el café, atender a los clientes, las hace con una excesiva amabilidad, con el más alto interés, como si estuviese completamente identificado con su papel de garzón y no fuese nada más que eso.

El acto de mala fe no consiste en el hecho de que haga su trabajo con excesiva amabilidad, sino en la identificación total de ese hombre con el personaje de garzón, con ese personaje que es únicamente un ser-para-otro, con ese personaje que es un ser-en-sí<sup>43</sup>. En este caso, el ser-para-otro que surge con relación a los clientes corresponde a un garzón que hace un

---

<sup>43</sup> “Lo que intento realizar es un ser-en-sí del mozo de café como si no estuviera justamente en mi poder conferir a mis deberes y derechos de estado su valor y su vigencia, como si no fuera de mi libre elección el levantarme todas las mañanas a las cinco o quedarme en la cama, a riesgo de hacerme despedir” (Sartre, 2008, p.112)

dedicado trabajo y nada más; no hay vacíos ni contradicciones, un garzón y nada más o menos que eso.

La identificación de este hombre con este ser-en-sí que es el personaje de garzón lo ayuda a evadir la decisión de trabajar todos los días. La verdad desagradable que enmascara este acto de mala fe corresponde a que el garzón es libre cada día de su vida de decidir si seguir siendo garzón o no. En esta decisión que toma día a día reside la angustia que describimos más arriba; recordemos que en cada decisión, el hombre es escindido de su esencia por una nada, esta esencia corresponde a los actos que históricamente ha realizado el yo, la nada lo separa de ello y rompe cualquier relación de causalidad entre el pasado y el presente. El hombre, escindido de su esencia, se ve injustificado ante cualquier decisión, cosa que genera angustia. El hecho de que este hombre se identifique de tal manera con este ser-para-otro lo evade de la nada del ser-para-sí y, por ende, de la angustia de saber que debe decidir sin ningún tipo de justificación a la base si seguirá siendo garzón. Como él se identifica con ese ser garzón no tiene que decidir cada mañana si seguir siéndolo, ya está convencido de que es eso y nada más o menos.

La complejidad de este ejemplo reside en que el garzón efectivamente es un garzón (ya que, de hecho, trabaja en ello), pero es un garzón no de la forma en que una manzana es una manzana, es decir, es garzón no como un ser-en-sí, sino más bien como un ser-para-sí. El ser garzón es una decisión que él toma cada día y que no determina que él cada mañana tenga que levantarse a trabajar. Cada día el garzón tiene un sin número de posibles en los que no es garzón, sin embargo, ignora todo esto y se identifica con su personaje como si no hubiese una decisión a la base.

Esta identificación como si no hubiese una decisión es su autoengaño, esa evasión de la nada que realiza el garzón a través del enmascaramiento del

ser-para-sí en el ser-para-otro y más concretamente del enmascaramiento de la nada del ser-para-sí en un personaje carente de vacíos y completamente identificado consigo mismo.

- **Identificación con periodos acotados de tiempo**

Un tercer mecanismo de mala fe que da Sartre en *El ser y la Nada* consiste en la identificación con periodos acotados de tiempo. Por ejemplo, si alguien dice soy lo que he sido, se estaría deteniendo en un periodo pasado de su vida , sin considerar los cambios en el presente y los cambios que habrán en el futuro. Nuevamente aquí hay una identificación con un ser-en-sí puesto que ese ser que *he sido* carece de vacíos, es un ser completamente identificado consigo mismo. Por tanto, identificarse con ese periodo acotado de tiempo es, en realidad, identificarse con un ser-en-sí y evadir la angustiada nada del ser-para-sí (siendo de mala fe).

Al contrario, si un ser dice “no soy lo que he sido”, estaría negando su pasado, insistiendo en una re-creación perpetua que no considera una parte de su ser. Si una persona afirma no ser lo que ha sido estaría negando su facticidad y tomándola como una trascendencia (no asume aquello que no puede cambiar y se autoengaña negándolo), cosa que también sería de mala fe.

La clave de este mecanismo no está en la identificación con un periodo determinado de tiempo en particular, en otras palabras, nadie es de mala fe por identificarse con el pasado o con el futuro particularmente ya que no importa mayormente con qué parte de la vida alguien se identifique. La clave de este mecanismo reside en el acto mismo de autoengañarse identificándose *sólo* con un periodo de tiempo, puesto que el ser no es únicamente su pasado o su futuro o su presente como si éstos fueran identidades carentes de vacíos, el ser corresponde a un ser-para-sí que no está totalmente identificado consigo

mismo, un ser-para-sí que dentro de su complejidad considera tanto el pasado (facticidad) como el presente y el futuro (trascendencia). La realidad humana de ser lo que no se es (el futuro) y no ser lo que se es (el pasado), conlleva que no sea posible considerar sólo un periodo de tiempo. Por otro lado, recordemos que en cada decisión el ser es separado de su esencia, de su yo histórico, por la nada que lo caracteriza como ser-para-sí y que, por tanto, está continuamente expuesto a la angustia. Por ende, en cada decisión debe haber un futuro (hacia dónde se orienta la decisión) y un pasado (del cual nos separa la nada).

Cuando una persona dice que es lo que ha sido (y nada más), se está identificando con un ser-en-sí y niega la nada de su ser-para-sí, niega que en cada decisión existe una nada que la separa de la esencia y, por tanto, de su pasado, niega ese no-ser del futuro con el cual se identifica su proyecto. Cuando esta persona dice que es sólo su pasado se identifica con una imagen que toma del mismo, una imagen sin vacíos, un ser-en-sí, por tanto, cuando dice ser su pasado, está afirmando ser eso así como una manzana es una manzana. Esta identificación con un ser-en-sí ayuda a que el ser-en-sí evada la angustia, he ahí el autoengaño.

El tercer y último ejemplo de Sartre en su tratado existencialista puede ayudarnos a ilustrar este mecanismo de mala fe. El ejemplo es protagonizado por un homosexual, el cual niega su orientación sexual. El hombre ha realizado diversas conductas en el pasado que manifiestan preferencia por personas de su mismo sexo, sin embargo, cuando se le increpa, asegura no ser homosexual.

El acto de mala fe en este tercer ejemplo no se centra únicamente en la bruta negación de una característica obvia que hace este hombre de sí mismo, sino en cómo al obviar su pasado se toma a sí mismo como un ser-en-sí.

No es la mentira autodirigida solamente lo que lo lleva a ser de mala fe, es el cómo él asegura no ser algo así como una manzana no es un tintero<sup>44</sup> ya que no es que él niegue su condición de homosexual porque ésta pueda definir su identidad arrebatando su posibilidad de decidir dejar de ser homosexual. No, el hombre niega ser homosexual en el sentido de un ser-en-sí, niega ser homosexual como si se tratara así mismo como un objeto.

Si el hombre afirmara que no es homosexual en el sentido en que no está de acuerdo con afirmar que sus conductas sexuales del pasado definen su ser y, por tanto, no determinarían sus futuros acercamientos sexuales, cosa que lo haría rechazar el título de homosexual, este hombre no sería de mala fe. Sin embargo, el hombre del ejemplo niega su pasado, toma únicamente su presente como si en su presente hubiese una identidad libre de vacíos. No soy homosexual, así como una manzana no es un tintero. Niega su pasado para negar su condición de ser-para-sí y para evadir la angustia de la nada que caracteriza a este tipo de ser.

Una vez definida la mala fe y descritos los mecanismos por los cuales se efectúa el autoengaño, en el siguiente apartado ahondaremos en la mala fe como una conciencia irreflexiva, pero para ello debemos explicar la teoría de la conciencia en la filosofía sartreana y las diferencias entre la conciencia reflexiva e irreflexiva.

---

<sup>44</sup> “Declara ‘no ser pederasta’ en el sentido en que esta mesa *no* es un tintero. Y, así, es de mala fe” (Sartre, 2008, p.117).

## **CAPÍTULO II: TEORÍA DE LA CONCIENCIA**

Hemos planteado que la conciencia es un vacío, un vacío que tiene como modo de existencia la trascendencia. Por otro lado, también explicamos que la mala fe es una conciencia espontánea, mientras que la angustia es una conciencia reflexiva. Hemos recorrido diversos conceptos de la teoría de la conciencia de Jean-Paul Sartre, pero hasta ahora no hemos dado una descripción acabada de la misma.

El objetivo de este segundo capítulo es profundizar en la teoría de la conciencia de Jean-Paul Sartre de manera que podamos responder acabadamente acerca de qué es la conciencia y cuáles son las diferencias entre la conciencia irreflexiva y la conciencia reflexiva. Luego, realizaremos un análisis del concepto de mala fe como conciencia irreflexiva y, a partir de ello, abordaremos la mala fe como una creencia.

Siguiendo con el análisis de la conciencia irreflexiva, plantearemos que no sólo la mala fe es una conciencia espontánea, sino que también las emociones. A partir de esto, desarrollaremos el concepto de emoción a la luz de la teoría de la conciencia en Sartre.

Una vez abordado el concepto de emoción, pasaremos al tercer capítulo en el que trataremos el mismo concepto, pero desde la teoría de psicología fenomenológica planteada por Sartre.

### **I. ¿Qué es la conciencia?**

Tanto en *La trascendencia del Ego* como en *El ser y la Nada*, Sartre afirma que la conciencia es un vacío total, es decir, que no posee ningún contenido que la define. El único contenido que poseerá será aquel dictado por los objetos hacia los cuales ella se dirija. Este vacío le otorga su carácter de

translucidez<sup>45</sup>, al no poseer ningún contenido que la defina, no hay nada que la *opaque* en sí misma, sólo cuando se dirige a un objeto, existe opacidad en ella, pero no antes de eso.

Como carece de contenido, la conciencia no posee ninguna estructura que la ordene o dirija. Tampoco es determinada o creada por un elemento en particular. La conciencia es una plenitud de existencia que se auto-determina y esa autodeterminación es una característica esencial<sup>46</sup>. Tampoco surge de la nada, es anterior a la misma y surge con el ser. En otras palabras, en la medida que hay un ser, hay una conciencia que se crea a sí misma<sup>47</sup>. Como se auto-determina, tampoco nada la causa y ella misma sería la causa de su propia manera de ser<sup>48</sup>.

Este vacío total autodeterminado está desconectado del mundo y de las otras conciencias<sup>49</sup>, lo que hace que, para poder aprehender el exterior, necesariamente debe salir de sí misma. De manera que la conciencia es siempre conciencia de algo. Alguien puede ser consciente de una mesa, de un auto, de una manzana, de sí mismo, de los otros, pero siempre de algo externo a la conciencia misma ya que la conciencia misma en sí es un vacío. Esta manera de trascender de sí es lo que Sartre (inspirado en las enseñanzas de Husserl) indica como intencionalidad. La conciencia, entonces, está siempre intencionada hacia algo y esa intencionalidad es la que la define (conciencia de mesa, conciencia de manzana, etc.). Es más, Sartre subraya en *La trascendencia del Ego* que la trascendencia es la forma de existir de la

---

<sup>45</sup> “Una conciencia es toda ligereza, toda translucidez” (Sartre, 1968, p.22)

<sup>46</sup> “La conciencia es plenitud de existencia y esta determinación de sí por sí es una característica esencial” (Sartre, 2008, p.23)

<sup>47</sup> “la conciencia existe por sí. Y no ha de entenderse por ello que la conciencia se ‘saque de la nada’. No podría haber una ‘nada de conciencia’ *antes* de la conciencia (...). La conciencia es anterior a la nada y se ‘saca’ del ser

<sup>48</sup> A partir del mismo párrafo citado recientemente, Sartre escribe una nota al pie en la que apunta lo siguiente: “Sólo queremos indicar: 1°, que nada es causa de la conciencia; 2°, que ella es causa de su propia manera de ser” (2008, p.24)

<sup>49</sup> “Ella constituye (la conciencia), pues, una totalidad sintética e individualizante enteramente aislada de las otras individualidades del mismo tipo” (Sartre, 1968, p.21)

conciencia, es decir, la conciencia por el solo hecho de existir sale de sí misma y se intenciona a los objetos, así es como existe.

Además, la conciencia es unitaria, lo que significa que no existen partes en la misma, es un todo. Sin embargo, dentro de ese todo existen dos tipos de conciencia: la conciencia irreflexiva y la reflexiva. Estos tipos de conciencia no son partes diferentes, no es que exista una zona de la conciencia que sea reflexiva y otra distinta, que sea irreflexiva. Por el contrario, cada uno de estos tipos de conciencia apunta a una manera distinta de ser consciente.

## **II. Conciencia irreflexiva y conciencia reflexiva**

Para Sartre, desde la tradición fenomenológica, existen dos tipos de conciencia: la conciencia irreflexiva (también llamada pre-reflexiva, espontánea, no tética, no posicional o de primer orden) y la conciencia reflexiva (posicional, de segundo orden o tética). La conciencia irreflexiva es aquella que describimos en el apartado anterior, aquel vacío total que funciona como un todo, sin opacidades, auto-determinada, intencional y con la trascendencia como manera de existir. Este tipo de conciencia no necesita de la conciencia reflexiva para aparecer ya que es la forma más básica de conciencia.

La conciencia espontánea no necesita de un Yo que la estructure. Por ejemplo, si corremos para alcanzar el bus, no estaremos pensando “yo estoy corriendo para alcanzar el bus”, sino que en nuestra conciencia sólo estará el bus que debe ser alcanzado<sup>50</sup>. La conciencia de primer orden está completamente en el mundo sin un Ego que la estructure.

---

<sup>50</sup> Este ejemplo es descrito en La trascendencia del Ego, pero usando un tranvía en vez de un bus.

La conciencia reflexiva, por su parte, es una forma secundaria de conciencia que no surge de manera espontánea y que, por ende, tampoco es la forma en que aparece la conciencia la mayor parte del tiempo. La conciencia reflexiva es excepcional.

El concepto de reflexión surge, según Shaun Gallagher y Dan Zahavi, en su libro *La mente fenomenológica*, como un modo complejo de autoconciencia. Para estos autores, en la filosofía sartreana toda experiencia es en primer lugar consciente de sí, es decir, en toda conciencia existe autoconciencia. La autoconciencia, en la filosofía sartreana, es un modo principal de la conciencia, de manera que a pesar de que ésta sea siempre conciencia de algo, es a la vez siempre consciente de sí misma<sup>51</sup>.

Más arriba mencionamos que la conciencia tiene como modo de existencia la trascendencia. Pero, por otro lado, la conciencia siempre sería, también, autoconciencia. Esto quiere decir que a pesar de que la forma de existencia de la conciencia sea trascender de sí misma, eso no implica que no exista un nivel de autoconciencia.

La autoconciencia, entonces, está presente en toda experiencia y, por tanto, en toda conciencia irreflexiva, de manera que la conciencia siempre es consciente de sí misma. En este escenario, ¿cómo surge la conciencia reflexiva? Anteriormente, mencionamos que Gallagher y Zahavi explicitan que la conciencia reflexiva surge como un modo complejo de autoconciencia, este modo complejo requiere una auto-fisión en la misma<sup>52</sup>. La auto-fisión se

---

<sup>51</sup> “Cuando corro para tomar un tranvía, cuando miro la hora, cuando me absorbo en la contemplación de un retrato no hay Yo. Hay conciencia *de-tranvía-siendo-alcanzado*, etc., y conciencia no-posicional de la conciencia” (Sartre, 1968, p.27).

<sup>52</sup> “Mientras que la autoconciencia pre-reflexiva es una dimensión intrínseca y no relacional de la experiencia, la reflexión es una forma compleja de autoconciencia que opera con una dualidad de momentos y que requiere una especie de auto-fisión” (Gallagher y Zahavi, 2014, p.106)

genera cuando la consciencia se observa a sí misma, de manera que se hace a sí misma un objeto.

Sin embargo, ya habíamos mencionado que para Sartre la consciencia es una totalidad, lo que hace que no sea posible dividirla, por lo tanto, no es posible que una parte de la consciencia observe a otra parte de la misma. Debido a esto, para que esta auto-fisión compleja pueda efectuarse sin efectivamente dividir por partes a la totalidad de la consciencia, Sartre en *La trascendencia del Ego* afirma la necesidad del Yo o Ego. Con este Ego ya no habría razón para efectuar una división en la consciencia (que, por lo demás, no sería posible en la filosofía sartreana).

El Ego o Yo es una expresión de la consciencia que surge en la reflexión para observar a esta misma consciencia. Ya que el Yo es una expresión de la consciencia no es, por tanto, previo a ella; tampoco la define de manera que la consciencia puede existir perfectamente sin un Yo (como es el caso de la consciencia de primer orden). Además, en *La trascendencia del Ego*, Sartre plantea que el Yo corresponde a una expresión de la consciencia y lo define como un productor de interioridad y un centro de opacidad<sup>53</sup>.

Más arriba mencionamos que la autoconsciencia existe a un nivel pre-reflexivo. Esa autoconsciencia podemos considerarla un nivel previo a la interioridad que genera el Yo. El Yo actúa aquí como manifestación de esa interioridad y lleva a que una persona pueda reconocer su consciencia como *su* consciencia y diferenciarla de las de los demás<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> “En efecto, el Yo con su personalidad, por más abstracto y formal que se lo piense, es como un centro de opacidad” (Sartre, 1968, p.21)

<sup>54</sup> “Como todas las percepciones y todos mis pensamientos se relacionan a ese núcleo permanente, mi consciencia queda unificada; porque yo puedo decir *mi* consciencia y porque Pedro y Pablo pueden hablar de *su* consciencia, es que esas consciencias se distinguen entre ellas. El Yo es productor de interioridad” (Sartre, 1968, p.18).

Por otro lado, que el Ego sea un centro de opacidad apunta a su distinta naturaleza con relación a la conciencia. Para Dan Zahavi, mientras la conciencia se caracteriza por ser una totalidad producida y determinada por sí misma sin elementos ocultos, el Ego aparece como una estructura opaca, en la que existirían elementos por develar<sup>55</sup>.

La opacidad del Ego también sería descrita por Sartre en *La trascendencia del Ego* cuando afirma que el Yo posee contenido. Mientras la conciencia es un vacío total, el Yo es opaco porque posee contenido, contenido en el que se reconocen tres elementos: los estados, las acciones y las cualidades. A continuación, describiremos cada uno de estos elementos<sup>56</sup> como modo de cierre de la descripción de la conciencia reflexiva.

Los estados aparecen en la conciencia reflexiva como emociones que son captadas de manera reflexiva. Esta captación reflexiva puede ser propiciada por la repetición de una emoción en el tiempo. La emoción (de naturaleza irreflexiva) de repulsión hacia Pedro -dicta el ejemplo de Sartre en *La trascendencia del Ego*- que alguien siente cada vez que ve a Pedro es aprehendida reflexivamente como un estado de odio hacia Pedro<sup>57</sup>. En otras palabras, esa persona irreflexivamente siente repulsión por Pedro cada vez que lo ve (emoción), posterior a ello, se da cuenta de que él o ella odia a Pedro (estado). El estado, entonces, surge cuando se agrega un Yo a esa emoción repetitiva, el Ego surge como un organizador de esa emoción que dicta que soy yo<sup>58</sup> quien odia a Pedro. Se hace una reflexión en torno a esa emoción

---

<sup>55</sup> "Sartre claimed that the ego, for essential reasons, cannot possibly be a part of consciousness. According to Sartre, consciousness is characterized by its fundamental self-givenness or self-manifestation and it consequently has no hidden or concealed parts. The ego, however, is opaque; it is something whose nature has to be unearthed gradually and which always possesses aspects yet to be disclosed" (Zahavi, 2005, p.34).

<sup>56</sup> Las descripciones de estos elementos se encuentran en *La trascendencia del Ego*.

<sup>57</sup> "El odio es una creencia para una infinidad de conciencias coléricas o repugnadas" (Sartre, 1968, p.41)

<sup>58</sup> El Yo como productor de interioridad. La conciencia espontánea, de naturaleza trascendente, siempre está saliendo de sí misma como modo de existencia, lo que impide que exista una interioridad. Con el Yo, en cambio, se organizan las conciencias irreflexivas y se desarrolla cierta interioridad que hace que la conciencia se vuelva a sí misma.

que se repite y surge el estado como producto de esa reflexión. Los conceptos de estado y emoción volverán a ser discutidos en el capítulo tres.

Por otro lado, las acciones son descritas por Sartre como trascendencias ya que van siempre más allá de la conciencia. No sólo las acciones que involucran objetos espaciotemporales son trascendentes (tomar un vaso de agua, manejar un auto), sino también aquellas como dudar, meditar, etc.<sup>59</sup>. Esto se debe a que la conciencia, como vacío total, existe de manera siempre trascendente, por ende, incluso el dudar o meditar sin incluir un objeto espacio temporal, continúa siendo una trascendencia. Sartre en *La trascendencia del Ego*, incluye a las acciones como parte de ese Ego puesto que es el Yo quien reúne diversas corrientes de la conciencia para luego realizar una acción concreta a partir de las mismas. En otras palabras, lo que aquí se plantea es que para realizar una determinada acción es necesario que una parte de la conciencia (el Yo como expresión de la misma) reúna las corrientes de ella de tal manera que las lleve a una acción concreta. Sólo el Yo puede realizar esta tarea a través de la reflexión.

El último elemento que Sartre incluye en el Ego corresponde a las cualidades. Las cualidades funcionan como intermediarios entre los estados y las acciones. Sartre las define en *La trascendencia del Ego* como potencialidades profundamente influenciadas por las ideas preconcebidas y los factores sociales. El ejemplo que utiliza Sartre es el mismo que anterior, la persona que odia a Pedro; si esa persona ha sentido odio muchas veces, es posible que se identifique con la cualidad de ser rencoroso. El ser rencoroso funciona como una potencialidad puesto que esa persona al identificarse reflexivamente con esta característica estará más dispuesto a sentir odio. La

---

<sup>59</sup> “Desearíamos señalar solamente que la acción concertada es, ante todo (de cualquier naturaleza que sea la conciencia activa) un trascendente. Esto es evidente para las acciones, por ejemplo, como ‘tocar el piano’ (...), porque esas acciones son ‘tomadas’ en el mundo de las cosas. Pero las acciones puramente psíquicas como dudar, razonar, meditar, hacer una hipótesis, deben ser concebidas también ellas como trascendencias” (Sartre, 1968, p.46).

cualidad (ser rencoroso) es un intermediario entre el estado (odio) y la acción (alejarse de Pedro, por ejemplo)<sup>60</sup>.

Así, podemos identificar tres elementos que surgen con el Yo en la conciencia reflexiva. Es posible notar que esos tres elementos no poseen fronteras estrictamente delimitadas puesto que se relacionan entre sí constantemente. Los estados como emociones aprehendidas reflexivamente, las acciones como actos del Yo de reunir corrientes de conciencia para transformarlas en acciones concretas y las cualidades como potencialidades que funcionan como intermediarios entre las acciones y los estados. Cada elemento influencia a los otros dos, de manera que entre sí se configuran.

En síntesis, podemos definir la conciencia como una totalidad unitaria carente de contenido que tiene como modo de existencia la trascendencia. Toda conciencia posee un nivel de autoconciencia. Cuando la conciencia aparece de modo irreflexivo, no posee un Yo y su nivel de autoconciencia es básico. Por otro lado, cuando la conciencia aparece de modo reflexivo, expresa un Yo (el cual es capaz de hacer la conciencia su objeto) de manera que su nivel de autoconciencia posee mayor complejidad. El Yo, como expresión de la conciencia, logra hacerla un objeto y, a la vez, se comporta como un generador de interioridad. Cabe subrayar que el Yo es de una naturaleza distinta a la de la conciencia, mientras la conciencia carece de contenido, el Yo sí posee uno. Como el Yo es de naturaleza distinta, no es previo a la conciencia, sino más bien es expresión de la misma. Surge en la reflexión y la reflexión es algo excepcional, la mayor parte del tiempo somos irreflexivamente conscientes. Además, el Ego se compone de tres elementos correspondientes a los estados (emociones captadas reflexivamente),

---

<sup>60</sup> “El Ego es, directamente, lo veremos, la unidad trascendente de los estados y las acciones. Sin embargo, puede existir un intermediario entre unos y otras: la cualidad. Cuando hemos sentido varias veces odio frente diferentes personas, o rencores tenaces o largas cóleras, unificamos esas distintas manifestaciones intencionando una disposición psíquica de producirlas” (Sartre, 1968, p.47)

acciones (actos concretos del Yo) y cualidades (disposiciones psíquicas que funcionan como intermediarios entre estados y acciones).

### **III. La mala fe como una conciencia irreflexiva**

Hasta ahora hemos definido la mala fe como una actitud de negación autodirigida, negación que resulta en un autoengaño en el que se evade la angustia. Existen diversos mecanismos para evadir la angustia (confundir trascendencia con facticidad y viceversa, identificarse con el ser-para-otro e identificarse con periodos acotados de tiempo), pero todos apuntan a una negación de la nada que surge con el ser (y que nos hace ser seres-para-sí y no seres-en-sí), debido a que es esa nada la que genera angustia. Más arriba mencionamos que la angustia es una conciencia reflexiva, ¿qué implicancias tiene eso para la mala fe? En este punto plantearemos como objetivo ilustrar la mala fe como una conciencia irreflexiva. Para esto, en primer lugar, abordaremos el concepto de angustia como conciencia reflexiva y, posteriormente, el de mala fe como conciencia irreflexiva que es capaz de evadir una conciencia reflexiva como la angustia.

#### **- La angustia como conciencia reflexiva**

En *El ser y la Nada*, Sartre plantea que la libertad es lo que define al ser humano, por lo tanto, el ser humano siempre que está siendo, está siendo libre. Esto podría llevarnos a pensar que, si el ser humano siempre es libre, siempre estaría angustiado ya que la angustia aparece con la captación de la libertad. Sin embargo, el ser humano tiene momentos libres de angustia, es más, la angustia pareciera ser un estado excepcional.

A partir de lo anterior, ¿cómo el ser humano puede estar libre de angustia si siempre es libre? La respuesta a esta problemática recae en que la angustia no surge de manera espontánea, sino más bien es producto de la reflexión, es

producto de una captación reflexiva de la libertad, captación que no aparece de manera espontánea<sup>61</sup>.

Sartre define la angustia como una conciencia reflexiva que aparece cuando existe una captación de la libertad, esta captación de la libertad implica una negación del mundo como determinante, un desprendimiento del mismo que lleva a que el ser pueda aprehenderse a sí mismo como totalmente libre, y pueda prejudicativamente comprender sus posibles sin sentirse determinado a seguir uno de ellos (captación de la actitud interrogativa descrita en el primer capítulo).

Pensemos en el ejemplo del garzón de mala fe que se identifica con su ser-para-otro (la imagen que tienen los demás de ser un garzón y nada más). El garzón, a pesar de ser siempre libre de decidir seguir siendo garzón o no serlo, no siempre siente angustia, ¿cómo es esto posible?

Más arriba explicitamos que la conciencia reflexiva requiere de un proceso reflexivo que no es permanente en la conciencia y que, por tanto, sólo aparece en algunas ocasiones. La angustia se genera como un estado en el que reflexionamos sobre la libertad, en el que aparece este proceso de reflexión no permanente y que en ese proceso es captada la libertad. Cuando el ser humano se mira a sí mismo y nota que no hay nada que justifique sus próximas acciones es capaz de posicionarse frente a su propia libertad y de percibir esa nada que surge con el ser-para-sí, esa nada que nos separa de nuestra esencia, de nuestro yo histórico y que impide que haya una conexión causal con el pasado. A partir de esta nada, se genera esta falta de justificación que conlleva una absoluta responsabilidad que genera, a su vez, angustia.

---

<sup>61</sup> “La angustia es, pues, la captación reflexiva de la libertad por ella misma; (...) surge de la negación de los llamados del mundo; aparece desde que me desprendo del mundo en que me había comprometido, para aprehenderme a mí mismo como conciencia dotada de una comprensión preontológica de su esencia y un sentido prejudicativo de sus posibles (...). En la angustia, me capto a la vez como totalmente libre y como incapaz de no hacer que el sentido del mundo le provenga de mí (Sartre, 2008, p. 87).

De esta manera, si el garzón no se detiene a captar reflexivamente su libertad, es decir, no reflexiona acerca de si ir o no a trabajar como una decisión libre e indeterminada, no es posible que sienta angustia ya que no se contactaría con la nada que surge con el ser-para-sí. El garzón sólo sentirá angustia ante su libertad cuando capte reflexivamente esta misma, mientras tanto puede seguir su rutina sin angustiarse.

Antes de este proceso reflexivo, entonces, no hay angustia, puesto que la angustia no surge espontáneamente. La angustia sólo surge en la captación reflexiva de la libertad.

Ahora bien, si la libertad es lo que define al ser humano, ¿cómo puede el garzón no detenerse a reflexionar sobre su libertad y, por tanto, comenzar un proceso reflexivo en el que se genere angustia? He aquí el momento en el que aparece la mala fe. La mala fe corresponde al autoengaño que impide este proceso reflexivo y, con eso, evade la angustia.

- **La mala fe como conciencia irreflexiva que evade una conciencia reflexiva**

La mala fe es una conciencia irreflexiva, surge espontáneamente y no como una decisión voluntariosa:

“Comprendamos bien que no se trata de una decisión reflexiva y voluntaria, sino de una espontánea determinación de nuestro ser. Uno se *pone* de mala fe como quien se duerme y es de mala fe como quien sueña” (Sartre, 2008, p.122).

De este modo, comprendemos que en la mala fe no hay un acto reflexivo en el que nos posicionemos ante nuestro autoengaño, de manera que el autoengaño surgiría sin mayor premeditación. Ahora bien, si la mala fe es

espontánea y no es una decisión reflexiva, pero a la vez es una forma de evadir la angustia, angustia que a su vez es reflexiva, estaríamos planteando que una conciencia irreflexiva evade una conciencia reflexiva, ¿cómo es eso posible? Como vimos en los párrafos anteriores, la angustia se genera de manera reflexiva cuando la conciencia se mira a sí misma a través de un Yo y capta la libertad. Esta captación, como dijimos, no surge espontáneamente ni tampoco aparece siempre ya que la conciencia puede existir sin ningún tipo de reflexión. La reflexión que genera la angustia, entonces, es algo que puede aparecer como no hacerlo.

La mala fe se manifiesta como un autoengaño que *evita* que surja esa captación reflexiva de la libertad que generará angustia, de manera que necesariamente debe surgir antes de la reflexión y, por ello, debe ser una conciencia pre-reflexiva (ver figura uno en anexo).

Volvamos al ejemplo de garzón: antes de que él capte reflexivamente su libertad y caiga en la angustia de pensar que nada lo justifica a seguir haciendo el papel de garzón, él se identifica con el ser-para-otro, negando su ser-para-sí (negación autodirigida). No es que él luego de captar su libertad se autoengañe reflexivamente y así logre disminuir su angustia, él evita su angustia antes de que surja evadiendo cualquier captación reflexiva de la nada de su ser-para-sí. La forma en que evade esta captación reflexiva es con una espontánea identificación con el ser-en-sí de ese ser-para-otro que corresponde al personaje de garzón.

Así es como actúa la mala fe, necesariamente de una manera espontánea y pre-reflexiva, para de esta forma evadir cualquier captación reflexiva de la libertad y, por tanto, cualquier angustia ante la responsabilidad que esa captación pueda generar. La mala fe, entonces, es previa a la angustia y no posterior. No disminuye un estado angustioso, sino que lo evita a través de la evasión de la captación reflexiva de la libertad.

#### IV. La mala fe como creencia

En el punto anterior mencionamos que la mala fe es una conciencia irreflexiva que sirve para evadir una conciencia reflexiva como la angustia. El que sea una conciencia irreflexiva, dijimos, implica dos cosas:

- No posee un Yo (nadie que está siendo de mala fe se posiciona frente al engaño diciéndose yo me estoy engañando).
- No es una decisión voluntariosa ya que surge espontáneamente ante una situación en la que es posible sentir angustia.

Sumado a esto, Sartre en *El ser y la Nada*, plantea que la mala fe, como conciencia irreflexiva, es una creencia y que, por ello, hablamos de fe<sup>62</sup>. Esto, como veremos más adelante posee una especial relación con las emociones. En este apartado, pretendemos profundizar en la mala fe como conciencia irreflexiva a través del concepto de creencia, entendiendo primero qué es una creencia en la filosofía sartreana y, posteriormente, qué implica para nuestro estudio que la mala fe sea una creencia. Posteriormente y siguiendo con el análisis de los conceptos a través de la conciencia irreflexiva, ahondaremos en la emoción como una conciencia irreflexiva y, luego, en la emoción como una creencia.

El análisis de la emoción a la luz de la teoría de la conciencia corresponde a una antesala del capítulo tres, en el que se profundizará en el concepto de emoción, pero desde la propuesta de psicología fenomenológica sartreana.

---

<sup>62</sup> En la última parte del capítulo de la mala fe en *El ser y la Nada*, hay un apartado titulado “La ‘fe’ de la mala fe”. En él se explicita lo que plantearemos en esta parte del capítulo.

## - El concepto de creencia en la filosofía sartreana

En *El ser y la Nada* Sartre explicita que las creencias corresponden a la conciencia del sentido de la realidad<sup>63</sup>. Es decir, la realidad nos muestra algo y el sentido que le damos a ese algo corresponde a nuestra creencia. De esta manera, tienden a ser subjetivas puesto que cada persona puede darle un sentido distinto a la realidad.

El sentido que le damos a la realidad surge de manera espontánea sin que nos posicionemos. Por ejemplo, si un bus está detenido en un paradero y una persona está corriendo hacia él, probablemente surja la creencia en nosotros de que esa persona corre para alcanzar el bus. Esta creencia surge de manera espontánea y no necesariamente pasa por nuestra mente el pensamiento de <<creo que ella está corriendo para alcanzar el bus>>. El que esta creencia surja de manera espontánea implica que no es una decisión voluntariosa y que, por tanto, cuando vemos la escena descrita no decidimos voluntariosamente creer que esa persona corre para alcanzar el bus, sólo lo creemos.

De esta manera, las creencias -al ser espontáneas, no voluntariosas y carentes de Ego- son conciencias irreflexivas. Al no haber un posicionamiento en esas creencias, no podemos saber lo que creemos como si fuese un conocimiento, sólo lo creemos. Para Sartre, la creencia surge de manera espontánea y como tal, no llega a ser conocimiento, pero sí el origen del mismo<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> “*Si creo* que mi amigo Pedro me quiere bien, esto significa que su amistad se me aparece como el sentido de todos sus actos. La creencia es una conciencia en particular *del sentido* de los actos de Pedro” (Sartre, 2008, p.122).

<sup>64</sup> “La conciencia no tética no es *saber*: pero, por su misma translucidez, está en el origen de todo saber” (Sartre, 2008, p.123).

Por otro lado, para Sartre creer es no creer<sup>65</sup>. Esto debido a que creer lo que se cree es un ideal de un ser-en-sí. El ser-para-sí, con sus vacíos identitarios y sus contradicciones, cree lo que no cree y no cree lo que cree. Recordemos que el ser-para-sí no es lo que es debido a que está identificado con su futuro, futuro que es en modo de no-serlo, esta realidad humana dicta que el hombre siempre está escapándose de sí mismo, identificándose con su futuro y separándose de su pasado. Esta condición humana lleva a que las creencias sufran la misma carencia de identidad. El hombre cree hoy algo, es un ser-que-cree-algo, sin embargo, por su condición de no ser lo que es, es un ser-que-cree-algo al modo de no-serlo o, en otras palabras, no cree lo que cree. Así, el vacío identitario que caracteriza al ser-para-sí también se expresa en las creencias, de manera que si el ser es lo que no es y no es lo que es, también cree lo que no cree y no cree lo que cree. La creencia del ser humano, entonces, nunca gozará de una absoluta identificación puesto que ese sería un ideal de un ser-en-sí.

En síntesis, podemos conceptualizar la creencia como el sentido que las personas dan a la realidad del mundo, cosa que la hace subjetiva. Además, es una conciencia irreflexiva ya que es espontánea y no corresponde a una decisión voluntariosa. El que sea una conciencia irreflexiva implica que no hay conocimiento, lo que significa que una persona no sabe lo que cree, sólo lo cree. De esta manera, las creencias no son conocimiento, sin embargo, sí son el origen del mismo puesto que como conciencias irreflexivas son un momento previo de la reflexión en la que sí puede existir conocimiento. Finalmente, mencionamos que para Sartre creer es no creer debido a las características del ser-para-sí, el cual no está identificado con su presente lo que lo lleva a no creer las cosas que cree en el presente.

---

<sup>65</sup> "Creer es no creer. La razón de ello es clara: el ser de la conciencia consiste en existir por sí y, por ende, hacerse ser y, con ello, superarse. En este sentido, la conciencia es perpetuamente huida de sí; la creencia se convierte en no-creencia, lo inmediato en mediación, lo absoluto en relativo y lo relativo en absoluto. El ideal de la buena fe (creer lo que se cree) es como el de la sinceridad (ser lo que es), un ideal de ser-en-sí" (Sartre, 2008, p.123).

## - La mala fe a la luz del concepto de creencia

En el capítulo uno mencionamos que una de las cosas que diferencia a la mala fe de la mentira a secas corresponde a que el engañador y el engañado son la misma persona, mientras que, en la mentira a secas son personas diferentes. Esto quiere decir que el autoengaño es creído por la persona que se autoengaña. Es decir, quien engaña con conocimiento de la verdad es, al mismo tiempo, quien cree el autoengaño. El que la persona crea el autoengaño vuelve a la mala fe una creencia.

La mala fe, como creencia, surge de manera irreflexiva. Así como cualquier creencia no es una decisión voluntariosa y aparece de manera espontánea como una visión subjetiva del sentido de la realidad<sup>66</sup>.

Ahora bien, ¿cómo es posible que una persona que se autoengaña y que, por tanto, conoce la verdad, sea capaz de creer este autoengaño? En *El ser y la Nada*, Sartre afirma que la condición principal para que exista la mala fe corresponde al ser-para-sí<sup>67</sup> ya que el ser-para-sí, tal como mencionamos en el párrafo anterior, necesariamente no cree lo que cree. Esto quiere decir que el ser humano cuando es de mala fe y se autoengaña y cree el autoengaño, lo cree a la manera de un ser-para-sí, es decir, no creyéndolo.

El ser-para-sí con su modo de ser como un no-ser no es capaz de poseer una identificación completa con su propio ser, de modo que no puede identificarse totalmente con sus creencias. Esto significa que, si la mala fe es una creencia, el ser-para-sí no puede identificarse completamente con la

---

<sup>66</sup> Más arriba entregamos la cita textual en la que se sostiene esta afirmación, sin embargo, cabe subrayar que este postulado se encuentra en *El ser y la Nada*.

<sup>67</sup> "Si la mala fe es posible ello se debe a que constituye la amenaza inmediata y permanente de todo proyecto del ser humano; a que la conciencia esconde en su ser un riesgo permanente de mala fe. Y el origen de este riesgo es que la conciencia, a la vez y en su ser, es lo que no es y no es lo que es" (Sartre, 2008, p.125)

misma de manera que es de mala fe a modo de no serlo o, dicho de otro modo, cree el autoengaño a modo de no creer.

Pensemos en la mujer del primer ejemplo de mala fe. La mujer *cree* que la admiración de su acompañante no es de índole sexual y tan sólo intelectual. Sin embargo, como la mujer se vivencia a sí misma como un ser-para-sí, ella no está completamente identificada con sus creencias, de manera que, aunque efectivamente crea que la admiración es de índole no-sexual, al mismo tiempo no lo cree, puesto que ella es lo que no es y no es lo que es.

La nada que surge con el ser, lleva a que el ser no esté identificado totalmente consigo mismo. Esta característica central del ser-para-sí hace que tampoco pueda identificarse totalmente con sus creencias y que la forma en que crea sea, a la vez, no creyendo. Así es como la paradoja de la mala fe, que en el engañador y el engañado sean la misma persona, se hace posible: el ser-para-sí cree no creyendo, cree su autoengaño transformándose en el engañado y no lo cree porque también es el engañador.

Por otro lado, es menester señalar que, si bien la mala fe es una creencia, no todas las creencias son de mala fe. ¿Qué es lo que diferencia a la mala fe de las demás creencias?

Volvamos a la mujer en la cita, la mujer entrega un sentido a la realidad, es decir, cree. Esa creencia consiste en pensar que la admiración del hombre no es sexual. Sin embargo, esto es un autoengaño, debido a que todo parece apuntar que su creencia es falsa. Aquí tenemos un primer elemento que diferencia a la mala fe de otro tipo de creencias: la mala fe necesariamente es una creencia que ignora múltiples aspectos de la realidad externa.

La mujer está con un hombre en una cita de tipo amoroso, él muestra su admiración de diferentes maneras y, en un momento, toma su mano y ella

significa ese acto como una tomada de mano y nada más, quitándole cualquier contenido de índole sexual que la lleve a tener que decidir si corresponder o no el deseo. El deseo del hombre es evidente, sin embargo, la mujer le da un sentido distinto a su admiración y termina creyendo que es un deseo no de índole sexual. Para esto la mujer debe ignorar que, en primer lugar, es una cita amorosa; también ignora todas las señales que este hombre le da para acercarse a ella. Así, ella debe ignorar varios aspectos de la realidad para formular la creencia de mala fe.

De esta manera, la mala fe se formula como una creencia que ignora diversos aspectos de la realidad con el fin de construir un sentido mágico<sup>68</sup> que se le entrega a la realidad. El objetivo de construir este sentido irreal es, a su vez, intentar evadir la angustia. Esto último nos lleva a otra cosa que diferencia a la mala fe del resto de las creencias: el aspecto ganancial.

Recordemos que la mala fe es un autoengaño que intenta evadir la angustia generada por la captación reflexiva de la libertad. Por lo tanto, la mala fe además de ser una creencia errada que ignora diversos aspectos de la realidad para construirse, también posee una ganancia: evadir la angustia.

La mala fe, entonces, se diferencia del resto de las creencias en que, en primer lugar, ignora diversos aspectos de la realidad para constituirse y, en segundo lugar, por su aspecto ganancial en la evasión de la angustia.

A propósito de este último aspecto, hemos mencionado en el primer capítulo que la angustia es un estado desagradable debido a que cuando aparece el ser humano capta reflexivamente su libertad total y, por tanto, su responsabilidad, es decir, se percata de que nada lo determina y que, por ello, debe decidir en cada momento de su vida. Dijimos también que la evasión de

---

<sup>68</sup> En el capítulo tres ahondaremos en el concepto de mágico, pero por ahora cabe destacar que este concepto apunta a lo irreal. El concepto de mágico puede encontrarse en Bosquejo de una teoría de las emociones.

la angustia sería, según Sartre, la motivación para actuar de mala fe<sup>69</sup>. Sin embargo, esto es problemático debido a que la angustia como consciencia reflexiva, necesariamente es posterior a la mala fe, que es una consciencia irreflexiva.

Si la angustia es posterior a la mala fe difícilmente puede motivar a la mala fe. La mala fe podría evitar la captación reflexiva de la libertad que genera angustia, pero la angustia no podría motivar a la mala fe. Esto nos lleva a la necesidad de preguntarnos por lo que motiva a la mala fe.

En este trabajo de tesis, vamos a plantear la hipótesis de que, a nivel irreflexivo, el ser humano posee emociones que motivan a que actúe de mala fe. Es decir, hay emociones a un nivel pre-reflexivo que motivan al ser humano a recurrir a la mala fe como mecanismo para evadir la angustia generada por la captación reflexiva de la libertad.

Dicho de otro modo, existen emociones que ayudan a que seamos de mala fe, que contribuyen a que seleccionemos los aspectos de la realidad necesarios para construir una creencia errada de la realidad y, así, el autoengaño.

Las emociones específicas serán retratadas en el capítulo tres, pero antes de ello, profundizaremos respecto a qué es una emoción a la luz de lo planteado con relación a la teoría de la consciencia.

## **V. Concepto de emoción a la luz de la teoría de la consciencia**

Planteamos en el apartado anterior que buscaremos en el concepto de emoción una motivación pre-reflexiva para actuar de mala fe. El concepto de emoción no ha sido elegido arbitrariamente, sino que ha sido investigado por

---

<sup>69</sup> Esto aparece retratado en el apartado de mala fe en El ser y la Nada.

dos motivos particulares: primero, por ser -al igual que la mala fe- una conciencia irreflexiva; y segundo, porque la angustia aparenta tener una conexión con la emoción del miedo<sup>70</sup>.

Indagar en el primer motivo será el objetivo de este apartado. Profundizaremos en la teoría de las emociones de Jean-Paul Sartre a la luz de lo anteriormente planteado respecto a la conciencia. Esto será la base para que en el capítulo tres podamos abordar la teoría de las emociones de Sartre.

### - **La emoción como una conciencia irreflexiva**

Las emociones, según la teoría sartreana<sup>71</sup>, son también conciencias irreflexivas. Cuando afirmamos que la emoción es una conciencia irreflexiva, estamos planteando que es una forma espontánea de conciencia lo que significa, según lo dicho anteriormente, que no necesita de un Yo o un Ego para existir. Dicho de otro modo, las personas no necesitan posicionarse frente a una emoción para sentirla, no necesitan decir *yo siento* para vivenciar la emoción, simplemente surge de manera espontánea en torno a una situación.

En contraposición al concepto de emoción, está el concepto de estado. Más arriba mencionamos que los estados son componentes del Ego y que surgen de la reflexión cuando la conciencia genera un Yo para organizar una emoción repetitiva. Utilizamos el ejemplo de Sartre del odio y la repulsión: cada vez que alguien ve a Pedro siente repulsión (emoción), luego de varias veces de verlo y sentir eso, se percata de que él o ella odia a Pedro (estado a partir de la reflexión).

La emoción que surge en la conciencia de manera espontánea es hecha objeto por un Yo creado en la reflexión, a partir de esto se genera el concepto

---

<sup>70</sup> Esto es mencionado en *El ser y la Nada* y será desarrollado en el capítulo tres.

<sup>71</sup> Con "teoría sartreana" nos referimos a la teoría de una psicología fenomenológica planteada en *Bosquejo de una teoría de las emociones*.

de estado, como una emoción que es captada reflexivamente por un Yo (como la repulsión repetitiva que luego de la reflexión se transforma en el estado de odio). Mientras la emoción es una conciencia irreflexiva, el estado es la conciencia reflexiva de esa emoción. Por lo tanto, cuando la emoción es captada reflexivamente pierde su categoría de emoción y se transforma en estado, en una conciencia reflexiva. La relación entre emoción y estado grafica cómo las emociones necesariamente son irreflexivas puesto que cuando son captadas reflexivamente dejan de ser emociones como tales.

Sartre en *La trascendencia del Ego* insiste en la espontaneidad de la emoción y en cómo ésta es una forma de trascender de la conciencia de sí misma. Agregar un Yo a las emociones implica terminar con esta característica de trascendencia ya que el Yo, como productor de interioridad, lleva a que la emoción vuelque la conciencia hacia sí misma. Incluso plantea que la reflexión envenena las emociones y ejemplifica con el deseo: el Yo, dice, envenena el deseo debido a que éste es un acto de trascendencia de la conciencia y cuando hay un Yo en él, la persona se vuelca a sí misma y aquella emoción pierde la característica de la conciencia de trascenderse<sup>72</sup>.

Por lo tanto, las emociones y el Ego no son compatibles: mientras la emoción es una conciencia irreflexiva que trasciende de sí misma, el Yo es un productor de interioridad. Esto hace que necesariamente la emoción nunca posea un Ego.

Al extrapolar el ejemplo del deseo hacia el resto de las emociones, las emociones como conciencias irreflexivas serían envenenadas por el Yo y sólo

---

<sup>72</sup> “La reflexión ‘envenena’ el deseo. Sobre el plano irreflexivo socorro a Pedro porque Pedro es ‘debiendo-ser-socorrido’. Pero si mi estado se transforma repentinamente en estado reflexivo, he aquí que estoy en tren de mirarme actuar en el sentido en el que se dice de alguien que se escucha hablar. No es más Pedro quien me atrae, es mi conciencia caritativa que se me aparece como debiendo ser perpetuada” (Sartre, 1968, p. 36)

sin él podrían existir como una forma de la conciencia de trascenderse a sí misma y aprehender el mundo.

Ahora bien, que la emoción sea una conciencia irreflexiva no quiere decir que sea inconsciente. Danila Suárez en su trabajo *El carácter mágico de la vida emocional irrefleja dentro de la ontología sartreana* explica que la conciencia emotiva es conciencia de mundo y, a la vez, conciencia no posicional de sí<sup>73</sup>. Esta conciencia no posicional de sí es lo que más arriba mencionamos que Dan Zahavi en *Subjectivity and Selfhood* relata como un tipo básico de autoconciencia.

Las emociones, como conciencias irreflexivas, son autoconscientes de sí mismas de manera no posicional. Más arriba mencionamos que Sartre, según Dan Zahavi<sup>74</sup>, es uno de los defensores desde la fenomenología de la idea de que la conciencia es siempre autoconciencia, es decir, de que además de ser conciencia del mundo, es también siempre conciencia de sí misma ya sea a un nivel básico y no posicional como en la conciencia irreflexiva, o de manera compleja y con la generación de interioridad como en la conciencia reflexiva. Las emociones, como conciencias irreflexivas, tienen una forma de ser consciente de sí mismas de manera no tética, y esta manera no tética de ser consciente es descrita por Sartre en el *Bosquejo* como una manera de ser autoconsciente a través de la trascendencia de la conciencia, la cual, sale de sí misma para aprehender los objetos concretos del mundo<sup>75</sup>.

Es decir, y esto constituye uno de los puntos principales de nuestro trabajo, las emociones al ser conciencias irreflexivas no son inconscientes, son autoconscientes no-téticamente y eso implica que son conscientes de una

---

<sup>73</sup> “La conciencia emotiva es, ante todo, conciencia del mundo y conciencia no posicional de sí” (Suárez, 2013, p.35)

<sup>74</sup> En el capítulo uno de *Subjectivity and Selfhood*.

<sup>75</sup> “La conciencia emocional es ante todo irreflexiva, y en este plano, sólo puede ser conciencia de sí misma en el modo no-posicional. La conciencia emocional es ante todo conciencia *del mundo*” (Sartre, 2015, p.62).

manera no posicional de sí a través de la trascendencia como manera de existir de la conciencia. Esta autoconciencia implica una pre-comprensión del estado. Mencionamos que el estado surge con la reflexión de la emoción, lo que implica que el estado necesita de la emoción para existir. La autoconciencia de la emoción con la reflexión se vuelve una autoconciencia compleja que se manifiesta en el concepto de estado.

Ahora bien, el hecho de que todas las experiencias sean autoconscientes explica Dan Zahavi, no implica que haya un conocimiento de ellas<sup>76</sup>. Lo mismo pasa con la emoción: la autoconciencia de la emoción no significa en absoluto comprensión de la misma, ni conocimiento proposicional de las mismas; pero sí puede ser entendida como una pre-comprensión que permite una subsecuente reflexión (que su vez puede llevar al conocimiento proposicional)<sup>77</sup>.

Por ejemplo, si una persona ha podido llegar a la reflexión de que odia a Pedro, es porque debe haber sentido repulsión por Pedro, pero esa repulsión, para poder ser captada de manera reflexiva, debe ser, a su vez, autoconsciente. Esta autoconciencia sirve como una pre-comprensión de las emociones que es requisito mínimo para poder ser reflexionadas y, por tanto, llegar a ser un estado. En otras palabras, para poder posicionarme y odiar a Pedro (estado), debo tener una pre-comprensión de la emoción que genera ese estado (repulsión), esa pre-comprensión es dada por la autoconciencia con la cual se viven las emociones.

---

<sup>76</sup> *“Thus, pervasive pre-reflective self-consciousness is definitely not identical with total self-comprehension, but can rather be likened to a precomprehension that allows for a subsequent reflection a thematization. One should consequently distinguish between the claim that our consciousness is characterized by an immediate self-giveness and the claim that consciousness is characterized by total self-knowledge”* (Zahavi, 2005, p.23)

<sup>77</sup> Más arriba expusimos en una nota al pie esta cita de El ser y la Nada: “La conciencia no tética no es *saber*: pero, por su misma translucidez, está en el origen de todo saber” (Sartre, 2008, p.123). La emoción, al ser una conciencia no tética no puede ser conocimiento, pero sí el origen del mismo.

La emoción, por tanto, conlleva una pre-comprensión de los estados, pero, nuevamente, la emoción no puede ser comprendida a cabalidad puesto que una comprensión del tipo del conocimiento implica una reflexión en la que pueda posicionarse un Yo. En otras palabras, la emoción, cuando es comprendida a cabalidad, cuando es conocida, se transforma en estado y deja de ser una emoción como conciencia irreflexiva.

La autoconciencia de la emoción no implica un conocimiento (así como se conoce una mesa) porque el conocimiento del mundo, en la filosofía sartreana, se genera en el reino reflexivo de la conciencia. Esto, según Kathleen Wider en su trabajo *Through the looking glass: Sartre on knowledge and the pre-reflective cogito*, es muy problemático puesto que, para esta filósofa Sartre, por un lado, asegura que a través de la conciencia irreflexiva no se puede conocer y, por otro, involucra aspectos cognitivos en la conciencia espontánea cuando asegura que las creencias son pre-reflexivas.

A pesar de la crítica de Wider, es difícil plantear la capacidad de conocer como una característica de la conciencia irreflexiva puesto que, debido a su carácter de espontánea, entre la conciencia y el objeto potencialmente conocido no existen límites claros. Sartre en *Bosquejo de una teoría de las emociones* explicita que “el sujeto emocionado y el objeto emocionante se hallan unidos en una síntesis indisoluble. La emoción es una determinada manera de aprehender el mundo” (p.63).

Comencemos con el análisis de la segunda parte de esta cita: “la emoción es una determinada manera de aprehender el mundo”. Esto apunta a lo planteado en el apartado anterior respecto a la emoción como conciencia irreflexiva. La emoción es una conciencia que espontáneamente trasciende de sí misma y de esta manera aprehende el mundo. En otras palabras, el modo de existir de la emoción es trascender la conciencia para aprehender el mundo.

Por otro lado, la primera parte de la cita “el sujeto emocionado y el objeto emocionante se hallan unidos en una síntesis indisoluble” (p.63), además de denotar la profunda herencia fenomenológica en Sartre, también puede ser explicada por medio del concepto de conciencia. En el capítulo anterior planteamos que el modo de existir de la conciencia es la trascendencia y, debido a ello, la conciencia es siempre conciencia de algo. El desafortunado uso del <<de>> podría llevar a pensar que la conciencia siempre tiene un objeto, como si la dinámica sujeto-objeto que se da en la conciencia reflexiva, estuviese siempre presente, incluso en la conciencia espontánea cuando, en realidad, es justo lo contrario.

Anthony Hatzymoysis en su capítulo *Emotions in Heidegger and Sartre* y Dan Zahavi en *Subjectivity and Selfhood* explican que para evitar este desafortunado uso de la preposición de, Sartre lo pone entre paréntesis como modo de indicar que si bien está escrito ese *de* no significa lo que habitualmente comprendemos por él, de manera que la conciencia irreflexiva es siempre conciencia (de) algo (sin caer en la dinámica sujeto-objeto). Hatzymoysis<sup>78</sup> da un paso más y asegura que una manera más precisa no es decir que la conciencia es conciencia (de) algo, sino que la conciencia es algo. Por ejemplo, si una persona está escribiendo, su conciencia no sería conciencia (de) escribiendo, sino que su conciencia sería escribiendo, directamente.

El planteamiento de Hatzymoysis tiene sentido considerando que la forma de existir de la conciencia es la trascendencia. La conciencia, como vacío total, sólo puede ser algo que está fuera de ella; en su estado puro, es un vacío, una

---

<sup>78</sup> En su trabajo “*Emotions in Heidegger and Sartre*” explicita: “*Revulsion is not an object for consciousness; it is consciousness itself as it experiences its intentional object. The genitive participle ‘of’ is put in brackets so as to signal that the gramatical construction purpots to characterize what a particular consciousness is (namely, revulsion), not what the consciousness is about (its intentional object, the particular person who just started addressing a political rally)*” (Hatzymoysis, 2009, p.226)

completa nada que no es (porque es nada), por lo tanto, la conciencia no podría ser (de) algo, sino directamente ser algo, algo concreto, fuera de ella. La conciencia, al ser un vacío total, necesita de algo externo a ella para ser. Por lo tanto, no es posible imaginarla como algo separado, en su forma pura, ya que la conciencia, siendo sólo conciencia, no es; para ser, necesita dirigirse hacia un objeto. Y cuando eso pasa, ¿es posible diferenciar la conciencia del objeto? No, debido a las características mismas de la conciencia, ya que, si separamos a la conciencia del objeto al que se dirige, la conciencia sería nada, es decir, no sería.

De esta forma, no es posible diferenciar la conciencia de los objetos que aprehende. Asimismo, la emoción -como conciencia irreflexiva, tampoco tendría un límite claro con el objeto que la inspira. La conciencia, al trascender de ella misma hacia el objeto emocionante, aprehende el mundo de una manera tal que aparece la emoción. Esta manera en que la conciencia aprehende el mundo que resulta en una emoción será detallada en el próximo punto. Por ahora, es menester subrayar que la emoción, al ser irreflexiva, funciona con la misma dinámica que describimos en los párrafos anteriores, lo que hace que no pueda ser separada del objeto.

La conciencia se trasciende a sí misma para aprehender el objeto, en esa aprehensión surge una emoción. Como la conciencia es un vacío y su contenido será únicamente el inspirado por el objeto hacia el cual se dirige, no es posible separar el objeto emocionante del sujeto emocionado, ni menos la emoción resultante. Todos estos elementos quedan en una síntesis indisoluble y separarlos es tan sólo un ejercicio teórico, pero en ningún caso posible en la práctica.

En síntesis, que la emoción sea una conciencia irreflexiva implica que no posee un Yo que la estructure puesto que se da espontáneamente, además, el Yo es de diferente naturaleza que la emoción; mientras el Ego es opaco, la

emoción es una conciencia translúcida. Cuando la emoción posee un Yo es envenenada puesto que deja de existir a modo de trascendencia y se vuelca a sí misma, hacia el Yo que la ordena a modo de estado (dejando de ser una emoción). Por otro lado, que la emoción sea irreflexiva, de ninguna manera la hace inconsciente, por el contrario, la emoción es siempre consciente del mundo y, a la vez, consciente no téticamente de sí misma, cosa que Dan Zahavi llama autoconciencia. La autoconciencia de las emociones permite una pre-comprensión que sirve de antesala para vivenciar de manera reflexiva la emoción a través del concepto de estado. Ahora bien, Sartre también asegura que la emoción es una creencia (temática que será abordada en el próximo capítulo), sin embargo, no llega a ser conocimiento debido a que el conocimiento es de naturaleza reflexiva. El sujeto emocionado y el objeto emocionante forman una síntesis indisoluble en la que es difícil plantear el conocimiento proposicional.

En el siguiente capítulo, continuaremos con el concepto de emoción, pero esta vez analizado a través de la teoría de las emociones planteada por Sartre en *Bosquejo de una teoría de las emociones*, libro en el que realiza una propuesta de psicología fenomenológica.

### **CAPÍTULO III: ANÁLISIS DEL CONCEPTO DE MALA FE A LA LUZ DE LA TEORÍA DE LAS EMOCIONES**

En el capítulo uno abordamos el concepto de mala fe, en el capítulo dos profundizamos en la teoría de la conciencia y en los conceptos de mala fe y emoción a la luz de esa teoría. En este tercer capítulo, tenemos como objetivo realizar un análisis de la mala fe a la luz de la teoría de las emociones.

Para comenzar, profundizaremos en el concepto de emoción a través de la propuesta de psicología fenomenológica planteada por Sartre en *Bosquejo de una teoría de las emociones* y nos centraremos en la emoción como una transformación mágica del mundo. Posteriormente, nos enfocaremos particularmente en la emoción del miedo y en cómo éste se vincula con la angustia, a partir de eso, definiremos el miedo como motivación para ser de mala fe y como vivencia irreflexiva de la libertad. Finalmente, compararemos las estructuras del concepto de mala fe y de la emoción con el objetivo de apreciar sus similitudes y diferencias, comparación que nos llevará a la conclusión de que, además de que la mala fe es motivada por el miedo, posee una estructura muy similar a la emoción que sólo difiere en la dirección hacia la cual va dirigida la negación.

#### **I. La emoción a la luz de la teoría de las emociones**

En *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Sartre plantea el concepto mágico para referirse a la emoción. Para él, la emoción es una manera de transformar mágicamente el mundo.

El concepto de mundo aquí puede resultar engañoso ya que fácilmente podríamos entender por mundo el conjunto de objetos que nos rodea, el conjunto de cosas que compartimos todos los seres humanos independiente de nuestras subjetividades o, en otras palabras, el mundo *real*. Sin embargo,

no es este mundo al que se refiere Sartre cuando plantea que la emoción lo transforma.

Según Danila Suárez, Sartre explicita la existencia de dos mundos posibles: un mundo real o en palabras del Bosquejo, el mundo de los utensilios y un mundo emocional o mágico<sup>79</sup>. El mundo que las emociones transforman corresponde a este segundo mundo, el mundo mágico.

Existen varias referencias en Bosquejo de una teoría de las emociones para el concepto de mágico. Por un lado, apunta a esa transformación del mundo propio sin un compromiso hacia el mundo real<sup>80</sup>; pero también se refiere a las relaciones interpersonales. Para Sartre, las relaciones intersíquicas de los seres humanos y la percepción que cada uno tiene de los demás corresponden al reino de lo mágico<sup>81</sup>. Lo interpersonal es considerado como mágico debido a que se involucran los mundos internos de cada uno; lo que está en juego en lo intersíquico son las visiones de cada persona sobre los demás y no lo que es cada uno en el mundo real.

Por otro lado, Danila Suárez explica que lo mágico se refiere a un vínculo entre lo espontáneo y lo que implica permanencia. Se considera como mágico, por ejemplo, los vínculos entre las emociones (espontáneas) y los estados (permanentes y reflexivos), mágico también sería el vínculo entre la espontaneidad de la conciencia irreflexiva y el ego<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> “la declaración explícita de la existencia de dos mundos posibles: un mundo ‘real’, el mundo de la utilidad, y un mundo ‘emocional’ y ‘mágico’” (Suárez, 2013, p.39)

<sup>80</sup> “Hay que hablar de un mundo de la emoción como se habla de un mundo del sueño o de los mundos de la locura” (Sartre, 2015, p.91)

<sup>81</sup> “la categoría <<mágico>> rige las relaciones intersíquicas de los hombres en la sociedad y más precisamente nuestra percepción de los demás” (Sartre, 2015, p.94)

<sup>82</sup> “A lo largo de toda su temprana producción filosófica, el atributo ‘mágico’ suele referirse a un vínculo entre lo espontáneo y lo que implica permanencia. Mágicos son los vínculos entre las conciencias afectivas y el estado emocional. Mágicos son, también, los vínculos entre la espontaneidad de la conciencia y el ego” (Suárez, 2013, p.38)

Ahora bien, si lo mágico apunta al mundo interno, ¿por qué plantearlo como mágico?, ¿por qué no plantear este mundo como mundo interno o psicológico? Sartre utiliza este adjetivo para indicar que lo mágico como mundo interno e interpersonal apuntaría a una visión errada de la realidad, una visión paralela a la realidad.

Este mundo interno irreal es aquel mundo transformado por la emoción, no el mundo real compartido por todos nosotros. A pesar de no ser real, genera una ilusión tal que la persona cree en ese mundo, como si fuera real<sup>83</sup>. El mundo mágico es transformado por la emoción y el ser humano no sospecha que ese no es el mundo que realmente existe, el ser cree en el mundo dictado por sus emociones y, por ello, sigue viviendo en ese mundo mágico construido por sus emociones a pesar de que sea un mundo paralelo al mundo de los utensilios. Como el ser humano cree en ese mundo, la creencia es parte de la emoción.

Lo mismo sucede con las relaciones interpersonales, las personas se relacionan entre ellas a partir de lo que piensan de los demás y de lo que piensan que los demás piensan de ellos, es decir, a partir de sus mundos internos. En ningún momento sospechan que las cosas podrían ser de otra forma o, al menos, creen lo suficientemente en ello como para actuar en base a sus creencias. Lo mágico de lo intersíquico también apunta a una especie de engaño donde es ignorada la realidad de las cosas, para reemplazarla por la visión que cada uno tiene de las cosas (cosas que, en este caso, son los demás). Nuevamente, entonces, surge la necesidad de plantear lo mágico como algo irreal, como un engaño, como una visión errada de la realidad; pero, insistimos, que es un engaño creído por el ser humano, una ilusión.

Como planteamos más arriba, las emociones transforman el mundo mágico, esto quiere decir que no tienen efecto en el mundo real. Sartre afirma

---

<sup>83</sup> “Si la emoción es un juego, es un juego en el que creemos” (Sartre, 2015, p.72)

esto cuando indica que las emociones no son efectivas<sup>84</sup> y que no poseen la capacidad de hacer transformaciones reales en el mundo.

Hemos mencionado que la emoción es una manera de transformar mágicamente el mundo, mundo que funciona paralelamente a la realidad. Esta transformación contiene distintos elementos que componen el concepto de emoción.

Sartre deja muy en claro en el Bosquejo que las emociones, a pesar de surgir acompañadas de una acción modificadora del mundo mágico, no son únicamente esas acciones. Más bien, define emoción en un sentido más general como la caída de la conciencia en el mundo mágico, cuando el mundo real desaparece y nos vemos sumergidos en un mundo irreal<sup>85</sup>. La emoción, entonces, sería el conjunto de elementos resultantes de esta caída en el mundo mágico. Pero ¿cómo y por qué la conciencia cae en este mundo mágico? Y, por otro lado, ¿cuáles son esos elementos resultantes de la caída en el mundo mágico?

La conciencia cae en el mundo mágico como resultado de un choque con el mundo real. A menudo tenemos deseos que no son posibles en el mundo real y realizamos conductas que chocan con el mundo de los utensilios. El ejemplo que da Sartre en el Bosquejo corresponde a una persona que desea asir un racimo de uvas; la persona levanta su mano para alcanzar las uvas, pero no lo consigue, las uvas están demasiado altas. Podemos notar como una conducta movilizada por el deseo de comer uvas choca con el mundo real: las uvas están demasiado altas. A partir de este choque, surge la emoción, la cual, en el ejemplo dictado por Sartre corresponde a que la persona, al no

---

<sup>84</sup> “Pero la conducta emotiva no se sitúa en el mismo plano que las demás conductas: *no es efectiva*. No se propone como objetivo actuar realmente sobre el objeto como tal a través de unos medios especiales” (Sartre, 2015, p.71)

<sup>85</sup> “Denominaremos emoción una brusca caída de la conciencia en lo *mágico*. O, con otras palabras, hay emoción cuando el mundo de los utensilios se desvanece de repente y es sustituido por el mundo mágico” (Sartre, 2015, p.101)

lograr alcanzar las uvas, siente repulsión por ellas asegurando que no las desea porque están “demasiado verdes”. El choque entre la conducta del sujeto (intentar asir las uvas) dirigida hacia una meta en particular (comer uvas) y el mundo real (están demasiado altas) genera una emoción (repulsión por las uvas, están muy verdes), la cual, es acompañada por una conducta alternativa (dejar de intentar alcanzar las uvas) que no está dirigida hacia la meta inicial (comer uvas).

El conjunto de elementos que surgen del sumergimiento en el mundo mágico corresponde entonces a: un cambio a nivel interno (dejar de desear las uvas), una creencia irreal arraigada en el mundo mágico (están demasiado verdes) y una conducta motivada por esa creencia (dejar de intentar alcanzar las uvas). El conjunto de estos tres elementos es lo que vamos a entender por emoción (ver figura dos en el anexo).

Una vez definido el concepto de emoción, sus elementos y su manera de aparecer, plantaremos descripciones que realiza Sartre de emociones particulares. En su intento de construir una psicología fenomenológica, este filósofo ejemplifica con varias emociones, entre las cuales está el miedo, la tristeza y la alegría.

El miedo<sup>86</sup> lo describe como una emoción generada por una situación que desea ser negada. El miedo se acompaña de acciones que negarán esa situación. Por ejemplo (utilizando el ejemplo de Sartre en el Bosquejo), una persona se encuentra con un tigre. El mundo real o de los utensilios, es un mundo donde hay un tigre, sin embargo, esa persona no quiere estar frente a ese tigre, su deseo de no estar frente a ese tigre no es suficiente para que del mundo real desaparezca el tigre, sin embargo, sí es suficiente para generar una conducta que haga desaparecer el tigre de su mundo personal (el mundo

---

<sup>86</sup> Sartre diferencia el miedo activo del miedo pasivo como dos emociones diferentes. En esta tesis únicamente describiremos el miedo pasivo refiriéndonos a él sólo como miedo.

mágico). La conducta que describe Sartre, a modo de ejemplo, es un desmayo. La persona se asusta a tal nivel que se desmaya del terror y, así, niega la existencia del tigre y, para él o ella, éste desaparece (sin desaparecer del mundo real).

Por otro lado, la tristeza es descrita como una emoción que suprime la obligación de buscar nuevas vías para transformar la estructura del mundo. Por ejemplo, una persona sufre una ruptura amorosa, esa persona se siente triste y esa tristeza lo o la lleva a una conducta de pasividad ya que la emoción suprime la obligación de buscar nuevas vías puesto que será invadido por la creencia de que “nada resultará”. Nuevamente tenemos aquí la misma estructura: existe un deseo (estar con aquella anterior pareja) que choca con el mundo real (ruptura amorosa) y a partir de esto, una tristeza que como conjunto consiste en el cambio interno (la sensación de estar triste), sumado a una creencia irreal (nada resultará) y acompañado de una conducta (pasividad).

Otra emoción que plantea Sartre es la de la alegría. Para este filósofo, la alegría genera conductas mágicas que tienden a adelantar la posesión del objeto deseado. Por ejemplo, una persona se gana un premio de una gran cantidad de dinero, cuando es informado o informada salta de alegría, corre, grita, se agita. Actúa como si el premio ya estuviese en sus manos, siendo que a pesar de que ya se lo ganó, aún no ha hecho uso de él (que es lo que podríamos pensar que genera alegría). A pesar de que el dinero no está en las manos de esta persona, él o ella ya lo está disfrutando puesto que la emoción de la alegría ha hecho que en su mundo mágico este premio se adelante. En su mundo emocional, el premio ya es parte del presente, a pesar de que eso no sea así en el mundo real. Se repiten la misma estructura en esta emoción: cambio interno (anhelar el premio), creencia errada (ya estoy haciendo uso del premio), conducta a partir de esa creencia (actuar como si ya tengo el premio en mi poder).

Como podemos ver, en todas las emociones surge la misma estructura: desear algo, chocar con el mundo y generar una emoción que consiste en un cambio interno, en una creencia arraigada en el mundo mágico y en una acción a partir de esa creencia.

Anthony Hatzimoysis en *Emotions in Heidegger and Sartre* describe esta estructura de la siguiente manera: primero, la persona desea realizar una conducta A1, conducta que tiene que ver con una meta determinada, sin embargo, esa conducta A1 no es posible debido a las condiciones materiales del mundo o posee un costo demasiado alto para ese sujeto (lo que la hace menos atractiva). Como A1 no es posible o es demasiado costosa, el sujeto realiza A2, la cual, es una conducta alternativa que no cumple con el propósito de A1, de aquí surge la emoción, como una derrota ante la meta de A1. En otras palabras, la emoción se genera junto con una conducta alternativa que no cumple con la meta de la conducta original.

Por otro lado, Danila Suárez integra el concepto de proyecto y afirma que el mundo no cambia a propósito del proyecto personal que cada uno de nosotros tenemos<sup>87</sup>. Ante esto, es el ser humano el que cambia por el mundo y ese cambio corresponde a la emoción. En otras palabras, la emoción expresada indica que el mundo no está coordinado con nuestro proyecto y que nosotros nos estamos adaptando a ese mundo.

Esta adaptación a un mundo difícil vuelve relevante al concepto de proyecto. Ignacio Abello define este concepto como el resultado de una decisión libre efectuada en una situación particular, que busca los mejores

---

<sup>87</sup> "El mundo es 'difícil', apremiante, está lleno de dificultades, la facticidad ejerce cierta resistencia a los fines que el para-sí proyecta. A causa de esta situación, el existente humano trata de cambiar el mundo a partir de un viraje intencional. Pero esta transformación no es en modo alguno efectiva, sino mágica" (Suárez, 2013, p.37)

resultados según la perspectiva de quien toma la decisión<sup>88</sup>. Como busca algo que no se tiene o no se es en el presente, el concepto apunta hacia el futuro, hacia un ser que aún no es, pero con el que nos identificamos, llevándonos a ser el proyecto, sin serlo<sup>89</sup>. Este no-ser, este proyecto, guía nuestras decisiones actuales, decisiones que nos llevan a estar creándonos continuamente<sup>90</sup>.

A pesar de estar arraigado en el futuro, el proyecto sí se basa en algo del pasado. Se basa en una decisión realizada en completa libertad que define al ser a temprana edad, la elección originaria. La elección originaria u original corresponde a un compromiso realizado a en la primera o segunda infancia por el cual cada uno de nosotros decide, a partir de una situación particular, lo que es y lo que será<sup>91</sup>. Esa situación particular suele ser un hecho traumático<sup>92</sup> que ocurre precozmente y que a partir de éste, se toma una decisión, una postura frente a la vida, un compromiso con lo que se es y con lo que se será, que construiría las bases para el yo del presente y del futuro.

Esta vivencia traumática que nos lleva a tomar la elección original corresponde al drama original. Luego de esta vivencia, existe un antes y un

---

<sup>88</sup> “el resultado de una decisión libre, de una situación particular que hace que se tome una opción determinando buscando resultados que se logran dentro del marco de perspectivas, consideradas satisfactorias para quien las realiza” (Abello, 2011, p.55)

<sup>89</sup> Como mencionamos en el capítulo uno, somos el futuro a modo de no-serlo.

<sup>90</sup> “Esa libertad, esa gratuidad, ese abandono que le dan miedo, son la suerte de todo hombre. ¿Es posible tocarse, verse alguna vez? Esa esencia fija y singular que busca, quizá sólo aparezca a los ojos de los otros (ser-para-otro). Quizá sea absolutamente necesario estar *afuera* para captar los propios caracteres. Quizá uno *no es* para sí mismo a la manera de una cosa. Quizá uno *no es* en absoluto: siempre en cuestión, siempre en aplazamiento, quizá uno deba *hacerse* perpetuamente” (Sartre, 1968, p.36)

<sup>91</sup> Sartre escribe a propósito de la decisión original del poeta francés Baudelaire: “Llegamos aquí a la elección original que Baudelaire hizo de sí mismo, a ese compromiso absoluto por el cual cada uno de nosotros decide en una situación particular lo que será y lo que es” (Sartre, 1968, p.17)

<sup>92</sup> Por ejemplo, en *Baudelaire* Sartre describe que el joven poeta Charles Baudelaire es abandonado emocionalmente por su madre, quien luego de la muerte de su padre se vuelve a casar y decide dejarlo en un internado. Este suceso es lo suficientemente traumático como para incentivar al poeta a posicionarse frente a la vida con una elección original que definió su entera existencia.

después en la vida debido a que es este drama el que propicia la elección que nos llevará a ser lo que somos y seremos<sup>93</sup>.

De esta manera, a partir del drama original, los seres humanos toman la elección original, la cual, define al ser y, por tanto, al proyecto original del ser humano, proyecto que guía todas las decisiones posteriores y todas las proyecciones cotidianas. Es más, toda expresión del ser, por más mínima que parezca, muestra al ser en su totalidad y, por tanto, a su proyecto original<sup>94</sup>.

La emoción, entonces, sería producto del choque entre proyecto y mundo. Proyecto, que como vimos, sería definido por la decisión original de cada ser humano, lo que indica que la emoción sería un choque no sólo entre proyecto y mundo sino también entre decisión original y mundo. Este choque consiste en la facticidad del mundo que se resiste ante los proyectos del individuo. Ante esta resistencia, el ser humano se ve obligado a cambiar y es así como surgen las emociones, con la construcción de un mundo mágico, paralelo a la realidad, en el que el ser humano niega el mundo de los utensilios y modifica el mundo a partir de su propio proyecto.

## **II. El miedo como motivación para ser de mala fe**

Más arriba mencionamos que la mala fe es un mecanismo irreflexivo que intenta evadir la angustia. La angustia se genera en un nivel secundario de la conciencia con la captación reflexiva de la libertad y la responsabilidad que la acompaña. Más arriba explicitamos que, como la angustia surge de manera reflexiva necesariamente es posterior a la mala fe puesto que la mala fe

---

<sup>93</sup> El concepto de drama original es descrito en *San Genet comediante y mártir*. Luego del drama original del dramaturgo Jean Genet, Sartre retrata que se desarrolló en él un clima de horror que lo acompañó por el resto de su vida.

<sup>94</sup> "El proyecto original que se expresa en cada una de nuestras tendencias empíricamente observables es, pues, el *proyecto de ser*; o, si se prefiere, cada tendencia empírica está con el proyecto original de ser en una relación de expresión y de satisfacción simbólicas" (Sartre, 2008, p.763)

aparece espontáneamente como una conciencia irreflexiva. Por lo tanto, afirmar que el ser humano actúa de mala fe motivado por la evasión de la angustia sería decir que algo posterior (angustia) motiva a algo anterior (mala fe).

Esto no quiere decir que la mala fe no sirva para evadir la angustia. En el capítulo uno explicamos el proceso por el cual una conciencia irreflexiva como la mala fe evade una conciencia reflexiva como la angustia. Como pudimos ver, efectivamente el propósito de la mala fe es evadir la angustia.

Ahora bien, que el propósito del autoengaño sea huír de la angustia no indica que esta huída sea una motivación para la mala fe. La huída, como un resultado de la mala fe, no explica el por qué un ser humano llega a autoengañarse. La angustia, antes de la captación reflexiva de la libertad, no existe en la conciencia y, por tanto, no puede motivar la forma en que es evadida. Surge, así, la necesidad de plantear un elemento que motive la mala fe, algo que sea previo a su resultado.

En esta tesis vamos a postular que existen emociones displacenteras vinculadas a la angustia que motivan a un nivel pre-reflexivo los actos de mala fe y, en este apartado, apuntaremos al miedo. Para afirmar esto, comenzaremos desarrollando la idea de la libertad total como una verdad desagradable generadora de angustia y, a partir de ello, explicaremos cómo la angustia posee una conexión particular con el miedo, miedo que resulta en la emoción que motiva la mala fe.

En el capítulo uno, abordamos la angustia como algo que desea evitarse. En diversas obras sartreanas<sup>95</sup> se evidencia la angustia como un estado negativo que el ser humano quiere evadir. La pregunta es por qué el ser

---

<sup>95</sup> En la gran mayoría de las obras investigadas y citadas: *El ser y la Nada*, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, *El existencialismo es un humanismo*, *Baudelaire*, *La Náusea*.

humano desea evadir la angustia, considerando que este estado surge cuando captamos reflexivamente la libertad, libertad que es propia de la condición humana. Planteado de otro modo, ¿qué es lo que hace que a nivel irreflexivo el ser humano desee evadir la angustia si ésta revela el aspecto que define su condición humana?

La angustia como conciencia reflexiva es un estado. La formación de los estados requiere de una emoción previa, emoción que es captada reflexivamente, resultando en un estado. Como mencionamos en el capítulo dos, cuando a una emoción se le suma un Yo, se transforma en estado porque pierde su espontaneidad y se vuelve una conciencia reflexiva.

Si una emoción captada reflexivamente se transforma en estado y, al mismo tiempo, la angustia es un estado, surge la pregunta por la emoción que está a la base del estado de angustia, por aquella emoción que al ser captada reflexivamente, deja de ser emoción y se transforma en el estado de angustia. En este trabajo de tesis, postulamos que la emoción que está a la base del estado de la angustia corresponde al miedo. Esta afirmación se basa en descripción que hace Sartre de la relación entre miedo y angustia en *El ser y la Nada*:

“En este sentido, el miedo y la angustia son mutuamente excluyentes, ya que el miedo es aprehensión irreflexiva de lo trascendente y la angustia es aprehensión reflexiva del sí mismo; la una nace de la destrucción de la otra, y el proceso normal, en el caso que acabo de citar, es un tránsito constante de la una a la otra” (Sartre, 2008, p.75)

La relación entre el miedo y la angustia es, entonces, un continuo. En este continuo ambos elementos son excluyentes: cuando está uno, el otro no está, si hay miedo, no hay angustia y viceversa. Esta relación es la misma que describimos más arriba entre emoción y estado: una emoción aprehende el mundo, si es captada reflexivamente, se transforma en estado y deja de existir

la emoción; de igual modo, si al estado le suprimimos el Yo de la reflexión, vuelve a ser emoción.

De esta manera, la angustia sería la captación reflexiva no sólo de la libertad sino también del miedo. El miedo, con un Yo que lo capte reflexivamente, se transformaría en angustia y la angustia sin un Yo se volvería miedo.

Más arriba describimos la angustia como un estado que surge cuando captamos la libertad total del ser humano. La angustia surge en un nivel reflexivo de la conciencia, cuando nos posicionamos frente a la libertad, sin embargo, eso que capta el ser humano que genera angustia, la libertad, está siempre presente, no solamente cuando es captado reflexivamente.

Como la libertad está siempre presente ya que si el ser humano es, está siendo libre, la libertad debe ser vivenciada también a niveles pre-reflexivos y no únicamente a través de la angustia de carácter reflexivo. Si la captación reflexiva de la libertad genera angustia, un estado, postulamos que a nivel irreflexivo genera emociones y a través de estas emociones existe una vivencia irreflexiva de la libertad que entrega una pre-comprensión de la misma.

En base al tránsito planteado entre miedo y angustia, si la captación reflexiva de la libertad genera angustia, la vivencia irreflexiva apuntaría al miedo. El miedo es una forma de pre-comprender la libertad, una auto-conciencia básica por la cual vivenciamos esta característica que define nuestra condición humana (ver figura 3 en el anexo).

La angustia siempre aparece a nivel reflexivo cuando la persona se posiciona frente a su libertad. Pero antes de eso, la libertad sigue existiendo porque el ser humano está constantemente decidiendo; si sigue existiendo,

sigue siendo vivenciada por el ser. La libertad, antes de ser captada reflexivamente, no es inconsciente, el ser humano no es inconscientemente libre porque, en ese caso, no habría libertad<sup>96</sup>. La libertad siempre se vive de manera consciente, sólo que no siempre de manera reflexiva.

Antes de la captación reflexiva, entonces, no existe angustia, pero sí una pre-comprensión de la libertad que se vivencia a través del miedo y es esta pre-comprensión de la libertad lo que motiva a un nivel pre-reflexivo el actuar de mala fe.

Recordemos que la mala fe es un autoengaño realizado a un nivel irreflexivo. Este autoengaño impide que exista una captación reflexiva de la libertad y, por ende, la angustia. Lo que motiva este autoengaño debe ser algo que funcione también a nivel irreflexivo. El miedo, como emoción por la cual se vivencia la libertad a nivel pre-reflexivo, motiva el autoengaño en un nivel primario en la conciencia, autoengaño que evita que se llegue a una captación reflexiva de la libertad y, por ende, la angustia.

Al afirmar que la mala fe es motivada a niveles irreflexivos por la vivencia pre-reflexiva de la libertad (el miedo), también dilucidamos que, para empezar, existe una vivencia pre-reflexiva de la libertad y que, por tanto, ésta no es solamente vivida a nivel reflexivo. En otras palabras, existe en la conciencia espontánea una pre-comprensión de la libertad humana. Además, con esto también afirmamos que la vivencia irreflexiva de la libertad es emocional.

La libertad a niveles irreflexivos de la conciencia se vivencia a través de las emociones, particularmente del miedo; miedo que transita con la angustia ya que la angustia se formaría a partir de la captación reflexiva no solo de la libertad como tal sino también del miedo por el cual se vivencia esa libertad.

---

<sup>96</sup> Sartre se opone a la idea del inconsciente y critica al psicoanálisis en *El ser y la Nada*, en la primera parte del capítulo dos.

Si el miedo y la angustia son excluyentes y una aparece cuando la libertad es vivenciada irreflexivamente (el miedo) y la otra cuando es reflexivamente captada (la angustia), el ser humano tendría que estar en un tránsito continuo entre el miedo y la angustia (puesto que el ser humano siempre está siendo libre). No obstante, eso no es así ya que las personas no siempre están angustiadas o asustadas. Los seres humanos, cuando, motivados por el miedo, somos de mala fe huímos tanto de la angustia como de cualquier tipo de vivencia de la libertad (ya sea reflexiva o irreflexiva), de manera que a través del autoengaño podemos sentir otras emociones. El ser humano, descrito así, estaría continuamente asustado o angustiado o siendo de mala fe.

El autoengaño, entonces, podría ser lo que da pie a otras emociones. Sumado a esto, ya hemos recalcado en este trabajo de tesis que existen similitudes entre la emoción y la mala fe (ambas son conciencias irreflexivas y ambas son creencias). A propósito de esto, en el siguiente apartado analizaremos los elementos que componen los conceptos de emoción y mala fe.

### **III. Mala fe a la luz del concepto de emoción**

En este tercer capítulo hemos descrito el concepto de emoción a la luz de la teoría de psicología fenomenológica de Sartre y, posteriormente, nos enfocamos en el miedo, en su vínculo con la angustia y en cómo funciona como una motivación para ser de mala fe. En este apartado, el objetivo es abordar el concepto de mala fe a través del concepto de emoción. Nuestra investigación apunta a que ambos conceptos poseen estructuras muy similares. Para exponer nuestros análisis, compararemos los elementos que componen la emoción y aquellos que son parte de la mala fe.

Dijimos que la emoción nace con el choque entre el mundo interno (el proyecto personal) y el mundo real (o mundo de los utensilios) y, a partir de

ese choque, aparecen los tres elementos que la componen: cambio interno, creencia arraigada en el mundo mágico y cambio conductual a partir de esa creencia.

Dimos el ejemplo de Sartre de las uvas: un hombre desea alcanzar un racimo de uvas, pero está demasiado alto. El choque entre su proyecto y la realidad es desear comer uvas versus las uvas están demasiado altas. A propósito de ese choque, se genera un cambio a nivel interno (el hombre deja de desear las uvas), una creencia arraigada en el mundo mágico (las uvas están demasiado verdes, por eso ya no las desea) y un cambio conductual (deja de intentar alcanzar las uvas).

Como es posible notar, en este ejemplo existe un autoengaño. El autoengaño corresponde a que el hombre se convence de que las uvas no están lo suficientemente maduras (creencia arraigada en el mundo mágico) y, así, confunde facticidad con trascendencia puesto que en vez de admitir que las uvas están demasiado altas y por eso él no puede alcanzarlas (facticidad de la situación), prefiere pensar que él no *quiere* comer las uvas, como si no comer uvas fuese una decisión (trascendencia). El autoengaño de este ejemplo utilizaría el mecanismo de confundir facticidad con trascendencia descrito en el capítulo uno.

Ahora analicemos la estructura de la mala fe que hemos propuesto a lo largo de esta tesis: a nivel irreflexivo existiría una vivencia de la libertad y de la responsabilidad que la acompaña. Esta vivencia irreflexiva se realizaría a través del miedo. Para evitar la captación reflexiva de la angustia, el ser humano se autoengaña a través de una creencia errada. Este autoengaño posee diversos mecanismos mencionados en el capítulo uno (confundir trascendencia con facticidad y viceversa, identificarse con un ser-para-otro y no con un ser-para-sí y, finalmente, identificarse con periodos acotados de la

vida y no con la totalidad de la misma), a través de esos mecanismos se evita la captación reflexiva de la libertad y, por ende, de la angustia.

De esta manera, podemos notar las similitudes de ambos procesos: tanto la emoción como la mala fe son creencias. La emoción es una creencia arraigada en el mundo mágico ya que, como explicamos al inicio de este capítulo, las emociones construyen un mundo paralelo al de la realidad que es transformado por las mismas. Por su parte, la mala fe también es una creencia ya que el ser que actúa de mala fe se engaña y se cree a sí mismo para evadir la captación reflexiva de la libertad y, por ende, la angustia. En otras palabras, tanto la mala fe como las emociones son creencias erradas, autoengaños.

Ambos autoengaños generan un cambio conductual que evade el desagrado, tanto el desagrado producto del choque entre mundo interno y realidad como es en el caso de la emoción, como el desagrado producido por la responsabilidad de la libertad.

Sumado a esto, está lo que hemos planteado respecto a la emoción como motivación para actuar de mala fe. Si revisamos ambas estructuras, nos encontramos con que la mala fe pareciera ser una parte de los elementos de la emoción. Mientras la emoción posee un cambio interno, una creencia mágica y una conducta a partir de esa creencia; la mala fe se compone por una creencia errada (el autoengaño) acompañada de una conducta a partir de esa creencia (ver figura cuatro en el anexo).

La similitud entre las estructuras, que los elementos de la mala fe correspondan a una parte de los elementos que componen la emoción y que, además, la emoción motive a la mala fe, nos lleva a pensar que no sólo serían similares, sino que ambas serían indisolubles entre sí. Todo apuntaría a que la emoción poseería dentro de su composición a la mala fe y a que la mala fe fuese un proceso estrictamente emocional.

En el apartado anterior abordamos principalmente el miedo como emoción con la cual se vivencia pre-reflexivamente la libertad. A partir de la captación reflexiva del miedo, se genera la angustia y, por ello, asociamos particularmente el miedo a la mala fe. Sin embargo, si revisamos la estructura misma de la emoción y su similitud con la mala fe es posible notar que el autoengaño se da incluso en emociones placenteras muy diferentes al miedo. Incluso en emociones placenteras como la alegría existiría un autoengaño que genera una creencia errada. En el ejemplo de la alegría dado más arriba, una persona está alegre porque se ha ganado un premio y actúa como si ese premio ya estuviese en su poder, a pesar de que no sea así. La alegría contendría dentro de sus elementos un autoengaño, una transformación del mundo mágico en el que en la vivencia personal de la persona el premio ya está siendo usado.

El ejemplo de la alegría genera dudas respecto a la indisolubilidad de la mala fe y las emociones. Más arriba planteamos que a un nivel irreflexivo, la mala fe sería motivada por el miedo debido a su relación de tránsito con la angustia. Sin embargo, con las similitudes de las estructuras más el caso de la alegría, se puede pensar que emociones placenteras también contendrían a la mala fe dentro de sus elementos, a pesar de no tener la relación de tránsito con el estado de angustia que tiene el miedo.

El error en este razonamiento que nos llevó a la conclusión de la indisolubilidad de la mala fe y las emociones lleva a pensar que, por la similitud de las estructuras, la mala fe es parte de los elementos de la emoción, siendo todas las emociones de mala fe. El error en el razonamiento es el siguiente: en la figura cuatro (ver anexo) se puede apreciar cómo tanto la emoción como la mala fe poseen una creencia errada (una creencia mágica o un autoengaño) que genera un cambio conductual, sin embargo, el cambio interno pareciera ser sólo un elemento de la emoción y no un elemento de la mala fe.

La realidad es que ambos conceptos poseen un cambio interno y ese cambio consiste en la negación. La emoción niega el mundo real ya que éste choca con el proyecto del ser, debido a este choque se niega el mundo de los utensilios y se construye el mundo mágico. La mala fe, como vimos en el capítulo uno, también es una negación, pero una negación autodirigida, lo que se niega es la propia libertad radical.

De este modo, podemos notar que ambos conceptos, mala fe y emociones tienen un cambio interno y que ambos cambios consisten en la negación. Sin embargo, cada negación posee diferentes direcciones: la mala fe niega la propia libertad y la emoción niega al mundo real. A partir de esta negación, ambos conceptos figuran con una creencia errada, ya sea una creencia mágica a partir del mundo mágico (en el caso de las emociones), o un autoengaño en el que la persona cree su propia mentira (en el caso de la mala fe). En ambos conceptos, además, se genera una conducta vinculada con la creencia errada (Ver figura 5).

Esto nos lleva a afirmar que la mala fe y las emociones poseen una estructura muy similar. Su única diferencia radica en hacia dónde va dirigida la negación, pero, subrayamos, ambos conceptos poseen un autoengaño más una conducta que lo acompaña.

Ahora bien, dijimos que la mala fe posee una estructura muy similar a la emoción, pero antes de eso, llegamos a la conclusión de que es el miedo el que motiva la mala fe. Dicho de otro modo, la negación autodirigida que contiene la mala fe sería motivada por una negación dirigida hacia el mundo (el miedo). A propósito de esto, cabe preguntar sobre qué es lo que estaría negando el miedo que motive a la negación autodirigida.

Más arriba citamos a Sartre quien, en *El ser y la Nada*, explicita que el miedo es aprehensión reflexiva de lo trascendente, mientras que la angustia es aprehensión reflexiva del sí mismo. El miedo aprehendería aquello que trasciende ya que como conciencia irreflexiva sólo puede aprehender la trascendencia puesto que la conciencia espontánea tiene como modo de existir la trascendencia. El miedo, entonces, va necesariamente dirigido hacia el exterior. Como entre el miedo y la angustia existe un tránsito continuo (se pasa del miedo a la angustia y de la angustia al miedo), cuando ese miedo que se dirige hacia el exterior es captado reflexivamente, se transforma en angustia, estado dirigido hacia el sí mismo.

Por otro lado, en el primer apartado de este capítulo, en la teoría de las emociones, dijimos que, para Sartre, el miedo surge cuando existe una situación que desea ser negada<sup>97</sup>. En el ejemplo que expusimos aparecía un tigre como una amenaza particular que hacía que el sujeto deseara negar el mundo real (la presencia del tigre).

Si reunimos estas dos aproximaciones del miedo planteadas por Sartre, tenemos que, por un lado, el miedo es la vivencia irreflexiva de la angustia (ya que cuando es captado reflexivamente se transforma en angustia) y, por otro lado, es la negación de una amenaza en particular, ¿cómo pueden coexistir ambas aproximaciones?

En el caso del miedo planteado en la teoría de las emociones, la amenaza que desea ser negada es una amenaza particular. Por ejemplo, el tigre. Por otra parte, en el caso del miedo como vivencia irreflexiva de la angustia, la amenaza que desea ser negada no es un objeto en particular.

---

<sup>97</sup> “Descubrimos, de esta forma, el verdadero sentido del miedo: es una conciencia que pretende negar, a través de una conducta mágica, un objeto del mundo exterior y que llegaría a aniquilarse a sí misma con tal de aniquilar el objeto consigo” (Sartre, 2015, pp.75)

Dijimos más arriba que mientras la angustia surge cuando se capta reflexivamente, el miedo aparece en la captación irreflexiva de la libertad (ya que como la libertad es lo que define al ser humano debe poder ser captada tanto de manera reflexiva como irreflexiva). Es esta captación irreflexiva de la libertad la amenaza por la que surge el miedo.

La angustia capta la libertad radical. Aparece en el posicionamiento del sujeto en medio de las múltiples decisiones que puede tomar. Ese posicionamiento genera responsabilidad que, a su vez, genera angustia. Antes de que exista ese posicionamiento, es decir, antes de que haya un Yo en medio de esa multiplicidad de opciones que entrega el mundo, deben existir esas opciones.

Es esa multiplicidad de opciones las que capta la emoción del miedo. El miedo, que no posee un Yo porque es una emoción, aprehende lo trascendente, trascendencia que consiste en numerosas opciones que entrega el mundo. Cuando el ser se posiciona entre esas opciones surge el Yo y, con ello, la angustia.

Entonces, tenemos que el miedo aparece ante una amenaza particular como es el tigre del ejemplo, pero también ante la multiplicidad de opciones, las cuales funcionan como la amenaza de la responsabilidad. La libertad que capta la angustia es una libertad reflexiva en la que hay un posicionamiento por parte del sujeto frente a las opciones, la libertad que capta el miedo es irreflexiva, pura trascendencia, en la que capta el indeterminismo del mundo, la multiplicidad de elecciones, sin posicionarse todavía ante ellas.

Es este tipo de miedo, el miedo generado por la amenaza de la multiplicidad de opciones, el que motiva a la mala fe. Este miedo es el que vivencia la libertad de manera irreflexiva y que lleva al ser humano a negar su propia libertad.

De esta manera, la mala fe sería motivada por el miedo. Miedo que niega el mundo real, en particular la multiplicidad de opciones que éste entrega. El miedo que motiva a la mala fe es aquel que consiste en la vivencia irreflexiva de la libertad. Entonces, luego de esta negación hacia el mundo, surge la mala fe como una negación autodirigida, negación que apunta particularmente a la libertad que define al ser.

Si lo planteamos de manera ilustrada, en la figura seis (ver anexo) podemos apreciar que cuando el ser humano capta no posicionalmente la multiplicidad de opciones, siente miedo. El miedo, a su vez, motiva a la mala fe, la cual, funciona similarmente a las emociones, sólo que con una negación autodirigida, negación que genera una creencia errada (a partir del autoengaño) más una conducta acorde a esa creencia.

## CONCLUSIONES

En el comienzo de este trabajo, afirmamos que para Sartre la mala fe apunta a un autoengaño que intenta evadir la angustia, sin embargo, la angustia aparece a niveles reflexivos de la conciencia, mientras que la mala fe se genera como una conciencia irreflexiva. El que la mala fe sea una conciencia irreflexiva y la angustia una reflexiva nos lleva a pensar que la angustia es posterior a la mala fe y, por tanto, no puede motivarla.

Debido a esto, planteamos la necesidad de problematizar respecto a qué motiva al ser humano a auto engañarse a un nivel irreflexivo o, dicho de otro modo, qué aparece en la conciencia de primer orden que motiva al ser a negar su propia libertad, aquello que define su condición de ser humano.

En la búsqueda de un fundamento de la mala fe, seleccionamos el concepto de emoción debido a que, en primer lugar, es una conciencia irreflexiva y, además, la angustia posee una relación de tránsito con el miedo, lo que nos llevó a considerar aún más el concepto de emoción en la búsqueda de fundamentos de la mala fe.

A partir de lo anterior, hipotetizamos que existen fundamentos de la mala fe en la teoría de las emociones y que el miedo, en particular, funciona como motivación para ser de mala fe. Luego de nuestros análisis, llegamos a la conclusión de que la primera hipótesis se cumplió en su totalidad puesto que sí hallamos fundamentos para la mala fe en la teoría de las emociones. Con relación al miedo, efectivamente pudimos argumentar que motiva a la mala fe a un nivel irreflexivo, sin embargo, destacamos que el miedo que motiva a la mala fe es aquel que está dirigido a la amenaza externa de la responsabilidad. Aquel miedo que toma como amenaza externa un elemento en particular (como lo hace una fobia, por ejemplo) no motiva a la mala fe, sólo el miedo

que toma como amenaza del mundo externo la multiplicidad de opciones que residen en él es aquella emoción que motiva el autoengaño.

Por otro lado, también obtuvimos un resultado que escapó de las hipótesis planteadas. Con el análisis de la mala fe y las emociones, notamos que ambos conceptos conservan estructuras muy similares. Ambas entidades poseen en el conjunto de elementos que las definen una negación, un autoengaño y una conducta. La única diferencia reside en la dirección de la negación: mientras la mala fe comienza con una negación autodirigida, la emoción niega el mundo real que choca con el proyecto del ser.

Esta similitud en los elementos que componen cada concepto nos invita a considerar la mala fe y las emociones como dos entidades cercanas que funcionan de manera considerablemente similar. La mala fe, entonces, no sólo sería motivada por una emoción, sino también funcionaría muy similarmente a una.

Con relación a los objetivos, logramos cumplir con el objetivo general de la búsqueda de fundamentos para la mala fe en la teoría de las emociones. Respecto a los objetivos específicos, introdujimos el concepto de mala fe y lo definimos. También abordamos la teoría de la conciencia y la teoría de las emociones, describimos la angustia y el miedo, además de la relación de tránsito entre ambos. Finalmente, también fuimos capaces de definir emociones específicas que motivan a la mala fe.

Con respecto a las investigaciones pendientes, surgen varias directrices. En primer lugar, en el proceso de nuestra investigación encontramos que no sólo el miedo se vincula directamente con la mala fe. La culpa también apareció como una emoción relevante en la obra sartreana titulada “Baudelaire”.

Sin embargo, la culpa no apareció como un fundamento de la mala fe, sino más bien como una consecuencia de la misma. Pudimos observar que, en la biografía de Baudelaire, Sartre afirma que los actos de mala fe generan una conducta de autocastigo por una especie pecado que se desea expiar<sup>98</sup>. A partir de esto, surge una dimensión moral de análisis para el concepto de mala fe que convendría analizar.

Por otro lado, la culpa como posible consecuencia de la mala fe también abre un horizonte psicológico de investigación. Si consideramos la relevancia de la culpa en los trastornos de ánimo, surge un horizonte de análisis en el que la comprensión teórica de la culpa como una posible consecuencia de ser de mala fe comienza a ser relevante.

Además, si investigamos la culpa en base a la actual investigación, eventualmente podríamos dilucidar un continuo entre el miedo, la mala fe y la culpa. El miedo, como ya argumentamos, motiva a la mala fe y la culpa podría ser la consecuencia de ese proceso. Este tránsito de miedo-mala fe-culpa podría entregar fundamentos teóricos para diversos trastornos del ánimo o, inclusive, en otras patologías. Sin mencionar los posibles aportes que una comprensión filosófica de los trastornos podría entregar a la psicoterapia.

---

<sup>98</sup> “Y sin duda más allá del pecado presente, la punición apunta mucho más profunda, mucho más oscuramente a esa Mala Fe que es su verdadera falta, que no quiere reconocer y sin embargo trata de expiar. Pero en vano intenta franquear el círculo vicioso donde se ha encerrado: pues el verdugo tiene tan mala fe como la víctima; el castigo es una complacencia como el crimen: apunta a una falta libremente construida en falta por preferencia a normas hechas” (Sartre, 1968, p.70)

## REFERENCIAS

- ABELLO, I. (2011). *Las relaciones conmigo y con los otros a partir de Sartre*. Bogotá: Uniandes.
- CATALANO, J. (1980). *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*. Chicago: University of Chicago Press.
- GALLAGHER, S., & ZAHAVI, D. (2014). Conciencia y autoconciencia. En S. Gallagher, & D. Zahavi, *La mente fenomenológica* (págs. 83-114). Madrid: Alianza.
- HATZIMOYSIS, A. (2009). Emotions in Heidegger and Sartre. En P. Goldie, *The Oxford handbook of philosophy of emotion* (págs. 215-235). Oxford: Oxford University Press.
- SANTONI, R. (1995). *Bad Faith, Good Faith and Authenticity in Sartre's Early Philosophy*. Filadelfia: Temple University Press.
- SARTRE, J. P. (1968). *La trascendencia del ego*. Buenos Aires: Calden.
- SARTRE, J. P. (2008). *El ser y la Nada*. Buenos Aires: Losada.
- SARTRE, J. P. (2015). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza.
- SARTRE, J.-P. (1967). *San Genet, comediante y mártir*. Buenos Aires: Losada.
- SARTRE, J.-P. (1968). *Baudelaire*. Buenos Aires: Losada.
- SUÁREZ, D. (2013). El carácter mágico de la vida emocional irrefleja dentro de la ontología sartreana. *Revista de Filosofía y Psicoanálisis*, 32-43.
- WEBERMAN, D. (2011). Sartre in the authenticity, required if my choices are to be truly mine. *Filozofia*, 879-889.
- WIDER, K. (1989). Through the looking glass: Sartre on knowledge and the pre-reflective cogito. *Continental Philosophy Review*, 329-343.
- ZAHAVI, D. (2005). *Subjectivity and selfhood*. Londres: MIT Press.

## ANEXO

Figura 1:



Figura 2:

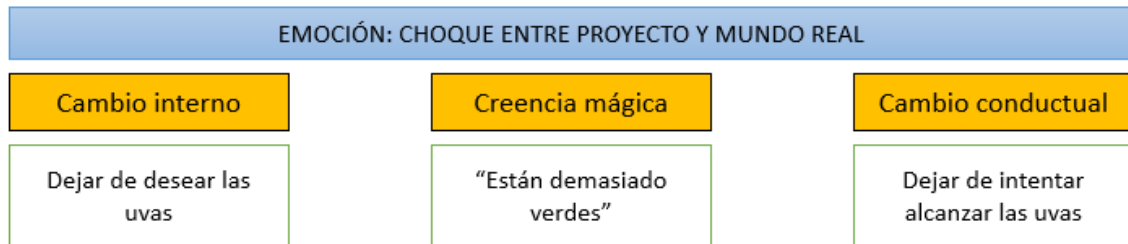


Figura 3:

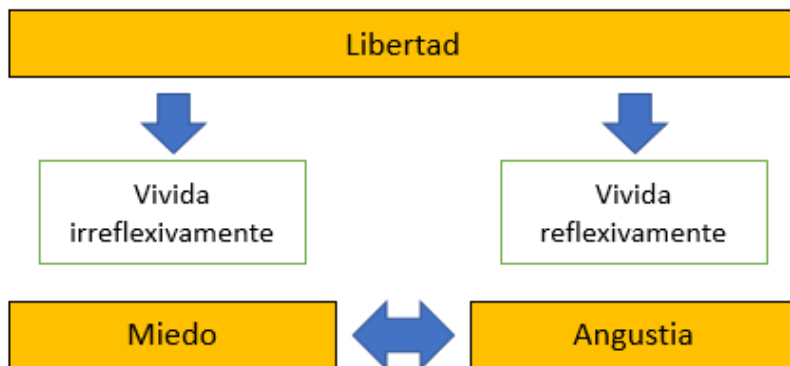


Figura 4:



Figura 5:

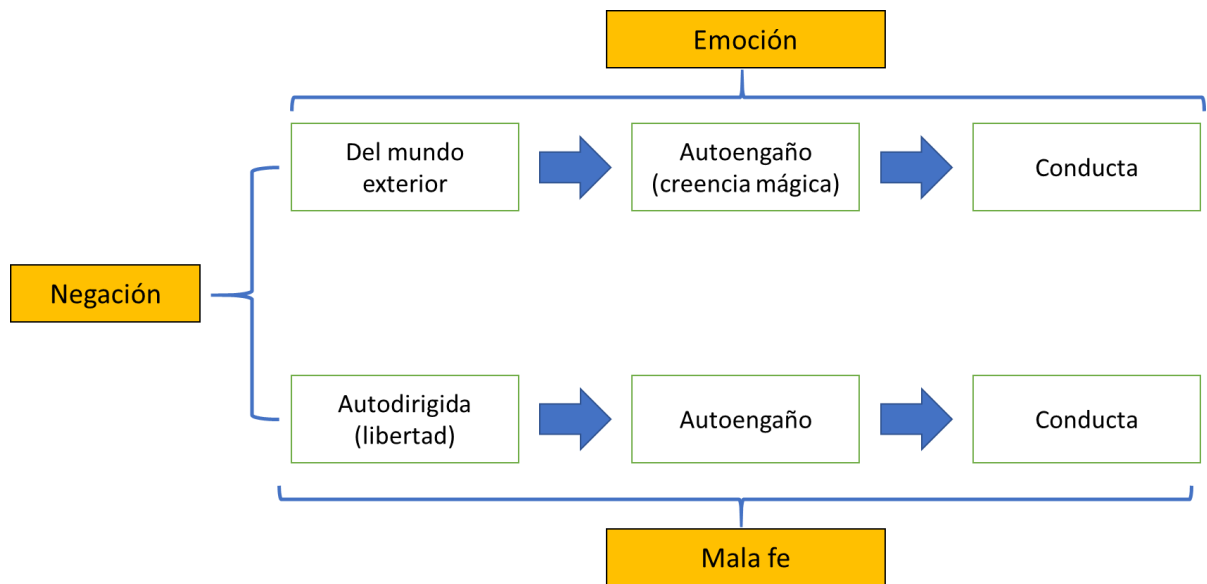


Figura 6:

