

Dos campos del Existencialismo: S. Kierkegaard y J.P. Sartre

Tibor Máhrik, MSc, PhDr., DipTh, PhD.
Departamento de Ética General y Aplicada
Facultad de Artes,
Universidad de Constantino el Filósofo
Nitra, Eslovaquia
tmahrik@ukf.sk

Resumen

El existencialismo es una base filosófica fundamental sobre la cual crece todo el complejo de corrientes filosóficas del siglo XX. Una de las características formativas del existencialismo es la relación con la percepción judeocristiana del mundo y su reflejo crítico en el pensamiento de los filósofos individuales. El estudio representa una comparación de dos filósofos importantes que, podría decirse, pertenecen a los lados opuestos del espectro existencialista. Por un lado, está el paradigma cristiano de S. Kierkegaard y, por otro, la posición estrictamente atea de J. P. Sartre. El autor identifica qué es diferente y qué es común a ambos filósofos con respecto a los marcos éticos que tienen ambos representantes.

Palabras clave: existencialismo, metafísica, ética, individualismo, verdad

Abstract

Existentialism is a fundamental philosophical basis on which the whole complex of philosophical streams of the 20th century grows. It would be better. One of the formative features of existentialism is the relation to the Judeo-Christian perception of the world and its critical reflection in the thinking of individual philosophers. The study represents a comparison of two important philosophers who, under certain circumstances, belong to the opposite sides of the existentialist spectrum. On the one hand, there is the Christian paradigm of S. Kierkegaard and, on the other, strictly the atheistic position of J. P. Sartre. The author identifies what is different and what is common to both philosophers with regard to the ethical frameworks that both representatives hold.

Key words: existentialism, metaphysics, ethics, individualism, truth

Introducción

Aunque es difícil categorizar la obra de S. Kierkegaard desde el punto de vista filosófico, son muchos los que le señalan como el padre del existencialismo. Argumentan esta posición basándose sobre todo en su énfasis sobre el hombre en su tensión existencial entre la libertad y la necesidad, entre la soberanía de Dios y la existencia autónoma del hombre como individuo. Otra razón es el hecho de que los existencialistas conectaron con las ideas de

Kierkegaard y modificaron sus consideraciones respecto al hombre, el miedo, la absurdidad y la insensatez. A diferencia de Kierkegaard, los eruditos no tienen problemas en categorizar a J.P. Sartre, considerado como un importante representante francés del existencialismo.

Entre S. Kierkegaard (1813-1855) y J.P. Sartre (1905-1980) se levanta no solo un abismo temporal de casi cien años y dos guerras mundiales, sino también personalidades como K. Kaspers (1883-1969), F. Nietzsche (1844-1900), G. Marcel (1889-1973) y sobre todo M. Heidegger (1888-1976) y E. Husserl (1859-1938), a los que Sartre conoció personalmente durante sus estudios en Berlín y Friburgo. Es precisamente la fenomenología de Husserl, centrada en los procesos mentales y en el concepto de intencionalidad, a diferencia del énfasis en las conexiones históricas de Heidegger, en las cuales el concepto de existencia captó la dimensión del “ser actualizado en su autenticidad” (McGrath, 1983: 203), crearon los fundamentos sobre los cuales Sartre construye su acercamiento a la vida, a sí mismo y a la comunidad en la cual se encontraba. Sus puntos de partida filosóficos y sus conclusiones se pueden ver en su ética, la cual fue influenciada sobre todo por Simone de Beauvoir (1908-1986), con quien mantuvo durante toda su vida una profunda relación, pero nunca se casó con ella, similar a Kierkegaard.

1. El existencialismo ateo de J.P. Sartre

A diferencia de Kierkegaard, el punto de partida fundamental para la filosofía y ética vital de Sartre es la presunción de que Dios no existe. Sartre reconoce que en el caso de la existencia de Dios el hombre debería tener en su pensamiento la base para descubrir el sentido de las cosas, la búsqueda de la verdad y el descubrimiento de categorías y juicios morales. Es por esto por lo que el punto de partida para cualquier consideración filosófica es el hombre, que actualiza su libertad en un mundo absurdo. Sartre está convencido de que la existencia precede a la esencia, ya que aquello que somos no está dado por adelantado. La existencia humana emerge en el tiempo gracias a la potencia creativa interior del hombre.

El fundamento de la síntesis de Sartre, aunque él mismo no percibía o llamaría sus pensamientos y filosofía síntesis, es la honestidad y las buenas intenciones, siendo su antítesis las malas intenciones. El existencialismo de Sartre trata sobre los seres humanos que se descubren a sí mismos en un mundo que es real solo como sujeto, siendo la única realidad existencial la realidad de la muerte. Cara a cara con esta situación, el hombre solo es libre de alcanzar el vivir una vida con buenas y sinceras intenciones. Esta afinidad puede llevar al

sujeto a un comportamiento extremo. Sartre gradualmente se dio cuenta de los límites de tal forma de existencialismo, y a finales de los años 40 alcanzó el conocimiento de que el existencialismo tiene que ser sustituido por el marxismo, bajo la influencia del encarcelamiento de J. Duclos (ib.). En el ensayo “El existencialismo es un humanismo”, escrito en el año 1946 como defensa del existencialismo ante los críticos del momento, es posible reconocer reflexiones sobre sus pensamientos filosóficos anteriores expresados en obras como *La Nausée* (1938) y *L’Etre et le Néant* (1943), pero también ideas que apuntaban a un naciente desplazamiento hacia posturas bolcheviques.

En este ensayo Sartre describe abiertamente sus reacciones negativas al cristianismo: rechaza tanto la forma de pensar de Kant y Descartes, en base a lo cual postula claramente la primacía de la existencia ante la esencia como punto de partida fundamental de su pensamiento. En el ensayo encontramos el pensamiento analógico del cuchillo sobre el papel, con el cual demuestra la afirmación de que “la producción precede a la existencia” (Sartre, 1956: 290), siendo el Dios-artesano quien crea al hombre como un hombre crea otro instrumento. Sartre está desencantado ya que “en el siglo XVIII, cuando la idea de un Dios se extinguió, no se extinguió la idea de una esencia que precediera a la existencia” (ib.).

El hombre, según Sartre, descubre primero su yo en el mundo y, consecuentemente, se define por sus actos. Precisamente porque Dios no existe, no puede existir tampoco el concepto del hombre ante su ser realmente realizado. Por tanto, el primer principio del existencialismo de Sartre se convierte en la afirmación de que el hombre no es nada más que lo que él mismo haga con su existencia. El hombre es como un proyecto, alcanzando en su existencia aquello que planeó ser. Sartre distingue la “intención” del “querer”, privilegiando el primero. Mientras la intención es el hacer en el sentido objetivo, el querer se mantiene como una existencia no realizada, ya que se trata de un razonamiento hipotético, una especie de “manifestación de elección” (Sartre, 1956: 291).

La apertura de la libertad humana, y el hecho de que con la aplicación de la libertad del hombre nos convertimos en seres humanos reales, es para Sartre tan impresionante como terrorífico. Impresionante ya que para el hombre se abren posibilidades inesperadas, no solo de convertirse en un verdadero hombre, sino similar a Nietzsche – más que un hombre, ya que en el hombre está el potencial de crear “no solo a sí mismo, sino a la humanidad” (ib.). La otra cara de la moneda es el terror y la ansiedad, ya que el hombre no tiene esencia y tiene que

dotar de significado y valor al mundo entero. Para Sartre “es terriblemente embarazoso que Dios no exista, ya que con Él desaparece la posibilidad de encontrar valor en un cielo inteligente” (ibid: 294), con lo que la resolución de cuestiones sobre los criterios de verdad, la moral, y las herramientas de decisión sobre cómo seguir hacia delante, se convierten en irrelevantes. Sin Dios, el hombre está “condenado a la libertad” (ibid.: 295), la cual puede realizarse de manera mala o buena, pero no en el sentido del mal moral. La autenticidad del hombre se convierte en el criterio decisivo. Según esto, un mal uso de la libertad sucede cuando tomamos una decisión o acto no auténticos. Por ejemplo, cuando la multitud sigue la opinión o forma de pensar de otro individuo sin ser él el autor. La similitud con Kierkegaard, quien también criticó las multitudes y masas es, sin embargo, solo una apariencia.

Surgiendo de la fenomenología de Husserl, Sartre consideró la imaginación humana como un modo personal de la consciencia de las intenciones y objetivos. Ya que “el hombre en sí mismo es capaz de existir al perseguir un objetivo transcendente” (ibid.: 310), la imaginación del hombre en realidad puede trascender el mundo actual; de lo cual se deduce que la imaginación por sí sola no puede controlar ni determinar nada en el mundo. Para Sartre la imaginación fue un paradigma de la expresión de la libertad humana. La libertad le ofrece al hombre posibilidades, alternativas, mientras que todos los actos de la consciencia en cierta medida se mantienen libres, por eso tiene que “confiar en el instinto” (ibid.: 297). Aparte del universo de la subjetividad humana, no existe ningún otro universo. A la relación de la transcendencia como fuerza constituyente formadora del hombre y la subjetividad Sartre llama “humanismo existencial” (ibid.: 310). Bajo la subjetividad entiende no solo la libertad del sujeto individual sino sobre todo la convicción de que el hombre no puede superar las fronteras de la propia subjetividad. La percepción de Sartre de la consciencia conecta con el concepto del ser “en sí” (*en-soi*) y “para sí” (*pour-soi*)ⁱ, en el cual la consciencia como no-ser se convierte en el principio de la existencia realizada. Solo esto tiene sentido, ya que el ser por sí mismo es absurdo en su existencia inconsciente.

La consciencia de la muerte en Sartre no es solo el reconocimiento de que moriremos, sino la interiorización existencial de su realidad, de tal manera que se convierta en “la delimitación objetiva y subjetiva de la existencia en el mundo” (ibid.: 303), ya que el hombre es capaz de aceptarlo como parte de su ser. Esta existencia en el mundo produce angustia, ya que la aceptación de la realidad de la muerte y la amenaza de la vida evocan en el hombre el deseo de tomar decisiones auténticas, decisiones que tengan sentido. Ya que no hay principios

garantizados por Dios y justificados racionalmente, principios que determinen la significación como tal, todo está abierto. De esta apertura nace la angustia. El hombre que realice decisiones conformistas no auténticas escapa de la angustia, pero aquel que decida por la apertura decide también por la angustia como principio vital.

Sartre percibe la desesperación como una sensación conectada en el contexto “de las posibilidades que crean nuestra acción realizable” (ibid.: 298). En la cuestión del entendimiento de la angustia y la desesperación, se separa explícitamente del concepto expuesto en el ejemplo de la lucha interna de Abraham al tener que sacrificar a Isaac (ibid.: 292). La razón fue la ausencia de pruebas de que el ángel de verdad habló con Abraham, así como el hecho de no ver que la personalidad de Abraham se convierta en el prototipo del tratamiento para cualquier otro. Ya que Dios no existe, no existe tampoco la dimensión universal de los marcos éticos para el acto del individuo.

Sartre declara repetidamente que “el existencialista no cree en la fuerza de la pasión” (ibid.: 295), ya que el hombre es responsable de su propia pasión o compasión. El único criterio de una moral correcta es la elección del individuo. Al especular las consecuencias de tales postulados, encontramos en este ensayo ciertas tesis debatibles. Por una parte, “el problema moral no cambia” (ibid.: 306); por eso Sartre no cree en el progreso de la sociedad y el hombre no puede juzgar moralmente al otro. Por otra parte, admite el veredicto del “juicio moral sobre otra persona” (ibid.: 307), lo cual argumenta “por la pertenencia del individuo a los comunistas o revolucionarios” (ibid.), quienes consideraron sus decisiones como una auténtica lucha por un futuro mejor. Sartre, en su lucha personal por la búsqueda de la verdad, en esta tensión parece abandonar posiciones filosóficas consecuentes y se desplaza al área de la política; lo cual es visible, sobre todo, en que en cierto momento sustituye la idea de “juicio moral” por el término más suave de “errores” (ibid.), que formaba parte de la terminología política. A pesar de los intentos de definir el objetivo de “la libertad del individuo consistente en la libertad de los demás” (ibid.), no evita el sentimiento de frustración y el “conflicto en uno mismo” (ibid.), ya que la presencia y la opinión de otros de tal concepto de intersubjetividad significa que nadie puede ser realmente uno mismo. Se puede señalar el núcleo del problema de una cierta inconsistencia con la pregunta: ¿Puede el ser que no es autónomo en existencia tomar decisiones absolutamente auténticas?

2. El existencialismo religioso de S. Kierkegaard

Søren Kierkegaard no se dedicó de manera significativa a la cuestión de la relación de la existencia y la sustancia, ya que surgía de una visión bíblica del mundo en la cual la creación es obra del Creador y ontológicamente existe independientemente de la conciencia humana. El mundo está deformado por el pecado y Dios se encarnó en la historia de la humanidad para salvar al hombre. Por eso para Kierkegaard la subjetividad es concebida en el fundamento cristiano, aunque rechazó los sistemas teológicos escolásticos, ya que ningún sistema doctrinal podrá representar a Dios y es “inútil probar [la existencia de Dios] a través de argumentos lógicos” (Králík, 2006: 41). En su obra se perfiló sobre todo de manera crítica hacia Hegel, rechazando la teología de la “gracia barata” extendida en la iglesia danesa, la cual debilitaba al hombre en su responsabilidad por su propia vida. Por eso, en lugar de la pasividad, enfatizó la pasión que percibía en el contexto de la actividad auténtica de la personalidad. El propio individuo tiene una estructura interna en la cual el rol primario le pertenece al “yo” humano, que “manifiesta [su existencia] ejerciendo la elección” (Thulstrup, 1988: 23). El individuo, sin embargo, es capaz de arrepentimiento; es decir, tiene el potencial de auto-reflexionar, siendo que las dos se realizan en la sensación de “desesperada soledad” (ibid.), que en la obra *O lo uno o lo otro* llama “perfecta soledad” (ibid.).

Para Kierkegaard, ser subjetivo significa “ser capaz de elegir” (ibid.: 9), ser lo suficientemente libre, tanto interior como exteriormente, para elegir y tomar decisiones, siendo por tanto independiente de las masas. La multitud es portadora de manipulaciones y mentiras, estando siempre en conflicto con el individuo. La relación con Dios, según Kierkegaard, no une a la gente en el sentido de una comunidad homogénea, sino que “los separa como individuos solitarios” (ibid.: 13). El individuo es importante en su filosofía, ya que el hombre como individuo puede vivir y realizar el cristianismo “imitando a Cristo” (ibid.: 11). El objetivo de la existencia humana es conocer a Dios y seguir a Cristo como testigo. El cristiano como persona, pues, se convierte en diferente del resto de gente, ya que “ha adquirido nuevas cualidades” (ibid.: 12), las cuales le ponen ante la elección de lo uno o lo otro. Mantenerse en una existencia auténtica significa seguir siendo radical y quedarse en un constante “conflicto con el mundo” (Králík, 2006: 54), siendo el hombre capaz de encontrarse a sí mismo solo ante Dios, ya que según Kierkegaard “en relación con uno mismo y en la existencia de uno mismo, aquél *yo* está transparentemente anclado en el Poder que le determina” (ibid.: 14). El hombre es básicamente “la síntesis de lo eterno y lo temporal” (ibid.: 15).

La relación del individuo con Dios está caracterizada por la inmediatez. Kierkegaard no la percibe como una espontaneidad innata, natural, sino en el sentido de una decisión consciente y dirigida cuando el hombre “transforma los mandamientos de Dios en actos concretos” (ibid.: 18), dado que la tarea de la razón en este proceso es irremplazable. Los componentes cognitivos de la personalidad humana perciben la libertad del hombre en los procesos de la imaginación, del conocimiento de los mandamientos de Dios y de la responsabilidad del hombre, cuya tarea principal es “la obediencia a Dios” (ibid.), donde el mediador para una reacción inmediata del hombre hacia Dios es su fe.

El concepto de Kierkegaard de la fe es dialéctico, con una complicada dinámica de subjetividad cuya solución es *un salto de fe* que el hombre decididamente tiene que hacer en dirección a Dios. No se trata aquí de una experiencia mística, sino más bien de la obediencia que tiene “un poder transformador y consecuencias prácticas” (ibid.: 19) en la vida del individuo. Esta “subjetividad de la entrega” (ibid.: 20) presenta a un hombre que está en un proceso, actividad y hambre espiritual constantes, mientras que está sumergido en un mundo de posibilidades. El individuo es un ser pecador; por eso aplica su libertad en la toma de decisiones en dirección a sí mismo y a Dios. Solo cuando se convierta en la sal y luz de la sociedad en la que vive y actúa. Los valores éticos deben nacer del esfuerzo de alcanzar el Reino de Dios y como tal no tienen su fuente en el individuo, sino en Dios. Sin embargo, el individuo los debe actualizar auténticamente con su obediente seguimiento de Cristo. Su soledad y abandono están relacionados con su elección, no con un aislamiento social.

¿En qué se ponen de acuerdo estos dos gigantes del pensamiento? De manera similar a Kierkegaard, los existencialistas franceses “protestaron contra las abstracciones metafísicas” (Grimsley, 1981: 122), las cuales consideraban como vacías. Como consecuencia de esto, en sus consideraciones sobre la existencia humana trataron más la cuestión del “cómo” que cuestiones como “por qué” o “qué”. Del mismo modo que Kierkegaard, Sartre también eligió una variabilidad de géneros para ilustrar sus conceptos filosóficos; y, sin embargo, en su obra prevalece el teatro y la novela. Los dos pensadores se esforzaron en diferenciar entre la existencia y la esencia, entre la realidad de la actitud humana activa y el intento desinteresado de conceptualizar su esencia (ibid.). Esto los llevó primero a la sospecha y, más adelante, al rechazo del racionalismo tradicional. Kierkegaard se mantuvo en que es imposible aceptar *el sistema del Ser* como una base adecuada para una experiencia viva en lo práctico. Sartre no fue tan radical en su crítica, ya que su concepto del ser *en sí y para sí* se corresponde con

Hegel. Mientras Kierkegaard criticó a Hegel porque separó al individuo de Dios, quien es el valor absoluto de su existencia, es evidente que el concepto tardío de Sartre del ser lo consideraba como una “dura traición” (ibid.: 123) a sus objetivos religiosos, a los cuales estaba existencialmente entregado.

La exclusión de Dios en el existencialismo moderno tiene como consecuencia la necesidad de introducir complicados constructos metafísicos que están totalmente ausentes en la obra de Kierkegaard. Se trata, por ejemplo, de la definición del deseo de entender la experiencia actual, la cual necesita de una definición y reflexión filosóficas. A la pregunta “¿por qué queremos entender el mundo?” es complicado encontrar respuestas satisfactorias en la lógica de Sartre. Otro problema es que el mundo *en sí*, que en Sartre alcanza una posición de absurda realidad existente en la inconsciencia, mientras que el mundo *para sí* conteniendo los sujetos humanos es capaz de auto-reflexión, y por tanto tiene sentido. No es, por consiguiente, una sorpresa que tras una precisa especulación lleguemos a una paradoja en la cual el ser *para sí* se convierte en ser *en sí*, ya que no tiene una justificación satisfactoria en tal paradigma autorreferencial. A diferencia de Kierkegaard, la paradoja no tiene solución en el misterio ontológico y por eso sobre tal filosofía se tiende una sombra de duda e incoherencia. Así pues, la filosofía de Sartre le abre las puertas al lector a una cámara de absurdidad sin salida, en la cual encontramos al hombre buscando sentido en la propia búsqueda.

Conclusión

¿Qué acerca a Kierkegaard y Sartre? ¿Qué tienen en común? A pesar de la secularización radical, Sartre tomó de Kierkegaard el concepto de la existencia humana como *posibilidad*. Heidegger ya afirmaba que el hombre no tenía ni esencia ni sustancia, sino que existe solo en base a la posibilidad, mientras que intenta ser algo diferente a lo que en realidad es. El desplazamiento de Sartre al *cuestionamiento del ser*, pues, sobrepasa las fronteras de Heidegger, ya que no se trata ahora del pensamiento y la conciencia, como en Descartes, sino de la realización de las posibilidades en el mundo real, lo cual predice la necesidad de una decisión final. Es digno de atención, en este sentido, que a lo largo de todo el espectro de existencialistas se pueda observar la aceptación de la definición de la existencia humana de Kierkegaard: existir realmente significa ser libre. Sartre, junto con otros y siguiendo a Kierkegaard, rechaza el concepto de la libertad como una actividad racional del intelecto humano en relación con un sistema de valores dado; mientras que percibe la libertad como

algo más que pensamiento, más que sentimientos, pero lo formula como un impulso primario que hace del hombre aquello que es y aquello en lo que se debe convertir.

Aunque Sartre conectó con el concepto kierkegaardiano de “la suspensión teleológica de la ética” (ibid.: 146), su claro desvío hacia el ateísmo es evidente en su interpretación de la historia de Abraham. Mientras que para Kierkegaard Abraham pasó por una prueba de fe, Sartre coloca a Abraham en una posición exclusivamente humana, por la cual es movido a un crimen evidente en nombre del deseo de esconder sus emociones más profundas, las cuales se rebelan contra cualquier análisis racional o moral, y ni siquiera se le somete. Por eso, para Sartre precisamente la libertad se convierte en una categoría absoluta, ya que ni siquiera existe la autorización para actuar ni la justificación de dicho acto más allá del propio sujeto que lo realiza y actualiza en el espacio-tiempo. Aunque utiliza el término *vacío* de manera similar a Kierkegaard, respecto al contenido del término están absolutamente separados. Sartre no surge de una consideración inmediata de las conexiones morales, sino que trabaja en una descripción fenomenológica de una cierta forma de conciencia (imaginación) que en su actividad necesita del vacío; es decir, una especie de ausencia del objeto imaginado. Es necesario señalar que Sartre no le atribuye al vacío un estatus metafísico; pero de acuerdo con Kierkegaard lo percibe como parte de la aplicación de la libertad del individuo. Para los dos filósofos, la libertad aísla al individuo no solo del mundo, sino también de su propio pasado y futuro. En esta soledad y con la conciencia de la propia responsabilidad experimenta el peso del miedo y la angustia. Solo cuando, y en esto los dos están de acuerdo, el hombre está preparado a realizar una elección auténtica que se convierta en la fuente del verdadero valor en el mundo, mientras que la angustia se mantiene no solo al principio, sino también al final de su camino en la tierra. Kierkegaard, sin embargo, nunca estaría de acuerdo con el marco antropocéntrico de la filosofía del hombre. No lo aceptó entonces y no lo aceptaría hoy con la tendencia de nuestra época de que el hombre no necesita ninguna autoridad terrenal o espiritual, sino que él mismo se convierte en la medida de la verdad para sus actos. Su voz no debería perderse en la multitud, ni olvidarse el sentido religioso cristiano de nuestra existencia, por la que se afanó con su obra (García Martín, 2010: 237-240).

Bibliografía

García Martín, J. 2010. “Introducción a la lectura de Søren A. Kierkegaard”. *Thémata*. Revista de Filosofía. Número 43. ISSN 0210-8365 (pp. 231-249).

Grimsley, R. 1981, French Existentialism [El existencialismo francés]. En: *The Legacy and Interpretation of Kierkegaard* [El legado y la interpretación de Kierkegaard]. Ed. Thulstrup, N. & Thulstrup, M. M. Copenhagen: C.A.Reitzels Forlag A/S, ISBN 87-7421-315-6, p. 280.

Králik, R. 2006, *Zápas Søren Kierkegarda* [La lucha de Søren Kierkegaard]. Nitra: FF UKF, 144 s. ISBN 80-8094-025-8, p. 166.

McGrath, E. A. 1983, *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought* [La Enciclopedia Blackwell del pensamiento cristiano moderno]. Maiden.: Blackwell Publishers. ISBN 0-631-19896-2, p. 701.

Sartre, J. P. 1956, Existentialism is a Humanism [El existencialismo es un humanismo]. En: *Existentialism from Dostoevski to Sartre* [El existencialismo desde Dostoievsky a Sartre]. Ed: Kaufman, W. , The World Publishing Company, Cleveland 1956, p. 321.

Thulstrup, M. M. 1988, The Single Individual [El individuo singular]. En: *Some of Kierkegaard's Main Categories* [Algunas de las Principales Categorías de Kierkegaard]. Ed: Thulstrup, N & Thulstrup, M. M., Copenhagen: C.A.Reitzels Forlag A/S, Copenhagen 1988. ISBN 87-7421-575-2, p. 190.

ⁱ En la obra *L'Être et le Néant* diferencia la conciencia de todas las otras formas de existencia. Todo menos la conciencia es *en-soi*, es decir, existencia estática, inerte, completa, sin potencial y por tanto absurda y sin sentido. La conciencia es la existencia con el potencial de realización, abierta, incompleta, libre; por eso, *pour-soi* es no-existencia, es decir, nada.