

INFIERNO Y SEXUALIDAD EN JEAN PAUL SARTRE. UNA REINTERPRETACIÓN ONTOLÓGICA

Alberto González Soto
Universidad del Mar
institutoposoccidental@gmail.com

Resumen: El tema de la sexualidad es controversial en los debates públicos donde es difícil aceptar o dar algo por sentado. En los análisis filosóficos estas cuestiones se han planteado con escaso interés, relegándose más bien a debates culturales, sociales o antropológicos. En el presente trabajo se revisa la breve ontología de la sexualidad que elabora Jean Paul Sartre en su obra *El ser y la nada*; es un tema acotado a sus reflexiones en torno a las relaciones primigenias con el prójimo. De acuerdo con la relectura que se hizo en otro trabajo sobre el problema de las relaciones interpersonales en el pensamiento de Sartre, se busca reinterpretar el tema de la sexualidad, más allá de los límites sadomasoquistas, y sentar algunas referencias para discutir la cuestión sobre fundamentos ontológicos. Los resultados conducen a comprender la sexualidad como una condición pre-ontológica de estar-ante el otro, un requisito para que sean posibles los tres elementos ontológicos del ser humano: el en-sí, de base corporal biológico; el para-sí, como fundamento de la identidad humana; y el para-otro, arraigado en la interacción interpersonal. Asimismo, se identificó que estas estructuras fundamentales se inscriben en el contexto formativo del ser-con.

Palabras clave: amor; conflicto; relaciones interpersonales; para-otro.

Recibido: septiembre 14, 2023. **Revisado:** diciembre 16, 2023. **Aceptado:** enero 9, 2023.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v25i49.941>

DEVENIRES. Año xxv, Núm. 49 (enero-junio 2024): 151-177

ISSN: 1665-3319 / ISSN-e: 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

HELL AND SEXUALITY IN JEAN-PAUL SARTRE. AN ONTOLOGICAL REINTERPRETATION

Alberto González Soto
Universidad del Mar
institutosoccidental@gmail.com

Abstract: The topic of sexuality is controversial in public debates where it is difficult to accept or take anything for granted. In philosophical analysis little interest has been invested in such considerations and they are relegated more usually to cultural, social or anthropological debates. This paper reviews the brief ontology of sexuality developed by Jean-Paul Sartre in his work *Being and Nothingness*; the subject is limited to his reflections on primordial relationships with a neighbor. Following up on the rereading made in a related work regarding the problem of interpersonal relationships in Sartre's reflections, the present aim is to reinterpret the theme of sexuality beyond sadomasochistic limits, and to establish some references to discuss the issue on ontological foundations. The results lead to understanding sexuality as a pre-ontological condition in relation to being-before the other, a requirement for the three ontological elements of the human being to be possible: the body in-itself, which is a biological corporal basis; the body for-itself, as the foundation of human identity; and the body for-the-other, rooted in interpersonal interaction. Moreover, these fundamental components are identified as inscribed in the formative context of being-with.

Keywords: love; conflict; interpersonal relations; being-with.

Received: September 14, 2023. **Revised:** December 16, 2023. **Accepted:** January 9, 2023.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v25i49.941>

DEVENIRES. Year xxv, No. 49 (January-June 2024): 151-177

ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274

Published under a Creative Commons International License ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

1. Introducción

El tema de la sexualidad se ha desarrollado de muchas maneras en diferentes disciplinas: desde el punto de vista psicológico se ha concebido desde los conceptos de la libido, el instinto, la represión. Desde el punto de vista biológico, se ha buscado entender la sexualidad humana en comparación con los otros seres vivos, a partir de los mecanismos genéticos y evolutivos o desde las bases físico-químicas de la biología humana.¹ La antropología también ha realizado sus aportes, comparando diversas actitudes de la vida sexual en diferentes comunidades humanas. La sociología también ha desarrollado enormes esfuerzos teóricos por comprender el significado y el impacto de la sexualidad en el tejido social como en los estudios de género y el feminismo. Por su parte, Michel Foucault se adentró en un estudio filosófico arqueológico de la administración de la sexualidad desde los aparatos de poder como la iglesia, la medicina, la psiquiatría. Sin embargo, ha sido en la literatura donde se han producido la mayor parte de los mitos, interpretaciones y desarrollos reflexivos sobre la sexualidad. Hay una infinidad de vías para abordar y adentrarse al análisis de los complicados hilos que tejen esta estructura profunda del ser humano relacionada estrechamente con su intimidad más personal.

La filosofía también ha contribuido con varios estudios sobre la sexualidad, pero la ha enfocado indirectamente a través de sus manifestaciones mitológicas, literarias, de la ética, el comportamiento moral y las costumbres de sujetos ya identificados con una identidad sexual especifi-

¹ La Organización Mundial de la Salud se enfoca en los aspectos médicos y reproductivos de la sexualidad, pero le reconoce también un sentido amplio que abarca “al sexo, las identidades y los papeles de género, el erotismo, el placer (...) se vive y se expresa a través de pensamientos, fantasías, deseos, creencias, actitudes, valores, conductas (...) y está influida por factores biológicos, psicológicos, sociales, económicos, políticos, culturales, éticos, legales, históricos, religiosos y espirituales” (OMS). La pregunta es, ¿cómo podríamos enfrentar esta complejidad de problemas?

cada, lo que conduce algunas veces a tomar las consecuencias como causas o razón de sí. ¿Cómo podría abordar la filosofía un objeto de estudio irracional, oscuro y confuso? ¿Por qué es difícil abordarlo como objeto de estudio estrictamente filosófico?, como afirmara en su momento Fernando Savater (1986), el sexo como problema ha sido el gran ausente en los análisis filosóficos. ¿Moralina intelectual?, quizá; ¿desinterés autobiográfico?, tal vez; ¿imposturas racionales?, probablemente.

No es que la filosofía haya desatendido el tema, ocupa su lugar central en los diálogos de Platón, en la biología aristotélica, el epicureísmo, el estoicismo, las ménades o bacantes, en los confesionarios medievales y los temas de brujería, la “cuestión de las mujeres” fue todo un tema en la Europa del siglo XVIII (Bolufer, 2008), donde se reflexionaba sobre la “naturaleza” y función social de los sexos. La sexualidad es un problema filosófico constante pero su abordaje ha estado filtrado por otros marcos teóricos y conceptuales.

Señala Alicia H. Puleo (2007) que la sexualidad fue tomada en la filosofía como tema específico de estudio, en la medida en que la razón y su hegemonía entró en crisis desde los siglos XVIII y XIX, con el énfasis de lo irracional e inconsciente como fuerzas subyacentes y dominantes en el ser humano y en la propia actividad racional, como ejemplo de ello tenemos a Arthur Schopenhauer, Edouard von Hartmann, Georges Bataille; la psicología de Iván Pávlov, de Sigmund Freud. La pregunta es ¿por qué ha tardado tanto tiempo la filosofía en enfocar este problema? ¿Acaso no es tan importante para la comprensión de la naturaleza humana? ¿Es una cuestión meramente biológica o social? ¿Desde qué marco teórico podemos plantear su estudio? Aquí se retoma el existencialismo de Jean Paul Sartre para estructurar una propuesta reflexiva, en otro momento se podría establecer un diálogo con otros marcos teóricos contemporáneos como Edmund Husserl, Arthur Schopenhauer, Edouard von Hartman, Simone de Beauvoir, Max Scheler, Michel Foucault.

Puede parecer que el existencialismo sartreano no es la mejor opción para enfocar este tema, debido a la fama de su enfoque pesimista, su indisciplinada y controvertida vida personal; sin embargo, más allá de las referencias *ad hominem*, aunque no lo eximen de varios señalamientos,

es un filósofo que planteó preguntas filosóficas directas en su lejana obra *El ser y la nada* de 1943: el hombre, se dice, es un ser sexual porque posee un sexo, ¿y si fuera a la inversa? “¿Si el hombre no poseyera un sexo sino porque es originaria y fundamentalmente un ser sexual, en tanto que ser que existe en el mundo en conexión con otros hombres?” (Sartre, 1998, p. 478). Sus análisis fenomenológicos y ontológicos sobre la naturaleza humana aportan herramientas interesantes para un análisis filosófico de la sexualidad.

Revisaremos brevemente su marco conceptual general y su relación con la sexualidad, haremos los comentarios pertinentes para redimensionar el tema de la sexualidad e identificar las características para reflexionar la sexualidad desde el punto de vista ontológico.

2. Premisas del pensamiento sartreano

El existencialismo parte de la premisa de que “la existencia precede a la esencia”, esto significa que no admite ningún tipo de esencia o naturaleza preestablecida que determine al ser humano, éste se hace, rehace y reinventa constantemente en su existir concreto, en sus acciones y decisiones. En el tema que nos ocupa, esta premisa introduce un quiebre importante: la sexualidad no puede determinar la naturaleza del ser humano, de modo que si no es un determinante ¿es una posibilidad abierta?, ¿cuál es su significado existencial?

Otro concepto básico de la fenomenología sartreana es que el ser humano se caracteriza por la actividad de su conciencia, siempre intencional u orientada, y en absoluta libertad. La noción sartreana de libertad se entiende fundamentalmente como la posibilidad de negación: el *no-ser*, es el acto que fractura al ser *en-sí*, donde surge la indeterminación absoluta del *para-sí*. Así entendido, el ser humano es la vía por donde se introduce la libertad en el mundo material existente *en-sí*, sin más. Con la conciencia aparece la libertad, que en términos prácticos es lo que subyace en el acto de distinguir y diferenciar lo que intenciona o enfoca la conciencia “*esto no es esto otro*”.

Así como se niegan y distinguen los objetos materiales, el hombre se nihiliza a sí mismo también, niega su ser, se diferencia y separa del mundo *en-sí*, no se reconoce como un objeto más, se caracteriza por ser una conciencia en libertad, o como escribe dramáticamente Jean Paul Sartre: “somos una libertad que elige pero no elegimos ser libres: estamos condenados a la libertad” (Sartre, 1998, p. 597). Al separarse del mundo *en-sí* queda sin fundamento, le falta un *ser* porque su ser es *otro*, un *no-ser*, *diferente* del *en-sí* material al que niega y del que se aleja.

Se ve entonces arrojado a buscar un *proyecto* que le dé ese fundamento, “el hombre es fundamentalmente deseo de ser” (Sartre, 1998, p. 689), sentencia nuestro pensador existencial. Esta descripción ontológica muestra cómo la conciencia se constituye en un *para-sí* (distinto del *en-sí*) a través de la existencia concreta del individuo, de sus elecciones. Sin embargo, la filosofía de Sartre es inconmensurablemente más compleja, muchos elementos no se desarrollan aquí porque rebasan los objetivos del mismo o ya se abordaron en otros trabajos, pero sirven para poner los puntos de referencia de la reflexión presente.

Un aspecto que se debe resaltar en este esquema es que la conciencia o las personas no existen de manera aislada, de manera solipsista, sino que se hallan inmersas en lo que llama Sartre el “mundo humano”, que es el conjunto de objetos y personas que ya fueron significados y configurados por la conciencia, con las que el individuo interactúa de alguna manera. Esto quiere decir que tanto el individuo, su conciencia, el “prójimo” y el mundo en general, acontecen o suceden de manera simultánea, no hay primacía temporal, lógica u ontológica de uno antes que el otro; aparecen, se determinan y se configuran simultáneamente: el mundo devuelve a la conciencia lo que ésta intenciona o configura del mundo; así como no hay un “yo” sin un “otro” y viceversa. Esta relación tripartita individuo-prójimo-mundo permite eludir una posición completamente idealista, solipsista, racionalista o materialista del pensamiento sartreano.

Pese a la importancia de la conciencia como elemento fundamental de la ontología humana, las relaciones interpersonales se constituyen también en un aspecto indispensable del existencialismo sartreano, por-

que a través de la actividad consciente del prójimo proyectada a través de su mirada es posible que yo pueda ser verdaderamente existente, pues la mirada del prójimo me coloca en una situación específica, objetiva: “caminando por la calle”, “sentado tomando un desayuno”, etc., saberme colocado de esta manera es como se produce (en mi conciencia) lo que Sartre llama mi ser para-otro, de mi existencia objetiva. Sin la participación del prójimo sólo podría existir interiormente como un para-sí, una conciencia intencional sin acceso a mi existencia objetiva o trascendida –incluso ante un espejo sólo puedo mirarme “desde dentro”, desde mi para-sí–. Así queda revelada una estructura fundamental: “necesito del prójimo para captar en pleno todas las estructuras de mi ser”: mi *para-sí* y mi *para-otro* (Sartre, 1998, p. 293).

El problema que ocurre en esta interacción, y es por lo que Sartre afirma que “el conflicto es el sentido originario del ser-para-otro” (Copleston, 2000, p. 344), es que al ser intencionales las conciencias, se posicionan mutuamente como un objeto más del mundo en-sí, anulando o poniendo en conflicto recíprocamente su libertad. En este sentido, dice Sartre que el prójimo me roba mi ser *para-otro* al igual que todo mi mundo, habla entonces de un desangramiento, una hemorragia, una fuga. Así es como se establece una carrera o competencia desbocada para recuperar cada uno su libertad, apoderándose de la subjetividad, de la conciencia y de la libertad del otro, y así recuperar lo que da fundamento al ser para-otro de uno mismo: el infierno son los otros. Esta contienda puede ser por las buenas (amor, lenguaje, masoquismo) o por las malas (indiferencia, deseo, odio, sadismo), según las dos actitudes primigenias de relacionarse con el otro que revisa Sartre, solo que todas terminan en un fracaso.

Hay que considerar que las conciencias no interactúan directamente porque son mera intencionalidad en libertad, las relaciones interpersonales sólo ocurren a propósito de los cuerpos: pues lo que el prójimo mira e intenciona en una situación específica no es mi conciencia sino mi cuerpo, así como yo miro su cuerpo, mas no como un objeto del mundo en-sí, sino como signos de una conciencia nihilizante. Pero no se trata simplemente del cuerpo material, orgánico y objetivamente conce-

vido. La interpretación del cuerpo que hace Sartre proviene de su lectura de la fenomenología de Husserl y de Merleau-Ponty, y de la filosofía de Simone de Beauvoir, donde el cuerpo es algo que se experimenta interiormente y que da lugar a las condiciones del comportamiento humano. Afirma Sartre que el clásico problema de la relación entre la mente y el cuerpo es producto de la confusión de considerar dos sustancias radicalmente distintas y ajenas, para él son dos aspectos de una misma realidad, y la distinción entre mi yo material y mi yo psíquico es puramente funcional o gramatical.

Para entender esto primero se necesita comprender al “yo” sartreano. Tiene una doble acepción, por un lado, es un “objeto trascendente” puesto por la conciencia reflexiva al ser consciente de sí misma;² se posiciona en el “yo” como punto focal de unidad y de configuración de las diferentes facultades de la conciencia, pero el yo no es dueño, ni creador, ni responsable de lo que proyecta la conciencia. El yo aparece con la conciencia reflexiva y desaparece con la misma, por ejemplo, no es lo mismo decir “Yo amo a María” que “María es amada”, donde no hay un yo.

Cuando la conciencia intenciona el yo como unidad virtual de sus facultades (estados, acciones y cualidades) lo posiciona de manera trascendente (más allá de sí), por lo que queda situado *del lado del mundo*, aunque no pertenece a él completamente, pero su función se identifica como “la conciencia *en el mundo*”, pues a decir de Sartre el yo “psíquico” es una especie de contracción infinita del yo “material” (corporal) —que es la segunda acepción—; así, su distinción es meramente gramatical o funcional. Esto se traduce en que el hombre es conciencia y cuerpo, de hecho, es a través del cuerpo (en tanto vivencia) que la conciencia experimenta la Náusea que le produce el ser en-sí, el cuerpo es la “fisura” por donde se introduce o desarrolla la conciencia en el mundo (González, 2022, p. 98). De tal modo, cuerpo y conciencia implican necesariamente sus posibilidades tanto de exclusión como de interacción, pues como dice Sartre, son dos facetas de una

² Sartre distingue varias facultades de la conciencia: la prerreflexiva es la que mira el mundo; la conciencia imaginativa, que introduce la irrealidad como posibilidad de negación; la conciencia emocional, que significa la realidad; y la conciencia reflexiva, que es conciencia de sí a través del “yo” correlacionado con el mundo.

misma realidad existencial cuya descripción es meramente funcional, pues recordemos que se presentan y producen al mismo tiempo.³

La estructura general de la ontología sartreana consta del en-sí (mundo material), el para-sí (Conciencia) y el para-otro (interrelación), este último sólo se produce ante la mirada participante del prójimo. Por ello las relaciones interpersonales son fundamentales y son posibles sólo a través de la intermediación del cuerpo, pero no concebido simplemente como carne u orgánicamente, sino como lo que se siente y experimenta, lo que aporta *significación* a las relaciones con el prójimo y el mundo, de acuerdo con la facultad emocional de la conciencia que se proyecta a través del yo en su doble acepción psicofísica.⁴

3. La sexualidad en el infierno de los otros

Sartre formula el problema de la sexualidad en los siguientes términos: “¿La sexualidad es un accidente contingente vinculado con nuestra naturaleza fisiológica o es una estructura necesaria del ser-para-sí-para-otro?” (Sartre, 1998, p. 478). Sólo que Sartre entiende la cuestión sexual de manera similar a como la mirada consciente del prójimo revela mi ser *para-otro* (objetivamente situado): no hay un yo sin el otro; análogamente, mi *ser* sexual, mi cuerpo sexuado, aparece únicamente en presencia y a partir del reconocimiento de la sexualidad del otro, es decir, de nada sirve una tuerca o un tornillo por separado, sólo en su interacción cobran sentido sus características. Es la interacción interpersonal la que revela mi sexualidad –y la del otro–, por lo tanto, se constituye en una característica que influye en la configuración identitaria u ontológica de mi ser para-otro y de mi para-sí.

³ No era el interés de Sartre profundizar en esta raíz “orgánica” de la conciencia, pero guarda ciertas similitudes con las investigaciones de los psicólogos rusos Iván Pávlov y Alexis Leontiev, incluso de Marx, “Igualmente, la propuesta teórica de Leontiev representa la concreción de la idea de Marx sobre el origen material y evolutivo de la conciencia humana” (Fabelo, 2018, p. 70).

⁴ Similar a los “estímulos absolutos” y “estímulos señales” de Pávlov, o los *estímulos con significación vital directa y no directa*, de Leontiev.

En la interacción y en las miradas, lo que se pone en juego es el cuerpo directamente, y los cuerpos que se desvelan no son neutrales o imparciales,⁵ se revelan sexuados y sus características fisiológicas (masculino y femenino) son la manifestación concreta de aquella posibilidad ontológica. Las diferentes identidades de género o personas no heterosexuales no quedan excluidas, se comprenden dentro del amplio espectro que ofrecen las dos características básicas de la biología humana. No es una reducción biologicista de la sexualidad, no se puede obviar esta dimensión porque forma parte indiscutible de la sexualidad humana, son sus marcos de referencia.

Jean Paul Sartre no entiende al hombre como un ser sexual porque posea un género biológico o determinadas características fisiológicas, esto sería un determinismo biológico inadmisibles para la premisa básica del existencialismo: “no hay esencia que preceda a la existencia”, como se indicó al principio. Esto quiere decir que la sexualidad humana no está determinada por la biología de su cuerpo, sino que apunta a una raíz ontológica: el cuerpo tiene un sexo porque el hombre “es fundamentalmente un ser sexual, en tanto ser que existe en conexión con otros” (Sartre, 1998, p. 478). Este es un planteamiento interesante porque sitúa la cuestión sexual en el plano ontológico más allá de lo biológico, psicológico o cultural.

Aunque Sartre avanza con planteamientos firmes en la exploración de la sexualidad, aborda el tema a partir del “conflicto” fundamental en las relaciones interpersonales, y el *deseo sexual* lo asume bajo la forma más inmediata del acto sexual carnal como recurso para apropiarse de la subjetividad o conciencia del otro.

El deseo sexual hacia una persona lo entiende como una alteración de la propia conciencia (estado) ante la manifestación de su propia sexualidad en el sentido de que la conciencia “elige existir su facticidad en otro plano” (Sartre, 1998, p. 483), identificarse con su cuerpo, realizarse como un ser-en-medio-del-mundo, lo que puede interpretarse como una “falsa muerte”: un para-sí que se hace en-sí –aunque es imposible

⁵ Recordar que el cuerpo y el yo son los recursos para que la conciencia establezca una relación *significativa* con el mundo, y una de ellas es la sexualidad.

en principio—. En términos coloquiales las manifestaciones concretas del deseo como la voluptuosidad, la concupiscencia, el apetito sexual y el orgasmo se han vinculado con la muerte, la languidez, una conciencia avasallada o entorpecida, literariamente: es el *deseo del amante de morir en brazos de su amada* (un proyecto –falso o absurdo– de morir).

En la lógica de Sartre, el proyecto de recuperar mi fundamento a través de la sexualidad termina en un rotundo fracaso, porque al “empantantar” o alterar la conciencia en el cuerpo a través del deseo, lo que pretendo es que el prójimo también encarne o empeñe su conciencia en su cuerpo, de lo contrario quedo a expensas de una conciencia nihilizante que me pueda reducir a la utilidad de un objeto. Entonces, me hago carne para *seducir –obligar* en cierto modo– al otro a sentirse carne, de acuerdo con Sartre esto se logra a través de las caricias, que son hechas

para hacer nacer por medio del placer el cuerpo del Otro para él y para mí como pasividad *tocada* en la medida en que mi cuerpo se hace carne para tocarlo con su propia pasividad, es decir, acariciándose en él más bien que acariciándolo. (Sartre, 1998, p. 486)

El deseo fracasa porque las caricias que pretenden encarnar la conciencia en la carnalidad transforman el deseo en placer, de manera que lo acariciado se convierte en objetivo de la caricia, la conciencia sale de su turbación o su estado de deseo y dirige su atención al objeto del placer, no al otro como cuerpo sino al cuerpo del otro como objeto útil de placer, lo que introduce nuevamente el conflicto en la relación interpersonal y a nivel sexual, escribe Sartre, “A causa de tal inconsistencia del deseo y de su perpetua oscilación entre ambos escollos suele darse a la sexualidad ‘normal’ el nombre de ‘sádico-masoquista” (Sartre, 1998, p. 502).

En el tema de la sexualidad Sartre no pone en juego algo que asociamos comúnmente con ésta: el amor; sí lo desarrolla, pero como una conducta primigenia con respecto al otro, aunque bajo el esquema del conflicto. El amor es un proyecto donde busco ser amado por alguien (dotado de una conciencia, que produzca mi ser para-otro), es decir que ese alguien me entregue su conciencia, ya no por la fuerza sino bajo el signo del amor,

para recuperar de esta manera mi fundamento o ser para-otro. Para que el otro se enamore de mí, dice Sartre, debo convertirme en su *objeto* de fascinación, para ello “pongo” mi conciencia y mi libertad en mi persona como ofrenda para enganchar la conciencia del otro, si el “amor” es correspondido, el prójimo hará lo mismo, dando lugar a una especie de juego de seducción ontológica mutua.

El problema consiste en que deseamos que el prójimo entregue su libertad por iniciativa propia, por amor, no para someterlo sino para “poseer una libertad como libertad” (Sartre, 1998, p. 459), lo cual ya es una contradicción; por otro lado, mi conciencia (enamorada) no está en condición de recuperar algo porque está alienada en mi persona-objeto, al igual que la del prójimo en caso de que el amor sea correspondido. Aquí radica la tragedia: esperaba que el amado me entregara una conciencia en libertad que fundara mi ser para-otro, pero me entrega (también) una conciencia objetivada, como ofrenda para un sujeto consciente, de quien espera recuperar su propio fundamento,

desde que me ama, me experimenta como sujeto y se abisma en su objetividad frente a mi subjetividad. El problema de mi ser-para-otro queda, pues, sin solución; los amantes permanecen cada uno para sí en una subjetividad total. (Sartre, 1998, p. 469)

La mirada del amante no objetiva al ser amado como un objeto cualquiera en el mundo, lo mira de manera especial, como una conciencia en libertad (por eso busca conquistarla como una oportunidad de recuperar su para-otro, aunque tal proyecto sea un gran sinsentido por lo expuesto anteriormente). Reza el dicho popular que “el amor es ciego”, los amantes no pueden captar su ser objetivado (para-otro). En este caso, dice Sartre, soy devuelto a mis propias responsabilidades, mi propio poder ser, mi libertad irremediable.

A grandes rasgos, el existencialismo sartreano llega a la conclusión de que cualquier proyecto humano está condenado al fracaso: 1) en términos personales el *para-sí* no puede alcanzar su fundamento, que es lograr ser *en-sí-para-sí*, porque es un absurdo y una contradicción: ser y no ser

al mismo tiempo. 2) En las relaciones interpersonales se vive una canibalización ontológica, un conflicto constante para tratar de conquistar o evadir la conciencia nihilizante del prójimo. 3) Las relaciones sexuales derivan en un fracaso sadomasoquista. Lo fundamental es el conflicto, remata heracliteamente Sartre.

4. Otra ruta de análisis

Paradójicamente, la ontología sartreana se encuentra atrapada en una camisa de fuerza autoimpuesta por las premisas de las que parte: el hombre está condenado a ser libre, pero está inmerso en un cuerpo que desafía constantemente su conciencia y su libertad; no logra desarrollar las diferentes facetas de su ser sin la participación del otro, pero establece una absurda y perpetua *canibalización ontológica* con el prójimo en afán de recuperar su propio ser para-otro. En este escenario, el mundo sólo puede devolver al hombre la propia imagen que éste proyecta: “un mundo de escasez”, donde el hombre introduce la nada, la negación, el no-ser, la insuficiencia, el prójimo me roba mi mundo y mi ser. Esta sería la expresión ontológica de la lucha de clases, del conflicto social y de la inequitativa distribución de los bienes materiales.

En el trabajo de González S. (2023) se desarrolla una apreciación al pensamiento sartreano que permite evitar el problema del conflicto interpersonal, con aquel referente se espera en este trabajo enriquecer la discusión filosófica sobre la sexualidad. Se trata de la configuración de mi ser para-otro que aparece con la mirada del prójimo, Sartre ubica este ser *en* el otro, en el sentido de que su conciencia me objetiva en una situación específica: como un ser para-otro, lo que desata un enfrentamiento paranoico y voraz por apropiarse del prójimo, de su conciencia y de su libertad para “recuperar” mi ser para-otro. Sin embargo, se ha señalado que el ser para-otro es en realidad una composición orgánica: de mi yo, mi cuerpo y mis acciones, que mi conciencia se forma únicamente *a partir* o con *motivo de* la mirada objetivante y nihilizante del

prójimo; es decir, mi ser para-otro nunca *sale* de mi conciencia, o bien, el otro no lo *tiene* –porque las conciencias no tienen contenido– ni me lo puede *robar* –porque las conciencias no interactúan entre sí directamente–. El prójimo es el intermediario, su mirada es el motivo que evoca mi propia percepción considerado como *un objeto del mundo* para-otro, un existente que se presenta en mi conciencia cuando me percibo mirado por el otro. Es una consecuencia de lo que consideramos un autohechizo⁶ doble de la conciencia: una autopercepción objetivada a través la mirada del prójimo que se me devuelve retrospectivamente como un ser para-otro (que en sí mismo es otro respecto de la conciencia), y al cual va a des-re-conocer por su naturaleza nihilizante.

Desde esta perspectiva no hay conflicto entre el prójimo y yo, no hay nada que arrebatarme, no representa mi caída original, todo lo contrario, es mi contrapeso necesario, es quien equilibra mi existencia objetiva al promover mi ser para-otro, sin el cual yo sólo “existiría” de manera *transparente* –aunque esto no podría ocurrir porque para Sartre la conciencia, el mundo y el prójimo aparecen y se determinan de manera simultánea–. Al otro lo asumimos como lo entiende Sartre, como un sujeto dotado de una conciencia nihilizante que objetiva el mundo en la misma forma que yo lo hago; esto lo distingue de los demás objetos inertes del mundo y del reflejo que nos devuelve un espejo o un objeto.⁷ Su conciencia nihilizante es la que permite emerger mi para-otro. La presencia del otro y su conciencia son imprescindibles para que se completen las tres estructuras del ser: el en-sí, el para-sí y el para-otro, lo que para Sartre era

⁶ Recordemos que el para-otro es una composición orgánica de mi “yo”, su desdoblamiento en mi cuerpo y la situación. De hecho, el yo es un objeto trascendente puesto por la conciencia al ser consciente de sí misma como polo de unidad y proyección de sus diferentes facultades, en este sentido es un objeto inicialmente hechizado por la propia conciencia dado que es susceptible de ser afectado de vuelta por lo que él mismo proyecta, como si él fuera responsable “¿He podido yo hacer esto?” (Sartre, 1968, p. 35). El ser para-otro es consecuencia de un autohechizo de la conciencia, pues a partir de la mirada del otro no sólo se da cuenta de su yo psíquico, sino también de su yo físico situado allí afuera como un ser para-otro.

⁷ ¿Podría hacerlo, acaso, una Inteligencia Artificial, un robot, nuestra mascota, nuestras voces imaginarias? Por mucho que las “humanicemos” (de buena fe), no se alcanza a formar el ser para-otro.

la esencia del conflicto, para nuestra interpretación se constituye como contrapeso, garantía y frontera de nuestras posibilidades.

De acuerdo con el planteamiento anterior, ya no es necesario enfocar el tema de la sexualidad como recurso para buscar apropiarse de la conciencia del otro, por el contrario, nos permite volver al planteamiento ontológico inicial: el carácter sexual del hombre como una función ontológica fundamental, que intermedia en las relaciones interpersonales y que da un significado al para-sí a partir del para-otro. Esto requiere ser estudiado filosóficamente antes de abordar los aspectos biológicos, morales o culturales de la sexualidad humana para tener claridad conceptual de los niveles en los que se refieren los distintos aspectos de la sexualidad y su intrincada relación. Sólo así podremos distinguir entre la sexualidad ontológica, el sexo o género biológico, la conducta sexual, las identidades de género, los roles sexuales –así como las desviaciones sexuales correspondientes–, no sólo porque son diferentes, sino porque son dimensiones que configuran una misma ontología del ser humano.

Respecto al amor se resignifican también las relaciones, dice Sartre que en el amor la mirada no objetiva al ser amado –no produce el ser para-otro– porque al amado se le acepta por lo que es: una conciencia en libertad; pero con la apreciación al pensamiento de Sartre escrita anteriormente, donde el ser para-otro queda bajo responsabilidad de uno mismo, la relación con el prójimo se convierte en una complementariedad, es probable que el amor sea algo parecido o una forma del ser-con, como lo describiremos más adelante.

El reconocimiento de la sexualidad del prójimo es lo que revela y pone en guardia mi propio ser sexuado, es decir, cada interacción desafía y pone a prueba (ontológicamente) nuestra sexualidad, o lo que es lo mismo, nuestro carácter sexual se manifiesta únicamente ante⁸ el prójimo. Esto no significa que sea necesariamente en términos pasionales, ni que se dese carnalmente a cualquier persona en cualquier lado; simplemente, en una

⁸ La presencia o ausencia, dice Sartre, es una relación, “una conexión de ser entre dos o más realidades humanas” (Sartre, 1998, p. 357), de manera que no se refiere necesariamente a la presencia o ausencia física, puede ser imaginaria como cuando evocamos a alguien en nuestra memoria.

isla desierta ser hombre o mujer resulta indiferente si no tenemos a alguien como referencia; pero como el mundo, mi conciencia y el prójimo suceden al mismo tiempo, el prójimo me es siempre presente, dice Sartre, su ausencia o su muerte no es un vacío o una nada, está siempre dentro de un fondo de presencia. Básicamente, nunca estamos realmente solos.

¿Esto significa que uno no está *completamente determinado* por las características biológicas de su cuerpo?, entonces ¿la sexualidad es una construcción social? Se ha observado que sólo se constituye o manifiesta en la interacción interpersonal, y que nuestra condición biológica –femenina o masculina– se ilumina cuando reconocemos la de los demás; pero si lo hacemos a través del reconocimiento del cuerpo del prójimo, ¿entonces la sexualidad vuelve a un origen biológico?

De acuerdo con la estructura ontológica de Sartre, se puede afirmar que la sexualidad tiene un triple origen: 1) ontológico (para-sí), que pertenece a nuestro proyecto de identidad personal; 2) interpersonal (para-otro), que es la imagen que elaboramos de nosotros mismos en la interacción constante ante los demás en un contexto determinado; 3) y biológico-corporal (en-sí), que proviene de las características ineludibles de nuestra condición física y biológica; y reducir la sexualidad a solo un aspecto de esta trilogía o priorizar uno sobre otro, va a dificultar y oscurecer nuestra comprensión del tema. No se puede afirmar que, simplemente, sea una construcción social, ni que tenga un determinismo biológico, ni siquiera consideramos que sea algo dado e inmutable, sino algo que varía, se corrige, se rectifica y se reconfigura constantemente, por ello se propone considerar las tres estructuras del ser de Sartre para su comprensión.

Hasta aquí se ha hecho una descripción enteramente ontológica de la sexualidad humana y de su significado existencial. Se puede comprender que constituye un *aspecto fundamental de la dignidad e integridad más íntima de cada individuo*, de su ser más profundo.⁹ Aunque, paradójicamente, se necesite del prójimo para dar expresión y sentido a las diferentes facetas

⁹ Se debe recordar que, aunque la sexualidad es una faceta importante de la identidad, no implica una definición única, verdadera e inamovible del individuo o de su “yo sexual”, sino que “características distintivas se estructuran a lo largo de la vida, a partir de la experiencia en diferentes contextos relacionales” (Vargas-Trujillo, 2013, p. 6).

de nuestro ser, lo necesito más bien como lo que es: mi contrapeso, garantía y frontera de mis posibilidades, ante el cual puedo ser y no ser.

5. El deseo sexual

Se ha dicho que el hombre es un ser social, pero, ¿por qué? Hay una necesidad de interacción con sus semejantes porque sólo así se produce el ser para-otro –nuestra ontología inconclusa exige la interacción con el prójimo–, son dos fases de un mismo proceso; pero como la interacción se da a nivel corporal, se puede afirmar que la función ontológica de la sexualidad subyace irremediabilmente en toda relación interpersonal y adopta la forma de la necesidad como deseo.¹⁰

Sartre introduce una pertinente distinción fenomenológica entre la conciencia de deseo y el objeto del deseo. El deseo lo entiende como un “estado” de la conciencia, donde “El hombre que desea *existe* su cuerpo de una manera particular, y con ello se sitúa en un nivel particular de existencia” (Sartre, 1998, p. 481); el deseo es un estado de turbación de la conciencia porque ésta busca existir en un plano diferente, identificarse con su cuerpo, como una forma de alcanzar su fundamento: en-sí-para-sí-para-otro.¹¹

Por otro lado, sobre la sexualidad hemos dicho que se trata de una función ontológica que intermedia y significa las interacciones interpersonales; el deseo sexual subyace en todas las relaciones humanas; lo

¹⁰ Aquí el deseo no significa voluptuosidad, ni es una pulsión carnal de hacer o poseer sexualmente a alguien para satisfacer una necesidad fisiológica e instintiva, Sartre conceptualiza el deseo como un “estado”, una especie de unidad trascendental intermedia que comunica el cuerpo con la conciencia de lo vivido (por aquél), es un campo de pasividad del cual emanarán las acciones y las cualidades (Sartre, 1968). Por otro lado, aunque se afirma que hay una sexualidad permanente en el sustrato de todas las relaciones humanas, nótese que es muy diferente a la idea que maneja Freud.

¹¹ Aunque la conciencia tiene por base un cuerpo orgánico y biológico, su función primordial consiste en negar, distinguir y discriminar los objetos del mundo; la configuración del yo en su doble acepción psicofísica, y la necesidad de interactuar con el prójimo, crean las condiciones para que la conciencia solvente su propio nihilismo y busque un fundamento.

entendemos entonces como una condición pre-ontológica: un deseo de *estar ante*,¹² lo que se traduce en una fantasía.

Desde el punto de vista (pre) ontológico y existencial, el deseo sexual no consiste en poseer al otro (anterior objeto de deseo), sino como “Estado” de la conciencia, es la necesidad de *estar-ante*, revelar nuestra conciencia encarnada (existencial), de manifestar, expresar, ejercer y reconocer mi ser para-otro en el prójimo de manera recíproca, es decir, que el otro responda exactamente en la misma medida, pues el objetivo de la interacción, del deseo sexual, es finalmente alcanzar el *ser-con*, una especie de “solidaridad ontológica” (Sartre, 1998, p. 319) de “com-partir” el fundamento ontológico de manera recíproca (me reconozco en el otro y el otro se reconoce en mí), en complicidad.¹³ En esto se distingue el deseo sexual de los deseos orgánicos como el de poseer, tener, conquistar, hacer, que buscan una satisfacción y se agotan al eliminar la carencia que motivaba el deseo.

¿Qué es lo que se constituye entonces como objeto del deseo? No es el prójimo, ni su conciencia, ni su cuerpo, el verdadero objeto de deseo es alcanzar cierto fundamento, tal es el “encanto del deseo”: la reciprocidad de dos conciencias encarnadas, *ser-con*. El problema del placer que identificaba Sartre se reubica en los ámbitos psicológico, emocional y bioquímico, pero ya no es de orden ontológico.

Antes de continuar se deben aclarar dos conceptos que hemos introducido: el *ser-con* y el *estar-ante*, pues no forman parte estructural de mi ser *para-sí* o de mi *para-otro*, aunque surgen a la par y previo de este último; tampoco son un objeto o un dato del mundo *en-sí*; ni se puede asegurar que pertenezcan al ser del “otro”, pero sólo ocurren con su interacción. En síntesis, no pertenecen a la teoría general del Ser de Sartre.

En *El ser y la nada* Sartre discute con los planteamientos de Husserl, Hegel y Heidegger la noción del *ser-con*, su intención es indagar la garantía de la existencia del otro, casi llega a aceptar el “*ser-con*” heide-

¹² Como es previo, una preparación o antesala del ser para-otro, más que un ser, es un “estar” a nivel corporal donde se encarna la conciencia.

¹³ En esto se distingue de la interacción a nivel (micro) biológico donde el objetivo es la supervivencia o la reproducción, como en los ejemplos anteriores; a nivel ontológico, la interacción es a razón de un fundamento o construir la identidad personal.

ggeriano y su solidaridad ontológica o su noción de “equipo”, pero los descarta porque no llegan a superar el solipsismo o por ser demasiado idealistas o esencialistas. También los rechaza porque sus propias premisas existenciales le exigen un conflicto con la conciencia del otro. Llega a considerar también al “nosotros” como la relación originaria entre el yo y el otro (Sartre, 1998, p. 321), aunque finalmente rechaza la idea por considerarla una simple experiencia psicológica o un “enriquecimiento” de la experiencia del para-otro (Sartre, 1998, p. 530).

En este trabajo se analiza el ser-con (y el estar-ante) bajo otra perspectiva: interesa saber su cualidad ontológica. Como ambos aparecen con el proceso de la interrelación, su ser debe estar en *otro* lado, *ser otro, diferente o en diferencia* respecto de mi conciencia y la del otro; entonces, más que pertenecer a la estructura de la conciencia o del ser, se les “encuentra”, es decir, tienen un “ser emergente”, son un *proceso estructurante*: el *ser-con* es la base de la solidaridad ontológica para que acontezcan las tres estructuras del ser: en-sí, para-sí, para-otro. Tales estructuras acontecen si se cumple previamente el requisito preontológico: el deseo sexual (fantasía), el estar-ante, que promueve o provoca la interacción desde el nivel corporal o en-sí, aunque tampoco es completamente físico, ya que también es una situación elaborada desde la facultad imaginativa de la conciencia, que crea o inventa una situación imaginaria donde es posible subsanar la negación nihilista de la conciencia y lograr un fundamento: estar-ante para ser-con, es decir, ser para-otro, para-sí y en-sí.¹⁴ En suma, el deseo sexual no solo proviene de la interacción de los cuerpos y su reconocimiento sexual, sino que además es posibilitado o estructurado (también) desde la conciencia imaginativa (fantasía).

Esta forma de entender la sexualidad se aplica básicamente a cualquier encuentro social: saludar a un conocido por la calle, pedir una taza de café,

¹⁴ De alguna manera puede decirse que el proceso descrito se puede identificar también en algunos animales como peces, aves, arañas que, en sus procesos de cortejo –incluso las plantas a través de la floración–, realizan ciertas acciones para atraer a una pareja (o polinizador), es decir, “se presentan” ante un prójimo consciente quien ha de responder en reciprocidad, no exponen su estar-ante frente a una roca, una rama o un depredador. Cuando no hay una respuesta en este nivel, la existencia del para-sí y el para-otro queda simplemente en suspenso, en riesgo.

escuchar una clase de matemáticas, cualquier acto social está mediado por la función sexual: ¿con quién interactuamos?, ¿es hombre o mujer?, ¿es atractivo/a?, revisamos nuestra postura corporal, tono de voz, arreglamos nuestro cabello, queremos impresionar, agradar, colaborar... etc., cientos de evaluaciones que realizamos instantáneamente para intentar establecer una posible relación, por simple y llana que sea, todos los elementos ontológicos descritos están involucrados. Si no nos devuelven el saludo, si ignoran nuestro pedido del café o nos dejan en “visto” en el WhatsApp, es decir, si no hay reciprocidad, el ser-con, el ser para-otro, el estar-ante (incluso el para-sí y mi en-sí) quedan incompletos, ignorados; estamos en riesgo, la cuestión sexual está ciertamente vinculada con la muerte –tanto en sus acepciones romántica, ontológica y real–.

En esta descripción fenomenológica del deseo sexual sólo hemos considerado las características fisiológicas que reconocemos en el cuerpo del prójimo, así como su función significativa y ontológica en la interacción interpersonal. No nos hemos referido a la sexualidad de manera equívoca o falaz, el análisis ontológico muestra varias claves para entender los problemas y debates de la actualidad, que por falta de espacio y exceder los objetivos de este texto, serán motivo de otros trabajos.

Pero lo que interesa del sexo al público no es esto justamente, lo que llama la atención son las relaciones sexuales íntimas, los orgasmos, la sensualidad prohibida del pecado, la diversidad sexual, ¿por qué no podemos simplemente significar las prácticas sexuales en el puro disfrute carnal hedonista o como un recurso para la reproducción de la especie?, ¿son incompatibles entre sí, acaso?, ¿solo es aceptable el sexo por amor o también el que enciende nuestros chakras?, ¿y el poliamor?, ¿y la diversidad sexual?, ¿es un asunto que depende de cada persona?, ¿qué decir del machismo, del feminismo, del patriarcado y el matriarcado? Son cuestiones válidas, pero hay otras fundamentales que subyacen y anteceden a todas ellas: ¿qué significa, porqué tengo una, para qué sirve, qué representa mi sexualidad?

Antes de plantear algunos comentarios finales, falta por explorar un tercer elemento, que es muchas veces el que más causa conflicto: la base biológica –o el *en-sí*– de la sexualidad.

6. La herencia biológica

La parte material de nuestro “yo” que conecta nuestra conciencia con el mundo material (el *en-si*) es nuestro cuerpo que por naturaleza biológica exhibe dos características sexuales: masculino y femenino, lo que impone ciertas características, condiciones y necesidades de carácter fisiológico que acotan nuestra libertad de manifestar, expresar, vivir y ejercer nuestra sexualidad. Hoy se cuentan con ciertas opciones de intervenciones estéticas, quirúrgicas y tratamientos hormonales para revertir o modificar –hasta cierto punto– las características físicas y sexuales de una persona de acuerdo con la identidad de género que ha elaborado su ontología sexual, pero, podría decir Sartre, que es justo dentro de este marco de posibilidades donde se puede ejercer la libertad.¹⁵

Nuestra dimensión biológica impone grandes presiones, “Hay algo en nosotros que sigue funcionando sin el consentimiento de la conciencia” (Castellanos, 2010, p. 2), e incluso, va más allá de los instintos. En tiempos remotos, desde las primeras células, hubo necesidad de interacción, de reconocimiento, de competencia y cooperación, simbiosis, fagocitosis, diversas estrategias para sortear las duras condiciones de un planeta en formación. Una de ellas fue la diferenciación biológica de géneros (femenino y masculino) y la consecuente reproducción sexual en los organismos complejos como estrategia ante la pérdida y restauración genética. Desde entonces, la sexualidad biológica quedó estrechamente vinculada a la reproducción, la vida y la muerte.¹⁶

¹⁵ Recordemos que, para Sartre, la libertad no es simplemente hacer lo que uno quiere, es elegir por convicción propia en función de la autenticidad de nuestro proyecto de ser.

¹⁶ Lynn Margulis señala que se trata de *conectarse o morir*, “Las células de los sistemas nervioso e inmunitario mueren si no consiguen establecer conexiones” (Margulis, 1998, p. 122). También aplica a la cuestión sexual, ya sea reproductiva o como simple interacción humana, está asociada con la muerte. Las primeras células no estaban programadas genéticamente para morir, bacterias y protoctistas pueden ser de hecho inmortales. Hay dos tipos de muerte celular, una externa o accidental: el “citocidio”; y la “apoptosis”, una muerte desde dentro, programada genéticamente para dejar de reproducirse tranquila y serenamente en un momento dado, lo que es imprescindible para la diferenciación celular y la formación de cuerpos (animales o vegetales) en función de ciclos y etapas. Georges Bataille recupera estas nociones para elaborar su noción del erotismo, pero hay una sobreposición de niveles, no hay comparación entre

Podría decirse, por analogía, que el carácter social del ser humano (ser-con), la necesidad (el deseo sexual) de estar-ante el prójimo, hunde sus raíces en la supervivencia celular; esto podría constituir un condicionante biológico, pero no es un determinismo ontológico. El cuerpo responde inevitablemente a leyes y procesos de la biología, la física y la química, simplemente no se puede despreciar la fuerza de los instintos o el poder de las hormonas, y de toda aquella poderosa planta química que radica en la base de nuestro cerebro que literalmente nos mantiene dopados, ya que inevitablemente el deseo y el placer forman parte de nuestra vida cotidiana, de la evolución y supervivencia (Logatt, 2015), cuya influencia produce justamente la diferenciación sexual sobre un embrión que inicialmente es unisexual, con resultados orgánicos, físicos, hasta psicológicos. Las emociones y sus conductas pueden tener una base fisicoquímica pero también son intrínsecamente sociales –observa incluso Lynn Margulis–, como la sexualidad, como nosotros mismos, pero una cosa es, por ejemplo, que la mujer tenga la condición natural de gestar y amamantar un bebé, y otra muy distinta que esté destinada inevitablemente a ser madre.¹⁷

Como se afirmaba anteriormente, inclinar la balanza sólo hacia un elemento constituyente de la sexualidad humana dificulta la comprensión de la misma. Si la enfocamos sólo desde el punto de vista biológico, quedamos atrapados en la ciega Voluntad sexual reproductiva schopen-

la muerte celular (es difícil que nuestras propias células sean conscientes de nuestra “macro identidad individual”) y la condición finita, o “discontinua”, como él le llama, de un individuo consciente.

¹⁷ Cada sociedad y cultura, por la naturaleza de sus interrelaciones, definen ciertas normas y estereotipos que han de regular los comportamientos y la identidad sexual de cada género, por ello se afirma que éste es una construcción social (Vargas-Trujillo, 2013, p. 27), sólo hay que precisar que no son meras elucubraciones ideológicas con el fin de controlar y reprimir, tienen ciertamente un arraigo biológico pero no constituye un determinismo ontológico. Recordemos que la biología, las hormonas, no definen al *verdadero* hombre o la *verdadera* mujer, de hecho son indefinibles, más bien se co-laboran. Hay personas –mujeres u hombres– que por ciertas condiciones fisiológicas, de infertilidad, disfunción, no pueden tener descendencia, o también eligen no hacerlo, ello no le resta valor ontológico a su sexualidad, recordemos que ésta no está determinada por lo biológico, el ser sexual emerge de las interacciones interpersonales, y es a partir de éstas que se pueden edificar una vasta configuración de posibilidades de manifestación de lo masculino y lo femenino.

hariana y los instintos freudianos (y probablemente mucho tiempo hemos sido embaucados por estas). El ser humano tiene sus particularidades que lo diferencian, esto no significa que se encuentre aparte y por encima del mundo natural en un lugar privilegiado, tales características nos arraigan en la propia naturaleza, dice Margulis “La tecnología, la cultura, la civilización y el arte, lejos de distanciarnos de nuestra condición de animales, acentúan y ensanchan nuestra naturaleza animal” (Margulis, 1998, p. 146).

Existe ciertamente un condicionante biológico que determina nuestro género, rasgos y comportamientos específicos, pero ontológicamente no estamos determinados de una vez por todas y para siempre. Las células, las plantas y los animales, aun dentro de sus grados de libertad, hacen lo que está dentro de su condición biológica, los humanos también lo hacemos, podría confirmarlo Iván Pávlov, no podemos eludir las leyes básicas de la naturaleza, pero lo hacemos a partir de la complejidad de nuestra conciencia y coexistencia con el prójimo en un contexto dado, donde sólo podemos ser libres, según Sartre.

La especificidad del género humano radica en una ontología dialógica en tres fases simultáneas: nuestra contraparte biológica o en sí, a la que cuestionamos desde una conciencia nihilizante, para-sí, para-otro, y en la que el prójimo, ser-con, estar-ante..., calibra y re configura las dos anteriores. Nos vemos obligados a elegir, buscar fundamentos, desarrollamos la ciencia, la cultura, la religión, la filosofía, el arte, los valores, la sociedad, una compleja diversidad de recursos para dar significados a nuestras percepciones y experiencias; sin embargo, no hay una forma correcta de ser hombre o de ser mujer –determinismo ontológico–, incluso a nivel biológico las características masculinas y femeninas están sometidas a ciclos, procesos, desgaste y renovación, mutaciones, suerte, coincidencias.

7. A modo de cierre

Lo que podemos rescatar de los análisis hechos, es que filosófica y ontológicamente, nuestra sexualidad, como experiencia¹⁸ constituida interpersonalmente, si bien tiene un fuerte componente reproductivo y químicamente hedonista (por los golpes hormonales de dopamina, serotonina, oxitocina y otras sustancias de nuestro sustrato biológico), guarda un significado propiamente humano: buscar un *cómplice ontológico*, alguien con quien compartir el *ser-con* como fundamento de nuestro ser. Probablemente cause conflicto permear la cuestión sexual en toda relación interpersonal, todo es sexo (pantalones, minifaldas, lentes de sol, anillos, collares, barba... todo comunica sexualidad) porque somos seres fundamentalmente sexuales. La sexualidad no es acostarse con alguien, satisfacer necesidades orgánicas, vicios u otras patologías abusadoras, reproducirse o desempeñar un rol preestablecido socialmente. La sexualidad hunde sus raíces en lo más profundo del ser, de la ontología humana.

En términos biológicos y ontológicos, sexualidad implica “con-fusión”: por un lado se entiende como recombinación genética y en el presente trabajo se asume como un proceso estructurante en las relaciones interpersonales, y en ambos procesos hay un desorden, un caos, pero al final, el producto que sale del huevo es un pollito perfectamente “normal”, no tenemos un pollito estilo “Guernica” cubista o surrealista (bueno, a veces sí, pero eso no espanta a la naturaleza); del mismo modo, al final tenemos cientos de miles de años como especie humana conviviendo sexualmente, sin darnos cuenta de que inconscientemente buscamos nuestra complementariedad ontológica, no sólo reproductiva ni meramente hedonista.

El amor –recurrente en este tema– y la sexualidad tienen la característica en común: ser una estrategia para superar el dolor, la angustia, la vergüenza, la culpa, de la separaticidad evolutiva: las células buscan en otras células los 23 cromosomas que les faltan; Platón cuenta que Zeus dividió a nuestros ancestros andróginos y desde entonces estamos en

¹⁸ Me refiero a la experiencia como vivencia, no al ejercicio de la sexualidad como relaciones íntimas o conductas socioculturales específicas.

busca de nuestra identidad perdida; en nuestra interpretación sartreana los individuos interactúan con alguien similar para desarrollar el ser-con, la solidaridad ontológica fundamental como proceso estructurante de las relaciones interpersonales, lo que podría constituirse en una clave ética muy similar a la filosofía africana de Ubuntu, “El concepto se basa en la creencia de que hay un vínculo humano universal que hace que los seres humanos sean capaces de superar retos porque están conectados” (Torres, 2022), conectados en términos sexuales, ontológicos, espirituales y éticos. Pero no se trata de un simple “nosotros”, sino de la responsabilidad original de uno mismo para conectar con el prójimo.

En algunos debates, y sobre todo en la “enseñanza”, la sexualidad se aborda desde una perspectiva muy reducida y simplificada de lo biológico, reduciéndola a la sanidad reproductiva, de hecho, se les separa, “el sexo parece inscribirse en dos registros de saber muy distintos: una biología de la reproducción (...) y una medicina del sexo que obedeció a muy otras reglas de formación” (Foucault, 1991, p. 69). Esto es solo un pequeño ejemplo de la complejidad que hemos intentado mostrar del tema de la ontología de la sexualidad, y reducirla a una parte puede conducir a información parcial, descontextualizada y manipulable.

Culturalmente se nos ha enseñado a tenerle miedo al sexo: es pecado, es sucio, es un peligro, es irracional, animal, incontrolable. Sigmund Freud lo colocó en la historia prohibida y subterránea de la civilización occidental, es la cúspide de una línea de pensamiento que Foucault muestra en su extensa obra, cómo desde los siglos XVI al XIX se fue construyendo en torno al sexo un saber y un discurso enfocado en las “sexualidades periféricas”, pequeñas desviaciones, aberraciones, perversiones, rarezas, patologías, oscilaciones que, en un exceso de imaginación, constituían una amenaza entera por generaciones: el sexo erige reinos y también los destruye, o es la base de la civilización occidental y de su progreso, sólo si se le reprime, dijera Freud (Marcuse, 1983, p. 12), se le debe reprimir y esconder hablando de él todo el tiempo y mostrándolo abiertamente, como observa Foucault y nuestras actuales “culturas” de masas. El sexo conserva y recrea la culpa del pecado original que dio origen a la humanidad, es la idea base o punto de partida que ha pre-

valecido en torno a la sexualidad, desde los discursos religiosos, filosóficos, médicos, psiquiátricos, literarios, etc., ya sea que se esté a favor o en contra, es un supuesto básico, pero que limita la comprensión de la sexualidad al sexo genital copulativo y a partir de allí se interpretan las diferentes dimensiones de la sexualidad.

Llama la atención que el sexo se haya infiltrado en los temas filosóficos a través de las grietas creadas por la crisis de la razón. Como señala Alicia H. Puleo, hay ciertamente una complicidad, no es simplemente que la razón represente el “patriarcado” de la sociedad moderna, más bien, desde sus orígenes mitológicos, la tensión manifiesta entre naturaleza y cultura, civilización y barbarie, estableció un marco teórico y conceptual que ha restringido los alcances de las reflexiones filosóficas en un pensamiento marcadamente binario de raíces filosóficas, teológicas y antropocéntricas.

Hay gente dando rienda suelta a sus instintos y sus “ganas” creyendo (de buena fe) que la sexualidad se agota en eso, en desconocimiento y detrimento de su para-sí (su fundamento) y de su ser con-otro (interpersonal), como partes constitutivas de su propia sexualidad. Pero culturalmente no hemos podido visualizar todas sus dimensiones, no teníamos las claves completas para interpretar correctamente los signos de la sexualidad, y si las tuviéramos..., ¿seríamos capaces de transformar nuestras relaciones interpersonales y sexuales?, ¿podríamos experimentar una sexualidad más verdadera, auténtica y placentera?, ¿quizá cometeríamos menos errores o conservaríamos nuestras amistades? La verdadera sexualidad es una constante reconstrucción ontológica, biológica y social. “No somos hombres completos. Somos seres que nos debatimos por conseguir unas relaciones humanas y una definición del hombre” (Sartre, 1980), nuestra conciencia nos permite negar y elegir las formas como queremos cumplir nuestras funciones, nunca iguales, nunca las mismas, nunca del mismo modo, nunca de una sola forma.

Por supuesto que muchas cuestiones quedan pendientes y otras muchísimas más ni siquiera han sido planteadas, la complejidad del tema es realmente estimulante como inagotable. Debo agradecer a los revisores anónimos de la Revista *Devenires*, cuyas atinadas observaciones y comentarios contribuyeron al mejoramiento del texto.

Referencias

- BOLUFER Peruga, M. (2008). Las mujeres en la cultura de la ilustración. En Martínez R., Enrique, De Pazzis p. C. M (eds), *Ilustración, ciencia y técnica en el siglo XVIII español*. España: Universitat de Valencia.
- CASTELLANOS R, B. (2010). El erotismo como fascinación ante la muerte, según Georges Bataille. En *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*. Vol. 26, núm. 2.
- COPLESTON, F. (2000). *Historia de la filosofía*. Vol. 9. España: Ariel.
- FABELO CORZO, J. R. (2018). Antecedentes evolutivos de los valores estéticos. En *Historia natural del arte y evolución de la cognición*. Colección La Fuente. México: BUAP.
- FOUCAULT, M. (1991). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- GONZÁLEZ Soto, A. et al. (2022). ¿Al reencuentro de un guía? Actualidad del pensamiento de Jean-Paul Sartre. México: Letras del Lobo.
- GONZÁLEZ Soto, A. (2023). El problema del infierno y los otros. Jean Paul Sartre frente a la pandemia. En: *Ciencia y Mar*. Vol. 27. Núm. 79.
- LOGATT G, C. (2015). Neurobiología del deseo y del placer. Web: <https://psicopedia.org/wp-content/uploads/2015/07/neurobiologia-deseo-placer.pdf>
- MARCUSE, H. (1983). *Eros y Civilización*. España: Sarpe.
- MARGULIS, L. (1998). *¿Qué es el sexo?* España: Tusquets.
- OMS. (2002). Sexualidad. Temas de Salud. Web: <https://www.who.int/es/health-topics/sexual-health>
- PULEO, Alicia H. (2007). *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*. España: Titivillus.
- SARTRE, J. P. (1998). *El ser y la nada*. Argentina: Losada.
- SARTRE, J. P. (1980). Jean Paul Sartre: No somos hombres completos. En: *El País*, abril 18, 1980.
- SARTRE, J. P. (1968). *La trascendencia del Ego*. Ediciones Calden.
- SAVATER, F. (1986). Savater reclama a los filósofos que se ocupen del sexo. En: *El País*, agosto 27, 1986.
- TORRES N. A. (2022) Ubuntu: la filosofía africana del cuidar del otro. Centro de Ciencias de la Complejidad. México: UNAM. Web: <https://www.c3.unam.mx/noticias/noticia217.html>
- VARGAS-TRUJILLO, E. (2013). *Sexualidad... mucho más que sexo: una guía para mantener una sexualidad saludable*. Colombia: Universidad de los Andes.

