

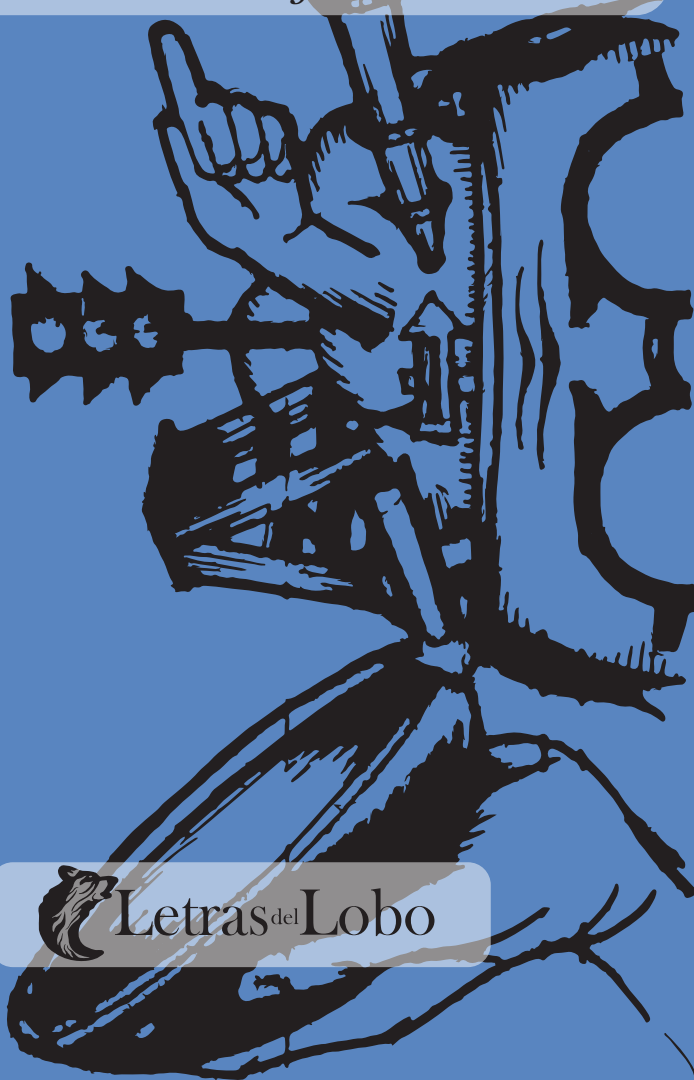
¿Al reencuentro de un guía? Actualidad del pensamiento de Jean-Paul Sartre

Alberto González Soto (Coord.)

Fabián Palacios Días

José María Filgueiras Nodar

Omar de Jesús Reyes Pérez



Letras del Lobo

¿Al reencuentro de un guía?
Actualidad del pensamiento
de Jean-Paul Sartre



¿Al reencuentro de un guía?
Actualidad del pensamiento de
Jean-Paul Sartre

Alberto González Soto (Coord.)
Fabián Palacios Díaz
José María Filgueiras Nodar
Omar de Jesús Reyes Pérez



Todos los capítulos de este libro han sido dictaminados anónimamente por pares académicos.

El conjunto del libro también fue objeto de una dictaminación anónima por pares.

Diseño de portada: Teresita de Jesús Márquez López con dibujo de Fabián Palacios Díaz.

Contraportada: Teresita de Jesús Márquez López con dibujo de Dayra Victoria González Ibarra.

Formación: Osiris Israel Benítez Vasconcelos.

© Coordinador: Alberto González Soto

© Colaboradores: Alberto González Soto, Fabián Palacios Díaz, Omar de Jesús Reyes Pérez, José María Filgueiras Nodar

© Letras del Lobo, S. de R. L. de C.V.

Eufemio Zapata, 22

Cuernavaca, Morelos, México

Primera edición: marzo 2022

ISBN: 978-607-98222-6-2

Las opiniones expresadas en este libro pertenecen exclusivamente a sus autores, quedando la editorial exenta de cualquier responsabilidad.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de este libro, así como su almacenamiento en sistemas de recuperación o su transmisión en ninguna forma o por ningún medio electrónico, mecánico, fotocopiado, escaneado o cualquier otro, sin el permiso previo y por escrito del autor.

ÍNDICE

<u>INTRODUCCIÓN</u>	9
----------------------------------	---

CAPÍTULO 1

El infierno está aquí o el papel del otro como alteridad radical. Una aproximación libre a <i>La Náusea</i> de Jean-Paul Sartre.....	19
Fabián Palacios Díaz	

CAPÍTULO 2

Jean-Paul Sartre y su relación con el Psicoanálisis. Análisis y comentarios en torno al <i>Bosquejo de una teoría de las emociones</i>	49
Omar de Jesús Reyes Pérez	

CAPÍTULO 3

Un acercamiento a la filosofía antropológica de Sartre.....	73
Alberto González Soto	

CAPÍTULO 4

Libertad y autenticidad en el primer pensamiento ético de Jean-Paul Sartre.....	117
José María Filgueiras Nodar	

INTRODUCCIÓN

Volver a la obra de Jean-Paul Sartre hoy. Estamos encaminados hacia la segunda década del siglo XXI, parecería que los años 50, 60 y 70 forman parte de una historia muy lejana, ciertamente los tiempos han cambiado radicalmente, pero no hacen más que profundizar las insondables angustias inherentes al ser humano. El Internet, las Inteligencias Artificiales, la tecnología en su conjunto, bondades de nuestro mundo moderno, no hacen más que orillar al ser humano hacia sus propios límites; por otro lado, las múltiples crisis ecológicas y de valores, el cambio climático y pandemias globales como la Covid-19 -así como muchas otras enfermedades y padecimientos que bien pueden ser erradicados-, siguen revelando la fragilidad humana, la enajenación del hombre y de su propia realidad.

En este panorama agridulce ¿qué razón habría de volver al existencialismo sartreano? ¿No son preferibles otras filosofías quizá más constructivas u optimistas? Hasta el deconstructivismo, la posmodernidad y el nihilismo conservan una fuerza vital en sus críticas devastadoras; parece que no es así el existencialismo sartreano, que no se cansa en enfatizar la Náusea famosa, la desesperación, las pasiones inútiles y absurdas a las que se consagra el hombre. Sin embargo, la filosofía no siempre aporta un consuelo a los altibajos de la vida humana. Es verdad que el existencialismo no es una filosofía fácil, de alguna manera te deja parado frente a tus propios huesos, desnudo, solo, sin ayuda; es decir, toca las fibras más profundas y sensibles de nuestra integridad como personas, de nuestra existencia, de lo que pensamos, lo que creemos, y si te agarra mal parado

filosófica y existencialmente, te puede desviar hacia el oscuro sendero de la angustia y la desesperación en términos simples y vulgares, o sea, una depresión paralizante -aunque no es un defecto propio del existencialismo, hay otras doctrinas filosóficas y religiosas incluso, que resultan en efectos similares-.

Sin embargo, nada más lejano era el objetivo de Sartre, quien estaba totalmente comprometido con el hombre, su libertad y su autenticidad ontológica y moral. Así que desarrolló una filosofía completa a partir de la simple y pura existencia del individuo, comprometido únicamente consigo mismo. Una responsabilidad absoluta que no resulta del agrado de nadie. Mientras que Dios, la sociedad, la cultura, el destino o cualquier imperativo filosófico, son sólo referencias inventadas por los hombres para apaciguar la angustia y dar algo de certidumbre a nuestras acciones y elecciones, “creencias que creemos” decía Sartre, el punto donde comienza la mala fe, porque alienamos nuestra libertad, la delegamos a partir de un cuento que nos contamos, cual barón de Münchhausen en una especie de *bootstrapping*.

Jean-Paul Sartre fue el pensador más famoso de sus tiempos, un “maestro” lo llamó Gilles Deleuze, quien enseñó nuevas maneras de pensar, nuevos temas, nuevos estilos, renovó el quehacer intelectual llevándolo a las calles, a los teatros, al alcance de la gente común, sin degradar el análisis filosófico en estandartes de ocasión. Contaba con una personalidad -y moralidad- avasallante y marcadamente desafiante de los estándares comunes, ciertamente estaba adelantado y desviado (como su ojo izquierdo) de su época. En definitiva, un personaje extraordinario. No cabe la menor duda que no fue un filósofo convencional, fisonómicamente feo, irritante y extremadamente agudo en sus ideas, algo que nos

recuerda a nuestro antiguo Sócrates, como sugiere el maestro Fabián Palacios.

Marcó toda una época, pero la comunidad intelectual lo fue dejado de lado, aunque esto no significa que fuera superado, ¿acaso se adelantó a su tiempo o fue dejado atrás por los acelerados cambios de finales del siglo XX? Hablar del existencialismo o del marxismo en tiempos del siglo XXI es casi hablar de dinosaurios. La pregunta es por qué fue olvidado uno de los últimos grandes maestros del siglo XX. Ciertamente, la loca vida moderna formuló nuevos problemas, sin embargo, hay otros factores que contribuyeron al ocultamiento de su obra: sus escritos filosóficos son ampliamente voluminosos y tienen un estilo realmente difícil de seguir; lo cual puede causar confusiones en sus lectores e interpretar de manera errónea sus planteamientos, esto produjo una serie de polémicas -sumadas a sus comportamientos excéntricos y posicionamientos políticos- generando más bullicio mediático que discusiones fructíferas, allí tenemos como ejemplo los ataques de cristianos, marxistas, anarquistas. Sartre muere en 1980, poco después se disuelve la Unión Soviética y los temas del marxismo simplemente se guardan en las polvorientas gavetas de la historia. La propia comunidad filosófica no se quedó atrás, no pocos despreciaron la autenticidad filosófica de nuestro autor, relegando sus aportes al mundo de la literatura, donde, por cierto, fue galardonado con el Premio Nobel, aunque rechazado por el autor.

Los grandes maestros del pensamiento renacen frecuentemente porque la humanidad olvida sus enseñanzas y comete los mismos errores. ¿Será que a la distancia de su pensamiento y de las fantasías de finales del siglo XX, podríamos ahora entender las reflexiones de Sartre de una manera más sosegada y reflexiva? El lector de

estas páginas podrá elaborar una reflexión propia frente a las problemáticas que desafía nuestro futuro: pandemias, crisis ecológicas, viajes al espacio, robótica, inteligencias artificiales, hambrunas, violencia, desigualdad social, etc.

Esta obra explora el pensamiento de Jean-Paul Sartre por un conjunto de filósofos de la Universidad del Mar, cada uno de ellos aborda el complejo y embrollado existencialismo sartreano desde una perspectiva singular. Sartre desarrolló el tema del existencialismo no sólo desde la filosofía, también desde la literatura, la psicología, la antropología, la ética, el marxismo, por el inevitable contexto histórico social que le permitió tomar partido por las luchas sociales de diversa bandera. Los textos que integran esta obra están al alcance de la comprensión de un público diverso, tanto aquellos que tienen una formación académica en filosofía, o tienen curiosidad en el existencialismo sartreano, o simplemente aquellos que solamente quieren disfrutar de reflexiones que motiven su pensamiento para generar nuevas ideas.

Este libro inició en el año 2015 cuando un grupo de filósofos de la Universidad del Mar celebraron un homenaje por el 110 aniversario del nacimiento de Jean-Paul Sartre con una mesa redonda para compartir desde diversas perspectivas el pensamiento existencialista de Sartre.

Muchos temas e interrogantes quedaron pendientes en aquel momento, lo que condujo a consolidar un proyecto de investigación para extender y profundizar los análisis en torno a la obra de este gran autor; dando por resultado este libro que pretende homenajear y actualizar el pensamiento disruptivo de Jean-Paul Sartre. Muchas preguntas y nuevos temas quedarán aún por explorar en cada uno de los capítulos, realmente el

existencialismo ofrece un sinnúmero de posibilidades para analizar y debatir, lo cual es signo de cuán fecundo puede ser retomar el pensamiento sartreano.

Como ejemplo de ello tenemos el ensayo que nos presenta el maestro Fabián Palacios, un exquisito documento que aborda las reflexiones sartreanas sobre la existencia, la náusea, el sinsentido, ilustrándolas atinadamente con referencias literarias, cinematográficas, artísticas, que deben ser de conocimiento de todos nosotros. Este ejercicio lúdico -y bastante pedagógico- nos permite sentir y comprender con mayor arraigo aquellos problemas que no abandonan nuestra condición humana, como el “deseo por alcanzar algo que, decía el presocrático Gorgias, jamás podrá ser alcanzado”, o “¿Por qué suponer que al acceso a la verdad revelada súbitamente tendría que ser agradable?”. Su análisis se enfoca principalmente a varias cuestiones contenidas en *La Náusea*, la relación del lenguaje, la razón, el pensamiento y sus demonios, la imposibilidad del amor, la inaccesibilidad de la verdad. No es que Sartre construya felizmente una poética de la desesperación, fue su contexto marcado por una profunda crisis civilizatoria que tenía estos elementos a flor de piel y alguien tenía que denunciarlos, pues finalmente “la existencia nos rodea por todas partes”.

El doctor Omar Reyes continúa esta labor de mostrarnos la fuerza y actualidad que puede tener el pensamiento de Sartre en su texto donde explora la relación de Jean-Paul Sartre con el psicoanálisis. Quizá no muchos estén enterados de esta fuerte influencia en el pensamiento sartreano, pues además de la fenomenología, de la filosofía alemana, desde Hegel hasta Heidegger, pasando por Marx, y del dominio de la filosofía francesa, Sartre tenía muy presente las discusiones y problemáticas

que se presentaban en esta nueva ciencia, entre la psicología y la psiquiatría había cuestiones filosóficas que Sartre no dudó en atacar, develando una necesidad fundamental, “exige a la psicología una antropología de base”, como observa el Dr. Omar Reyes, y este elemento podía provenir solamente de la filosofía. Centra su escrito en el *Bosquejo de una teoría de las emociones*, ubicándonos el nivel de desarrollo de la psicología, que era lo que Sartre tenía de conocimiento y los debates que se suscitaban al interior de esta disciplina, en los que participaban ilustres filósofos-psicólogos como Karl Jaspers. Desde su palestra filosófica, Sartre elaboró su propia teoría de las emociones, quizá imprecisa en algunos aspectos, pero profunda y acertada en otros, como en precisar una significación más amplia para comprender las emociones y no reducirlas a un mero episodio atomizado, porque las emociones “son los lentes con los que se interpreta el mundo”.

El tercer capítulo lo ocupa el texto de quien escribe estos párrafos. En “Un acercamiento a la filosofía antropológica de Sartre”, se buscó presentar de una manera accesible un panorama general de sus planteamientos filosóficos, enfatizando en la formidable coherencia desde sus inicios, desarrollo y madurez. En el capítulo se exponen brevemente algunas referencias sociales, culturales, científicas y filosóficas que nos permiten comprender los desafíos que su contexto le ofrecía. Analizamos la fenomenología sartreana de la conciencia, sus facultades y características, su relación con la libertad y la proyección del Yo por parte de aquella. Una vez que se ha comprendido la ontología existencial del hombre, lo que continúa es situarlo en el mundo real y entre sus semejantes, porque Sartre enfatizaba que el existencialismo era una filosofía que devolvía al hombre a su lugar en el mundo

-no era solo un *Dasein*, un “ser arrojado” como decía Heidegger-. Aunque la relación con los otros está siempre marcada por el conflicto, la contradicción y la frustración, es una consecuencia inevitable de los principios ontológicos de los que parte, y si así son las cosas, ¡así son!, y no buscará maquillarlas ni suavizarlas. Una última digresión cierra el capítulo abordando la especificidad de Sartre frente a Heidegger, dos autores con problemas radicalmente diferentes, aunque con herramientas conceptuales similares: la existencia, la nada, el hombre, el ser-ahí, el ser en-sí, entre otros.

El cuarto y último capítulo, para cerrar con broche de oro, lo presenta el Dr. José María Filgueiras Nodar, quien realiza una pesquisa entre los principales textos filosóficos de Sartre, así como entre sus obras literarias, las consideraciones, elementos y principios para sintetizar uno de los temas más controvertidos -pero también fundamental- en el pensamiento sartreano: el problema de la moral. Debemos señalar que este fue uno de los temas más esquivos para Sartre, aunque lo dejó entrever a lo largo de sus obras como *La Trascendencia del Ego* (1936) y en la *Náusea* (1938), incluso lo llegó a plantear en el último capítulo titulado “Perspectivas morales” de *El Ser y la Nada* (1943), sin embargo por su relación tormentosa con estos temas no logró concretar en vida una obra dedicada a este problema, sólo de manera póstuma se publicaron sus *Cuadernos para una moral* (1983), aunque redactados entre 1947 y 1948; por supuesto que en otras obras reaparecen más abiertamente estas cuestiones, como en *El existencialismo es un humanismo* (1945), *¿Qué es la literatura?* (1948), en la *Crítica de la Razón Dialéctica* (1960), incluso hasta en *El idiota de la familia* (1972), un complejo estudio sobre Gustave Flaubert.

Un tema definitivamente vastísimo, la academia distingue dos etapas en el desarrollo del pensamiento moral de Sartre, la primera deja al individuo totalmente a cargo de su proyecto vital, responsable de su libertad y autenticidad ontológica-existencial; la segunda etapa se enfoca en la dimensión histórica y social en la que los individuos estamos irremediabilmente inmersos, y frente a la cual también debemos asumir la responsabilidad correspondiente; el Dr. Filgueiras señala que el propio Sartre mencionó una tercera etapa, que corresponde a una serie de entrevistas durante la década de 1970. En su última entrevista en el diario *El País* (abril de 1980), se le preguntó por lo qué entiende ahora por moral, a lo que Sartre respondió “una dimensión que no he estudiado en mis obras filosóficas y que, por otra parte, pocos han estudiado en cuanto tal, que es la dimensión de la obligación [en la conciencia como tal].” Esbozaba entonces un estudio sumamente complejo a la luz de la madurez de su pensamiento existencial y comprometido.

Para introducirnos en este tema el Dr. Filgueiras nos introduce al primer pensamiento ético de Sartre, revisando de manera concienzuda varias de sus obras de antes y durante la Segunda Guerra Mundial para comprender los conceptos principales de la ética sartreana desde la constitución del ego, la relación con los otros, el problema de la autenticidad y de la mala fe -un elemento central esta primera etapa-, la angustia y el desamparo: “En el mundo no encontramos signos para resolver nuestros dilemas éticos y tampoco hay morales establecidas *a priori* que puedan resolverlos”, nos recuerda el Dr. Filgueiras. También repasa las múltiples críticas al pensamiento sartreano que no lograban comprender el sentido de frases como “Antes de que ustedes vivan, la vida no es nada; les corresponde a ustedes darle un sentido,

y el valor no es otra cosa que ese sentido que ustedes eligen”, como decía Sartre en *El existencialismo es un humanismo*, pues, justamente, muchas consideraciones van de por medio y no se pueden entender superficialmente estas frases.

Sartre fue un filósofo que se “atrevió a pensar”, como proclamaba Kant a los hombres de su tiempo, logró desarrollar un profundo análisis y continuarlo hasta sus últimas consecuencias, pues estaba de por medio defender al ser humano, su libertad, recordemos que buena parte de sus principios filosóficos los elaboró en el marco de la Segunda Guerra Mundial, símbolo de la crisis civilizatoria y del humanismo occidental. Había que salvar al hombre.

ALBERTO GONZÁLEZ SOTO

CAPÍTULO 1

El infierno está aquí o el papel del otro como alteridad radical. Una aproximación libre a *La Náusea* de Jean-Paul Sartre

Fabián Palacios Díaz

Fausto: Primero te interrogaré acerca del infierno. Dime, ¿dónde queda el lugar que los hombres llaman infierno?

Mefistófeles: Debajo del cielo.

Fausto: Sí, pero ¿en qué lugar?

Mefistófeles: En las entrañas de estos elementos. Donde somos torturados y permaneceremos siempre. El infierno no tiene límites, ni queda circunscrito a un solo lugar, porque el infierno es aquí donde estamos y aquí donde es el infierno tenemos que permanecer...

Doctor Fausto, de Christopher Marlowe

Prámbulo

Contexto histórico

En el siglo XX y el XXI el hombre ha sido víctima de una atmósfera de soledad, depresión y desencanto más que

en cualquier otra época de la historia. Las razones son innumerables, pero podemos condensarlas en tres causas fundamentales que son de todos conocidas: En primer lugar, el fracaso de un proyecto modernizador fundamentado en la construcción de sociedades democráticas, libres y justas; por otra parte, el crecimiento progresivo de la ciencia y la tecnología cuyos beneficios han sido para una élite selecta que excluye a la gran mayoría. Por último, que todo desemboca en una catástrofe ecológica de dimensiones apocalípticas y, todo parece indicarlo, de carácter irreversible. Ello demuestra que la ciega confianza en la existencia de un paraíso redentor prometido por los profetas de la modernidad se ha resquebrajado sin remedio ante el peso de una realidad cruda y abrumadora: lo cierto es que fallaron todos los cálculos y predicciones y todo escapó definitivamente a nuestro control. Somos testigos estupefactos del estruendoso derrumbe de los valores de una civilización y de una progresiva e inconcebible violencia que alcanza al conjunto de la humanidad, por lo que la famosa frase *Homo homini lupus* acuñada por el filósofo inglés Thomas Hobbes, es hoy más que nunca una verdad indiscutible. Angustiados y absortos observamos cómo se acerca el final de todo aquello en lo que habíamos confiado, de una cultura y una civilización cuya crisis se eterniza y que anuncia no solo nuestro estrepitoso fracaso como especie dominante del planeta, sino muy probablemente nuestra propia extinción (biológica y cultural), si es que no hacemos algo para revertir el desastre inminente.

Nos hemos quedado sin respuestas y nos damos de bruces continuamente contra un muro infranqueable. Nuestro arsenal de conocimiento es pobre, limitado e ineficiente ante una realidad compleja y problemática que nos supera continuamente con amplitud.

Las soluciones no están a la vista, la brújula se ha descompuesto y hemos perdido la orientación. El músico-poeta norteamericano Bob Dylan, Premio Nobel de Literatura en 2016, nos dice: *The answer is blowing in the wind* y automáticamente exilia las respuestas a un territorio desconocido, imaginario y aparentemente inaccesible para los seres humanos ante la abrumadora magnitud de su imbecilidad. Lo cierto es que todo aquello en lo que creíamos deja de tener peso específico: “Todo lo sólido se desvanece en el aire” afirmaba Karl Marx en una de sus famosas metáforas (1966:25). Casi sin darnos cuenta, comenzamos a despeñarnos a un precipicio de irracionalidad y sinsentido. Nuestra vida parece desplomarse, hundirse inexorablemente en el vacío. El mundo parece haberse erigido en un inexpugnable laberinto que, curiosamente, nosotros mismos hemos construido. Y no hallamos la salida, si es que acaso la tuviese. Solo nos hemos dedicado a alimentar a la bestia atrapada en él.

Uno de los últimos territorios en donde ha sido posible denunciar, revelar y dilucidar los problemas que enfrentamos ha sido el de la reflexión intelectual y la creación artística, que han sido particularmente incisivas para desnudar los vicios, defectos y errores en que hemos incurrido. Esta crisis sin precedentes se ha reflejado en la filosofía ya desde el siglo XIX –con Marx y Nietzsche, entre otros- y en el siglo XX todas estas contradicciones empezaron a ser aún más virulentas e implacables. En la filosofía, la literatura y el arte se dinamitan furiosamente los valores ideológicos de una burguesía decadente. Una muestra evidente de ello son las vanguardias artísticas del siglo XX, como el expresionismo y el surrealismo, en donde la irracionalidad y el universo de los sueños tienen un peso decisivo.

Paralelamente, el psicoanálisis se introduce por primera vez en el universo del inconsciente humano y revela cuáles son nuestras más profundas obsesiones; en ese sentido, Sigmund Freud descubre que nuestra motivación esencial es la pulsión sexual y provoca una polémica que desembocará en una revolución intelectual que transformará radicalmente la perspectiva que tenía el hombre sobre sí mismo. En la literatura, la obra de Virginia Woolf, Marcel Proust y James Joyce nos ofrece una visión innovadora y crítica de la creación literaria. Las novelas distópicas de George Orwell, Aldous Huxley y Ray Bradbury ponen en entredicho la promesa de un edén cálido y luminoso para la humanidad. No podemos dejar de lado la gran contribución de escritores como Franz Kafka, Albert Camus y T. S. Eliot, por mencionar solo algunos. En todos ellos hay algo en común: revelan los evidentes signos de la crisis total de una civilización que se derrumba sin remedio.

Tal es el difícil contexto histórico en el que se desarrolla la vida y obra del filósofo francés Jean-Paul Sartre (1905-1980) proverbial representante del existencialismo y, me atrevo a decir, la última gran escuela filosófica que ha existido. Dos obras que fueron publicadas en la misma época en que acontecía la Segunda Guerra Mundial, a saber: la novela *La Náusea* (1938) y su primer gran obra filosófica *El Ser y la Nada* (1943) son un reflejo evidente de una crisis personal del autor pero que, al mismo tiempo, alcanza resonancias universales. Lo cierto es que, ante esta perspectiva, el pensador galo tendría una inquietante respuesta: el mundo difícilmente se conmovería ante el sufrido y truculento melodrama de la humanidad, el cual sería en absoluto intrascendente y fútil. La existencia del *Homo sapiens* y su complejo devenir histórico parecería no tener peso alguno si

atendemos a la inconmensurable dimensión de una realidad que nos trasciende y en la cual Dios está definitivamente proscrito. Ante todo ello, somos minúsculos, miserables, imperceptibles...nada. Una pasión inútil, afirmaría Sartre.

Paralelamente, la filosofía contemporánea entrará en crisis. Los filósofos analíticos y neopositivistas se refugian en las matemáticas, como única posibilidad de construir conocimiento verdadero. La Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, entre otros) intenta continuar el desarrollo teórico del marxismo proporcionándole un rostro más contemporáneo, de allí que se generase, por ejemplo, una tendencia llamada freudomarxismo (Reich, Marcuse). El escepticismo generalizado, la desconfianza en el gran proyecto civilizatorio fundamentado en la razón y la ciencia, y lo que se llamó en su momento la desestructuración de los grandes metarrelatos de la modernidad que el filósofo francés Jean-Francois Lyotard hizo patente en *La condición posmoderna* (1987), caracterizan una época difícil en la que se cuestiona todo aquello que fue, en su momento, la firme columna que sostenía la cultura. Esta estructura, qué duda cabe, se ha fracturado severamente y está al borde del colapso. Es así que recientemente estamos en presencia de un mosaico heterogéneo de reflexiones y análisis que anuncian, en buena medida, el inminente final de una época en la historia de la humanidad.

Un hombre, una vida

La obra de Sartre representa un punto de inflexión en la historia del pensamiento contemporáneo y en la enorme crisis de sentido de la que somos testigos y actores incrédulos. Su trayectoria filosófica, literaria y política está vinculada irremediabilmente a una de las épocas más

complejas de la historia de la humanidad. El pensador francés está íntimamente comprometido con la historia de su tiempo y ligado a las voces de muchos más que han logrado poner el dedo en la llaga, en una herida que ha crecido y que amenaza con extenderse a todo el cuerpo social. La filosofía, al igual que el psicoanálisis, no son la panacea definitiva, pero si pretendemos mantener nuestra condición humana y eventualmente encontrar el remedio para nuestros problemas, el pensamiento y el lenguaje deberán seguir siendo las herramientas para lograrlo, a falta de otras más eficaces ¿Podríamos afirmar, acaso, que la razón es el origen del mal que padecemos? Me parece demasiado aventurado decirlo así, pues en una época oscura y compleja en la que prevalece la especulación, el engaño, la falacia y, en una palabra, el fanatismo, siempre será mejor utilizar los beneficios, que son muchos, de la argumentación, del diálogo racional y el consenso.

Han pasado ya 40 años desde su fallecimiento, y Sartre se ha convertido en un ícono cultural reconocible, fenómeno que tiene consecuencias no necesariamente positivas. La popularidad suele estar divorciada de la seriedad, profundidad y efectividad de su legado, quedando todo ello en segundo término cuando su figura se mediatiza, se torna banal y se somete al juicio irracional de las mayorías; es por ello que ha terminado convirtiéndose, en muchos casos, en un rostro más de la galería de los individuos excepcionales y exitosos, cuando muy probablemente este privilegio hubiese sido rechazado por él (como sucedió cuando le fue concedido el Premio Nobel de Literatura en 1964).

Lo cierto es que aún se sigue hablando de este minúsculo y poco agraciado individuo –si atendemos a los parámetros de la belleza física occidental- que rebasaba

apenas el metro y medio de estatura y que padecía de un marcado estrabismo; si a ello agregamos que era un consumado fumador, bebedor compulsivo y consumidor ocasional de barbitúricos y anfetaminas, pues podríamos suponer que se trataba de un individuo repelente, sin atractivo alguno y que todo mundo rehusaba tener contacto o cercanía con él. Pero no sucedía así, muchas mujeres encontraban en él un particular atractivo, y eso lo convirtió en un seductor incorregible cuya lista de conquistas era interminable, sobre todo entre jóvenes estudiantes que no tenían empacho en vivir una ocasional escaramuza erótica o un auténtico romance con el gran genio, con la aceptación a regañadientes de Simone de Beauvoir. Su talento como conversador y sus comentarios atinados sobre la realidad política, social y cultural de Francia y del mundo, aumentó sobremanera esa capacidad de seducción, pues la gente acudía en masa a escuchar lo que el maestro tenía que decir, sobre todo cuando la ocasión lo ameritaba. En mayo del 68, fue proverbial su decisión de acompañar a los jóvenes en sus manifestaciones, convirtiéndose en un solidario activista del movimiento y en un dolor de cabeza para el gobierno en turno encabezado por Charles de Gaulle, quien afirmaba con respecto a Sartre: “A Voltaire no se le encarcela”. Lo cierto es que el fantasma de este genio intelectual aún deambula por los cafés de Montparnasse, fustigando y dilucidando, a la manera de un Sócrates galo que exaspera a no pocos ciudadanos parisinos.

Si Sartre era capaz de afirmar que el Che Guevara representaba al filósofo completo, capaz de unir la teoría con la práctica, podemos afirmar que Sartre era un hombre que, a pesar de ser físicamente pequeño, su grandeza estriba en la magnitud de su aportación intelectual al mundo. Es evidente que no era un activista político

de la magnitud del Che, pero eso sin duda lo compensaba con su impresionante y compleja contribución teórica e intelectual; en ese sentido, sería injusto para el revolucionario argentino comparar la estatura intelectual de ambos. De antemano, sería una partida perdida para Ernesto Guevara de la Serna.

Entrando en materia, se le ha acusado infinidad de veces de difundir, sobre todo en sus primeras obras, una postura excesivamente radical, pesimista y desencantada: Una suerte de poética del desastre, de la desesperación. Pero es precisamente allí en donde radica su valor, es en donde encontramos, de manera contundente, la esencia original, la más genuina y pura expresión del pensamiento sartreano en sus más primitivas y viscerales obsesiones. Es la génesis de una obra que habrá de matizarse con el paso del tiempo evolucionando hacia una postura medianamente optimista en *El existencialismo es un humanismo* (1946). Ahí ya no insiste en que el hombre sea una «pasión inútil», sino que el existencialismo se presenta como una doctrina de la acción, aunque permanezca la angustia. Una suerte de activismo depresivo: aceptar nuestra condición, pero proyectarla hacia el futuro; darle sentido, aunque no esté construido de antemano, sino que se estructure continuamente en el hacer. Y todo ello a pesar de saber conscientemente que la pesada loza de la existencia está allí, y que el secreto consiste en imaginar que no es tan pesada y que no es un obstáculo para la acción, la cual se convertirá en la esencia del individuo.

La obra literaria de Sartre revela a un ser humano apesadumbrado ante las circunstancias que la existencia le presenta. No hay posibilidad de elegir, estamos condicionados por el hecho de que nuestra libertad nunca es absoluta, sino que está determinada por la situación

específica de cada uno de nosotros: el sexo, la religión, la familia, la sociedad: Libertad *in situ*, únicamente. Es en ese ámbito en donde el ser tiene que circunscribir sus relativos actos de libertad. Sartre afirma que nuestra condena consiste en ser libres, pero siempre con ciertas limitaciones, y elegir una de las posibilidades que él ha configurado, y que es una constante en sus personajes. La existencia de los personajes de Sartre precede a su esencia, así por ejemplo: Roquentin (*La Náusea*), Mateo (*La edad de la razón*), Lizzy (*La puta respetuosa*), Garcin, Inés, Estelle (*A puerta cerrada*) y los prisioneros (*El Muro*), son seres comprometidos. Su situación tiene límites que no pueden transgredir. Ellos no pudieron ser otros aunque quisieron o desearon serlo. Por ahora están ahí libres y comprometidos, responsables y culpables.

La Náusea: Aproximaciones, digresiones y derivaciones

La enfermedad de la razón

La Náusea es una novela de Sartre que corresponde a la primera época de su obra intelectual. Publicada en 1938, está estructurada a manera de un diario personal del protagonista de la novela, Antoine Roquentin, en el que revela el sinsentido, la soledad y el absurdo del mundo que lo rodea. La sensación de vacío es tal que termina por provocarle repugnancia, y finalmente, náusea. Se da cuenta de que el universo de las relaciones humanas está atravesado por rígidos circuitos que las constriñen. Estas interrelaciones constituyen una compleja red que ciñe y ajusta este complejo panorama de la socialización y que, a la larga, se transforma prácticamente en un laberinto sin salida.

En esta y otras obras ya mencionadas (como *A puerta cerrada*), la comunicación humana deriva en un

drama de profundas implicaciones en el cual el lenguaje se convierte en un obstáculo, no en un vehículo que acerque a las personas. En el psicoanálisis, Sigmund Freud nos confirma que una de las fuentes del sufrimiento humano es precisamente la construcción de los vínculos sociales y amorosos (1995). De allí que la angustia pueda derivar en psicopatologías diversas que pueden hacer de la existencia humana un calvario perpetuo, que puede derivar en un pasaporte directo y sin escalas a la locura. El infierno está aquí, afirma Sartre, habita en los otros, a pesar de que nos prodiguemos continuamente en esconderlo, en obviarlo. El problema es que está allí siempre, con diversas máscaras, pero permanece incólume. Me atrevería a decir que es una de las pocas certezas de que disponemos.

Roquentin, el protagonista de la novela, es presa del extrañamiento y progresivamente se hace consciente de que la realidad es fundamentalmente una incógnita indescifrable. La única certeza es nuestra existencia material, concreta y consciente. Solo eso. Somos seres en estado de abandono, sumergidos sin razón o motivo aparente en el abismo insondable de la nada; atrapados en el tiempo –otra gran incertidumbre– dejados allí (el famoso *dasein* heideggeriano), nos vemos obligados a darle sentido al sinsentido, y eso solo desde nuestra existencia material, concreta: como reses abiertas en canal colgadas en el carril del tiempo, que solo son testigos de un infinito devenir, obligados a viajar en un vehículo que no se detiene jamás. Como ángeles caídos, inermes y frágiles ante el mundo, sin protección excepto nuestra corporalidad y nuestro pensamiento.

La soledad ontológica es una inmensa carga. Cierto es que hemos construido vías para sobrellevarla, pero no hay cura posible y recurrimos únicamente a paliativos

temporales para lo que muchos denominan “enfermedades del alma”. Término que, en medio de una crisis de sentido, ha generado a un ejército de oportunistas que prometen la redención para todos aquellos que la buscan ansiosamente: científicos, médicos holísticos, espiritualistas, pseudo-místicos, y profetas de todas las clases posibles que han encontrado un mercado seguro y cautivo.

La existencia continua, repetitiva y cíclica, deviene en profunda intoxicación para Roquentin. El pensamiento se convierte en un cáncer que hace metástasis de forma desmedida. Se transforma en una anestesia obligada porque la realidad tal cual (si es que acaso existe ese nivel cognoscible) sería increíblemente difícil de tolerar. El pensamiento se convierte en un ejercicio obsesivo que no soluciona nada y que solo es un paliativo.

En este mismo momento -es atroz - si existo es porque me horroriza existir. Yo, yo me saco de la nada a la que aspiro; el odio, el asco de existir son otras tantas maneras de hacerme existir, de hundirme en la existencia. Los pensamientos nacen a mis espaldas, como un vértigo, los siento nacer detrás de mi cabeza..., si cedo se situarán aquí delante, entre mis ojos, y si sigo cediendo, y el pensamiento crece, crece, y ahora, inmenso, me llena por entero y renueva mi existencia (Sartre, 1975, p. 82).

El pensamiento se convierte en un ejercicio inútil, vacío. Pero no podemos detenerlo; ha dejado de ser un puente confiable que se construye continuamente para alcanzar la otra orilla, sin lograrlo. Lo cierto es que el deseo está allí. El deseo por alcanzar algo que, decía el presocrático Gorgias, jamás podrá ser alcanzado. Psicológicamente representa una frustración continua; es como toparse todo el tiempo con un muro infranqueable,

inaccesible aún ante un asedio prolongado. Habría que imaginar una inteligente estratagema para superarlo por otros medios, una genialidad similar al monumental caballo de madera que permitió la caída de la antigua Troya, después de ser sitiada largo tiempo sin éxito. Pero la tarea se antoja imposible: la realidad huye siempre, se escapa invariablemente como la tortuga de Zenón de Elea, fluye continuamente como el río caudaloso de Heráclito. Si acaso se tratase de un castigo propinado por una poderosísima deidad y del cual somos absolutamente inconscientes, seríamos criaturas subordinadas y dependientes que no pueden controlar su destino. En ese sentido, el nivel de crueldad alcanza entonces niveles inimaginables. Solo un Dios oscuro y malévolo pudo concebir un castigo más abyecto: Circular y circular *in saecula saeculorum* sin encontrar respuestas definitivas.

No solo entre filósofos se discute tal abyección. Para Jacques Lacan (1901-1981), el gran psicoanalista francés contemporáneo de Sartre, el objeto de deseo, que en el fondo es el deseo de aprehender el mundo y abarcarlo completo, es siempre un objeto inalcanzable. El sujeto se define entonces por esa carencia: el deseo vaga entre los objetos, sin alcanzar un objeto último que lo colme. Ser sujeto supone, por tanto, vivir con la sensación constante de que algo nos falta, de que no hemos encontrado una pieza del rompecabezas. La incompletud se decanta en incomodidad a nivel psicológico: aparece la angustia, el dolor y el grito.

Es así que el sujeto está esencialmente escindido, incompleto, imperfecto. No es algo nuevo si pensamos en las serias limitaciones que hemos enfrentado, históricamente hablando, para encontrar la verdad: desde prejuicios ideológicos y religiosos hasta delirios, fantasías y creencias de diversas índole. El más problemático de

todos, sin duda, es el lenguaje ¿Cómo hallar el lenguaje preciso que permita establecer un vínculo entre conciencia y realidad? ¿Cómo construir un puente que permita la circulación sin cortapisas entre mundo y pensamiento?

La imposibilidad del amor

Una respuesta interesante, entre otras, la ha brindado el psicoanálisis. Curiosamente, es en el amor en donde el hombre puede colmar esa ausencia, cubrir esa falta; es por ello que la culminación del acto amoroso significa para el hombre la posibilidad de completarse, de sublimar en el placer erótico la transitoriedad, la existencia efímera e imperfecta y alcanzar el éxtasis de la unidad completa, aunque sea por un instante. El siguiente fragmento confirma de manera increíblemente gráfica que, para Sartre, la existencia corporal, física y material es el principio en el que se funda la realidad misma. Pero la temporalidad es el signo; la muerte está al final de la caverna, esperándonos con una sonrisa.

...¿acariciar entre las sábanas blancas desplegadas la carne desplegada que cae otra vez, dulce, tocar los tra-sudores florecidos en las axilas, los elixires y los licores y las fluorescencias de la carne, entrar en la existencia del otro, en las mucosas rojas, hasta el pesado, dulce, dulce olor de existencia, sentirme existir entre los dulces labios mojados, los labios rojos de sangre pálida, los labios palpitantes que bostezan todos mojados de existencia, todos mojados de un pus claro entre los labios mojados, azucarados, que lagrimean como ojos? (Sartre, 1975, p. 84)

Sartre nos revela, con una gran maestría poética, que es a través del amor en donde el hombre alcanza su máxima definición, su plena identidad y donde accede al

máximo de los deleites. Es un momento climático de su existencia. Al mismo tiempo confirma que es en donde se manifiesta en toda su magnitud la sensación de vacío, soledad e incompletud. También posee un lado oscuro, complejo y destructivo, en el cual dominamos al otro y lo sometemos, a veces de forma violenta y cruel. Son dos caras de una misma moneda. Es en esta ambigüedad en donde Sartre ubica al amor.

Tal y como lo analiza en *El Ser y la Nada* (2004), el amor es un acto de venganza en contra de aquel que quiere convertirnos en un instrumento dócil y complaciente. Sartre entiende esencialmente al amor como un profundo y oscuro deseo de sojuzgar al otro ¿Cómo respondemos ante este intento de dominación? La respuesta puede sorprendernos, pues afirma que capturamos la libertad de ese otro al transfigurarlos en un objeto de culto y al cual solemos atribuir automáticamente poderes mágicos y sobrenaturales, con todas las implicaciones antropológico-religiosas que ello entraña. De esta manera convertimos al otro en un fetiche: se objetualiza, se cosifica. De ser un esclavo me convierto en el verdugo y me apropio de la voluntad del otro. Aquí no termina todo, pues ese otro responde de la misma manera y trata de paralizarme por igual. El acto amoroso se convierte en una apuesta por subyugar al otro y es, asimismo, un juego de espejos, pues en el otro me reconozco y él se reconoce en mí. En principio, es un velado juego de autoerotismo narcisista y, más allá de eso, un evento sumamente egocéntrico, pues en el acercamiento de los cuerpos, el beso y la caricia al otro es besarse y acariciarse uno mismo.

En el fondo, el amor implica un proyecto incompleto destinado al fracaso, porque sólo se logra poseer al otro siendo al mismo tiempo poseído por él. Si el amor es

entonces un proyecto cargado de egoísmo y dirigido a negar la libertad del otro, en el odio reconozco la libertad del otro, pero la reconozco opuesta a la mía. Aquí, dice Sartre, el hombre no hace gala de tolerancia y, antes al contrario, busca anular u obliterar al contrincante. Es por ello que en el complejo juego del amor nos podemos convertir virtualmente en asesinos. Es el costo de acceder al Paraíso, pues la redención implica a su vez el sacrificio. En ese sentido, las referencias artísticas y literarias son múltiples. El tema ha motivado películas como *El imperio de los sentidos* (Francia-Japón, 1976) de Nagisa Oshima, y *Luna amarga* (Francia-Inglaterra, 1992) de Roman Polanski. En ambos casos estamos en presencia de pasiones amorosas que no conocen freno y en donde el placer y el dolor alcanzan progresivamente niveles demenciales. El desenlace no puede ser otro: devastación, violencia, muerte.

Es evidente que esta versión del amor es radicalmente distinta a la del amor burgués, aquel amor romántico y edulcorado que es concebido como un momento de realización sublime en el que el hombre alcanza el placer y la felicidad más que en ningún otro plano de la existencia. Pero no tiene un lado siniestro. La versión sartreana del amor es violenta lucha, conflicto despiadado, la pugna del *Homo sapiens* por dominar y controlar a los demás. Es inevitable, el conflicto es el signo del amor. “Amar es combatir, es abrir puertas, dejar de ser fantasma...” escribe Octavio Paz, en el poema *Piedra de sol* (1993).

El perverso conflicto que genera el amor ha sido tema del arte pictórico, novelas, obras de teatro y películas y, en ese sentido, sale a colación el filme *Ese oscuro objeto del deseo* (Francia-España, 1977) del gran cineasta español Luis Buñuel (1900-1983), quien, por cierto,

nunca dejó de lado sus obsesiones surrealistas, que implican decisivamente un ataque frontal a todos los valores desgastados de la burguesía moderna. La dialéctica hombre/mujer alcanza un registro y, desde mi punto de vista, una profundidad nunca antes vistos en el cine. En este *divertimento* cinematográfico colmado de humor negro se cuenta la historia de un burgués otoñal, Mathieu Faber, que es atacado violentamente por la satiriasis; es decir, se transforma en un ansioso y angustiado sujeto que busca, por todos los medios posibles, consumir el acto amoroso con una bella y joven mujer, Conchita. La angustia alcanza niveles demenciales –y extremadamente simbólicos- cuando se percata de que ese deseo, por alguna razón desconocida e incomprensible, es imposible de ser satisfecho. La vida se torna entonces oscura y malévol para el sufrido Mathieu, pues parecería que cuando el deseo está a punto de ser satisfecho algo termina por fastidiar el proceso. La existencia se convierte entonces en una frustración constante, en donde la felicidad perfecta se antoja imposible. No hay manera de llegar a ella. Es una promesa continua de acceso al paraíso que nunca se concreta y en donde “La existencia es blanda y rueda y se zarandea, [...] la existencia es una caída acabada, no caerá, caerá, no caerá, caerá, la existencia es una imperfección.” (Sartre, 1975, p. 83).

El gran escritor mexicano Juan José Arreola (1900-1992), en una entrevista que le realizó Emmanuel Carballo, afirma con melancolía la imposibilidad radical de la consumación del acto amoroso:

Toda alma está construida para la soledad. No hay compañía posible. [...] creo [...] en una soledad radical que brota de la separación primaria de ese ser platónico que contenía, en una sola masa biológica, al hombre y a la mujer. Estamos llenos de esa nostalgia.

La separación original ha intoxicado de rencor a uno y a otro. Todo lo que se denomina en historia lucha de los sexos proviene de ese resentimiento, de esa separación. El ser humano era un bien común unitario, completo y bisexual. (Carballo, 1986, pp. 457-458).

El pensamiento y sus demonios

Por lo visto, la milenaria dicotomía que preocupó y causó dolores de cabeza a los incipientes filósofos de la Antigua Grecia, sigue viva y causando una profunda migraña que surge del lugar más recóndito de la conciencia humana. Aparentemente es un conflicto sin solución y que no representa otra cosa que la ancestral contradicción dialéctica entre el ser y la nada, la permanencia y el cambio, el alma y el cuerpo, lo uno y lo múltiple, el hombre y la mujer... Una vorágine que parece no detenerse jamás, y en ella se encuentra esta criatura imperfecta, condenada a girar y girar, a buscar la verdad eternamente y jamás encontrarla. Materia-espíritu, razón-realidad, esencia-existencia, dualidad irresoluble que ha partido en dos al homúnculo, como a la cabeza de Zeus gracias a un acomedido Hefesto. Todo indica que Dios ha enloquecido. El mundo parece haberse convertido en un manicomio atestado de seres torturados, dolientes, que sufren esta condena que los obliga al cuestionamiento eterno y que los lanza de lleno a una suerte de psicosis masiva.

Me levanto sobresaltado; si por lo menos pudiera dejar de pensar, ya sería mejor. Los pensamientos son lo más insulso que hay. Más insulso aún que la carne. Son una cosa que se estira interminablemente, y dejan un gusto raro (Sartre, 1975, p. 82).

A la manera del Dios aristotélico, el hombre se encuentra solo e inmóvil, abandonado con su pensamiento:

el problema es que, si bien se piensa a sí mismo, en una circularidad terrible e infinita, es un pensamiento que se autorreproduce, y en donde la voluntad ya no controla el proceso ¡Es absolutamente demencial! Siendo así, ¿hay forma de cortar esa retahíla pensante? ¿El remedio definitivo sería el suicidio? Eso sí el alma está unida al cuerpo y ésta muere con él, sobre todo si en efecto el alma intelectual cesa su actividad al mismo tiempo. Pero no hay absolutamente ninguna garantía de ello ¡Terrible sería darse cuenta que ni siquiera de esa forma se detiene y deja de pensar! ¡Sería la peor de nuestras pesadillas! ¿Pueden imaginar la magnitud de semejante castigo? La circularidad infinita del pensamiento...

El *Cogito ergo sum* se convierte para Sartre en la peor de las condenas; la larga tradición metafísica occidental terminó gestando lo que para muchos ha sido un monstruoso paradigma que se privilegia por sobre cualquier otra facultad de aprehensión de la realidad y la existencia misma. Sus beneficios son incuestionables, pero el costo ha resultado demasiado alto. Desde Aristóteles se insistió en ponernos nombre y apellido, género y especie distintiva por esta capacidad. Desde entonces se convirtió en estigma: somos porque pensamos y no somos porque existimos, únicamente. La dificultad estriba en que parece no haber salida del laberinto: la semilla se sembró y dio lugar a este curioso desatino.

¿Por qué privilegiar tanto la razón? ¿Por qué afirmar que somos únicamente porque pensamos? ¿Es que se trata de la única alternativa? Nuestras facultades sensibles e intelectuales no pueden reducirse a esta sola ecuación ¿Por qué no imaginar que existen otras posibilidades? No tenemos la respuesta a tales cuestionamientos. Ello implicaría necesariamente una reconstrucción integral y la generación de un modelo cuya mayor

característica sea la evolución constante. Podríamos comenzar por asumirnos como seres complejos, abiertos al cambio y a la posibilidad de establecer múltiples y contrastantes vínculos con nosotros mismos y con el mundo. Tal vez, en un futuro no muy lejano, convertirse en seres con una visión omnicomprendensiva de la realidad, aunque suene un poco a ciencia-ficción.

En definitiva, el problema no es nuestra capacidad racional, sino el uso y abuso que hemos hecho de ella: Progresivamente se ha convertido en la única alternativa para la interpretación y el conocimiento de la realidad y, por lo mismo, se ha transformado en instrumento cultural unilateral y hegemónico.

Y la desenvuelvo despacito... ¡Si pudiera dejar de pensar! Intento, lo consigo: me parece que la cabeza se me llena de humo...y vuelve a empezar: "Humo... no pensar... No quiero pensar. No tengo que pensar que no quiero pensar. Porque es un pensamiento". ¿Entonces no se acabará nunca? Yo soy mi pensamiento, por eso no puedo detenerme. Existo porque pienso... y no puedo dejar de pensar. (Sartre, 1975, p. 82)

Cuando caemos súbitamente en la cuenta de que la realidad no es definitivamente como nos la contaban, una daga fría y afilada parecería lacerarnos la piel y provocarnos heridas profundas, tal y como sucede en la chocante secuencia inicial de la película *Un perro andaluz* (1929) de Luis Buñuel, en donde el ojo de una mujer es rebanado delicadamente por una navaja de rasurar. Al ser testigos de un evento crudo e incómodo, visualmente violento, aparece la sensación de enfermedad. Le sucede algo similar al protagonista de *La naranja mecánica* (1971), filme de Stanley Kubrick: El personaje, Alex De Large, ladrón de poca monta quien hace uso de una

violencia extrema al cometer sus fechorías, es sometido a un método de acondicionamiento para “curarlo” de su padecimiento, el cual consiste en obligarlo a observar casos de excesiva violencia mientras se le suministra dosificadamente una droga que le causa aversión y angustia, en una palabra, náusea, como la experimenta Roquentin en la novela de Sartre.

El método Ludovico al que alude la película, es una metáfora sobre el acondicionamiento al que ha sido sometido el hombre para “domesticarlo” a través de la razón: moderna, ilustrada o instrumental...lo paradójico es que este entrenamiento parece no surtir el efecto deseado pues el “animal racional” se ha convertido innumerables veces en una criatura capaz de los mayores actos de violencia concebibles. Ante ello, surge la duda: ¿Será que la patología individual no es el origen de la violencia sino que ésta se reproduce a lo largo de toda la estructura social?

En una época en que prevalecía el optimismo ilustrado, el artista español Francisco de Goya y Lucientes (1746-1828) escribía en unos de sus famosos grabados que “el sueño de la razón produce monstruos”, ensoñaciones del espíritu que pueden alimentar la creación artística y literaria, pero que son al mismo tiempo bestias lacerantes e implacables, aves de rapiña que carcomen las entrañas de cadáveres putrefactos. Todas nuestras obsesiones, angustias y necesidades se desdoblan en estos seres cuya existencia se vuelve autónoma, y no hay forma de controlar sus acciones, para bien o para mal.

Es peor que lo otro, porque me siento responsable y cómplice. Por ejemplo, yo alimento esta especie de rumia dolorosa: existo. Yo. El cuerpo, una vez que ha empezado, vive solo. Pero soy yo quien continúa, quien desenvuelve el pensamiento. Existo. Pienso que existo.

¡Oh, que larga serpentina es esa sensación de existir!
(Sartre, 1975, p. 82)

El desdoblamiento de la mente respecto al cuerpo nos advierte que, en esencia, somos seres divididos, fragmentados, con una doble existencia, la del alma racional y la del cuerpo material; el viejo conflicto primero fue una herida leve, pero con el paso del tiempo se convirtió en laceración profunda y pestilente ¡es como si dos seres vivieran juntos en el mismo cuerpo! Para un frío diagnóstico clínico, sería probablemente la manifestación de un trastorno de identidad disociativo, tal y como le sucede al personaje central de la novela de Robert Louis Stevenson, *Dr. Jekyll & Mr. Hyde*.

Asimismo, en este desdoblamiento me percibo como un ser extrañamente ligado a un complejo y variado caleidoscopio formado no solo por seres vivos, sino también por objetos que están allí, en el mundo, o que han sido moldeados a nuestro antojo. Pero la relación tan íntima que establecemos con ellos –un libro, una obra de arte, un automóvil– les es ajena por completo. Nuestra existencia y dependencia afectiva hacia ellos es absolutamente intrascendente, inútil, vacía...y, psicológicamente hablando, cuestionable y extraña.

Ya no soy libre, ya no puedo hacer lo que quiero. Los objetos no deberían tocar, puesto que no viven. Uno los usa, los pone en su sitio, vive entre ellos; son útiles, nada más. Y a mí me tocan; es insoportable. Tengo miedo de entrar en contacto con ellos como si fueran animales vivos.” [...] “Lentos, perezosos, fastidiados, los hechos se acomodan en rigor al orden que yo quiero darles; pero éste sigue siendo exterior a ellos (Sartre, 1975, pp. 8,11).

Jorge Luis Borges (1899-1986) complementa a Sartre en su poema *Las cosas*, soneto en cuya última parte última nos dice: “¡Cuántas cosas, láminas, umbrales, atlas, copas, clavos, nos sirven como tácitos esclavos, ciegas y extrañamente sigilosas! Durarán más allá de nuestro olvido; no sabrán nunca que nos hemos ido.” (Borges, 1986, p. 25).

Es así que nuestra relación con la realidad mundana está atravesada por nuestras creencias y convicciones más profundas: ideológicas, religiosas, afectivas, morales, etc. En una palabra, está cargada de subjetividad. Paralelamente, la búsqueda del conocimiento, a veces infructuosa y poco objetiva, nos permite asumir que eso que llamamos realidad nos trasciende de forma definitiva; se nos escapa medrosamente. No hay correspondencia entre esta ansiedad por encontrar un vínculo real y verdadero con el mundo y lo que suponemos haber encontrado ¿Será pura invención? ¿Es entonces únicamente el fruto de la ensoñación de la mente humana? Sería demasiado aventurado –y terrible- decirlo de esta forma ¿En nuestra relación con el mundo hemos abandonado la frescura, la intuición y la espontaneidad? En buena medida, así ha sucedido desde hace mucho tiempo, y ello nos ha marcado de manera definitiva.

Si revisamos la historia, ha sido constante la necesidad que tiene el hombre por descifrar el significado último de las cosas, el principio fundacional del mundo, la fuente primaria de toda verdad. Para ello, suponemos la existencia de una especie de código secreto oculto, si es que existe algo semejante. En el mundo occidental, la razón ha sido siempre el instrumento elegido, confiando en que se trata de un vehículo de aprehensión omnicompreensiva de la realidad. La razón como una verdadera panacea, la llave de los más profundos secretos, el acceso

al *Topos ouranós* platónico. Pero lo cierto es que mientras más intentamos explicar racionalmente lo que nos rodea, más nos separamos de ello, como si el instrumento utilizado fuese incorrecto, inadecuado o incompleto para descifrar los caracteres en que está escrito el libro de la naturaleza.

Es una auténtica paradoja: Mientras más te acercas, más te alejas de la fuente de la verdad, si es que algo así existe. En incontables ocasiones se ha buscado afanosamente el lugar en el que se encuentra enterrado este maravilloso tesoro y, después de un periplo largo y complejo, es frecuente que el cofre esté lamentablemente vacío. Así le sucede al protagonista de π (*Pi*): *El orden del caos* (1998), filme de Darren Aronofsky, un atribulado matemático quien asume la posible existencia de un código numérico que es la esencia del mundo físico. El proceso de búsqueda del número de “Dios” se convierte en una carrera obsesiva y delirante que lo desquicia y lo lleva a un callejón sin salida. Finalmente, se da cuenta de que su carrera en busca de la verdad es, si no necesariamente equivocada, por lo menos autodestructiva. La parábola que podemos deducir es: Aceptemos al mundo tal como es, con todas sus imperfecciones, que es en donde radica su serenidad y belleza.

En el fondo, el caos, la relatividad y la incertidumbre lo dominan todo; es así que no hay claves secretas, esencias ocultas o principios reguladores. Lo cierto es que el vicio dogmático es una de nuestras más amargas tradiciones, e insistimos siempre en sacralizar el verbo y asumir la existencia de verdades absolutas, incuestionables. La apertura y la crítica se sancionan con pena de muerte, no precisamente física, sino social, moral, espiritual, etc. La mente humana se siente muchas veces cómoda cuando no cuestiona, problematiza o duda.

Así es el tiempo, el tiempo desnudo; viene lentamente a la existencia, se hace esperar y cuando llega uno siente asco porque cae en la cuenta de que hacía mucho que estaba allí” [...] “Entonces, ¿esto, esta cegadora evidencia es la náusea? ¡Si me he roto la cabeza! ¡Si habré escrito! Ahora sé: existo –el mundo existe- y sé que el mundo existe. Eso es todo. Pero me da lo mismo. Es extraño que todo me dé lo mismo; me espanta.” [...] “Desearía tanto abandonarme, olvidarme, dormir. Pero no puedo, me sofoco: la existencia me penetra por todas partes, por los ojos, por la nariz, por la boca... y de golpe, de un solo golpe el velo se desgarrar, he comprendido, he visto (Sartre, 1975, pp. 26, 102, 105)

El mito inaccesible de la verdad

El discurso científico occidental ha pretendido buscar la verdad a través de métodos precisos, calculados. A pesar de ello solo ha terminado por generar una gran crisis en el develamiento de la realidad. Mientras más busca, más se pierde en un interminable laberinto de certezas, pero también de incertidumbres. Lo cierto es que la verdad se oculta, juega con nosotros, nos hace bromas pesadas y termina siempre fugándose, huyendo, sin que tengamos posibilidad de capturarla. Duendecilla traviesa y diabólica, es una amante esquivia que nos desaira continuamente y que nos ha sumido en una suerte de depresión colectiva. Lo cierto es que “... de ordinario la existencia se oculta. Está ahí, alrededor de nosotros, en nosotros, ella es nosotros, no es posible decir dos palabras sin hablar de ella y, finalmente, queda intocada” (Sartre, 1975, p. 105). Pero cuando se aparece espontáneamente, se manifiesta generosa y sus dádivas son inconmensurables; probablemente el secreto consiste en no buscarla pues es cuando aparece es cuando aparece espontáneamente y en el momento más inesperado. Es en este instante

cuando arribamos a la súbita revelación, a la “cegada evidencia” pues “... la existencia no es algo que se deja pensar de lejos: es preciso que nos invada bruscamente, que se detenga sobre nosotros, que pese sobre nuestro corazón como una gran bestia inmóvil; si no, no hay absolutamente nada.” (Sartre, 1975, p. 109)

Pero también existe el lado oscuro de la luna. La revelación no es únicamente el arribo a un estado máximo de serenidad y de placer, platónicamente ideal e ingenuamente romántico. En *La Náusea* no es ni por asomo el acceso al paraíso, pues para Roquentin es exactamente lo contrario: un estado de incomodidad mayúsculo, un malestar inimaginable; como asomarse al vacío y experimentar un vértigo absoluto y, eventualmente, fatal. Las vísceras se contraen, los órganos se encuentran al borde del colapso...la respuesta no podría ser más terrible y desconcertante. No es en absoluto un momento de iluminación radiante, sino de oscuridad siniestra y aterradora. Y surge la gran pregunta: ¿Por qué tendría que ser paradisíaco? ¿Por qué suponer que al acceso a la verdad revelada súbitamente tendría que ser agradable? Podríamos tener un encuentro con el horror más inimaginable. Entre otras cosas, podrían aparecérsenos los perros de Tíndalos¹ por intentar entrar a un territorio prohibido. Atrás queda la expectativa de experimentar el pretendido éxtasis iluminador que nos invadiría, sino todo lo contrario. Es entonces cuando aparece la incomodidad, la descomposición, la enfermedad; en una palabra, la náusea:

¹ Criaturas interdimensionales de *Los mitos de Cthulhu*, relatos de terror metafísico de H.P. Lovecraft. Estas bestias ancestrales pueden materializarse a través de los ángulos del tiempo (de 120° o menos) persiguiendo y despedazando lo que encuentran en su camino. Unos auténticos perros del mal.

Entonces me dio la náusea: me dejé caer en el asiento, ni siquiera sabía dónde estaba; veía girar lentamente los colores a mi alrededor; tenía ganas de vomitar. Y desde entonces la náusea no me ha abandonado, me posee.” [...] “¡La cosa anda mal, muy mal! Otra vez la suciedad, la Náusea.” [...] “La náusea no está en mí; la siento allí en la pared, en los tirantes, en todas partes a mi alrededor. Es una sola cosa con el café, soy yo quien está en ella.” [...] “La náusea, se ha quedado allá, en la luz amarilla. Soy feliz, este frío es tan puro, tan pura la noche; ¿no soy yo mismo una onda de aire helado? No tener ni sangre, ni linfa, ni carne. Deslizarse por este largo canal hacia aquella palidez. Ser solo frío” (Sartre, 1975, pp. 15-22)

Existencia, pura existencia inútil; Parménides ya lo afirmaba gozoso: El ser es y no puede no ser. Nos rodea por todas partes y soy parte de él...una infinita y continua cascada de existencia, imparable...un torrente, un flujo incesante que se hace presente y que siempre, siempre, será lo que es; se nos mete por los poros, por las mucosas nasales, por el ano; somos una curiosa, evolucionada e hipersensible antena que registra los más mínimos recovecos de esta existencia porosa, granulada e imperecedera. No podemos alterarla en lo más mínimo, por lo que estamos en presencia de una deidad impasible, incólume, implacable. No se detiene jamás y su tiempo se desdobra en múltiples dimensiones, mientras al nuestro lo hemos congelado en una linealidad absurda y monótona.

Se ha insistido muchas veces en que las matemáticas son la herramienta más confiable y precisa en el develamiento de la realidad, y a partir de ello hemos generado una vorágine numérica que se atribuye el derecho de ser la forma más precisa y verdadera de explicarlo todo: hemos desarrollado una manía patológica por medir y contar, reduciendo todo a cálculos matemáticos. Hasta el tiempo

mismo ha sido mecanizado. De allí el conflicto. De allí la locura, el desquiciamiento, pues es evidente que el *Homo sapiens* dejó de lado la serenidad que implica una espontánea e intuitiva comunión con la existencia –si es que acaso existió ese nivel primigenio- y nos desbarrancamos en el desgarramiento, la fragmentación y, por ende, en el aullido. Seguimos y seguimos diseccionando la realidad con la precisión de un diestro cirujano y su bisturí. Necesidad obsesiva, tal vez, de mirarla sangrar. Dividir, fragmentar, segmentar...

Mi saliva está azucarada, mi cuerpo tibio; me siento insulso. Mi cortaplumas está sobre la mesa. Lo abro. ¿Por qué no? De todos modos, así introduciría algún cambio. Apoyo la mano izquierda en el anotador y me asesto un buen navajazo en la palma. El movimiento fue demasiado nervioso; la hoja se ha deslizado, la herida es superficial. Sangra [...] ¿Y qué? ¿Qué es lo que ha cambiado? Sin embargo, miro con satisfacción en la hoja blanca, a través de las líneas que tracé hace un rato, ese charquito de sangre que por fin ha cesado de ser yo. Cuatro líneas en una hoja blanca, una mancha de sangre: es un hermoso recuerdo [...] ¿Me curaré la mano? Vacilo. Miro el ligero fluir monótono de la sangre. Justamente ahora se coagula. Se acabó. Mi piel parece enmohecida alrededor del tajo. Debajo de la piel sólo queda una pequeña sensación semejante a las otras, quizá más insulsa todavía. Dan las cinco y media. Me levanto, la camisa fría se me pega a la carne. Salgo. ¿Por qué? Bueno, porque tampoco tengo razones para no hacerlo. Aunque me quede, aunque me acurruque en silencio en un rincón, no me olvidaré. Estaré allí, pesaré sobre el piso. Soy. (Sartre, 1975, pp. 82-83)

El objetivo se ha extraviado, no sabemos qué es lo que buscamos. La ingenuidad se hace presente cuando

espontánea e inocentemente jugamos con lo desconocido. A pesar de que la experiencia ha sido negativa innumerables veces, lo seguimos haciendo; es jugar con fuego, con el peligro que representa un incendio de dimensiones catastróficas. La pérdida es nuestro signo, la soledad nuestra identidad y nos sentimos criaturas abandonadas en un cosmos infinito en donde no sabemos de dónde, cómo, por qué, ni para qué somos y estamos. Buscar la respuesta parece no tener sentido, pues esa respuesta aparentemente no existe y, si acaso existiese, todo indica que somos absolutamente incapaces de encontrarla. El lenguaje utilizado es precario y limitado, por lo que recurrimos a la simulación y al engaño: Nos inventamos respuestas para tener un poco de paz; nos contamos a nosotros mismos bonitas historias para celebrar nuestra maravillosa capacidad de hallar las verdades que, suponemos, algún ser inconmensurable pero tramposo nos ha ocultado aquí y allá: imaginarios juegos perversos de un demonio travieso y maligno. Finalmente, podría no ser descabellado afirmar que la realidad en su conjunto es una ficción absoluta.

La existencia nos rodea por todas partes. No podemos negar que este nivel de realidad concreta se manifiesta de manera clara, directa y contundente; tanto, que habitualmente nos abrumba, nos lastima, nos supera. Las alternativas no existen: está allí y determina categóricamente todo, desde el microorganismo más insignificante hasta el universo mismo. La vida, ese fenómeno inexplicable y complejo, también está condicionada. Somos básicamente cuerpos que demandan la retroalimentación con otros cuerpos, aún con los inorgánicos, generando un torrente continuo de materia, energía, información y lenguaje. Proceso muchas veces lento, pesado y, de entrada, interminable. Nada de lo que hagamos puede

desligarnos de este pasaje efímero por el cosmos físico, aún si la muerte se hace presente. El sistema corporal que nos constituye es una compleja y maravillosa conjunción de músculos, sangre, vísceras, huesos y cartílagos. Pero sobre todo, somos una conjunción de palabras, de lenguaje. De allí las derivaciones son innumerables, pues también estamos hechos de ciencia, arte, filosofía, literatura, poesía. Es así que la relación que establecemos con el mundo puede calificarse de sublime, aunque también puede ser terrible, violenta, dolorosa. En esta odisea de la especie biológica a la que pertenecemos se generó progresivamente un elemento más que el filósofo griego Aristóteles refirió como un *plus*, una propiedad inédita y emergente surgida de la sofisticada estructura de un ser vivo y que se convirtió con el paso del tiempo en una bendición y una condena al mismo tiempo: Nuestra habilidad lógico-racional. “Existo, es algo tan dulce, tan dulce, tan lento. Y leve; como si se mantuviera solo en el aire. Se mueve. Por todas partes, roces que caen y se desvanecen. Muy suave, muy suave” (Sartre, 1975, p. 81).

Referencias

- Bobbio, N. (1966). *El Existencialismo. Ensayo de interpretación*. F.C.E.
- Borges, J. L. (1986). *Antología poética 1923-1977*. Oveja Negra.
- Carballo, E. (1986). *Protagonistas de la literatura mexicana*. F.C.E.
- Freud, S. (1995). *El malestar en la cultura. Obras Completas, Tomo XXI*. Amorrortu

Heidegger, M. (2007). *El ser y el tiempo*. F.C.E.

Lacan, J. (2010). *Seminario 11*. Paidós.

Lyotard, J. F. (1987). *La condición posmoderna*. Cátedra.

Paz, O. (1993). *Libertad bajo palabra*. F.C.E.

Sartre, J. P. (1974). *Crítica de la razón dialéctica*. Losada.

Sartre, J. P. (1975). *La náusea*. Época.

Sartre, J. P. (1982). *Las moscas. Incluye: A puerta cerrada, Muertos sin sepultura, La puta respetuosa, Las manos sucias*. Alianza-Losada.

Sartre, J. P. (1992). *El existencialismo es un humanismo*. Ediciones del 80.

Sartre, J. P. (2004). *El ser y la nada*. RBA Coleccionables.

Sartre, J. P. (2005). *Las palabras*. Losada.

Sartre, J. P. (2007). *El muro*. Losada.

CAPÍTULO 2

Jean-Paul Sartre y su relación con el Psicoanálisis. Análisis y comentarios en torno al *Bosquejo de una teoría de las emociones*.

Omar de Jesús Reyes Pérez

La filosofía de Sartre (París, 21 de junio de 1905 – ibíd., 15 de abril de 1980) refleja la preocupación constante por la existencia; siendo trágicamente libres y asumiendo esa tragedia el individuo es capaz de aceptar la responsabilidad de sí mismo, por eso nadie más a quien culpar sino a uno mismo. Los acontecimientos son circunstancias sobre las cuales debemos de decidir, decisión totalmente individual, aún en los momentos límite.

Si la responsabilidad es totalmente del individuo, habría que conocer a la persona en todos sus acaeceres y en sus motivaciones que lo llevan a tomar una decisión. Es así como Sartre no podía dejar de lado la psicología como parte fundamental que explica de alguna manera aquello que lleva al ser humano a decidir.

Son tres momentos, al menos, en los que Sartre profundiza la implicación de la psicología en las decisiones existenciales. Estos tres momentos están plasmados en *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939), *El Ser y la Nada* (1943), *El existencialismo es un humanismo* (1945 y 1949).

Al menos en estas tres obras encontramos una línea continua, que inicia con la discusión en torno a las

emociones y crítica a la psicología de su tiempo en su *Bosquejo de una teoría de las emociones*; para continuar en *El Ser y la Nada*, donde Sartre propone un psicoanálisis existencial, y en *El existencialismo es un humanismo*, donde menciona al menos un pasaje en que un joven asiste a él buscando una solución a un dilema (ir a la guerra o quedarse a cuidar a su madre), y Sartre lleva a cabo una intervención propia de su psicoanálisis existencial.

En este trabajo, abordaremos sólo el análisis de su *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Antes de iniciar hay que tomar en cuenta cinco datos de suma importancia:

1) Sartre propone un bosquejo; de tal modo que quien pretenda encontrar una teoría terminada y pulida en este trabajo definitivamente no lo encontrará.

2) Inicialmente en esta obra Sartre apunta una serie de críticas a la psicología que (en su momento) se había preocupado por la científicidad en su afán de ser reconocida, pero no descalifica la importancia de la psicología misma.

3) La herramienta que usa es la fenomenología de Edmund Husserl para contrarrestar el positivismo que él percibe dominante en el quehacer de la disciplina psicológica de ese entonces.

4) La propuesta tiene que ver con su postura existencialista, por tanto las emociones como las explica Sartre han de tener siempre en cuenta la totalidad del ser humano.

5) Siempre que se hable de la psicología no hay que olvidar que Sartre se refiere a la psicología de 1937, año en que es publicado este bosquejo de las emociones.

Contexto histórico

Europa estaba devastada después de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), Hitler subió al poder en 1933 y Freud (Príbor, 6 de mayo de 1856-Londres, 23 de septiembre de 1939) huyó de Viena en 1938 pagando el 20% de sus bienes para poder exiliarse, sus hermanas no corrieron la misma suerte y fueron capturadas por los nazis. Es en este contexto de postguerra de la Primera Guerra Mundial y preguerra de la Segunda Guerra Mundial cuando Freud fallece en Londres el 23 de septiembre de 1939.

Para este año, Sartre tenía 34 años y es en ese mismo año que publica *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939). Es improbable que esa obra haya sido publicada deliberadamente en tal año por la muerte de Freud, ya que ésta aconteció en septiembre (hacia el final del año), pero lo que sí nos muestra es el gran interés y conocimiento que tenía Sartre de la psicología y el psicoanálisis.

Cobra particular importancia notar que la casa editorial de Gallimard fue fundamental en la impresión de la obra de Sartre, pues su obra, razón de este análisis, fue publicada antes de ser tomada la editorial y *El Ser y la Nada* fue publicada cuando la editorial había sido reintegrada. Este pasaje habla de la capacidad de Sartre para concentrarse en sus esfuerzos teóricos, aun con la realidad adversa, y de integrar esta experiencia en su obra.

Sartre y la psicología

Hay quienes afirman (Figuerola, 2014) que hacia 1943 Sartre explora un camino en la psicología y una dualidad hacia Freud, pero es fácil demostrar que no es en el 43 sino, desde antes del 39, año en que publica su *Bosquejo de una teoría de las emociones* que muestre este interés.

Sartre tenía gran afinidad por la psicología y el psicoanálisis incluso antes de publicar *El Ser y la Nada* en 1943 y posteriormente *El existencialismo es un humanismo* (1945 y 1949).

La psicología estaba tratando de ganar terreno en su reconocimiento como ciencia, por tanto las explicaciones e investigaciones que se desarrollaban eran derivadas totalmente de la tendencia positivista del momento. En esta postura la psicología no da nada por hecho y todo lo trata de demostrar empíricamente. Hay que entender que gracias a estos esfuerzos la psicología tuvo gran avance y reconocimiento dentro de la medicina y la psiquiatría pero, al mismo tiempo, y aquí reside la crítica que hace Sartre y otros autores, al volverse tan rígida no logra un entendimiento global del ser humano (que seguro en tiempo de guerra para Sartre era tan necesario). Así Sartre aporta estas críticas de una psicología “cientificista” y hace su propia reflexión siempre teniendo presente su visión existencialista.

En torno al psicoanálisis

Una de las fuentes de donde Sartre abreva es el psicoanálisis. Es necesario saber que el psicoanálisis freudiano fue fuente de diversas críticas desde sus inicios, incluso algunos de sus seguidores se alejaron e hicieron su propia crítica e interpretación, tal como Carl Jung lo hizo (tal separación con Freud se efectúa en 1913), posteriormente Jung se vuelve otro ícono del psicoanálisis con las variantes que él mismo teorizó.

Otros autores, aparte de Sartre, también hicieron críticas importantes al psicoanálisis, hablamos particularmente de Karl Jaspers (Oldenburg, 23 de febrero de 1883-Basilea, 26 de febrero de 1969) quien dirigió varias críticas al psicoanálisis y a la psicología. Hablamos de

Jaspers por su cercanía al pensamiento existencialista, y quien además fue un acérrimo crítico del psicoanálisis (Bormuth, 2015) -a diferencia de Jung quien reinterpretó el psicoanálisis, Jaspers lo despreciaba, tal como él lo dice. Jaspers, como médico y psiquiatra, defendió hasta el final la psiquiatría criticando duramente todos los elementos del psicoanálisis que él refería como no científicos y afirmando que la psiquiatría no podría fiarse de tales teorías. En 1920 Jaspers, en su libro *Psicopatología General* endurece la crítica al psicoanálisis, y es una constante que mantendrá en toda su obra (Bormuth, 2015).

En su ensayo filosófico-cultural de 1931 llamado *El hombre en la edad moderna*, condena el psicoanálisis de Freud como una ideología cuestionable, y después de 1945 ataca nuevamente las bases en otros artículos. En 1954, Jaspers les dice a los lectores en el nuevo prólogo de su libro *Psychologie der Weltanschauungen* que incluso como joven psiquiatra había puesto una "resistencia interna" a Freud y que esto había sido por razones que trascendían asuntos puramente científicos. No solamente desató un ataque estructurado, sino visceral (Bormuth, 2015).

De tal modo que cuando Sartre era joven, ya Jung había iniciado sus propias investigaciones y Jaspers criticaba duramente el psicoanálisis. Es decir, que Sartre sin duda conocía la fama y los fundamentos del psicoanálisis así como de las críticas que tal método y su autor recibían. De igual manera conocía las nuevas tendencias de la psicología y la bifurcación que se había generado en ésta: que por un lado la psicología se había dirigido hacia la medicina y por otro hacia la reflexión teórica. Sartre seguiría ese camino crítico a la psicología y al psicoanálisis centrado en la noción de existencia.

Bosquejo de una teoría de las emociones

Sartre inicia su libro haciendo crítica a la psicología afirmando que en aras de la búsqueda de reconocimiento científico ha seguido el método positivista, tratando de que sus fundamentos estén basados en la experiencia (la tendencia científica era dejar de lado el exceso de idealismo y hacer demostrable la ciencia para poder llamársele así).

Nuestro autor critica la psicología desde la antropología, pues afirma que la noción de hombre aceptada en psicología es totalmente empírica pecando de objetivismo (Sartre, 1939) y que este mismo objetivismo impide generar un concepto ampliado de humanidad. Sea como fuere, el psicólogo se niega absolutamente a considerar a los hombres que le rodean como sus semejantes (Sartre, 1939) refiriéndose concretamente a la actitud científica de poner al otro como objeto de estudio.

Sartre exige a la psicología una antropología de base que aquella nunca provee, porque solo se concentra en ubicar hechos aislados que no cohesionan por este afán científicista, no hay ese atrevimiento en la psicología a plantear un concepto de hombre, como él lo exige y lo hace en su propia filosofía. Lo que para Sartre es una debilidad para la ciencia positiva es un problema que no tiene necesidad de abordar.

Para él, la psicología se ha esforzado tanto en pretender ser ciencia que solo se ha dedicado a la explicación empírica no importa que los hechos que investigue sean diversos, heteróclitos, es decir, hechos que destacan por lo extraño y diferente de sus características, que salen de lo habitual, y por tanto son materia de investigación para la psicología pero según Sartre estos son inconexos: ¿Hay algo más distinto, por ejemplo, que el estudio de la ilusión estroboscópica y el del complejo de inferioridad? (Sartre, 1939). El campo de la psicología era y es muy

amplio, por eso Sartre observa y le parece que se dedica a muchas cosas sin clarificar bien cuál es su especificidad.

La ciencia discurre en torno de la explicación de los fenómenos y evidentemente busca explicar los accidentes, para la filosofía la búsqueda debe ser de lo esencial, cosa que la psicología, al menos en el tiempo de Sartre, no estaba interesada en ello, no sobra decir que hasta el día de hoy la ciencia experimental sigue procediendo de la misma manera.

...preferir lo contingente a lo necesario, el desorden al orden; es rechazar, por principio, lo esencial hacia el porvenir... Los psicólogos no se dan cuenta, en efecto, de que resulta tan imposible alcanzar la esencia acumulando accidentes... Si su única meta consiste en acumular conocimientos fragmentarios, nada hay que objetar; sólo que no vemos el interés de esta labor de coleccionista... (Sartre, 1939, p. 3).

Habíamos dicho ya que la psicología como ciencia no pretende buscar una esencia, ese trabajo es para la filosofía, pero Sartre piensa y le exige a la psicología que debe adentrarse a la base existencial para que pueda resolver algo de la crisis humana y no solo volverse descriptiva, factual.

Pero si, en su modestia, les anima a los psicólogos la esperanza loable en sí, de que más adelante, basándose en sus monografías, llevarán a cabo una síntesis antropológica, se hallan en total contradicción consigo mismos. Pueden objetarnos que ése es precisamente el método y la aspiración de las ciencias de la naturaleza. Contestaremos que las ciencias de la naturaleza no se proponen conocer el mundo sino las condiciones de posibilidad de ciertos fenómenos generales. Hace tiempo que esta noción de mundo se ha esfumado bajo la

crítica de los metodólogos precisamente porque no cabe aplicar los métodos de las ciencias positivas y esperar a la vez que éstos nos permitan un día descubrir el sentido de esa totalidad sintética llamada mundo (Sartre, 1939, p. 3).

Entonces, cabría preguntarle a Sartre ¿cuál sería la razón de ser de la psicología? ¿No serían también las condiciones de posibilidad de los fenómenos psicológicos? ¿Es tarea de la psicología llevar a cabo una síntesis antropológica? Pero a Sartre no le convence esta explicación cientificista, no le ve caso. Él piensa que para que tenga sentido esta ciencia debe buscar generar una síntesis antropológica. Esa búsqueda de la totalidad sintética llamada mundo ya se reflexionará unos años más adelante con Bertalanffy (1901-1972) quien procurará desarrollar un pensamiento generalista, es decir una visión que permita la visión en conjunto después de tanta especialización de la ciencias positivas.

Enseguida explica la postura de la psicología de ese momento acerca de las emociones. ¿Qué resultado darán los principios y los métodos del psicólogo aplicados a un ejemplo particular, como el estudio de las emociones, por ejemplo? Afirma que, siguiendo la postura positivista, la emoción sería abordada como algo independiente a los fenómenos de atención, memoria, percepción. No habría nada que pudiera ligar a la emoción con los fenómenos anteriores. El psicólogo (continúa Sartre su crítica) admite tener emociones porque la experiencia se lo enseña, Así, la emoción es ante todo y por principio (para la psicología) un accidente (Sartre, 1939), no algo esencial (como lo pretende Sartre). ¿Por qué para Sartre las emociones son esenciales? Se explicará más adelante, pero es interesante este debate pues debemos preguntarnos si la emoción es causa o consecuencia de las decisiones y las experiencias.

Así, afirma que:

Al psicólogo le parecería inútil y absurdo estudiar las condiciones de posibilidad de una emoción, o sea, preguntarse si la misma estructura de la realidad humana hace posibles las emociones y cómo las hace posibles: ¿de qué sirve preguntarse acerca de la posibilidad de la emoción, si precisamente es? El psicólogo recurrirá también a la experiencia para establecer los límites de los fenómenos emotivos y su definición (Sartre, 1939: 4).

De hecho las investigaciones de neurociencias (Castaingts, 2017) han estudiado efectivamente las condiciones de posibilidad de las emociones, a nivel cerebral y también estados inducidos, por ejemplo a través de psicotrópicos, estos hallazgos se generaron después de la obra sartriana.

Antes de explicar su postura, Sartre continúa analizado teorías que aventuran acercamientos a la complejidad de las emociones pero que las rechaza por ser insuficientes. Tales posturas las repasaremos brevemente: La teoría periférica; la postura de W. James quien distingue dos grupos de fenómenos, unos fisiológicos y otros psicológicos (estado de conciencia), es periférica porque observa desde fuera el fenómeno “una mujer llora, por tanto está triste”. La teoría de la sensibilidad cerebral (Sherrington) demuestra la sensibilidad córtico-talámica en perros. Sartre pregunta ¿Puede un trastorno fisiológico, sea cual fuere, dar cuenta del carácter organizado de la emoción? (Ahora sabemos que sí). Otra teoría es la de Janet (*Las obsesiones y la psicastenia*, 1903) cuyo objetivo es tener en cuenta las manifestaciones exteriores de la emoción. La crítica a esta postura es que Janet hace de la emoción una conducta peor adaptada, o, si se prefiere, una conducta de desadaptación, una conducta

de fracaso (Sartre, 1939). La siguiente teoría es de Henri Wallon quien propone que: hay en los infantes un circuito nervioso primitivo, con la edad aprendemos nuevas conductas pero en situaciones límite si no se puede hallar una conducta adecuada entonces se recurre a una conducta primitiva. Hasta ese momento no había sido demostrada esta postura llamada regresión, como mecanismo de defensa. Vuelve a Janet y explica en muchas de sus descripciones da a entender que el enfermo adopta la conducta inferior para no sostener la conducta superior. Para Janet, y es lo que Sartre critica, las emociones representan un medio diferente de eludir una dificultad, una escapatoria particular, una trampa especial.

La siguiente teoría que le parece más importante es la de los discípulos de Kohler, en particular las de Lewin y Tembo. Lo hace desde los ojos de P. Guillaume. Se refiere a la psicología Gestalt. Guillaume introdujo en Francia esta teoría. Esta postura no está de acuerdo con el positivismo, pues limita las concepciones de la conducta humana por eso recurre a la tradición filosófica fenomenológica, tal como Sartre lo hace.

Para Sartre las posturas anteriores son insuficientes, por eso aborda enseguida a la teoría psicoanalítica afirmando que sólo puede comprenderse la emoción si se busca un significado, y este es funcional (es decir hay un porqué), por tanto las emociones tienen una finalidad. Sartre habla de dos cosas: de la interpretación de la emoción y de la finalidad de la emoción. Por eso aborda ahora el psicoanálisis.

Relevancia del psicoanálisis

Sartre acepta que el psicoanálisis ha sido el primero en poner en relieve la significación de los hechos psíquicos; o sea, que ha sido el primero en insistir sobre el hecho de

que todo estado de conciencia vale por algo que no es él, por ejemplo, el cleptómano, que su interés no es el robo por sí mismo sino que remite a un significado ulterior, simbolizado.

Así, la interpretación psicoanalítica concibe el fenómeno consciente como la realización simbólica de un deseo reprimido por la censura (Sartre, 1939). Notemos que para la conciencia este deseo no se halla implicado en su realización simbólica.

En la medida en que existe por y en nuestra conciencia, sólo es lo que pretende ser: emoción, deseo de sueño, robo, fobia al laurel, etc. Si no fuera así y si tuviéramos cierta conciencia incluso implícita de nuestro verdadero deseo, demostraríamos tener mala fe y no es eso lo que pretende el psicoanalista. De ello resulta que la significación de nuestro comportamiento consciente es totalmente exterior a ese comportamiento mismo, o, si se prefiere, que lo significado está completamente cortado del significante (Sartre, 1939, p. 16).

El trabajo del psicoanálisis es desentrañar este significado profundo mediante la interpretación del símbolo y además verbalizado. No rechaza nuestro filósofo los resultados del psicoanálisis con la condición de que hayan sido conseguidos mediante la comprensión. Sin embargo, Sartre no acepta la teoría de la causalidad, probablemente la idea de la infancia y el destino. El psicoanalista utiliza su propia conciencia para interpretar la conciencia del paciente. Aquí se puede iniciar un debate en torno al sentido de la “interpretación” que hace el psicoanalista del material que provee el paciente, pues desde la teoría psicoanalítica es el paciente el que hace “insight” cuando las intervenciones son las adecuadas, basadas siempre en el material que el paciente provee, lo

que fortalece lo dicho por Sartre, a su vez retomado de la obra de Freud. Sartre encuentra valiosas herramientas en el psicoanálisis que no está dispuesto a abandonar, por el contrario las acepta y las hace coincidir con la fenomenología.

La fenomenología como método

Señalada ya la postura ante la psicología y por tanto las insuficiencias que evidencia, Sartre se propone bosquejar su teoría de las emociones echando mano de la fenomenología de Husserl. Sartre retoma de Edmund Gustav Albrecht Husserl (Prossnitz, 8 de abril de 1859-Friburgo, 27 de abril de 1938) su reflexión sobre la fenomenología para hacer una crítica a la psicología. A Husserl, le llamó primero la atención la verdad siguiente: hay inconmensurabilidad entre las esencias y los hechos, y quien empiece su indagación por los hechos no logrará nunca hallar las esencias (Sartre, 1939), exactamente la crítica que hace Sartre a la psicología.

Arriba habíamos comentado que la diferencia de la psicología positiva era que sentía innecesario hablar de esencias, pues la ciencia no se preocupa por eso, de tal forma que se puede hacer ciencia del hombre sin pensar en un concepto esencial de humanidad; sin embargo, según Sartre no hay modo de que la psicología pueda, por más esfuerzos que haga, no referirse a términos esenciales, pues los hechos psíquicos nunca son hechos primeros sino reacciones del hombre contra el mundo, pero inevitablemente presuponen el concepto de hombre y de mundo. De tal forma que si se quiere fundar una nueva psicología se debe llegar a los orígenes del hombre, del mundo y de lo psíquico, es decir la conciencia trascendental y constitutiva a la que llegamos mediante la “reducción fenomenológica” o “puesta del mundo entre

paréntesis” (Quepons, 2015). Este paréntesis suspende la realidad para poner atención específica en la conciencia.

Por eso, afirma Sartre que Husserl aprovecha la conciencia al ser conciencia de sí misma, esto permite claridad en el discernimiento y garantía, pues la conciencia existe en la medida exacta en que es conciencia de existir. Husserl “lo que tratará de describir y de establecer por medio de conceptos son precisamente las esencias que presiden el desarrollo del campo trascendental. Habrá pues, por ejemplo, una fenomenología de la emoción que, tras haber «puesto el mundo entre paréntesis», estudiará la emoción como fenómeno trascendental puro; y no dirigiéndose a unas emociones particulares, sino tratando de alcanzar y dilucidar la esencia trascendental de la emoción como tipo organizado de conciencia” (Sartre, 1939, p. 5).

Sartre usa esta herramienta de la fenomenología y la unifica con otra de sus fuentes primordiales, Heidegger, quien afirma en *El ser y el tiempo*:

Lo que diferenciará cualquier indagación sobre el hombre de los demás tipos de investigación rigurosa, es precisamente el hecho privilegiado de que la realidad humana es nosotros mismos: «El ente cuyo análisis es nuestro problema somos nosotros mismos – escribe Heidegger en 1927 –. El ser de este ente es mío» (Sartre, 1939, p. 5).

A diferencia de la objetivación, la indagación emocional debe partir de la conciencia de sí mismo y de la realidad propia, cuidando los riesgos del solipsismo y del autismo intelectual.

Enseguida se vislumbra su propia postura que sostendrá con toda claridad en su obra: bien, no resulta indiferente que esta realidad humana sea yo porque,

precisamente para la realidad humana, existir es siempre asumir su ser; es decir, ser responsable de él en vez de recibirlo desde fuera como lo hace una piedra. Y como «la realidad humana» es esencialmente su posibilidad, este ente puede en su ser «elegirse a sí mismo, ganarse y también perderse» (Sartre, 1939).

Para Sartre esta asunción de uno mismo es ya una comprensión de la realidad humana, tal comprensión proviene desde la propia manera de existir de cada individuo. La realidad humana –que es yo- asume su propio ser comprendiéndolo, afirma Sartre. Comprendiéndolo no en un entendimiento racional pues no sabemos hasta qué punto cada persona está completamente consciente racionalmente de su realidad, o hablando de la enfermedad mental o de la neurosis, qué nivel de conciencia tiene de su padecimiento, pero sin duda es su manera de acceder e interpretar y enfrentarse a la realidad.

Siguiendo el camino de la fenomenología, para Sartre la emoción es significativa, igualmente que las conductas y la “conciencia emocionada”. De esta manera afirma que la emoción significa a su manera el todo de la conciencia o, si nos situamos en el plano existencial, de la realidad-humana. En la emoción se concentra todo el peso de la existencia.

Sartre en este momento se aventura a consolidar su concepto de la emoción, diciendo que:

La emoción no es un accidente porque la realidad humana no es una suma de hechos; expresa con un aspecto definido la totalidad sintética humana en su integridad. No quiere decirse con ello que es el efecto de la realidad humana. Es esa realidad-humana misma realizándose bajo la forma de «emoción». Resulta, pues, imposible considerar la emoción como un desorden psico-fisiológico. Tiene su esencia, sus estructuras

particulares, sus leyes de aparición, su significación. No puede proceder desde fuera de la realidad-humana. Es el hombre, por el contrario, el que asume su emoción; por consiguiente la emoción es una forma organizada de la existencia humana (Sartre, 1939, p. 7).

Sin duda lo es, porque esta emoción son los lentes con los que se interpreta el mundo, pero también, ahora lo sabemos, que las emociones sí pueden ser producto de desórdenes psico-fisiológicos, demostrados en los manuales DSMV y COI. Lo que no varía es que estas alteraciones transforman la percepción del mundo, transforman el modo en que el individuo vive su mundo, y tomará decisiones en torno a esta interpretación.

Sartre afirma que la emoción no existe como fenómeno corporal, ya que un cuerpo no puede emocionarse, por no poder conferir un sentido a sus propias manifestaciones (Sartre, 1939). Esta afirmación actualmente ya no es sostenible, pues efectivamente el cuerpo manifiesta un conjunto de cambios fisiológicos dependiendo de la emoción que está viviendo. Si el cuerpo no se emociona ¿qué es lo que se emociona? Lo que sí se sostiene hasta nuestros días es que no se puede comprender la alegría más que teniendo conciencia de que se está (o estuvo) alegre; lo mismo con cualquier otra emoción. Podemos ver a un cuerpo exaltado, con taquicardia, sudando ¿cómo saber qué emoción está teniendo? Solo a partir de la conciencia de las propias emociones. Aclarado su fundamento, entonces Sartre llama a su propia postura psicología fenomenológica.

Bosquejo de una teoría fenomenológica

La explicación que critica Sartre es que pareciera que las emociones son un juego reflexivo y por tanto de elección individual, como si el individuo pudiera elegir la emoción

que sentirá según el momento. Para Sartre no es para nada de esta manera:

Para la mayoría de los psicólogos, ocurre como si la conciencia de la emoción fuera ante todo una conciencia reflexiva; es decir, como si la forma primera de la emoción como hecho de conciencia consistiera en aparecérsenos como una modificación de nuestro ser psíquico o, para emplear el lenguaje corriente, en ser aprehendida primero como un estado de conciencia. Y no cabe duda de que siempre es posible cobrar conciencia de la emoción como estructura afectiva de la conciencia y decir: estoy furioso, tengo miedo, etc.

Pero el miedo no es originalmente conciencia de tener miedo, como tampoco la percepción de este libro es conciencia de percibir el libro. 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, 1939, p. 18).

Los estudios han confirmado lo que señala Sartre, que las emociones surgen del sistema límbico y es después de experimentar las emociones que las hacemos conscientes. La conciencia pues es darse cuenta de algo, cuando me doy cuenta de mis emociones me doy cuenta de mi postura ante el mundo.

Sartre observa que hay un vaivén entre la emoción y la conciencia de esta, el ejemplo que presenta es de un hombre que fracasa y experimenta ira: Puede producirse un paso continuo de la conciencia irreflexiva «mundo-actuado» (acción) a la conciencia irreflexiva «mundo-odioso» (ira) (Sartre, 1939, p. 19). Efectivamente podemos reflexionar sobre nuestra acción, pero nunca abandonamos el plano irreflexivo, el plano inconsciente, el plano del ello hacia el yo, diría el psicoanálisis.

Para Sartre una emoción es una transformación del mundo. Ahora Sartre define qué es emoción:

Cuando los caminos trazados se hacen demasiado difíciles o cuando no vislumbramos caminos, ya no podemos permanecer en un mundo tan urgente y difícil.

Todas las vías están cortadas y, sin embargo, hay que actuar. Tratamos entonces de cambiar el mundo, o sea, de vivirlo como si la relación entre las cosas y sus potencialidades no estuvieran regidas por unos procesos deterministas sino mágicamente. No se trata de un juego, entendámoslo bien; nos vemos obligados a ello y nos lanzamos hacia esa nueva actitud con toda la fuerza de que disponemos. Lo que hay que comprender también es que ese intento no es consciente como tal, pues sería entonces objeto de una reflexión. Es ante todo aprehensión de relaciones y exigencias nuevas. Pero, al ser imposible la aprehensión de un objeto o al engendrar una tensión insoportable, la conciencia lo aprehende o trata de aprehenderlo de otro modo; o sea, se transforma precisamente para transformar el objeto (Sartre, 1939, p. 21).

Esta es la definición de los mecanismos de defensa, en el caso expuesto es una fuga de la realidad, pero también es la construcción de una realidad alterna (García, 2013). Lo mismo usa el ejemplo del desmayo como huida, lo llama miedo pasivo, al contrario del miedo activo que permite una huida física, y explica la emoción como una postura ante el mundo. Sartre llama miedo pasivo al desmayo que proviene de un profundo terror, por ejemplo la llegada de una fiera. Este desmayo, sin duda es una conducta de evasión, un escape, un refugio. Esta negación de la realidad estriba en esta fuga de la realidad. Como acción mágica se puede suprimir el mundo (Freud, 1996).

Al hablar sobre la depresión, Sartre igualmente habla de una tristeza pasiva, caracterizada por los síntomas de la depresión. Sartre habla de un profundo sentimiento de pérdida como causa de esta postura triste.

Si me he arruinado, no dispongo de los mismos medios (coche particular, etc...) para llevarlos a cabo. He de reemplazarlos por nuevos intermediarios (tomar el autobús, etc.), y esto es precisamente lo que no quiero. La tristeza tiende a suprimir la obligación de buscar estas nuevas vías, de transformar la estructura del mundo reemplazando la actual constitución del mundo por una estructura totalmente indiferenciada... En otras palabras, al no poder o querer realizar los actos que proyectábamos, procuramos que el universo ya no exija nada de nosotros. Para ello, no podemos sino actuar sobre nosotros mismos, «limitar nuestra actividad» (Sartre, 1939, p. 23).

Freud llamó a este mecanismo: Limitación del yo (Ver Freud, 1917). Sartre dice que el depresivo se autosabotea, a esto le llama tristeza activa, el enfermo se incapacita a sí mismo y alude a culpar al exterior de su realidad.

Aborda enseguida la alegría, en primer lugar, cabe distinguir entre la alegría-sentimiento, que representa un equilibrio, un estado adaptado y la alegría-emoción. Por tal razón es probable que se refiera a lo que ahora conocemos como euforia o hipomanía. Esta alegría-emoción la caracteriza por cierta impaciencia.

No consigue estarse quieto, hace mil proyectos, inicia conductas que abandona inmediatamente, etc. Y es que, en efecto, su alegría ha sido provocada por la aparición del objeto de sus deseos. Le anuncian que ha ganado una cantidad importante, o que está a punto de

volver a ver a un ser querido al que no ha visto desde hace tiempo. Aunque ese objeto sea «inminente», aún no ha llegado, aún no es suyo. Le separa del objeto cierto período de tiempo. Y aunque haya llegado, aunque el amigo tan anhelado aparezca en el andén de la estación, es un objeto que sólo se entrega poco a poco; pronto se mitigará la alegría que sentimos al volver a verle: nunca conseguiremos mantenerlo allí, ante nosotros, como una propiedad absoluta, ni aprehenderlo de una sola vez como totalidad (nunca nos percataremos tampoco de una sola vez de nuestra nueva riqueza, como totalidad instantánea: se dará a nosotros a través de mil detalles y, por así decirlo, por «abschattungen» entre sombras, oculto) (Sartre, 1939, p. 24).

Sartre se circunscribe a cuatro emociones solamente, pero afirma que puede haber muchas emociones y el cuerpo es el instrumento de conjuro de estas emociones, propone no solamente que sería importante hacer una clasificación sino también observar la mezcla de estas emociones. En 1972, el psicólogo Paul Eckman sugirió que existen seis emociones básicas que son universales a lo largo de las culturas humanas: miedo, asco, enfado, sorpresa, felicidad y tristeza. En 1999 se amplió esta lista para incluir emociones básicas como la vergüenza, la excitación, el desprecio, la vergüenza, el orgullo, la satisfacción y la diversión. Robert Plutchik propuso su famosa rueda de las emociones, donde mediante un esquema sencillo demuestra cómo las emociones se combinan y se superponen según sus intensidades. Por ejemplo, la felicidad y la anticipación pueden combinarse para crear el optimismo.

Como no se puede decidir sobre la emoción, la emoción es padecida, no puede uno decidir no tener una emoción, sino que poco a poco va agotándose (o intensificándose) pero no podemos detenerla de tajo, por tal

razón las emociones alteran nuestra percepción del mundo. La vida interna donde el individuo interpreta el mundo, es mágico en cuanto está alejado del mundo, pero el individuo así lo vive (Goleman, 2002).

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. No cabe, pues, considerar la emoción como un desorden pasajero del organismo y de la mente que turbe desde fuera la vida psíquica. Es, por el contrario, la vuelta de la conciencia a la actitud mágica, una de las grandes actitudes que le son esenciales, con la aparición del mundo correlativo: el mundo mágico. La emoción no es un accidente sino un modo de existencia de la conciencia, una de las formas en que comprende (en el sentido heideggeriano de «Verstehen») su «Ser-en-el-Mundo» (Sartre, 1939, p. 31).

Comentarios finales

1. Sartre da a su reflexión la carga existencial que hacía falta a la interpretación de las emociones, esa carga interna que no era abordada por la psicología de su tiempo.

2. Reconoce que el psicoanálisis permite conocer el punto de vista de quien está padeciendo estas emociones y solo así es posible generar una interpretación existencial.

3. Las emociones alteran nuestra percepción del mundo, pero no podemos no tener emociones, entonces las emociones son las formas en las que vivimos en el mundo.

4. Ser conscientes de la forma en que vivimos el mundo nos hace responsables, por eso insiste tanto en la claridad de la conciencia y en usar la fenomenología para permitirnos reflexionar nuestra postura ante el mundo.

5. Cuando ya no tenemos herramientas para el mundo entonces podemos dejarnos llevar al “mundo mágico” (patología), que para Sartre es un modo de la existencia de la conciencia.

6. Muchos elementos que quedan sueltos en este bosquejo los abordará nuevamente en *El Ser y la Nada*, y *El existencialismo es un humanismo*.

Referencias

- Arnoletto, E. (2007). *Curso de teoría política*, (7 de mayo de 2019) <http://www.eumed.net/libros-gratis/2007b/300/40.htm>
- Bertalanffy, L. (1968). *General System theory: Foundations, Development, Applications*, revised edition 1976, New York.
- Bormuth, M. (2015). Karl Jaspers as a Critic of Psychoanalysis a Short Sketch of a Long Story, *Existenz An International journal in philosophy, religion, politics, and the arts*, 10, (2). ISSN 1932-1066.
- Breuer, J. y S. Freud. (1996). *Estudios sobre la histeria en: Obras Completas, II*. Amorrortu.
- Castaingts Teillery, J. (2017). Antropología simbólica de las emociones y neurociencia. *Alteridades*, 27(53), (pp. 23-33). (30 de abril de 2019) http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So188-70172017000100023&lng=es&tlng=es
- Figuerola, G. (2014). Los cuestionamientos de Jean-Paul Sartre a Freud ¿son aún válidos? Filosofía y psicoanálisis en el nuevo siglo. *Revista Chilena de neuro-psiquiatría*; 52 (3) (pp.185-212.)

- Freud, S. (1917), *Duelo y melancolía*. Amorrortu
- García Arroyo, J. (2013). Psicología y psicopatología de la fantasía, *Alcmeon Revista Argentina de Clínica Neuropsiquiátrica*, 18 (3) (pp.175-186)
- Goleman, D. (2002) *Inteligencia emocional*. Kairos.
- Heidegger, M. (1927). *Ser y tiempo*. Universitaria.
- Janet, P., (1903) *La obsesiones y la psicastenia*. Plutchik. (13 de mayo de 2019). <http://americanscientist.org/articles/01articles/Plutchik.html>
- Quepons Ramírez, I. (2015). El mundo entre paréntesis: una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad. *Revista de filosofía open insight*, 6(10) (pp. 255-261). (30 de abril de 2019). http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-24062015000200014&lng=es&tln-g=es
- Sartre, J. P. (1939). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza.
- Sartre, J. P. (1943). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Losada.
- Sartre, J. P. (1949). *El existencialismo es un humanismo*. Peña hermanos.
- Vásquez Rocca, A., (2012). Sartre: teoría fenomenológica de las emociones, existencialismo y conciencia posicional del mundo. *Nómadas. Critical Journal*

of Social and Juridical Sciences, 36 ISSN 1578-
6730 (7 de mayo de 2019) [http://www.redalyc.
org/articulo.oa?id=18126450012](http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18126450012)

CAPÍTULO 3

Un acercamiento a la filosofía antropológica de Sartre

Alberto González Soto

Introducción

Jean-Paul Sartre tiene un lugar en el pensamiento filosófico bastante opaco por diversas razones (y prejuicios), pero si enfocamos el problema central que le ocupaba y la forma de abordarlo comprenderemos la originalidad y trascendencia de su pensamiento. Ocupado principalmente en comprender al hombre y sus posibilidades en un contexto donde la realidad humana se había ampliado, complejizado y problematizado por los avances científicos, debates filosóficos y problemas políticos, Sartre echó mano de todos sus recursos para defender su proyecto de una filosofía antropológica centrada únicamente en la plena libertad del hombre concreto. Aunque generalmente se entiende el existencialismo sartreano como una filosofía pesimista, por articularse en torno a conceptos como la náusea, la nada, la angustia, por afirmar al hombre como una pasión inútil, condenado a ser libre y a un perpetuo conflicto con el prójimo, en realidad son argumentos que se derivan coherentemente de un pensamiento bastante riguroso y comprometido con un humanismo totalmente antropocéntrico, y como tal, ofrece una perspectiva filosófica sin presupuestos metafísicos, mostrando al hombre en su sola y cruda existencia, implicado únicamente por sus propias posibilidades.

En este trabajo nos enfocamos exclusivamente a la

comprensión de sus ideas filosóficas, procurando seguir un desarrollo que muestre su coherencia interna para una mejor apreciación de su pensamiento, esto nos obligó a dejar de lado muchísimos temas y detalles de la riqueza de sus análisis, pero confiamos en haber logrado un panorama sintético, que comienza con el estudio sobre la conciencia, sus características y facultades esenciales, exploramos el problema fundamental de ¿por qué hay la conciencia? Este tema le permitió sentar los antecedentes para construir su teoría general del ser: el hombre como un ser para-sí, el mundo del en-sí, y el ser para-otro. El problema sartreano del Yo complementa la comprensión de la estructura del ser para-sí, pero problematiza la relación que establece el hombre con el mundo y con sus semejantes, con lo que desarrollamos el tema del lugar y la actitud del hombre ante estos desafíos, en perfecta correspondencia con los principios filosóficos asentados por Sartre. Finalizamos nuestro trabajo estableciendo algunas diferencias con la filosofía de Heidegger sólo para evidenciar que, aunque comparten algunos conceptos, los proyectos de ambos transcurren en sentidos diferentes.

Al inicio de nuestro trabajo fue necesario precisar algunos temas para situar el pensamiento de Sartre, hicimos referencias generales al existencialismo como corriente filosófica a la que pertenece, su contexto histórico y la situación de la filosofía en Francia, para tener un panorama de los problemas que enmarcan el pensamiento sartreano.

Jean-Paul Sartre, un primer acercamiento

El pensamiento de Jean-Paul Sartre es uno de los más difíciles de asir, analizar, comprender y comunicar por varias razones. Por un lado, recupera disímiles tradiciones

filosóficas: de la fenomenología de Husserl pasa al existencialismo de Heidegger, pero también asimila la tradición cartesiana del sujeto, la filosofía analítica de Kant, la dialéctica hegeliana, da continuidad a la reacción francesa contra el cientificismo, contra el eclecticismo, pues uno de sus objetivos era buscar una filosofía unitaria y sistemática que diera una explicación total de la realidad humana. Además, buscó articular esta diversidad de planteamientos filosóficos y unirlos con una interpretación propia del marxismo.

A parte de lo anterior, Sartre expresa su pensamiento en diferentes estilos: tratados, novelas filosóficas, estudios literarios, extensos ensayos filosóficos. Debido a esta gran ambición en los alcances de su pensamiento Oreste F. Pucciani señala que la obra de Sartre tiene la intención de devolver a la filosofía su cualidad de pensamiento universal, (Belaval, 1992, p. 191) y como veremos en este trabajo, efectivamente podemos considerar el pensamiento sartreano como una última summa de la filosofía moderna por sus alcances sistémicos.

Jean-Paul Sartre ha resultado ser también un pensador sumamente controversial: generalmente se le critica ser sólo un aficionado de la filosofía, poco original o siquiera haber aportado algo a la filosofía, en todo caso se le reconocen más sus capacidades literarias, (Magee, 1990) las cuales por supuesto no excluyen la calidad y profundidad de su pensamiento; lo han censurado también por cuestionar la ortodoxia marxista; por cuestionar el positivismo en el conocimiento; su ateísmo, su irracionalismo; por defender una noción de libertad tan radical que dificulta los fundamentos de cualquier moral; de ser un apologista de la violencia; criticado incluso hasta por los modos de conducir su vida personal.

En este trabajo voy a limitarme a una revisión de sus ideas, problemas y métodos dentro del marco estrictamente filosófico, los autores que participan en esta obra desarrollarán otras perspectivas fundamentales para una comprensión más completa del pensamiento sartreano, desde las cuales se podrá apreciar la complejidad y los alcances de su obra en conjunto.

Observaremos que Sartre sí tenía un pensamiento filosófico bastante profundo y original, muy riguroso, contestatario y crítico como él mismo se reconocía (Belaval, 1992); sus objetivos reflexivos respondían a profundas problemáticas filosóficas de larga tradición, es decir, no estaba improvisando temas ni argumentos, pero también los consideraba de frente al universo de problemas sociales, políticos, artísticos y científicos de su contexto, de modo que su pensamiento y su obra lograron un impacto profundo dentro y “también” fuera de la filosofía, al grado que el día de su funeral, el 20 de abril de 1980, más de veinte mil personas acompañaron su féretro por las calles de París hasta el cementerio de Montparnasse, algo inusual para un filósofo, lo que nos conduce a pensar que sin duda debió haber hecho algo bien.

Sartre es considerado como uno de los más destacados representantes del existencialismo francés en su versión atea y marxista. Sin embargo, sobre el existencialismo se han dicho muchas cosas, la idea más generalizada es que se trató de una doctrina filosófica que considera al ser humano condenado a ser libre, en medio de la Nada, el vacío, o destinado a la Muerte, lo que produce angustia o ansiedad; en tal situación se veía en un dilema: podía asumir o aceptar el hecho de su libertad absoluta y la responsabilidad que implican sus acciones, o bien sumirse en la evasión, en la rutina, en la “náusea”, aunque a final de cuentas, en ambos casos se trataba de una elección definida por la angustia ante la muerte. Y, en

términos generales, se afirma que toda esta filosofía existencialista fue producto de la devastación social y moral sufrida a causa de las Guerras Mundiales.

Hay que precisar que el existencialismo, más que una corriente, fue una forma del pensamiento filosófico moderno que replanteó un antiguo problema: la relación problemática entre lo universal y lo particular, la esencia y la existencia. Algunos antecedentes de esta problemática los podríamos remontar hasta la Edad Media con el problema de los Universales, o incluso hasta la teoría *hilemorfista*¹ de Aristóteles, con la particularidad de que la filosofía moderna lo aborda desde una nueva perspectiva: la centralidad de la noción del sujeto, que especifica aquella problemática en torno al lugar y la naturaleza del hombre en el cosmos.

El pensamiento existencial da una vuelta de tuerca más a la noción moderna del sujeto, donde el sujeto pensante y los objetos pensados eran dos sustancias diferentes, frente a esta concepción el existencialismo plantea que no hay una distinción radical entre pensamiento y existencia, ya que el sujeto quien piensa es objeto de su pensamiento, pero no de manera abstracta o ideal, sino de su propia existencialidad. De este planteamiento se van a derivar dos consecuencias: por un lado, que la esencia o la razón de ser del hombre radica en su propio existir, es un ser existente; en segundo lugar, se restringe la noción de existencia sólo a la dimensión humana, porque es la única a la que se tiene acceso, dejando fuera el problema de la existencia del universo de objetos porque ya están dados fenomenológicamente.

¹ El hilemorfismo es la teoría aristotélica por medio de la cual se explica que cualquier objeto real está compuesto de Materia: la sustancia sensible y perecedera, y al mismo tiempo de una Forma: una esencia que lo hace ser lo que es y lo distingue de otros objetos.

Desde esta perspectiva podemos observar que el existencialismo respondía a una larga y profunda problemática filosófica, y no solo a la devastación de las Guerras mundiales, que ciertamente evidenciaron la problemática existencial y acentuó la dimensión ética de estos planteamientos.

El pensamiento existencial tuvo desde sus inicios expresiones y desarrollos teóricos muy diferentes, desde Sören Kierkegaard durante la primera mitad del siglo XIX y Dostoyevski, pasando por Miguel de Unamuno y Antonio Machado –de acuerdo con Ramón Xirau-, cuyos aportes son más literarios, pero insistimos que ello no demerita la profundidad o calidad del pensamiento. En la lista de pensadores existenciales se incluyen a Karl Jaspers, Gabriel Marcel primer existencialista francés y católico, Martín Buber quien era judío, Paul Tillich, pastor protestante, Martín Heidegger, aunque rechazara ser existencialista, Jean-Paul Sartre ateo y marxista, Maurice Merleau-Ponty y el escritor Albert Camus. Como podemos observar, más que una escuela o una corriente, el existencialismo fue el desarrollo de una problemática en torno a la cual giraron una gran cantidad de pensadores.

De acuerdo a lo anterior, no podemos tener una concepción reduccionista del existencialismo sartreano, considerarlo sólo como una reacción a las crisis de las guerras mundiales² o a la extravagancia de su personalidad. Su pensamiento responde a una problemática filosófica bastante madura para su momento, pero también a los profundos cambios filosóficos, científicos, políticos y artísticos gestados desde finales del siglo XIX y heredados al siglo XX. Visto desde esa perspectiva, Sartre buscaba

² Como el epítome de un periodo histórico marcadamente bélico, según Aníbal Romero. (1999).

encontrar sentido a las preocupaciones filosóficas, pero no de manera exclusivamente intelectual, sino desde su contexto social y personal, es decir, desde su existencia concreta, de modo que su pensamiento, ideas y sus acciones, lo mantenían constantemente en el centro de la polémica.

El contexto social y filosófico de Sartre

Para comenzar, siempre es útil situar a un autor en su contexto para comprender su posicionamiento filosófico, sobre todo para un pensador existencialista como Jean-Paul Sartre (1905-1980), que perteneció a una generación de filósofos que experimentaron la tremenda vorágine intelectual, social y política de la primera mitad del siglo XX, que ponía en tela de juicio las categorías tradicionales e ilustradas del pensamiento y de la cultura occidental.

Francia inició el siglo XX en medio de un cierto optimismo: en 1889 se celebró la “Exposición Universal de París”, se erigió la emblemática Torre Eiffel y en 1900 se inauguró el “Metro” de París, constituyéndose como dos logros de la ingeniería francesa secular; en este mismo año la ciudad albergó los emblemáticos juegos olímpicos de principios de siglo; en cierto modo, Francia ostentaba en esta época el título de la “capital mundial de la cultura”. Sin embargo, todo este ánimo prometedor a causa de los avances científicos y tecnológicos evidenció la conciencia de asistir a cambios profundos de carácter político, urbano, social, y necesariamente una reformulación del ser humano.

Algunos autores vieron en estos avances civilizatorios en Europa como la crisis de una época, como el libro *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler. Tiempo después, las dos Guerras Mundiales (casi) acabaron con toda una era de imperios y reinados en Europa, para dar

paso a una nueva configuración mundial, misma que al mediano plazo terminaría también con las aspiraciones colonialistas europeas en África y Asia, y particularmente las de Francia.

Los avances científicos y tecnológicos del siglo XIX también representaron importantes desafíos intelectuales, pues además de la famosa Revolución Industrial, el evolucionismo en biología y el positivismo científico, se desarrolló la psicología experimental cuyos planteamientos remitían los estados de la conciencia a meras reacciones físicas.³ No obstante, adelantando el siglo, a principios del XX, se desarrollaron nuevas corrientes psicológicas sobre la conciencia, no estrictamente fisiológicas, como la de Franz Brentano, Meinong y la Gestalt. Éste fue uno de los desarrollos más polémicos y sensibles para la filosofía porque incidía en los problemas centrales de la epistemología, del conocimiento, de la naturaleza humana, la estética, la concepción de la moral y de la sociedad. No es casual que varios filósofos reflexionaron de frente a estos desarrollos como Bolzano, Husserl, Jaspers, Bergson, y también Sartre, por supuesto.

En Francia, la filosofía estuvo marcada por el cartesianismo y por los efectos ideológicos de la Revolución Francesa, debatiéndose entre las ideologías, el eclecticismo, el positivismo y el socialismo utópico. Ante el éxito y el desarrollo vertiginoso de las ciencias naturales que mencionamos anteriormente, hubo una importante reacción eclesiástica con la publicación de la encíclica

³ Tenemos la psicología fisiológica de Weber-Fechner, la psicología experimental de Wilhelm Wundt, el conductismo, los trabajos psicométricos de Alfred Binet quien estableció los criterios para medir el Coeficiente Intelectual, los aportes de S. Freud sobre el Inconsciente, la psicología profunda de A. Adler, los aportes de C. Jung, la psicología funcional de John Dewey.

papal *Aeterni Patris* en 1879, que impulsó una filosofía tomista como marco para comprender e interpretar los avances científicos, esta corriente fue representada filosóficamente en Francia de la mano de Jaques Maritain, y tuvo consecuencias muy particulares en la obra de Teilhard de Chardin.

A la par de lo anterior, en la filosofía francesa también se desarrolló un movimiento espiritualista con Émile Boutroux, Félix Ravaisson, Jules Lachelier que reclamaban las estrecheces del positivismo para abarcar la rica complejidad del mundo y de la vida. Henri Bergson desarrolló toda una filosofía vital e intuitiva que también vino a marcar una ruta importante en el pensamiento francés que confrontaba el científicismo y una exacerbada formalización matemática en la filosofía.

El filósofo Alain Badiou (2005) sintetiza este período de la filosofía francesa como una discusión sobre la vida por un lado, y el concepto o lo formal por el otro, Bergson de un lado y Brunschvicg del otro, y el concepto central en esta discusión era la cuestión del sujeto.

En suma, a la vuelta del siglo surgieron varias corrientes de pensamiento, pues como lo explica Ramón Xirau:

uno de los hechos determinantes del siglo XIX es la ampliación de la palabra realidad, que es ahora ya no sólo realidad física, sino también realidad biológica, realidad psíquica, realidad social y, sobre todo en la base de los conceptos culturales del siglo, realidad histórica.” (Xirau, 2005, p. 354)

A Jean-Paul Sartre lo encontramos en este contexto, donde los cánones del humanismo liberal ilustrado retrocedían o eran ampliamente cuestionados por los conflictos sociales, políticos y los desarrollos científicos,

donde el hombre, su naturaleza y su libertad iban quedando constreñidos por su condición biológica, psicológica, histórica, económica, lo que ocasionó una búsqueda urgente e inmediata de una nueva libertad y de un nuevo sujeto. Incluso en el arte, como parte de las vanguardias artísticas europeas, se desarrolló el surrealismo⁴ que buscaba en el inconsciente freudiano las fuerzas irracionales de la creación artística.

Se constituyó entonces todo un programa de renovación de la filosofía, como lo llamó Badiou, en constante polémica con la filosofía alemana y el psicoanálisis, programa que consistió en un acercamiento del pensamiento a la existencia, dando por resultado a nuevas formas de expresión filosófica, el sujeto académico pasa a ser el sujeto que actúa, crea, combate, surge así la figura del intelectual comprometido, que escribe en diferentes estilos: novelas, teatro, poesía, para que su pensamiento alcance mayores niveles de análisis y síntesis.

Sartre se dio a la tarea de reflexionar sobre el sentido y libertad de la naturaleza humana desde un punto de vista profundamente ontológico, al cual accede desde el método fenomenológico, y discutiendo con las principales filosofías alemanas: Nietzsche, Heidegger, Husserl, pero también con las de Hegel y Marx, además de sus innegables influencias francesas. Sartre retomó esta diversidad de planteamientos filosóficos con la intención de construir un sistema completo de toda la realidad, como ya mencionamos, y lo hizo a partir de su propia teoría existencial de la conciencia. Su pensamiento lo condujo necesariamente –y no de manera artificial o forzada como se dice– desde un principio al marxismo para completar

⁴ Empezó con André Bretón y Guillaume Apollinaire en la literatura, después se sumaron otros artistas como Salvador Dalí, Luis Buñuel, René Magritte, Francis Picabia, entre los más mencionados.

su visión filosófica, y en devolver la unidad de la filosofía y la realidad a lo históricamente existente; así, su propuesta no va a ser idealista como la de Hegel, ni materialista como en el marxismo, sino fundamentalmente ontológico-existencialista.

Los períodos, una clasificación temática

En términos generales se clasifica el pensamiento de Sartre en varias etapas de acuerdo a los temas de sus publicaciones: la primera etapa corresponde a la elaboración de una amplia teoría fenomenológica de la conciencia, elaborada bajo la influencia de Husserl, Descartes, las discusiones psicológicas y positivistas de la época,⁵ una fenomenología que le permitió develar lo existencial del ser. La segunda es su etapa existencialista, cuando se enfoca en el problema del ser humano, su existencia y su libertad, en esta ocasión se nota más la influencia de la filosofía de Heidegger y su obra *El ser y el tiempo*, publicada en 1927, en la que supuestamente se inspirará Sartre para escribir a su vez *El ser y la nada* (1943). La tercera etapa consiste en la “incorporación” del marxismo al existencialismo con su obra titulada *Crítica de la razón dialéctica* (1960), con vistas a sentar las bases de una antropología existencialista. Se llega a considerar una cuarta etapa, correspondiente a su estudio sobre Flaubert en *El idiota de la familia* (1972), donde elabora una teoría de la pasividad a partir de una filosofía radical de la libertad humana (Belaval, 1992, p. 193) como un desarrollo de su propia filosofía.

⁵ A esta primera etapa corresponderían sus primeras obras como su ensayo sobre *La trascendencia del ego* de 1936, *La imaginación* de 1936, *La Náusea* de 1938, la *Teoría de las emociones* de 1939 y *Lo imaginario* de 1940

Esta clasificación nos permite esquematizar problemáticas específicas en el pensamiento de Sartre, pero no quiere decir que su obra esté fragmentada o se haya ido desarrollando espontáneamente, todo lo contrario, desde sus primeras obras formuló todas las problemáticas que irá trabajando y desarrollando progresiva y sistemáticamente. Por ello considero que la obra filosófica de Sartre tiene un marcado sello de originalidad, moldeado ciertamente por el estilo del pensamiento alemán, el pensamiento francés y por su vocación literaria, que sin duda constituye una herramienta de análisis bastante fructífera.

De sus obras se han hecho las más variadas interpretaciones, se le ha acusado de irracionalista, materialista, de desarrollar un cripto-idealismo, de promover la violencia y la inmoralidad. En este trabajo nos acotaremos a la reconstrucción de sus ideas estrictamente filosóficas, pero más que una descripción esquemática de su obra procuraremos desarrollar una exposición de los temas y problemas que en específico se ocupaba, procurando seguir una argumentación clara y sencilla para el lector, que sirva de referencia para valorar el existencialismo sartreano y sus aportes al pensamiento filosófico.

Consideremos inicialmente que el principal interés de Sartre era demostrar la plena libertad del ser humano, esto lo desarrolló a partir de un profundo análisis fenomenológico de la conciencia, realizado sobre una relación dialéctica y material con la propia existencia. Por ello insistía Sartre desde su primera obra *La trascendencia del ego* que la fenomenología no terminaba en un idealismo pues devolvía o “reco-locaba” (sic), al hombre en el mundo.

Comenzaremos nuestra exposición con el análisis fenomenológico de la conciencia, su estructura y sus funciones de ésta, que es el punto de partida del pensamiento sartreano; continuaremos con su teoría del ser, los

modos del ser y la existencia; el problema del yo, fundamental en la filosofía moderna; la naturaleza del mundo en el que se desarrolla el hombre, en el cual aparecerá irremediablemente el problema histórico de los Otros, y que impacta en la concepción de la sociedad, y para comprenderlo en su cabalidad analizaremos el tema del Otro en los términos sartreanos.

La existencia y la conciencia, un tema constante

El análisis de la relación entre lo existente y lo esencial, entre el objeto real y el pensamiento abstracto ha sido uno de los problemas constantes en la filosofía. En la Antigua Grecia Aristóteles unificó la esencia de las cosas con su existencia concreta en su teoría hilemorfista. Más de un milenio después Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, observó que lo más inmediato que tenía la razón humana era el mundo sensible, al cual tomó como punto de partida para sustentar conclusiones de orden metafísico. Algún tiempo después René Descartes, heredero ya del giro copernicano,⁶ prefirió partir de algo más inmediato y confiable: la razón, el propio pensamiento (cogito) para derivar consecuentemente lo existente, pero estableciendo una separación tajante entre ambos. Hegel fue uno de los primeros pensadores en unificar ambas dimensiones, pero elevó todo (el objeto y el sujeto, la esencia y la existencia) al nivel de la Idea-Espíritu, estableciéndolas como diferentes manifestaciones dialécticas del Espíritu que todo lo engloba. Husserl, volviendo a Descartes y a las últimas investigaciones de la psicología Gestalt, se

⁶ En ciencia se habla del giro copernicano no sólo al cambio del modelo geocéntrico al heliocéntrico, sino a la configuración de una nueva actitud científica en la cual la razón, la conciencia o el entendimiento se sitúan en posición de escudriñar, evaluar, experimentar, someter las cosas para saber lo que son.

propuso hacer un análisis aún más fundamental de la relación existencia-conciencia para esclarecer su funcionamiento esencial, desarrollando el método fenomenológico, sin embargo, el costo de tal esfuerzo implicó dejar a un lado, o poner “entre paréntesis” la existencia empírica para quedarse con el fenómeno esencial. Posteriormente, Heidegger invirtió la reflexión ontológica, vista ahora desde su condición fundamental como metafísica, cuestionando también la división sujeto-objeto como ya lo había planteado Hegel, pero sin caer en el idealismo.

En Francia, Henri Bergson marcó la pauta en este tema reaccionando contra el excesivo cientificismo o formalismo filosófico desarrolló una filosofía vital, una filosofía de la duración, del vivir real –que no existencial-, fundada en una metafísica de la conciencia y de la intuición. El existencialismo hará lo propio, dando una vuelta más a la tuerca de este problema, encarnando el sujeto y por ende el pensamiento en la existencia. Valga este muy breve y simplificado panorama de una problemática filosófica para entender las problemáticas que habrían de alimentar la filosofía de Jean-Paul Sartre.

A nuestro juicio, la filosofía de Sartre representa una última gran *summa* o síntesis en el pensamiento moderno, de las filosofías de Descartes, Hegel, Husserl, Heidegger, Marx, y de varios filósofos y corrientes más, en la necesidad de aclarar y cimentar la relación entre el ser y la existencia, con el objetivo final de fundamentar la naturaleza humana como esencialmente libre, un principio del cual Sartre estaba convencido, “si el hombre era libre la filosofía debía comenzar por ese camino”, tal fue su consigna en todos sus análisis y trabajos filosóficos.

La fenomenología sartreana de la conciencia

La primera tarea que emprendió Sartre fue una fenomenología de la conciencia, examinar sus funciones

y su relación con lo existente. Sostenía que el primer paso de la filosofía debía consistir en “expulsar las cosas de la conciencia y restablecer la verdadera relación entre ésta y el mundo” (Sartre, 1988, pp. 18); vaciar la conciencia como había planteado Descartes en su momento: dudar de todo, para llegar a la verdad evidente, donde el pensamiento daba cuenta de la existencia a través del sujeto pensante; sin embargo, Sartre dio un paso más radical y, como diría la frase coloquial *tiró el agua de la bañera con todo y niño*, es decir, se deshizo también del “yo” y del “cogito” para ubicarse en el nivel puramente fenomenológico de la conciencia en su función más elemental y prístina: en su actividad meramente intencional, como ya lo habían observado Husserl y la psicología Gestalt. Asumió entonces Sartre que tanto el “yo pensante” cartesiano y el “yo trascendental” husserliano, no eran datos constitutivos de la conciencia, de modo que no existían por sí mismos en el mundo del en-sí, en todo caso eran objetos producidos por la propia conciencia que ella se daba *para sí* misma a través de la reflexión, pero esto ya correspondía a otros niveles y facultades de la conciencia, a los niveles reflexivos e imaginativos que abordaremos más adelante.

Con este primer movimiento de vaciar la conciencia de todo contenido para identificar la actividad fundamental de la misma, Sartre pretendía desligar la conciencia de cualquier referencia psicológica, desmarcando las investigaciones psicológicas empíricas de una ontología fenomenológica. Sin embargo, no podemos pasar por alto que en la psicología ya se habían presentado algunas teorías similares: en la psicología Gestalt, Franz Brentano, maestro de Husserl, había señalado la “intencionalidad de la conciencia”; con anterioridad, Duglad Stewart enfocó sus estudios psicológicos en el fenómeno

de la ‘atención’ como la acción de distinguir una figura de un fondo, una actividad que será propia de la nihilidad de la conciencia según Sartre. A su vez, Johan Herbert concibió la conciencia como un *fluir* constante donde no había nada que permaneciera, como la describiera mucho después Sartre: vacía. Por supuesto que tanto Husserl como Sartre inscribieron sus análisis en un ámbito estrictamente filosófico, no obstante, esto confirma que la filosofía no es una labor en abstracto, sino que siempre reflexiona de frente a la realidad.

Volviendo a Sartre, al vaciar la conciencia de todo contenido y quedarse sólo con la intencionalidad como su soporte, le otorga un movimiento dialéctico en su intento de relacionarse con el ser del fenómeno, esto es establecer la relación dialéctica entre la conciencia y la realidad (Álvarez-Valdéz, 2009, p. 14), sujeto y objeto; sólo debemos precisar que en Sartre las dos partes de la dialéctica se autoimplican por lo que la distinción entre estas es puramente formal. Esta concepción de la conciencia, le permite a nuestro autor realizar un nivel de análisis mucho más profundo, lo que él llamó la “conciencia prerreflexiva”, el nivel más elemental de la conciencia, que consistía en un mero percatarse o darse cuenta sin más de lo existente, esto quiere decir que la conciencia mira al mundo, además de a sí misma, y en esto se distingue de la filosofía de Descartes y Husserl.

En este nivel va a definir al menos cuatro características de la conciencia: la primera es que la conciencia prerreflexiva se ve expuesta de manera traslúcida y de frente a la existencia: el ser en-sí. La conciencia prerreflexiva es simplemente una especie de percepción dirigida u orientada hacia el ser en-sí, el cual se presenta sin causa, sin necesidad, sin razón. Sartre decía que el ser

en-sí era *gratuito* o “de más”, un simple *estar ahí*, macizo, indiferenciado, absurdo. En cierta forma era lo que intentaba describir con su concepto de la Náusea, la conciencia (prerreflexiva) al estar frente a la plena existencia en bruto, sin más, le produce un malestar de crisis y rechazo ante algo tan insondable y opuesto a la naturaleza de la propia conciencia. Pero sólo de esta forma “El ser fenoménico se manifiesta él mismo, su esencia y su existencia” (Sartre, 1998, p. 13). Lo que se presenta a la conciencia prerreflexiva es lo que es, no oculta nada, no tiene otredad, ni devenir, ni temporalidad, simplemente es, sucede, ni creado, ni derivado, simplemente está ahí la existencia.

La segunda característica se refiere a la intencionalidad, porque la conciencia dirige su intención hacia algo, esto quiere decir que sobre todo es una acción con una direccionalidad, esto significa que es trascendente en el sentido de que se orienta hacia afuera, la conciencia se trasciende a sí misma, va más allá de sí con dirección a un objeto. En este sentido Sartre afirmaba que la conciencia era posicional del mundo, en el sentido de que al intencionarse hacia éste, la conciencia se agotaba en esa posición.⁷

La tercera característica es que la conciencia carece de un contenido propio. La conciencia prerreflexiva, por ejemplo, no tiene un “yo”, ni ideas, juicios o pensamientos, es pura direccionalidad, lo mismo sucede con las otras facultades de la conciencia: la reflexiva, la imaginante y la emocional, aunque Sartre las concibe como productoras de ideas, imágenes y emociones, todas éstas no es que forman parte de la conciencia en sí,

⁷ Más adelante tomará mayor sentido esta frase cuando desarrollemos el tema de la conciencia imaginante y emocional: del ser-para-sí y de los “otros”.

sólo son proyecciones o intenciones que la conciencia se da a sí misma.

Husserl había considerado necesaria la noción de un *yo trascendente* para fundamentar los actos intencionales de la conciencia, apegándose al esquema cartesiano del sujeto-objeto. Hegel y Heidegger ya habían cuestionado, cada uno a su manera, la viabilidad de enfocar el problema epistemológico y ontológico desde la dicotomía sujeto-objeto,⁸ y de hecho esta era la tendencia en la filosofía contemporánea: superar tal dicotomía.

Sartre también excluyó al yo en la función prerreflexiva de la conciencia por no constituir un dato fenomenológico del ser en-sí; sin embargo, el “yo” va a ser un elemento imprescindible para salir de este primer momento del análisis sartreano de la conciencia -como veremos en seguida- y también para dar cuenta de las demás funciones de la conciencia expuestas por Sartre, como la conciencia reflexiva, la imaginante y la emocional, aunque sigan éstas conservando una función enteramente intencional, proyectiva. El yo que va a considerar Sartre desempeña una función importante, pero no es el mismo concepto tradicional de Descartes ni de Husserl, no es el dueño o el habitante de la conciencia que se mira a sí mismo, por lo que Sartre evita el problema del solipsismo, elaborando un concepto del yo como un objeto elaborado por la conciencia reflexiva para-sí, pero no es completamente abstracto o ideal, sino que tiene una marcada huella existencial, pero ya volveremos a este punto más adelante.

⁸ En Hegel el conocimiento no era una representación de un objeto exterior por parte del sujeto, ya que todo conformaba una unidad dentro de su idealismo trascendental. Heidegger también había cuestionado esta separación del sujeto-objeto como una forma válida de preguntarse por nuestro ser en el mundo, somos seres en un mundo de seres.

Al ser la conciencia pura intencionalidad, sin contenidos que la determinen, se constituye como una acción en pura libertad,⁹ ésta sería la cuarta característica de la conciencia, cimentando así su teoría de la libertad en la estructura misma de la conciencia. Al no estar determinada, a diferencia del en-sí, esta condición la convierte en el principio que introduce la “Nada” en el mundo, entendido este concepto no como vacuidad o ausencia del ser, sino como la acción que permite separar o distinguir los elementos de la percepción en la conciencia e intencionalizarlos. Esto implica evidentemente un distanciamiento del ser en-sí, que es completo, macizo e indiferenciado. Entonces, la nada como no-ser se refiere a la capacidad de separación y distinción: esto no es esto otro, es lo que permite a la conciencia distinguir un ser de otro que no es; por ejemplo, una silla no es la pared.

Pero, ¿por qué hay conciencia?

Sartre consideraba que la pregunta ¿por qué hay algo (el ser) y no la nada?, no se refería a un problema auténtico porque en principio ya estaba presuponiendo el ser. En cambio, Sartre propone la siguiente cuestión ¿por qué hay conciencia?, ¿de dónde o cómo es que surge la conciencia?, y más aún con las características enumeradas anteriormente, y en el marco del ser en-sí, de la pura existencia indiferenciada, es decir, ¿cómo es que de repente aparece algo como la conciencia? Sin duda es una pregunta bastante válida tanto en términos filosóficos como empíricos. Por ejemplo, si en un contexto biológico, molecular, físico y químico resulta todo un misterio

⁹ Esta característica de la conciencia le permitirá a Sartre asentar la idea de la libertad fundamental del humano, por que a final de cuentas parte de la conciencia humana, y al mismo tiempo será la vía que introduzca en el mundo la Nada.

el surgimiento de la vida a partir de lo inorgánico, lo es más aún el surgimiento de la conciencia, o la conciencia de la conciencia, lo que implica además un doble problema: cómo es que apareció, cuáles fueron sus causales y sus elementos constituyentes.

Aunque Sartre admitió que la fenomenología no podía responder este problema porque a su juicio era una cuestión de carácter metafísico, aventuró dos respuestas: la primera, un tanto metafórica, señaló que la conciencia surgió a partir de una especie de fisura o grieta que se produjo en el ser, como si el en-sí quisiera dejar de ser en-sí, realizando un acto de autodesgarramiento en busca de un proyecto para fundarse. La conciencia que surgió de esta grieta está vacía necesariamente, es pura intencionalidad y plena libertad, será entonces la que introduzca el no-ser, la diferenciación en el seno del ser en-sí, producto de su intencionalidad posicional inherente, y justamente lo que separa la conciencia del ser en-sí es la nada; sin embargo, podemos hablar de ella porque su ser es ser-otro o posicional (Sartre, 1988, p. 749).

Figurativa y analógicamente la explicación de Sartre funciona si la consideramos desde los criterios humanos, como un ser que busca y valora la libertad, autenticidad y realización, aunque filosóficamente no queda claro cómo del ser en-sí pueda surgir la conciencia en forma de no-ser, ni de dónde le pueda surgir la necesidad de tener un proyecto si el en-sí no tiene razones, ni causas, ni deficiencias, ni tiene la libertad para hacerlo: es macizo y absoluto, *es lo que es*, como lo había descrito Sartre. Sin embargo, más allá de la contradicción lógica, hay más bien una coherencia ontológica porque el pensamiento sartreano se estructura de manera dialéctica: de un lado el ser (en-sí) la existencia que es; y por otro, la conciencia (para-sí) como resultado del anonadamiento de lo real; ambas se implican necesariamente, pero se

autoexcluyen, no pueden estar juntos por tener naturalezas opuestas.

La segunda respuesta va a surgir de su propia teoría fenomenológica: la conciencia es siempre *conciencia de algo* que se configura como un objeto *para* la conciencia, ya sea que provenga del propio mundo real (un ser en-sí) o de un objeto imaginario o conceptual (un ser para-sí). Dirá Sartre en su ensayo *La trascendencia del ego*: “el modo de existencia de la conciencia es ser consciente de sí misma” (Copleston, 2000),¹⁰ esto quiere decir que se coloca “reflexivamente” a sí misma como un objeto trascendente para-sí, sin embargo, esta operación la explica Sartre a través de otra función de la conciencia: la conciencia reflexiva, la cual intenciona o posiciona el yo como un objeto fenomenológico *para* la conciencia. Pero para entender mejor este planteamiento será necesario explicar antes las otras formas de la conciencia: la imaginante, la emocional y la reflexiva.

Las facultades de la conciencia

En otros trabajos como *La imaginación* de 1936 y *Lo imaginario* de 1940, Sartre desarrolló las otras facultades de la conciencia, pues como señalaba “Es tan absurdo concebir una conciencia que no imaginase, como concebir una conciencia que no pudiese efectuar el cogito” (Belaval, 1992, p. 116).

Para Sartre, como escritor y dramaturgo no le era ajena la facultad imaginativa la cual enfoca desde su propia teoría fenomenológica: la conciencia imaginativa o imaginante es aquella que intenciona un objeto “imaginario”;

¹⁰ Sartre hace énfasis en que no debemos entender esto como una forma de “autoconciencia”. Aunque también nos recuerda al primer motor de Aristóteles, “un pensamiento que se piensa a sí mismo”, en Sartre sería una intención que se intenciona como existente.

sobre este objeto nos dice Sartre algunas veces es un producto de la relación entre la conciencia y su objeto, por ejemplo, cuando imaginamos a Pedro lo hacemos presente sin que lo esté; otras veces nos dice Sartre que el objeto imaginario puede ser una pura producción del espíritu en tanto que es *puesto* imaginariamente por la conciencia para-sí, –es decir, Pedro puede pertenecer al en-sí, en cambio el “centauro” –o el yo- es una producción del espíritu-, existe sólo en tanto que es *puesto* por la conciencia para-sí. Sin embargo, nuestro autor precisa que será la facultad reflexiva la que distinga entre la imagen y la realidad, porque la conciencia imaginativa sólo pone objetos imaginarios, considerándolos como objetos reales, no como imágenes, la distinción sólo será competencia de la conciencia reflexiva.

En este tema de lo imaginario, Sartre también trató de desligar la imaginación de todo contenido psicológico, por ejemplo, consideraba un error tratar de transferir contenido a lo psíquico pues la mente no almacenaba imágenes, decía Sartre en *Lo imaginario*: “Nos figurábamos la conciencia como un lugar poblado por pequeños simulacros y esos simulacros eran las imágenes” (Sartre, 1976, p. 1), pero es lo que llamó la “ilusión de inmanencia”, pues recordemos que la conciencia está vacía y sólo se intenciona hacia los objetos, cual sea su naturaleza.

El estudio de la imaginación como facultad de la conciencia es importante en el pensamiento de Sartre para explicar cómo la conciencia intenciona el mundo de dos maneras: una perceptiva o realizante, dirigida al mundo del en-sí, y otra imaginativa o irrealizante, que introduce la irrealidad como la posibilidad de negación, un aspecto de suma importancia para la coherencia del pensamiento sartreano, pues aporta un argumento para la consideración de la “fisura” que se produce en el ser en-sí por la cual emerge la propia conciencia, y a la vez es

producto de su propia posibilidad. De tal manera se tienen dos formas que corresponden a su teoría fenomenológica del ser: el en-sí y el para-sí,¹¹ y ambas formas se presentan juntas, se implican, aunque se excluyan mutuamente.

Respecto a la conciencia emocional, lo que Sartre quería destacar era que las pasiones, lo emocional, no era producto del inconsciente como sostenía Freud, dejando al hombre en un papel enteramente pasivo y a merced de las fuerzas irracionales. Para Sartre, la conciencia emocional se experimenta y actúa sobre un objeto para transformarlo, ya sea para sustituirlo o para reafirmarlo, pero de manera indirecta evidentemente, sólo en términos de su significatividad emocional. Por ello dirá Sartre que “La emoción es una determinada manera de aprehender el mundo” (Copleston, 2000, p.330).

Se trata pues de una conciencia *del* mundo en el cual se encuentra inmerso el hombre, rodeado de objetos y situaciones adversas o afables. Sin embargo, esta conciencia emocional no es autónoma, está condicionada por las diferentes facultades de la conciencia: por la prerreflexiva porque nos arraiga en el orden existencial y fenomenológico del mundo; la conciencia reflexiva, en tanto pone en correlación el yo con el mundo en un contexto donde se establecen determinadas relaciones de significatividad producto de la actividad intencional de la conciencia que separa los objetos unos de otros, de esta manera se puede afirmar “yo amo a María”, que es diferente a “María es amada”, o “yo temo la noche”, lo que implica que hay un yo consciente proyectando una emoción hacia un ser u objeto determinado. Aquí también interviene la conciencia imaginante, ya que la

¹¹ Muy cercana a la distinción kantiana del noúmeno (la cosa en sí) y del fenómeno (idea o percepción para la mente).

propia intención de transformar significativamente el objeto depende de la intención irrealizante de la imaginación, en el sentido de que la emoción es un significado para-sí, y no del en-sí. Este planteamiento le permite a Sartre imponer la primacía de la conciencia reflexiva sobre lo emocional o lo irracional, desmarcando nuevamente el terreno filosófico de lo psicológico.

Por otra parte, la conciencia reflexiva tiene un papel central en el pensamiento sartreano, desde que declara que el modo de existencia de la propia conciencia es “ser consciente de sí misma”, y porque es una constante en las otras funciones de la conciencia como vimos anteriormente. Puesto que una de las características generales de la conciencia es su intencionalidad, dirigirse hacia un objeto y posicionarlo, esta misma función la proyecta la conciencia para sí misma, es decir, al ser conciencia de algo, de una mesa por ejemplo, es consciente tanto del objeto mesa, pero a la par se hace consciente de sí misma, como *conciencia reflexionante*, esto hace que se intencione de manera trascendente en un objeto, para lo cual constituye el yo, como parte de la *conciencia reflexionada*, estableciéndolo como un polo, centro de referencia o de proyección que da unidad a la actividad de la conciencia, experiencias y acciones. Así es como se constituye la conciencia reflexiva, para la cual el yo y el mundo quedan correlacionados intencionalmente, no puede concebirlos de manera separada, lo que le da una primera base realista y existencial al yo-sujeto en la teoría sartreana, eludiendo toda posibilidad de abstraer un yo enteramente idealista o racional, sin embargo, el tema es más complejo.

El Yo como objeto constituido

Ahora bien, estamos de acuerdo en que el yo queda como un objeto constituido por la conciencia para-sí.

Sin embargo, debemos tener cuidado al manejar esta idea de Sartre pues, aunque lo define como aquello que da unidad a los actos de la conciencia, evidentemente no lo concibe de manera sustancial, ya que ha establecido que no hay contenido propio de la conciencia, y aunque queda correlacionado con el mundo del en-sí, no pertenece a éste porque el yo es un objeto constituido en el acto reflexivo y como tal desaparece con el mismo acto. De este modo, el yo no se plantea como propietario de la conciencia, pero tampoco es dueño del pensamiento, aparece junto con éste como una especie de Gestalt que da unidad y configuración, pero, y en esto se distingue de Descartes y Husserl, la conciencia, el yo y el pensamiento no se encuentran en el mismo plano, el “yo pienso”, dirá Sartre, no es la conciencia que piensa, el ego sólo aporta unidad (de estados, cualidades y acciones), representa el acto unificador de la reflexión, la posibilidad de que la conciencia pueda enfocar el mundo de diversas formas, en tanto que el pensamiento es producto del conjunto de la conciencia reflexiva en sus dos modalidades: reflexionante y reflexionada, así el pensamiento puede generarse incluso previo a la constitución del yo.

Por otro lado, aunque el yo es constituido por la conciencia, le resulta opaco porque tiene una pseudo-espontaneidad, unifica y proyecta pero no crea, tiene potencialidad creativa hipotética que le viene dada por la intencionalidad de la conciencia, “la conciencia proyecta su propia espontaneidad en el objeto Ego para conferirle el poder creador que le es absolutamente necesario” (Sartre, 1968, p.135); sin embargo, el yo es pasivo, al ser un foco virtual de unidad, participa, pero no crea, por esta misma razón se ve sobrepasado por lo que produce la conciencia reflexiva y por ende él mismo, “¿acaso yo he podido hacer esto?”. Sin embargo, como dice Sartre,

el yo queda “embrujaado” porque es afectado de vuelta por su propia producción, este “embrujo” le revela su exposición a la ilimitada libertad de la conciencia por lo que buscará refugiarse (de mala fe –ya veremos a continuación esta noción) en busca de un yo estable.

Antes de señalar que el yo sartreano cae dentro de un idealismo abstracto por ser constituido por la conciencia, debemos apuntar algo más al respecto. Sartre observa que este yo no es puramente formal, lo concibe más bien como una contracción infinita del Yo (moi) material, pero ambos son uno, y sostiene que, “La distinción que se establece entre esos dos aspectos de una misma realidad nos parece simplemente funcional, por no decir gramatical” (Sartre, 1968, p. 23). Se apoya en que la misma noción de la náusea que revela el ser en-sí a la conciencia, también “revela perpetuamente mi cuerpo a mi conciencia” (Sartre, 1998, p.427); así, termina afirmando Sartre que el cuerpo es símbolo visible y tangible para el yo, pero no es que sea el yo como tal.

Este planteamiento nos puede sugerir otro indicio de la fisura por donde emerge la conciencia, asociada con la construcción del yo, como unidad que proyecta las actividades de la propia conciencia, en el sentido que el yo tiene una parte material representada en el cuerpo físico, el cual es revelado por la náusea a la misma conciencia que en su afán de libertad niega asimilarse a la existencia material inmutable. Esto no quiere decir que el yo (moi) material sea enteramente una cosa en-sí, como los demás objetos del mundo, o que la conciencia tenga su propio yo de manera inmanente, pues recordemos que para Sartre la conciencia carece de contenido, el yo en sus dos acepciones (el psíquico y el material) es un objeto constituido reflexivamente por lo que no hay

contradicción.¹² Lo que sucede es que Sartre no está abordando el problema del yo como tradicionalmente se había enfocado, desde una distinción radical entre mente y cuerpo, el sujeto y el objeto, o exclusivamente psicológico, epistemológico, metafísico o histórico, sino que a través del análisis fenomenológico vincula existencialmente en una misma relación creadora la unidad del ser en-sí y del para-sí constituyen el vínculo esencial de la conciencia en el mundo.

La realidad humana a la luz de la conciencia

Con esta teoría general de la conciencia y del análisis fenomenológico del yo desarrollados por Sartre, cuenta con los antecedentes ontológicos para reflexionar sobre la condición humana. Una vez establecido que el yo es una elaboración de la conciencia reflexiva para-sí, que tiene una raíz material en el yo (moi), y es de alguna forma como a la conciencia se le revela su propia corporalidad, nos conduce a pensar que en el pensamiento sartreano la conciencia no es una entidad abstracta o ideal, sino que pertenece a alguien necesariamente: al hombre existente y concreto, que es el tema central en las reflexiones sartreanas.¹³

Siendo la conciencia algo humano, el hombre se constituye entonces en la vía por la que la nada o la negación se introduce en el mundo del en-sí por la actividad misma de su conciencia, esto quiere decir que el hombre

¹² El yo material, el cuerpo físico será el para-sí que a su vez perciban los otros, pero no como cosas u objetos, sino como el indicio de una persona.

¹³ Por ello afirma que la fenomenología no es una filosofía idealista, sino realista pues sus análisis filosóficos de la conciencia y del yo le permiten re-colocar al hombre en su existencia, concluyendo que la dualidad sujeto-objeto es una distinción puramente formal.

no pertenece esencialmente al mundo del en-sí, al cual niega y rehúye por su condición de libertad. Cuando dice Sartre (1998, p. 58) que el hombre es “un ser de alejamientos”, podemos entenderlo ahora en varios sentidos: 1) porque su conciencia introduce la distinción en el mundo del en-sí posicionando intencionalmente los objetos separándolos unos de otros; 2) porque él mismo es un ser separado del en-sí por la nada; y, en función de lo anterior, 3) porque se nihiliza, huye de sí mismo, de su pasado hacia su futuro, su proyecto, el ser que será.

Al no pertenecer el hombre completamente al en-sí, significa que no tiene un ser o una esencia determinada, esto lo convierte en un existente enteramente libre de determinismos, lo que produce el sentimiento de la angustia al saber que debido a su libertad sus conductas sólo son posibles, y que en realidad no hay motivos suficientes para superar tal situación, por lo que su proyecto o porvenir sólo es en el modo de no serlo, ya que es un constante hacerse, donde yo no soy aquél que será por varios motivos: 1) porque la temporalidad me separa; 2) porque no soy el fundamento de lo que seré; 3) no existe ningún determinante de lo que voy a ser. El problema radica obviamente en aparecerse a sí mismo como no siendo causa de la conducta que él mismo reclama, o como escribe Sartre,

La conducta decisiva emanará de un yo que todavía no soy. Así, el yo que soy depende en sí mismo del yo que no soy todavía, en la medida exacta en que el yo que no soy todavía no depende del yo que soy (Sartre, 1998, p. 75).

Una auténtica contradicción, pues se constituye en lo que será en el modo de no serlo. El hombre no es un ser en-sí, se aleja y se nihiliza en busca de un proyecto

que lo fundamente, es decir, pretende metamorfosear su Para-sí en En-sí-Para-sí, esto quiere decir pretender al mismo tiempo: ser y conciencia; ser y no-ser; determinismo y libertad; lo cual es evidentemente una contradicción, “una pasión inútil”, como la describe Sartre o una acción de mala fe. No obstante, en el momento en que Sartre radicaliza su teoría de la intencionalidad de la conciencia, el hombre se configura como un para-sí que actúa, porque la intencionalidad de la conciencia es una acción que se hace en plena libertad.

Para entender esto debemos revisar el concepto de libertad de Sartre, pues no la concibe como algo dado, ya que no es una propiedad del mundo en-sí, tampoco es una propiedad que *tenga* la conciencia porque ésta no guarda contenido alguno, también se cuida Sartre de lo que denomina la “ilusión de la libertad”, es decir, como si existiera una disposición de motivos y de móviles objetivos *a partir* de los que se pudieran tomar decisiones. Sartre parte de una idea radical y absoluta de la libertad,¹⁴ absuelta de cualquier tipo de límites o determinaciones

¹⁴ Un punto de partida que no resulta fácil digerir por su imposibilidad empírica: “no puedo volar”, y por su contradicción lógica: “estar condenado a ser libre”. Aníbal Romero, de acuerdo con Isaiah Berlin quien distinguió dos conceptos de libertad, una positiva y una negativa, interpreta la libertad sartreana como en extremo negativa por estar enfocada en lo individual, en cambio “la concepción “positiva” es más social”. Sin embargo, Berlin aborda el contraste entre lo privado y lo público en ambas concepciones, centrando la diferencia más énfasis en la forma de reflexionarla: “La ‘libertad negativa’ es algo cuya amplitud es difícil de estimar en un caso determinado” (Berlin, 1993), como en la pregunta ¿quién me gobierna?, pues busca determinar los limitantes u obstáculos de la libertad; por otro lado, dice Berlin, “el sentido ‘positivo’ de la ‘libertad’ se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño” (Berlin, 1993), ¿en qué medida interviene en mí el gobierno?, es decir donde la libertad consiste en ser dueño de sí mismo.

materiales, intelectuales o esenciales como antecedente para justificar la libertad y la autonomía del hombre. Pero la libertad no es hacer lo que uno quiere, sino elegir por uno mismo, la libertad tiene un carácter relacional, activo, entiende la libertad como elección, un acto en vías de hacerse, pero al no estar condicionada por ningún determinismo, se convierte igual en un absurdo porque no tiene puntos de apoyo firmes, además de que no ha habido posibilidad de no elegir, es decir, “se está condenado a ser libre”. Sin embargo, señala Sartre que la elección está hecha desde la propia estructura de la conciencia intencional. Así, conciencia, libertad y elección, forman un mismo *continuum absurdum*. Y el origen de esta contradicción o la fuente de la mala fe es la propia conciencia, que es lo que no es y no es lo que es. Pero aun así el existencialismo sartreano se convierte en una filosofía de la acción donde hay unidad (no armónica, evidentemente) entre la esencia y la existencia.

La libertad es la que introduce la noción de insuficiencia, y cualquier elección dentro de este marco no es más que una creencia y como tal es un acto de fe, pero de mala fe en cuanto significa una huida de la propia libertad, salir en pos de fundamentos sabiendo que no hay fundamentos, lo que significa simplemente en no creer lo que se cree. Sin embargo, esto va a configurar completamente el mundo del hombre: su verdad, su modo de pensar y el tipo de ser de los objetos. En consecuencia, el hombre construye un mundo de mala fe con sus mismas características ontológicas, dice Sartre, “el mundo nos devuelve exactamente, por su propia articulación, la imagen de lo que somos”, “Nosotros elegimos el mundo –no en su contextura en-sí, sino en su significación- al elegirnos” (Sartre, 1998, p. 571).

El hombre y su mundo

Podríamos preguntarnos entonces, ¿cuáles son las opciones que le quedan al hombre inmerso en un mundo con características como las descritas anteriormente? En esta relación hombre-mundo, Sartre mantiene los principios existencialistas de la absoluta e irremediable libertad humana, y que sólo a través de su existencia y sus actos el hombre puede realizar sus proyectos; sin embargo, Sartre es consciente de todas las limitaciones a la libertad que desde el exterior nos impone el mundo tanto psicológicas, materiales como sociales.

En este tema Sartre reconoce el valor de la razón dialéctica porque permite comprender los problemas desde el interior, desde la subjetividad humana, y a la vez la libertad del hombre histórico, sus relaciones con el mundo natural, conservando la unidad de la conciencia al ser sintética y a priori. Recupera entonces el marxismo como la filosofía que realmente expresa esta conciencia del hombre en términos dialécticos, pero rechaza el materialismo dialéctico en la medida que éste pretende descubrir una dialéctica inherente en la naturaleza, algo impensable en el pensamiento sartreano porque el ser en-sí es inmutable, sólo es. Además, el materialismo no puede explicar el marco en el que el hombre ejerce su libertad, y esto es justamente lo que según Sartre aporta el existencialismo al marxismo, la reintegración del sujeto y el objeto, donde el hombre se define por sus acciones y por su libertad. En este sentido, Sartre quiere apostar por una antropología centrada en el hombre y no en la naturaleza o en el economicismo.

Comparte con la teoría de Marx que es el trabajo, la *praxis* o la acción humana, la base de la organización social y que a través de sus acciones es el hombre quien realiza la historia de manera dialéctica. En el pensamiento

sartreano esta praxis se articula con su concepción de la libertad, en la medida que la acción está dada desde la propia estructura intencional de la conciencia en tanto trascendencia negadora de una contradicción.

En términos generales podemos expresar el pensamiento sartreano en esta dialéctica: el individuo al tomar primero conciencia reflexiva de su situación personal, social e histórica (dialéctica constituyente, denomina Sartre esta primera fase), puede asumir la liberación de la alienación vivida a través de sus acciones concretas, esta negación práctica de su situación original lo conduce a lo que Sartre denomina el campo de “lo práctico-inerte” (segundo momento de la dialéctica o negación de la primera fase): donde a través de la praxis, la materia se transforma en materia moldeada y social, que al mismo tiempo nos rodea y nos impone su mediación, aquí se refiere no sólo a las fuerzas naturales, sino también a las “fuerzas maquinadas” (instrumentos) y los aparatos “antisociales” (instituciones). Esto quiere decir que el hombre lucha contra múltiples órdenes que lo aplastan y a los que él mismo contribuye a sostener y a reforzar por medio de esa misma lucha que individualmente sostiene contra él. La tercera fase de la dialéctica es la constitución del “grupo”, cuando los hombres se unen en la participación de un fin o proyecto, para constituir ese otro espacio social denominado cultura, que según Sartre se erige contra el reino de “lo práctico-inerte” en tanto es praxis colectiva.

Esta teoría aporta nuevos elementos y perspectivas a la idea sartreana de la angustia o la impotencia humana, pues, aunque los esfuerzos del hombre sean una pasión inútil condenadas al fracaso, su teoría de la libertad implica que a través de la acción individual se desarrollan históricamente los proyectos humanos en una dialéctica

circular, donde el hombre es “mediado” por las cosas en la medida en que son “mediadas” por el hombre, todo esto con base en la praxis de la conciencia reflexiva del hombre.

Por otra parte, Sartre niega que el grupo constituido como para-sí pueda ser una entidad orgánica que esté por encima de sus miembros individuales, pues una vez conseguido el objetivo, o no, el grupo se disuelve, a menos que haya una coerción como en el caso del Estado, que se asume como representante del “bien común”, o bien, el que administra la lucha de clases que de alguna manera es inevitable en un mundo de escasez, referido a los bienes necesarios para el mantenimiento de la vida: insumos, instrumentos, trabajadores, etc.

El Otro, un desafío y una posibilidad

En un mundo de escasez el hombre representa un peligro para el otro, lo que hace surgir el tema del conflicto que ya había desarrollado Sartre en *El ser y la nada*, donde analiza al otro como un sujeto y no como un objeto. El problema principal para Sartre no radicaba en demostrar la existencia física y real del otro, sino en concebirlo como persona consciente; sin embargo, al otro no se le puede derivar de la propia conciencia ni se le puede cuestionar para alcanzar su conciencia alterna, la cuestión que quiere destacar Sartre es patentizar la relación entre mi conciencia con la del otro.

Para esclarecer este problema analiza fenomenológicamente la experiencia en la que el otro se me aparece como sujeto de conciencia. Esta experiencia se genera en la situación donde mi conciencia en un estado irreflexivo o contemplativo, se capta sorpresivamente como un objeto “sentado en una banca”, pero en la mirada de otra persona en un contexto determinado: “individuo sentado

en una banca en el parque”. Esto quiere decir que la conciencia, originalmente un para-sí en toda su estructura, se concibe como un objeto-para-otro: me veo como un objeto porque se me ve.¹⁵

Así, la presencia del otro que asumo como persona por su capacidad de mirar, y no como un objeto, es la que genera en la situación un aspecto no querido por mí y del cual no soy dueño, ya que es para el otro, por lo que mi absoluta libertad y mis posibilidades quedan comprometidas por la infinita libertad del otro. Sin embargo, como conciencia nihilizadora que soy, sé que soy y no soy lo mirado, es decir, no soy un objeto. Esta condición es reflexionada a su vez en el plano del *cogito* con la conciencia reflexiva, la imaginativa y la emocional, que constituyen mi yo individual espacio-temporalmente y dentro de un marco emocionalmente significativo, ya sea de vergüenza, orgullo, enojo, etc. Todo esto sucede producto de una situación de dos presencias enfrentadas mutuamente en un proceso de alienación o de objetivación mutua.

Dice Sartre, todo lo que vale para mí vale para el prójimo, mientras yo intento liberarme del dominio del prójimo, él intentará liberarse del mío, así “el conflicto es el sentido originario del ser-para-otro” (Sartre, 1998, p. 455). Si la mirada del otro me reduce a un objeto, Sartre reconoce varias opciones para enfrentar esta situación: el amor, el lenguaje, el masoquismo, la indiferencia, el deseo, el odio, el sadismo. Comentemos dos sucintamente: el amor significa absorber o asimilar la libertad

¹⁵ En este punto debemos destacar que mi objetividad no es exactamente como la del mundo del en-sí, como un objeto-cosa, el ser-para-otro se da en una forma de posesión: me ve, me modela de la forma como nunca lo haré yo: un para-sí como si fuera en-sí. Lo que resulta nuevamente en un imposible.

del otro para fundamentar o recuperar *mi ser* para-otro, pero ello implicaría negar al otro como alteridad, además que implica un conflicto de interés, puesto que el otro me capta como un objeto, y como tal, de ningún modo proyecta asimilarme a su para-sí, por lo que esta vía, como las demás, terminarán en un fracaso.

Otra opción es reducir al otro a un objeto, ante el cual se es indiferente o al que se desea, mirar la mirada ajena es ponerse uno mismo en la propia libertad para afrontar la libertad del otro; sin embargo, no se puede mirar una mirada, puesto que irremediablemente el otro queda reducido nuevamente a un objeto, así que su libertad como persona que pretendía asimilar se ha desvanecido tras mi mirada. Ante esta decepción lo que queda es buscar los restos de esa libertad derrumbada a través del objeto residual, pseudo-persona, entonces puedo tomar una actitud de indiferencia, de deseo de poseer, de odio o de aniquilación.

Pese a que los esfuerzos del hombre están condenados a un *cierto fracaso* de carácter ontológico, y parezca que el existencialismo sartreano sea una filosofía pesimista, dependerá de cómo se asuman todos estos obstáculos y dificultades, que más que ser impedimentos, Sartre los considera escalones o caminos en el ejercicio de la libertad y de las acciones que continuamente se desarrollan en el conflicto y en la contradicción. Por ello al hombre no le queda más remedio que actuar, que ejercer su libertad para configurar su ser para-sí buscando al en-sí, pero en un continuo rehacerse. Y en ello no hay demérito alguno, dentro del pensamiento sartreano claro, excepto para aquellos que buscan actuar de buena fe, como dice Sartre, es decir que quieren “creer lo que se cree”, refugiándose en la seguridad que brinda la certeza del ser-en-sí y en asegurar proyectos estables.

La filosofía de Sartre estuvo siempre orientada a entender y fundamentar la libertad humana como base para un nuevo tipo de antropología, desligada de los determinismos sociales, históricos o psicológicos, sin más cimientos filosóficos que la conciencia y la existencia, por lo que su pensamiento tiene un fuerte acento individualista. Sin embargo, en una entrevista publicada en el diario *El País* Sartre admitió que en sus primeras investigaciones reflexionaba en torno a la conciencia y la moral en términos individuales, pero había modificado sus ideas en los últimos años, añadiendo que la conciencia es constitutiva de sí misma, pero al mismo tiempo constituye la conciencia del otro y como conciencia para-el-otro.

hoy considero que todo lo que pasa por una conciencia en un momento dado está necesariamente ligado, a menudo –hasta engendrado por la presencia o ausencia momentánea, pero existencia, al fin y al cabo, del otro (El País, 1980).

A nuestro juicio, estos ajustes le permiten abrir su pensamiento a la dinámica y la diversidad que representa la realidad humana, pero mantiene los principios que defendió a lo largo de su obra. Por ejemplo, en *El ser y la nada*, planteaba atinadamente la siguiente pregunta ¿Por qué hay otros?, aunque es de corte metafísico, se justifica la validez de los otros dentro de la estructura ontológica:

soy responsable de mi ser-para-otro, pero no su fundamento; mi ser-para-otro se me aparece, pues en forma de algo dado y contingente de que, sin embargo, soy responsable, y el prójimo funda mi ser en tanto que este ser es en la forma del “hay”; pero no es él el responsable (Sartre, 1998, pp. 455-456).

Esto quiere decir que es el otro quien permite que “haya” mi para-sí, o dicho en términos inversos, el hecho de mi objetividad es evidencia de la existencia del prójimo. Ésta es la idea a la que le dará mayor relevancia en su pensamiento más adelante, reconociendo la influencia de los otros sobre lo que sucede en la conciencia individual.

La especificidad de Sartre frente a Heidegger

Ahora podemos entender cómo el pensamiento sartreano procuró condensar en un ambicioso sistema filosófico diferentes aspectos de la realidad. Su obra filosófica destaca por una implacable rigurosidad conceptual y analítica, y porque tiene el valor de continuar sus líneas argumentativas hasta llegar a justificar las ideas más arriesgadas, pero sin otro objetivo que dar sustento a la existencia, la libertad y la responsabilidad real del individuo en toda la crudeza de su humanidad, sin apelaciones esencialistas ni metafísicas.

Lo hizo desde el punto de partida más fiable posible: un exhaustivo análisis fenomenológico de la conciencia y de su estructura dialéctica, sus diferentes funciones y estructuras, alcanzando un profundo nivel ontológico de comprensión tanto del ser humano como del mundo en-sí. Sin embargo, no bastaba conocer la parte formal o estructural de una nueva concepción del sujeto, era necesario insertarlo en su existencia concreta material, social e histórica, de una manera coherente con los principios ya estipulados.

La originalidad de su obra no consiste en proponer nuevos conceptos ni metodologías, pues como mencionamos es heredero de grandes tradiciones y reflexiones filosóficas, pero sin pretender ser fiel a una u otra corriente intelectual, esto quiere decir que parte de marcos teóricos y conceptuales ya elaborados, pero la novedad

de su pensamiento radica en sintetizarlos y enfocarlos hacia una serie de problemas y objetivos específicos de su contexto.

Una manera de apreciar lo anterior sería observando algunas diferencias con el pensamiento de Heidegger, uno de sus referentes inmediatos y con quien comparte algunos conceptos centrales como la existencia, la nada y el hombre, pero con significados muy distintos entre ambos pensadores.

Heidegger había considerado al hombre como un ser ante la nada, en el sentido de que “el modo de ser del mundo es injustificado” (Magee, 1990, p. 289), es decir, no hay razones o esencias por las cuales las cosas tengan que ser de una manera u otra, lo cual quiere decir que la esencia se expresa en la propia existencia. Por otro lado, entendía al hombre como un ser más dentro de un mundo de seres –un “ser en el mundo”, ser-ahí, un estar-a-mano, que tampoco tiene justificación; así, estar en el mundo significaba estar caído, inmerso o arrojado a la existencia, junto o entre los demás seres y objetos.

Aunque en ambos pensadores el mundo o la existencia en-sí no tenían una razón de ser, porque no concebían una esencia dada, hay entre ellos diferencias abismales porque parten de preguntas y problemas diferentes. En Sartre la existencia se muestra fenomenológicamente a la conciencia como lo que es: absoluta e indiferenciada; en cambio, en Heidegger la existencia era una cuestión metafísica que estaba más allá de la ontología de los entes, era la nada: “la existencia sobrenada en la nada”, “el anonadar de la nada”, son frases del autor que requieren explicación.¹⁶ Para Heidegger, la existencia se sostenía

¹⁶ Metafóricamente y simplificando las ideas, se puede entender como que los entes nadan en un mar de nada, que los mantiene a flote en su función de rechazarlos, es decir, no los asimila; en

dentro de la nada porque la nada no era la negación del ente, sino “La nada es la posibilitación de la patencia del ente, como tal ente, para la existencia humana” (Heidegger, 1983, p. 7),¹⁷ esto la convierte en la condición de posibilidad del ente, el anonadamiento es lo que remite al ente. Así se entiende la nada como *perteneciendo al ser mismo del ente* que lo hace patente (Heidegger, 1983, p.10).

Podemos notar que, aunque sean conceptos similares, se refieren a cosas muy distintas que conducirán sus pensamientos por caminos muy separados. En el caso de Heidegger la nada y la existencia son de carácter metafísico, la nada es la condición de la existencia y manifestación de los entes; mientras que en Sartre la nada es producto de la actividad de la conciencia para que esta pueda intencionarse hacia los objetos, separándose a sí misma y separando o distinguiendo los objetos unos de otros. Hegel también había considerado el concepto de la nada como la primera parte (tesis) de su dialéctica de la teoría del ser siendo la nada el Ser en su concepción más general como lo más indeterminado, de modo que al carecer de contenido específico se convertía en la nada.¹⁸

consecuencia, podemos entender la nada como el mar de posibilidades del que surgen por anonadamiento los entes específicos. Por ejemplo: vamos caminando en la noche y de la oscuridad sale corriendo un perro que no habíamos percibido, el pensamiento inmediato que se nos ocurre es justamente que “salió de la nada”.

¹⁷ Por ejemplo, y recuperando el comentario de la nota anterior, así podemos entender la expresión “apareció de la nada” cuando se nos cruza algo intempestivamente.

¹⁸ Hegel no tenía problema en identificar el Ser con la Nada pues como menciona Ferrater Mora en su artículo sobre la “Nada” siguiendo a X. Zubiri, el pensamiento griego produce una “filosofía desde el ser” a diferencia del pensamiento cristiano que hace una “filosofía desde la nada” (Ferrater, 1999), y Hegel tenía una sólida formación en ambas tradiciones de pensamiento y las integró en su sistema idealista.

La antítesis de la dialéctica era el devenir en tanto mezcla de ser y no-ser; la tercera parte de la dialéctica, la síntesis, era la existencia, el *Dasein*, el ser algo con una cualidad específica; sin embargo, la filosofía hegeliana respondía a unas exigencias filosóficas muy diferentes a nuestros dos autores en cuestión.

Otro tema que parecería acercar el pensamiento de Heidegger y Sartre es que ambos conciben al hombre en el mundo, superando la ruptura epistemológica del sujeto-objeto, pero sólo hasta este punto, porque las consecuencias de este posicionamiento serán muy diferentes. Para Heidegger el hombre es un *Dasein*, un existente más entre otros existentes, con la particularidad de estar abierto en una situación, un estar-ahí, ser-con, y a quien la “angustia” le revela la nada del mundo y de su propia nihilidad ontológica, sólo que recordemos que la nada no es el vacío o la amenaza de la muerte, la angustia es saberse abierto en un mundo de posibilidades y concebirse a sí mismo una posibilidad más, ya que el hombre es el único ente que en su ser le va su ser, dice Heidegger:

la angustia pone al ‘ser ahí’ ante su *ser libre para (propensio in)* la propiedad de su ser como posibilidad que él es siempre ya. Pero este ser es al par aquello a cuya responsabilidad es entregado el ‘ser ahí’ en cuanto ‘ser en el mundo’ (Heidegger, 2007, p. 208).

Sartre también coloca al yo de manera correlativa con el mundo del en-sí porque así es como lo constituye la conciencia, y de esta manera el hombre establece relaciones de significatividad emocional; sin embargo, no forma parte del en-sí del cual se distancia porque el hombre es la vía que introduce la nada en el mundo, incluso cuando los otros me perciben objetualmente, al ser sujeto de conciencia me distingo de las cosas-objeto

volviendo a ser un para-sí. La idea que comparten ambos autores es concebir el mundo como algo sin razón o injustificado, sólo que para Heidegger es un mar de posibilidades, mientras que en Sartre se convierte en un mundo de mala fe.

Hemos hecho referencia a algunos conceptos principales del pensamiento de Sartre para señalar cómo realmente parte de los marcos conceptuales de la tradición filosófica, los conoce, se los apropia, los reelabora y los utiliza para abordar el problema específico del sujeto y la condición humana, de acuerdo al enfoque particular de Sartre: fundamentar (y devolver) la libertad esencial del hombre, en un contexto donde los diferentes desarrollos científicos y filosóficos habían complejizado el estudio de la realidad humana, desde el positivismo, la psicología, la biología, la historia, la economía, etc. Así, entonces, la originalidad del pensamiento de Sartre no consiste en inventar nuevos conceptos o metodologías,¹⁹ el valor de su pensamiento radica en que logra integrar sistemáticamente distintas reflexiones filosóficas en un enfoque novedoso para abordar una problemática en específico. Posteriormente, las consecuencias filosóficas, morales, estéticas, políticas, culturales, que se quieran derivar de su pensamiento, si se atiende a la rigurosidad de sus raíces filosóficas, demostrarán en la controversia el valor de los aportes sartreanos.

Conclusiones

En esta rápida y somera exploración de la filosofía de Sartre hemos encontrado un nivel de análisis exhaustivo de un problema antropológico bastante dinamizado

¹⁹ Si hacemos caso a la frase de Alfred North Whitehead, nada en la filosofía sería original pues a su parecer toda la filosofía occidental no son más que notas a pie de página de la filosofía de Platón.

en su época: ¿qué es el hombre?, ¿cuáles son sus opciones? El punto de partida de sus reflexiones fue un análisis fenomenológico de la conciencia, sus funciones y actividades, lo que le permitió comprender en profundidad la estructura ontológica del hombre como un ser para-sí, distinguiéndolo del ser en-sí y del ser para-otros, revelando la condición que hace posible la libertad del sujeto. Pero como vimos, se trata de una libertad muy particular que en realidad compromete al individuo con sus propias acciones.

Como pensador existencialista no concibe una naturaleza o una esencia que preexista y determine al hombre, de hecho, disuelve al Yo, columna vertebral de la filosofía moderna que sostenía la idea del sujeto pero que conllevaba el problema del idealismo, la distinción sujeto-objeto, del solipsismo y del psicologismo; tampoco es que lo elimine por completo, puesto que le otorga una función articuladora y proyectiva de las actividades de la conciencia. Al concebir al hombre en plena libertad, sin esencia que perseguir y sin un Dios que dé sentido a su existencia, el único margen que le queda al hombre es actuar según su conciencia, que lo arroja a elegir y actuar para tratar de satisfacer su nihilismo, su no-ser ontológico, pero no se trata de un anarquismo amoral, sino de elegir por uno mismo –lo que lo acercaría más a la noción de la libertad positiva de Isaiah Berlin- en un continuo hacerse, dentro de un mundo que le devuelve la misma imagen ontológica del hombre: sin fundamentos.

Se debe reconocer que el pensamiento de Sartre mantiene una fuerte rigurosidad que nos recuerda el imperativo kantiano “atrévete a pensar”, pues llega a plantear ideas que pueden parecer radicales o que simplemente no son de buen gusto, como la extrema libertad del hombre, la disolución del yo, el “conflicto” como base

de las relaciones interpersonales, la dificultad de sentar bases para una moral en un mundo de “mala fe” donde no hay valores que se auto-sustenten, la negación de Dios, y en general, su negativa de alinearse con cualquier doctrina filosófica. Pero más que una filosofía pesimista, el existencialismo sartreano no sólo reubica al hombre en el mundo y entre sus semejantes, sino que le devuelve la entera responsabilidad de su existencia basada en un constante elegir y actuar.

Referencias

- Álvarez-Valdéz, L. G. (2009). Sartre: la conciencia como libertad infinita. *Revista Tópicos*. 37. 9-29. (25 de mayo de 2019) <http://www.scielo.org.mx/pdf/trf/n37/n37a1.pdf>
- Badiou, A. (2005). “Panorama de la filosofía francesa contemporánea”. *Revista, Nómadas* No. 23. Octubre. 2005. Universidad Central. Colombia. (29 de mayo de 2019) <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3995642>
- Belaval, Y. (1992). *Historia de la Filosofía*. Vol. 10. *La filosofía en el siglo XX*. Siglo XXI.
- Berlin, I. (1993). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza. (29 de mayo de 2019) http://terras.edu.ar/biblioteca/10/10FP_Berlin_Unidad_3.pdf
- Copleston. F. (2000). *Historia de la filosofía*. V. 9. Ariel.
- El País. (1980c). *Sartre: conciencia moral es ser uno mismo para el otro*. El País, 19 de abril. (29 de mayo 2019) http://elpais.com/diario/1980/04/19/cultura/324943207_850215.html

Ferrater, M. (1999). *Diccionario de Filosofía. Tomo 3*. Ariel.

Heidegger, M. (1983). *Qué es metafísica*. Siglo XX. (30 de mayo de 2019) <http://www.philosophia.cl>

Heidegger, M. (2007). *El ser y el tiempo*. F.C.E.

Magee, B. (1990). *Los grandes filósofos*. Cátedra.

Romero, A. (1999). *Sartre: filósofo de la violencia*. (29 de mayo de 2019) anibalromero.net/Sartre.pdf

Sartre, J. P. (1998). *El ser y la nada*. Losada.

Sartre, J. P. (1976). “Lo imaginario”. *Psicología fenomenológica de la imaginación*. Ed. Losada. (28 de abril de 2019) 200.95.144.138.static.cableonline.com.mx/famtz/smr/index_archivos/cursos/lo_imaginario_lectura.pdf

Sartre, J. P. (1968). *La trascendencia del Ego*. Ediciones Calden. (25 de mayo de 2019) <http://www.seminariodefilosofiadelderecho.com/Biblioteca/S/ego.pdf>

Xirau, R. (2005). *Historia de la filosofía*. Ariel.

CAPÍTULO 4

Libertad y autenticidad en el primer pensamiento ético de Jean-Paul Sartre*

José María Filgueiras Nodar

A pesar de ser un autor de amplísimos intereses, Jean-Paul Sartre (1905-1980) nunca escribió un libro dedicado específicamente a la ética. Sin embargo, en una entrevista de 1979 el pensador añade que la moral había sido el tema de todos sus libros (Fornet et al., 2005). Teniendo en cuenta esta afirmación, puede verse que, en efecto, la obra sartreana está plagada de elementos susceptibles de ser leídos desde un punto de vista moral. Así sucede, en primer lugar, con la literatura que Sartre escribió antes y durante la Segunda Guerra Mundial, al igual que con la que es considerada su primera gran obra filosófica: *El ser y la nada*. Asimismo, Sartre aborda temas de ética en otros muchos lugares de su extensa producción, con textos como el conocido *El existencialismo es un humanismo* (publicado en 1945), *Reflexiones sobre la cuestión judía* (1946) o *¿Qué es la literatura?* (1948). Del mismo modo, en 1947 y 1948, intentando cumplir con el anuncio que había lanzado al final de *El ser y la nada*, obra cuyas últimas líneas afirman que las cuestiones en ella suscitadas “solo pueden hallar respuesta en el terreno

*Este texto es una versión muy ligeramente modificada del artículo “La primera ética de Jean-Paul Sartre”, publicado en 2017 por la revista *Ciencia y Mar*, XXI (63), pp. 25-36.

moral” (Sartre, 1993, p.760) escribió sobre diversos aspectos de la ética en *Cuadernos para una moral*, obra editada póstumamente por Arlette Elkaïm-Sartre, hija adoptiva del filósofo. Trabajos posteriores, como la *Crítica de la razón dialéctica* (que se publicó en 1960) o la Conferencia del Instituto Gramsci (pronunciada en 1964) también aportan numerosas ideas relevantes para la ética. Así pues, podemos decir que esta temática no fue ni mucho menos ajena al pensamiento de Sartre y que semejante interés por la misma justifica la afirmación sartreana que daba inicio a este párrafo.

A este respecto, una de las situaciones que más llaman la atención de los estudiosos del tema es la existencia de concepciones éticas marcadamente diferentes en el desarrollo del pensamiento de Sartre. Sobre esta situación, Anderson (1993) señala que existen dos éticas sartreanas: la primera (basada en la ontología de *El ser y la nada*) que se centra en la autenticidad; y la segunda (basada en la *Crítica de la razón dialéctica*) cuyos pilares son los conceptos de escasez y de humanidad. Por su parte, el propio Sartre reconocía al final de su vida el haber trabajado en tres éticas diferentes, dos que podrían corresponderse con las citadas y la última en una serie de controvertidas entrevistas llevadas a cabo en la década de los setenta (El País, 1980abc).

El presente texto trata de ofrecer a sus lectores un panorama de algunos aspectos clave de la primera de las concepciones éticas desarrolladas por Sartre, elaborada en las décadas de 1930 y 1940. Para ello, se hará una breve mención de *La trascendencia del ego*, obra de clara influencia fenomenológica, y enseguida se expondrá parte del contenido de *El ser y la nada*, en busca de aquellos elementos susceptibles de aportar una lectura moral del libro. La siguiente obra que se tratará es *El existencialismo es un humanismo*, la conferencia en que Sartre

repara y resume las consecuencias morales del libro anterior. Posteriormente, se mostrará la teoría del escritor comprometido expuesta en *¿Qué es la literatura?* y el modo en que el teatro sartreano explora diferentes perspectivas acerca de la libertad. Por último, se presentarán de modo muy somero los *Cuadernos para una moral*, escrito que podría entenderse como una transición hacia los temas tratados en su segunda ética. Previamente a todo ello, se quisiera presentar algunos apuntes sobre las consideraciones de interés para la ética que se hallan presentes en las obras literarias de Sartre elaboradas antes y durante la Segunda Guerra Mundial.

Hobbes en la literatura sartreana

Para la presente exposición se ha seleccionado la novela *La Náusea* y las obras teatrales *Las moscas* (Sartre, 1981) y *A puerta cerrada* (Sartre, 1983), por considerar que sirven para presentar los aspectos básicos de la concepción moral, que podría denominarse *hobbesiana*¹ (debido al individualismo y a la consideración de que los demás seres humanos son hostiles) defendida por Sartre antes de la Segunda Guerra Mundial.

La experiencia que da título a *La Náusea* (publicada en 1938, pero que se comenzó a escribir durante la estancia de Sartre en Berlín en 1933) es causada por la impenetrabilidad de los seres del mundo, algo de lo cual el personaje protagonista, Roquentin, se hace consciente en unas páginas de su diario al narrar lo que le sucedió cuando observaba las raíces de un castaño. A pesar de su extensión, quisiera reproducir algunos fragmentos de

¹ “En última instancia, Sartre, tomando como punto de partida una libertad excesivamente abstracta y un individuo excesivamente concreto, aboca inevitablemente al «homo homini lupus» de Plauto, Gracián, Bacon, Hobbes, Schopenhauer o Freud” (Moraleja, 1990, p. 10).

estas reflexiones (cuyo alcance filosófico se verá ampliamente desarrollado en los comentarios acerca de *El ser y la nada*) pues ayudan a apreciar una de las bases del pensamiento de Sartre:

La raíz del castaño se hundía en la tierra, justo debajo de mi banco. Yo ya no recordaba que era una raíz. Las palabras se habían desvanecido, y con ellas la significación de las cosas, sus modos de empleo, las débiles marcas que los hombres han trazado en su superficie [...] Me cortó el aliento. Jamás había sentido [...] lo que quería decir “existir” [...] Aun mirando las cosas, estaba a cien leguas de pensar que existían: se me presentaban como un decorado. Las tomaba en mis manos, me servían como instrumentos, preveía sus resistencias. Pero todo esto pasaba en la superficie. Si me hubieran preguntado qué era la existencia, habría respondido de buena fe que no era nada, exactamente una forma vacía que se agrega a las cosas desde afuera, sin modificar su naturaleza. Y de golpe estaba allí, clara como el día: la existencia se descubrió de improviso. Había perdido su apariencia inofensiva de categoría abstracta; era la materia misma de las cosas, aquella raíz estaba amasada en existencia [...] Todos esos objetos... ¿cómo decirlo? me incomodaban; yo hubiera deseado que existieran con menos fuerza. Éramos un montón de existencias incómodas, embarazadas por nosotros mismos; no teníamos la menor razón de estar allí, ni unos ni otros: cada uno de los existentes, confuso, vagamente inquieto, se sentía de más con respecto a los otros. De más: fue la única relación que pude establecer entre los árboles, las verjas, los guijarros [...] también yo estaba de más [...] mi misma muerte habría estado de más [...] La palabra Absurdo nace ahora de mi pluma [...] Y sin formular nada claramente, comprendía que había encontrado la clave de la Existencia, la clave de mis Náuseas, de mi propia vida. En

realidad, todo lo que pude comprender después se reduce a este absurdo fundamental [...] No había nada con respecto a lo cual aquella raíz no fuera absurda [...] Aquella raíz, por el contrario, existía en la medida en que yo no podía explicarla (Sartre, 1975).

Estos fragmentos muestran con claridad alguna de las principales preocupaciones de toda la filosofía sartreana. Por un lado, el modo en que experimentar la contingencia lleva a considerar la existencia como un absurdo. Por otro, la impenetrabilidad, la resistencia de los objetos del mundo a ser conocidos, que asimismo conlleva un riesgo para los seres humanos, como es el convertirnos nosotros mismos en objetos, algo que se explorará con mayor profundidad al hablar de *El ser y la nada*.

Las moscas, una obra teatral presentada por primera vez en 1943, fue entendida como una crítica a la ocupación alemana que padecía Francia en esos momentos, y que Picado (1965, p. 312) considera una “síntesis genial” del pensamiento sartreano de la época, explora también diversos temas de interés para la ética. La pieza está inspirada en la mitología griega, concretamente en la saga de los Átridas y sirve a Sartre para exponer de manera muy clara su filosofía de la libertad, al punto de que Muñoz (1987), siguiendo a Jeanson, llega a afirmar que toda la obra de Sartre podría entenderse como un comentario, una ampliación y una discusión crítica del concepto de libertad contenido en *Las moscas*. Por más, afirma Muñoz (1987, p.48) que Simone de Beauvoir considerase esta obra como un llamamiento a los franceses a protestar contra el régimen de Vichy, la obra parece ser en el fondo un “canto a la libertad individual”, ya que la libertad nunca puede predicarse más que del individuo en solitario, sin que exista un *nosotros* susceptible de compartir dicha libertad.

Orestes, el protagonista de *Las Moscas*, es un individuo plenamente consciente de su libertad de la que hace gala con orgullo, por ejemplo en sus discusiones con Júpiter. En éstas, Orestes le dice al dios que la libertad otorgada por los dioses a los seres humanos se ha vuelto contra aquéllos y que ya nada es posible hacer al respecto. El ser humano dotado de libertad no es amo ni esclavo, sino que es simplemente su libertad, la que a través de la autenticidad así alcanzada otorga un mundo nuevo a los humanos, mundo en que los humanos deben buscar sus propios caminos, algo que llega a dar miedo a los mismos dioses. Los humanos que viven auténticamente pueden sentirse desesperados ante ese grado de libertad, pero la vida, considera Sartre, comienza al otro lado de la desesperación. Además de su significado político, *Las moscas* representa una fuerte crítica a la moral cristiana, que mengua el valor de los seres humanos al sujetarlos a la autoridad divina, y también, como ya se ha indicado, una afirmación de la absoluta libertad humana, tema que será profusamente analizado a nivel filosófico en *El ser y la nada*, como enseguida se verá.

La concepción hobbesiana a que se ha venido haciendo referencia se hace especialmente patente en el último texto que se presentará: *A puerta cerrada*, una pieza teatral representada por primera vez en 1944. En esta obra, Estelle, Inés y Garcin, los tres moradores del salón Segundo Imperio que representa la versión sartreana del infierno, chocan una y otra vez entre sí en lo que saben será una eternidad de obligada convivencia. Según Muñoz (1987, p. 49) esta obra “presenta una situación en la que los personajes, «muertos vivos», se enfrentan al juicio del otro y sin posibilidad de acción alguna que nos permita escapar de la cosificación de esa mirada”. De tal situación proviene el horrible descubrimiento que Garcin expresa en una de las sentencias más lapidarias,

y más citadas, del pensador francés: “Así que esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído... ¿Recordáis?: el azufre, la hoguera, la parrilla... ¡Ah! Qué broma. No hay necesidad de parrillas; *el infierno son los otros*” (Sartre, 1983, p. 186, énfasis añadido). Se trata, asimismo, de un descubrimiento que no sorprende, que está anunciado previamente en la obra por el fracaso de todos los intentos de relación establecidos por sus protagonistas².

En los tres casos citados han aparecido consideraciones cuyo pleno entendimiento, se cree, remite a *El ser y la nada*, el libro considerado como la primera gran obra filosófica de Sartre. Previamente, se desea hacer referencia a la relación de Sartre con la fenomenología, hablando de un libro cuyas ideas proyectan una larga sombra en sus trabajos posteriores, incluyendo los que aquí se leen desde la perspectiva de la ética.

La trascendencia del ego

El ser y la nada se define como un *ensayo de ontología fenomenológica* y es, en efecto, una obra que puede verse como heredera de la fenomenología husserliana (una influencia indeleble en el pensamiento de Sartre desde que le fue dada a conocer por su entonces amigo Raymond Aron en 1930) así como de la transformación de dicha fenomenología elaborada por Martin Heidegger (2016). De acuerdo con Lapointe:

de Sartre, el existencialista, se puede conocer mucho a partir de sus libros y obras, mientras que de Sartre, el

² Al respecto, resulta interesante el análisis de Aguirre (2013) acerca de la concepción sartreana de las relaciones interpersonales que aparece en *A puerta cerrada*, cuyas principales características son el conflicto y la imposibilidad de establecer un verdadero diálogo. El artículo mencionado también contrasta las posiciones de Sartre con las de Emmanuel Levinas y su apertura a la otredad.

fenomenólogo, se sabe muy poco y cualquier intento de profundizar en su pensamiento requiere una comprensión del esquema fenomenológico en el cual trabajó (1970, p. 381).

Se trata, además, de un esquema que, en cierta medida, se sitúa en oposición a Husserl con respecto a ciertos elementos de gran relevancia en el pensamiento de éste.

Para entender el modo en que Sartre aborda la fenomenología, resulta de utilidad atender a la primera obra relevante del autor³: *La transcendencia del ego*, publicada en 1936. En este libro, Sartre (2003) critica la noción husserliana de ego transcendental, afirmando que el ego no se encuentra en la conciencia, sino en el mundo. Ello le permite afincar

las bases ontológicas de la libertad humana en el campo impersonal de la conciencia. Sin yo, la conciencia, nadificada, es libre [...] Al exilar al yo de la conciencia, Sartre podrá cimentar su fenomenología existencial y abonar el camino para las tesis que defenderá en *El ser y la nada* a propósito de la libertad humana (Ramírez y Arrieta, 2018, p.177).

A continuación se repasarán brevemente algunos aspectos de esta obra de juventud.

La tesis que Sartre defiende en *La transcendencia del ego* es que nuestro ego es un ser más del mundo, al igual que una bicicleta, un camarón o también el ego de cualquier otra persona que se pueda uno encontrar por la calle.

³ De acuerdo con Le Bon (2003), antes de *La transcendencia del ego* Sartre sólo había publicado dos trabajos, un artículo sobre la teoría del derecho de Léon Duguit, en 1927, y el cuento “La légende de la vérité”, en 1931; ninguna de estas publicaciones podría considerarse un trabajo filosófico.

Si se atiende al concepto husserliano de intencional, por el cual toda conciencia es conciencia de algo, cuando se despoja del ego a la conciencia, ésta se vacía de contenidos. Sartre no hace a este respecto sino radicalizar la postura de Husserl, quien en su *reducción fenomenológica* había mantenido el ego trascendental como un elemento capaz de llevar a cabo dos funciones: unificar e individualizar cada conciencia. Sin embargo, Sartre considera que tal individualización proviene del intrínseco aislamiento de cada conciencia, que por ejemplo vuelve muy problemático el acceso a las conciencias ajenas. Con respecto a la función unificadora, para Sartre son los propios objetos (también realidades externas) los que unifican a la conciencia que desea aprehenderlos, la cual debe adaptarse a la estructura de los mismos.

Además, si el ego estuviese en la conciencia como un *fantasma en la máquina* (por usar en este contexto la expresión de Ryle) esto plantearía graves consecuencias de orden epistemológico. Sartre necesitaba un fundamento absoluto para el conocimiento, y este hecho obliga a que el fundamento carezca de cualquier posibilidad de plantear problemas como los que aparecerían si el ego estuviese contenido en la conciencia: en este caso, aquél sólo podría aprehenderse de modo parcial, y requeriría la repetición de infinitos actos.

Al final del libro Sartre propone tres conclusiones, la tercera de las cuales reviste especial importancia para la ética. A juicio de Sartre, quienes acusan a la fenomenología de idealismo están errados, pues se trata de una corriente fuertemente realista, que ha vuelto a colocar en el mundo al ser humano; no obstante, si la fenomenología sigue considerando al yo como estructura de conciencia absoluta, todavía estará colocando fuera del mundo a una parte de los seres humanos. Esto es algo que se puede evitar fácilmente con la concepción propuesta por

Sartre, en la cual el yo tiene las mismas características que el mundo, eliminándose así la *vida interior*. De acuerdo con Sartre, el dualismo sujeto-objeto debe desaparecer de las preocupaciones de los filósofos (un punto en el que sin duda coincidiría con pensadores pragmáticos como Dewey o Rorty): ni el mundo ha creado al yo, ni éste ha creado al mundo; entre yo y mundo existe una relación de interdependencia, y eso es lo único que se precisa si se desea proporcionar un fundamento filosófico a una política y una moral verdaderamente positivas.

Desde luego, la influencia de la fenomenología husserliana sobre Sartre no se agota en esta obra: su trabajo sobre las emociones, aproximadamente contemporáneo de la misma, es otro excelente ejemplo⁴. Además, por supuesto, de la obra a que se hará referencia en el siguiente epígrafe, que puede entenderse como uno de los puntos culminantes del abordaje fenomenológico sartreano, y también como la obra que da sentido a toda la ética existencialista del autor.

El ser y la nada

Este denso tratado de ontología, aunque no se presenta como un libro de ética, se encuentra lleno de temas de interés para tal dominio de la filosofía. Algunos autores, como Rodríguez (2015, p. 61), a quien se seguirá aquí, dan a su lectura un enfoque muy preciso en este sentido, afirmando al respecto que “en su primer gran tratado filosófico Sartre vincula muy acertadamente ontología y moral”.

El grueso de esta obra está dedicado a exponer los planteamientos ontológicos sartreanos, a través principalmente de un detallado análisis de tres conceptos: el

⁴ Para profundizar en la relación entre Sartre y la fenomenología, véase p. ej. Mouillie (2001).

en-sí, el *para-sí* y el *para-otro*. Respecto al *en-sí*, es decir, a los objetos y fenómenos que hay en el mundo objetivo y que son exteriores e independientes de la conciencia, Sartre (1993, p. 35) afirma con espíritu parmenídeo que es, es en sí, es lo que es, es macizo, opaco, y “se lo puede designar como una síntesis. Pero la más indisoluble de todas: la síntesis de sí consigo mismo”. Esto lo aísla en su ser, y por ello no mantiene relaciones con nada que no sea su propio ser, es positividad plena y desconoce la alteridad. Si es posible hablar del *en-sí*, es sólo porque existe otra manifestación o región del ser, la conciencia (que Sartre denomina el *para-sí*), capaz de aprehenderlo.

Con el tratamiento del *para-sí*, señala Rodríguez (2015, p. 65), “la filosofía sartreana comienza a transformarse en un proyecto ético-antropológico”. El *para-sí* también es en cierto modo un objeto más en el mundo, pero se trata de un objeto excepcional, capaz de pensar. El *para-sí*, afirma Sartre:

puede y debe a la vez: 1º, no ser lo que es; 2º, ser lo que no es; 3º, en la unidad de una perpetua remisión, ser lo que no es y no ser lo que es [...] Es imposible concebir una conciencia que no exista según estas tres dimensiones (1993, pp. 194-195).

En efecto, el *para sí* no es lo que es, ya que “lo que él es, está a su zaga, como lo perpetuamente preterido-trascendido” (Sartre, 1993, p. 195) en el pasado, y es lo que no es, ya que siempre se percibe a sí mismo como una falta; el *para-sí* es esa falta y también lo faltante, dice Sartre. El *para-sí* es lo que no es y no es lo que es, o sea, es temporal, la temporalidad es “la intraestructura del ser que es su propia nihilización, es decir, el modo de ser propio del ser-para-sí” (Sartre, 1993, p. 200). Esa carencia o nada presente en el interior del *para-sí* (la cual por

ejemplo hace posible la autoconciencia de éste, que exige una cierta distanciación), posibilita la apertura del para-sí al futuro, pues nunca puede identificarse con su ser actual. Al no ser lo que es, el para-sí debe hacerse libremente; la libertad es otra estructura característica del para-sí.

Éste se encuentra inmerso en un mundo lleno de ‘posibles’ ante los cuales debe optar, so pena de no seguir existiendo, debido a esa exigencia de trascenderse continuamente. En este punto se vuelve manifiesta la importancia de la libertad humana que elige entre esos posibles el que considera más conveniente. Esta elección hace sentir bien a la conciencia, la enorgullece, pero también hace brotar la angustia, ya que al elegir un posible, se está excluyendo a los demás, que tal vez pudieran haber resultado más adecuados.

Sartre no coloca a la conciencia en una posición abstracta o ambigua, sino que la inserta en la temporalidad, en unas determinadas coordenadas sociales e históricas, lo cual hace que comiencen “a plantearse los auténticos problemas ontológico-morales” (Rodríguez, 2015, p. 66). Éstos surgen del hecho de que la conciencia debe reafirmarse una y otra vez en ese ejercicio de la libertad, so pena de que los humanos se conviertan en una especie de muertos vivientes; a este respecto, afirma Rodríguez (2015, p. 66), “la consigna ontológico-moral es clave: ser como existente significa reinventarse a cada momento en la marea de la temporalidad”.

Sin embargo, el para-sí no está solo, a cada paso que da se encuentra con el Otro: otro para-sí que también quiere (o debe) afirmarse y reinventarse ejerciendo su libertad. Este encuentro con el Otro trae aparejadas importantes consecuencias morales, entre ellas la dificultad de encuentros que no sean competitivos o incluso

claras confrontaciones. Sartre considera abierta y deseable la posibilidad de tales encuentros amistosos, pero tal y como deja planteado el asunto, debe reconocerse que son muy difíciles de lograr.

Su famoso análisis de la mirada, ubicado en el primer capítulo de la tercera parte del libro, ayuda a profundizar esta última consideración. Para Sartre, la mirada convierte a la presencia del Otro como sujeto en un acto de experiencia, no como algo probable, pues cuando alguien nos mira, enseguida nos damos cuenta de que no nos hallamos delante de un objeto, sino de un sujeto, con relevantes consecuencias. Sartre pone un ejemplo al respecto: está mirando por el ojo de una cerradura, en un hotel. Concentrado, espionando lo que sucede dentro de la habitación, no se da cuenta de que alguien se ha acercado y lo mira.

Cuando repara en ello, siente vergüenza, que caracteriza más adelante como

el sentimiento original de tener mi ser afuera, comprometido en otro ser y, como tal, sin defensa alguna, iluminado por la luz absoluta que emana de un puro sujeto [...] sentimiento de caída original, no del hecho de que haya cometido tal o cual falta, sino simplemente del hecho de que estoy «caído» en el mundo en medio de las cosas, y de que necesito de la mediación ajena para ser lo que soy” (Sartre, 1993, p. 369).

También es posible sentir orgullo, aunque Sartre lo considera una actitud de mala fe. Al afirmar nuestra libertad frente al prójimo, a su vez lo volvemos un objeto mediante un mecanismo de defensa:

la vanidad me lleva a apoderarme del prójimo y a constituirlo como un objeto, para hurgar en el seno de este

objeto a fin de descubrir en él mi objetividad propia. Pero es matar a la gallina de los huevos de oro (Sartre, 1993, pp. 371-372).

Se trata, en efecto, de una visión muy negativa de la mirada y, por ende, de las relaciones humanas. Afirma Sartre

“Con la mirada ajena la «situación» me escapa, o, para usar de una expresión trivial pero que traduce bien nuestro pensamiento: ya no soy dueño de la situación. O, más exactamente, sigo siendo el dueño, pero la situación tiene una dimensión real por donde me escapa, por donde giros imprevistos la hacen ser de otro modo que como aparece para mí” (Sartre, 1993, p. 342).

Así puede afirmar Sartre que

el prójimo es la muerte oculta de mis posibilidades [dado que] todo acto hecho contra el prójimo puede, por principio, ser para él un instrumento que le servirá contra mí. Y capto precisamente al prójimo no en la clara visión de lo que puede hacer con mi acto, sino en un miedo que vive todas mis posibilidades como ambivalentes. (Sartre, 1993, p. 341)

En otro momento de la obra llegará a declarar que “la esencia de las relaciones entre conciencias no es el Mitsein, sino el conflicto” (Sartre, 1993, p. 531). Este tipo de consideraciones ponen en peligro la existencia de una moral comunitaria, si no es que la excluyen por completo.

Rodríguez (2015, p. 73) analiza la cuarta parte de *El ser y la nada* desde esta precisa perspectiva. Su punto de partida es el reconocimiento, por parte de Sartre, de que “la libertad se mueve en un entorno concreto, de que no es sino la acción desplegada en un contexto tan

determinado como irrepetible”. Los existentes somos seres en situación: existen numerosos aspectos (Sartre los denomina ‘data’) que, en conjunto, configuran una determinada situación que conforma el horizonte de nuestra vida. Así las cosas, la libertad es absoluta, pero dentro del horizonte en que estamos situados, de modo que

la libertad es ejercicio en relación a dicho horizonte o, si se quiere, búsqueda de un posible a partir de la negación del mismo. Se es libre rebelándose contra la identidad que somos hoy para instaurar la novedad de una identidad que se reclama, orgullosa, como apertura de la conciencia a otro mundo que «yo instauró» (Rodríguez, 2015, p. 75).

Entre las numerosas acciones que podemos llevar a cabo, entre los numerosos posibles que podemos elegir, debemos centrarnos en uno, capaz de hacernos salir de la inercia de la situación actual; a esto es a lo que Sartre denomina ‘proyecto’.

Desde esta perspectiva, no puede hablarse de «moral comunitaria», no puede hablarse de «principios éticos»: lo que se impone es la dimensión solitaria y nómada del existente que tiene muy en cuenta lo que supone ser para saber lo que tiene que negar, afirmándose, y entendiendo que en el ámbito de lo que tiene que negar tiene un papel fundamental el prójimo, que también es parte constituyente de mi situación (Rodríguez, 2015, p. 75).

Las consideraciones sartreanas sobre el psicoanálisis existencial, “un método destinado a sacar a luz, con una forma rigurosamente objetiva, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona, es decir, se hace anunciar lo que ella misma es” (Sartre, 1993, p. 700)

ayudan a profundizar en esta línea. Dado que la elección, aunque puede presentarse de formas muy diversas (no se reduce, en este sentido, a un único aspecto, como la pulsión del placer en Freud, o la del poder en Adler, alternativas que Sartre rechaza), obedece siempre a “una situación irreductible, absolutamente individual, dificulta la perspectiva de cualquier moral comunitaria y plantea problemas enormes, cuando no insuperables, a la constitución de un espíritu social” (Rodríguez, 2015, p. 77).

La autenticidad y la mala fe son otros dos temas tratados en *El ser y la nada* que ofrecen interesante material para las reflexiones morales. La mala fe no es sino el intento de huida de la libertad y la inseparable angustia. Se trata de un intento que es muy diferente de la mera mentira, por cuanto en ésta quien miente conoce la verdad y sólo se la oculta los demás, en tanto que en la mala fe somos nosotros quienes ocultamos la verdad para nosotros mismos. Sartre (1993, p. 101) pone un ejemplo para aclarar este punto: alguien que en su primera cita, cuando la otra persona agarra su mano, simplemente la deja estar, “ni consentidora ni resistente: una cosa”. En la mala fe, así pues, jugamos a ser algo que no somos, pero no sólo para ocultarnos a nosotros mismos lo que somos, sino queriendo “constituírnos como siendo aquello que no somos” (Muñoz, 1987, p. 103). Dado que la conciencia, como ya se ha dicho, es lo que no es y no es lo que es, el riesgo de mala fe siempre se halla presente. Tal y como explica Ferrater, con respecto a este concepto, relacionado con la hegeliana *conciencia desgarrada* y con nociones como la *mala conciencia* o la *alienación*,

el problema no consiste, sin embargo, en distinguir entre lo que se es y lo que no se es; si tal fuera, sería fácil eliminar la mala fe. Lo grave –y a la vez iluminador– en la mala fe es que, por así decirlo, se es *también* lo

que no se es. Así cuando «juego a ser alguien que no soy» lo que hago es ser alguien «en el modo de ser lo que no soy» (Ferrater, 1986, p. 2087).

La autenticidad se halla vinculada con el concepto de mala fe, al punto de que podría resultar tentador identificar autenticidad con buena fe e inautenticidad con mala fe (véase la exposición de Daigle, 2011). En una nota al final del capítulo dedicado a la mala fe, Sartre afirma que

si bien es indiferente ser de buena o de mala fe, porque la mala fe alcanza a la buena fe y se desliza en el origen mismo de su proyecto, ello no significa que no se pueda escapar radicalmente a la mala fe. Pero esto supone una reasunción del ser podrido por sí mismo, reasunción a la que llamaremos autenticidad” (Sartre, 1993, p. 118).

En el contexto de su época, *El ser y la nada*, un “tratado en el que la reivindicación de la libertad absoluta desemboca en la defensa de una moral individualista e insolidaria” (Rodríguez, 2015, pp. 14-15) no gozó en un primer momento de gran éxito, y además fue duramente criticado. Sartre consideraba que gran parte de las críticas que le habían lanzado se debían a que la obra no había sido comprendida adecuadamente, y dedicó la famosa conferencia que se tratará a continuación a precisar las conclusiones éticas de esta obra.

El existencialismo es un humanismo

Amorós (2005) ayuda a ubicar esta conferencia en el contexto de lo que Maurice Merleau-Ponty denominó ‘la querella del existencialismo’. Ante las numerosas críticas que las obras de Sartre y Simone de Beauvoir estaban

recibiendo, sobre todo desde posiciones marxistas y católicas, Sartre decide pronunciar esta conferencia, situación que reconoce al inicio de la misma. Debido al público para que estaba pensada, se ve obligado a renunciar a las distinciones y tecnicismos presentes en otros muchos de sus textos, lo cual convierte a la conferencia en un discurso muy simplificado, que no da cuenta de la complejidad del pensamiento de Sartre⁵.

La conferencia comienza exponiendo precisamente las críticas que al existencialismo sartreano se han lanzado desde posiciones católicas –al suprimir a Dios y sus mandamientos, el existencialismo no deja espacio más que para una “estricta gratuidad” (Sartre, 2009, p. 22) en la cual todo está permitido– y marxistas –el existencialismo induce en las personas un “quietismo de desesperación” (Sartre, 2009, p. 21). En suma, afirma Sartre, “el reproche esencial que se nos hace [a los existencialistas] es que ponemos el acento en el lado malo de la vida humana” (Sartre, 2009, p. 23). Desde luego, esta es una

⁵ El texto de Echevarría (2006, pp. 189-190) ofrece una interesante lectura sobre la conferencia en que se basa esta obra, el contexto social e intelectual al que responde, así como la estrategia expositiva seguida por Sartre, similar a la defensa hecha por un abogado. Sirva este párrafo como ambientación general de esta tan exitosa plática: “Anunciada para las 8:30 de la noche del 29 de octubre de 1945, en el Club Maintenant de París, la conferencia de Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, comenzó una hora más tarde. Los organizadores, que esperaban llenar apenas el recinto, miran llegar a la gente en grandes cantidades y se enfrentan a una situación que los rebasa. Hay un tumulto, gritos, empujones, sillas rotas, mujeres desvanecidas. Sartre debe improvisar ante un público que tiene dificultades para escucharlo. Expone, con las manos en los bolsillos, como si diera una conferencia en la universidad. Comienza inseguro, se gana al público poco a poco y termina entre grandes aplausos. Se trata de un acontecimiento crucial en la historia de la cultura francesa: el existencialismo ha nacido oficialmente”.

opinión que Sartre no comparte, como muestra en el mismo inicio de su charla, sugiriendo incluso que tal vez lo que se le reprocha al existencialismo es más un exceso de optimismo que de pesimismo. Considera también que el hecho de que el existencialismo se convirtiese en una moda no ayuda a captar el fondo de la doctrina.

Sartre comienza caracterizando el existencialismo como “una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad humana” (Sartre, 2009, p. 23). Establece asimismo la existencia de dos grandes grupos de existencialistas: los cristianos, como Gabriel Marcel o Karl Jaspers, y los ateos, al que pertenecerían Heidegger y el propio Sartre. A pesar de sus diferencias, ambos grupos comparten el convencimiento de que la existencia es anterior a la esencia. Cualquier objeto elaborado por un artesano (Sartre utiliza como ejemplo un cortapapeles) está inspirado por un concepto previo, que incluye también su técnica de elaboración, y además sirve a una utilidad definida; en ese sentido, la esencia del cortapapel precede a su existencia. Lo mismo, de acuerdo con muchos filósofos, sucede con los seres humanos, que son la realización de una idea previa en la mente de Dios.

Sartre, por el contrario, afirma que la inexistencia de Dios implica que al menos existe un caso, un ser, en el cual la existencia es previa a la esencia, precisamente el ser humano. Los humanos comenzamos existiendo, brotando en el mundo, y sólo mucho después somos capaces de definirnos. Así, el principio básico del existencialismo es que el ser humano

es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como él se concibe después de la existencia, como él se quiere después de este

impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace (Sartre, 2009, p. 31).

El ser humano es un proyecto, y sólo llegará a ser aquello que haya proyectado ser. Esto, además de anclarnos plenamente en la subjetividad, otorga a los seres humanos una total responsabilidad sobre nuestra existencia.

Nuestras elecciones, según Sartre, no sólo nos conciernen a nosotros, sino que se aplican a todos los seres humanos, en tanto que cuando optamos por ser una cosa u otra, nuestra decisión no es sino una afirmación del valor que otorgamos a una determinada imagen de lo que significa ser humano y que, en ese sentido, consideramos que debe ser aplicable a todos los demás. A Sartre, estas reflexiones sobre la responsabilidad le ayudan a aclarar el significado de ciertos conceptos relevantes para el existencialismo, comenzando por la angustia, que desde esta perspectiva viene siendo precisamente el “sentimiento de su total y profunda responsabilidad” (Sartre, 2009, p. 36), similar a la de todos quienes han tenido que tomar decisiones difíciles (el ejemplo sartreano es el de un jefe militar que envía a sus hombres a la muerte). Sartre introduce por primera vez en la conferencia el tema de la mala fe, cuando habla de aquellas personas que disfrazan u ocultan su angustia, al no querer preguntarse qué pasaría si todo el mundo actuara como ellos. Ante lo que Søren Kierkegaard denominaba la ‘angustia de Abraham’, Sartre afirma que siempre nos podremos preguntar si realmente debemos hacer lo que se nos ordena hacer, y que por más que busquemos, nunca encontraremos pruebas, siquiera signos, para convencernos de ello, de modo que siempre tendremos que tomar una decisión, siempre tendremos que elegir. Se trata, así pues, de una angustia que no impide actuar, que no conduce al quietismo, como falsamente se había acusado a los

existencialistas. Al hallarse vinculada de manera tan fuerte a la responsabilidad, la angustia se convierte en un componente de la acción misma.

Otro concepto que se puede explicar teniendo en cuenta las consideraciones sartreanas sobre la responsabilidad es el desamparo. Sartre (2009, p. 42) ilumina este tema apelando a la famosa reflexión de Fiódor Dostoyevski en *Los hermanos Karamázov*, a la que considera el punto de arranque del existencialismo: “todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse”. La inexistencia de Dios hace que desaparezcan los valores o el tipo de bien apriorístico que podría ser imaginado por la deidad; lo único que tenemos es el plano de los seres humanos, del cual evidentemente los humanos no podemos salir. No hay nada fuera de ese plano a lo que agarrarse, como una hipotética naturaleza humana a la que todos debamos conformarnos, o que nos dicte como debemos actuar. “Estamos solos, sin excusas” (Sartre, 2009, p. 42).

De este modo, prosigue Sartre, si Dios no existe, el ser humano “está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace” (Sartre, 2009, p. 43). En otro momento de su conferencia afirmará que los seres humanos estamos condenados a inventarnos a nosotros mismos en todo momento. A eso precisamente se refiere con el concepto de *desamparo*, que ilustra con el conocido ejemplo proporcionado por uno de sus estudiantes, quien dudaba si quedarse cuidando a su madre o enrolarse en el ejército para combatir a los nazis. Analizar este ejemplo, que confronta dos morales diferentes, una empática, de devoción hacia una sola persona, la madre;

y otra dirigida a un colectivo mucho más amplio, aunque menos eficaz en cuanto a sus posibles resultados, sirve a Sartre para mostrar la vaguedad de los valores defendidos por doctrinas morales como el cristianismo, el kantismo o el utilitarismo. Ninguna de estas doctrinas, ni cualquier otra con igual nivel de generalidad, habría podido ayudar al joven a resolver su duda, que Sartre (2009, p. 50) solventa diciéndole: “usted es libre, elija, es decir, invente”. En el mundo no encontramos signos para resolver nuestros dilemas éticos y tampoco hay morales establecidas *a priori* que puedan resolverlos. Nosotros elegimos qué sentido darle a esos signos, de modo que no podemos escaparnos jamás de la responsabilidad (al menos, si actuamos de buena fe). A esto se refiere Sartre con la noción de desamparo.

La desesperación, por su parte, significa para Sartre el limitarse a tener en cuenta tan sólo aquello que depende de nuestra voluntad, apoyándonos en las probabilidades que posibilitan nuestras acciones, pero sin siquiera considerar que exista algo capaz de hacer que el mundo se adapte a lo que nuestra voluntad desea. Ni un Dios capaz de decretar tales modificaciones, ni tampoco una ‘naturaleza humana’ en la cual apoyarnos para lo que se refiere a los asuntos humanos. Sartre se preocupa de manera especial en señalar que esto no conduce al quietismo, sino únicamente a aprender a actuar sin esperanzas (aunque con total compromiso).

Y es que a Sartre le preocupaba que el existencialismo pudiera considerarse una doctrina de la inacción, y por ello se esforzó en mostrar que se trataba precisamente de lo opuesto: los seres humanos, afirma Sartre, no son más que sus proyectos, sus actos. En su opinión, esta idea puede asustar a muchos: en concreto, puede asustar a quienes piensan de mala fe que la vida o las

circunstancias les han hecho ser como son, sin aceptar la responsabilidad tan marcadamente destacada por el existencialismo.

La conferencia prosigue con un repaso de algunos conceptos fundamentales aparecidos en *El ser y la nada*, referentes a la subjetividad humana, la existencia del Otro o la condición humana, entendida como los límites que establecen la situación básica de los seres humanos. Esto permite a Sartre rechazar las críticas de quienes consideran subjetivista al existencialismo, mostrando la universalidad perpetuamente reinventada de los proyectos humanos. Sirve también para replicar a quienes defienden que del existencialismo se derivan doctrinas anarquistas, en un sentido fuerte. El texto continúa con una serie de réplicas a diversos críticos haciendo una vez más uso de los conceptos de *El ser y la nada*, reivindicando la libertad y la autenticidad.

Cuestiona asimismo a las morales abstractas, y aprovecha para defender al existencialismo de la acusación de que inventa los valores. Esto es, por cierto, algo que a Sartre no le preocupa en absoluto:

si he suprimido a Dios padre, es necesario alguien para inventar los valores [...] decir que nosotros inventamos los valores no significa más que esto: la vida no tiene sentido, a priori. Antes de que ustedes vivan, la vida no es nada; les corresponde a ustedes darle un sentido, y el valor no es otra cosa que ese sentido que ustedes eligen (Sartre, 2009, p. 82).

La conferencia finaliza especificando el sentido del humanismo existencialista, una conjunción de la trascendencia del ser humano, obligado a salir continuamente de sí, y de la subjetividad, es decir, “que el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre

en un universo humano” (Sartre, 2009, p. 85).

A pesar de las numerosas críticas que ha recibido, y de que el propio Sartre manifestó su disgusto por la gran difusión de que gozó esta obra (de hecho, según Flynn, 2013, “la transcripción de esta conferencia fue la única publicación cuya impresión Sartre lamentó abiertamente”) se cree que ha merecido la pena repasar el contenido de *El existencialismo es un humanismo*, precisamente por el hecho de tal difusión, que la vuelve a ojos de muchos la principal exposición de la ética de Sartre, al menos en la etapa existencialista que se estudia en este texto. Sin embargo, en la época en que pronunció esta conferencia, Sartre ya había atravesado por el hecho que a nivel autobiográfico ejerció una mayor influencia sobre su persona: la Segunda Guerra Mundial, que se explorará muy pronto, luego de hacer referencia nuevamente a la literatura sartreana.

Compromiso, teatro y libertad

En 1948 Sartre publica *¿Qué es la literatura?*⁶, una obra

⁶ “La edición francesa del libro *¿Qué es la literatura?* tal como hoy se conoce no fue diseñada primariamente como un libro unitario [...] Toma carácter de libro por primera vez en Francia en 1948 bajo el volumen *Situations II* de 333 páginas editado por Gallimard. *Situations II* está compuesto por cuatro secciones reunidas bajo el título general de «*Qu'est-ce que la littérature?*». Las secciones son: «*Qu'est-ce qu'écrire?*», «*Pour quoi écrire?*», «*Pour qui écrit-on?*» y «*Situation de l'écrivain en 1947*» [...] la Editorial Losada, que comenzó una extensa empresa de traducción y edición de obras literarias, filosóficas y críticas de J-P. Sartre durante los años 50, encargó la traducción de *Situations II* a Aurora Bernárdez. En 1950 es editada bajo el nombre de *¿Qué es la literatura?*, un libro de 262 páginas en total. A la composición de *Situations II*, Losada incorporó la traducción de la editorial inaugural de *Les Temps Modernes* de octubre del 45, «*Présentation des Temps modernes*», y además el artículo «*La Nationalisation de la littérature*», que había visto luz en [...] la misma revista” (Savignano, 2014, pp. 62-63).

que todavía se encuentra dentro de la órbita ética abierta por las concepciones sobre la autenticidad y la libertad que se vienen exponiendo en este texto. El aspecto más conocido de esta exitosa obra es la *teoría del escritor comprometido*, que Sartre (1967, p. 8) explica aludiendo a una “herencia de irresponsabilidad” de los escritores cuyo origen es burgués, quienes tienden a no relacionar con facilidad su trabajo con el dinero que reciben por hacerlo y, debido a ello, a ponerse al margen de la sociedad, sea buscando el arte por el arte, es decir, haciendo escritos que no sirvan para nada, o comprometiéndose con un realismo que parece asemejarlos a los científicos experimentales, juzgando a su sociedad desde fuera de la misma y haciendo gala de imparcialidad. En ambos casos, el resultado es semejante, de modo que la conciencia profesional de los escritores “no está tranquila y ya no saben a ciencia cierta si escribir es admirable o grotesco” (Sartre, 1967, p. 8) llevando incluso a que muchos de ellos se avergüencen de su trabajo.

Sin embargo, afirma Sartre (1967, p. 9) “no queremos avergonzarnos de escribir y no tenemos ganas de hablar para no decir nada. Aunque quisiéramos, no podríamos hacerlo; nadie puede hacerlo”. La razón de esta imposibilidad es que todo lo que alguien escribe posee un sentido, incluso aunque diste mucho del que trató de darle originalmente su autor y, por tanto, éste siempre se encontrará marcado por su época, sin que pueda evadirse de la misma: sus palabras, lo mismo que sus silencios, tienen una gran repercusión. Siendo éste el caso, la oportunidad para el escritor es “que se abraza estrechamente con su época [...] su época está hecha para él y él está hecho para ella”. Sartre (1967, p. 10) expresa esta idea de otro modo, diciendo que “ya que actuamos sobre nuestro tiempo por nuestra misma existencia, queremos

que esta acción sea voluntaria”. Se trata, entonces, de que la literatura ayude a generar cambios sociales, así como cambios en la concepción que los seres humanos tienen sobre sí mismos. Esto ayudará tanto a tranquilizar la mal-trecha conciencia profesional de los escritores como a recuperar la función social de la literatura.

No se entrará a discutir más detalles del modo en que Sartre entiende la literatura y la labor de los escritores en este extenso ensayo. En su lugar, sin salir del terreno literario, se prefiere pasar a comentar algunos aspectos del teatro sartreano de especial relevancia para la ética, siguiendo el texto de Daigle (2014, p. 44), cuya tesis principal es que existe una continuidad a lo largo de todo el teatro de Sartre, continuidad que se debe a la existencia de lo que ella denomina “una moral de la libertad”. En efecto, de acuerdo con esta autora, las obras teatrales de Sartre sirven para explorar las implicaciones morales de la libertad. Esto puede verse en diversas piezas, como en las ya citadas *Las moscas* y *A puerta cerrada*, u otras como *Muertos sin sepultura* (publicada en 1946), *La puta respetuosa* (del mismo año), *Las manos sucias* (de 1948), *El diablo y el buen Dios* (1951) y *Los secuestrados de Altona* (de fecha más tardía: 1959). Todas ellas, afirma Daigle, tienen como eje ese principio ontológico de libertad existencial desarrollado en *El ser y la nada*, según el cual la total libertad y total responsabilidad de los seres humanos exige a éstos reconocerse como tales con autenticidad.

Sin embargo, la libertad no se entiende de la misma manera en las primeras obras que en las últimas: existe una evolución en la moral sartreana de la libertad. Si, en *Las moscas*, Orestes se comporta como un superhombre en el sentido de Nietzsche, dispuesto a crear nuevos valores, y en *A puerta cerrada* los tres protagonistas

encarnan una moral hobbesiana, los personajes de otras obras muestran perspectivas diferentes de la moral de la libertad. El ejemplo utilizado por Daigle es Goetz, protagonista de *El diablo y el buen Dios*, obra que la autora considera una puesta en escena de las investigaciones efectuadas por Nietzsche en *La genealogía de la moral*.

En *La puta respetuosa* (Sartre, 1983) se presenta otra concreción de lo que Daigle denomina ‘moral de la libertad’. Lizzie es una prostituta que se ha mudado recientemente a una ciudad del sur estadounidense. En el tren ha sido objeto de un intento de violación por parte de tres jóvenes blancos, durante la cual se ha producido una reyerta con unos afroamericanos, uno de los cuales es asesinado, mientras que el otro (designado en la obra como El Negro) consigue escapar. El Negro, perseguido por toda la ciudad, es acusado del intento de violación y todo depende de la declaración de Lizzie, que se ha acosado con un cliente llamado Fred, hijo de un poderoso senador local. Fred intenta convencer a Lizzie de que firme la declaración acusando a El Negro, ya que de otro modo quien irá a la cárcel será su primo Thomas, un presunto “hombre de bien” y ciudadano ejemplar, pero Lizzie se niega a dar falso testimonio. El senador, entonces, convence a Lizzie de que firme la acusación, manipulando su sentido moral, y los eventos posteriores hacen que ésta se sienta estafada. Se trata, como puede apreciarse fácilmente, de otra exploración sartreana sobre la libertad y los condicionamientos que a ésta se imponen, constituyéndola en esta fase de su pensamiento como una libertad *situada*. La estrategia, de explorar diversas perspectivas sobre la libertad es común a todo el teatro sartreano posterior a la Segunda Guerra Mundial. A continuación se explorará precisamente la influencia de esta conflagración en el devenir del pensamiento de Sartre,

como última etapa antes de pasar a su segunda ética, basada principalmente en el marxismo.

Cuadernos para una moral: camino de la segunda ética

La fisura entre el Sartre anterior y posterior a la Segunda Guerra Mundial es bien conocida, debido en parte a que el propio filósofo hizo referencia en varias ocasiones a este desarrollo de su pensamiento. Se trata, en palabras de Anderson, del paso

de una concepción abstracta, incompleta e individualista de la realidad humana, la libertad humana y su relación con el mundo, a una comprensión significativamente más concreta y rica del ser humano, su libertad, el poder de las circunstancias y el carácter sociopolítico de la existencia humana” (Anderson, 1993, p. 1).

Aragüés por su parte, afirma que:

la distancia que separa al Sartre de los años treinta del que ha sido testigo de los horrores de la Segunda Guerra Mundial, resulta, en lo teórico y en lo vital, extrema. La ruptura que el acontecimiento bélico provoca a su estar-en-el-mundo, a su situación, tendrá un reflejo en la producción teórica de Sartre. Ello no quiere decir que podamos hablar de dos Sartres, el de antes y el de después de la guerra [...] pero sí que puede decirse que el Sartre de la preguerra queda enterrado bajo los cascos de la conflagración bélica (Aragüés, 2012, p. 9).

El Sartre que queda sepultado es el *hombre solo*, el individualista que se deja ver en las obras mencionadas al inicio de este capítulo, como *La náusea* o *Apuesta cerrada*, marcadas por una visión de los otros como competidores en una lucha por el predominio de la propia subjetividad.

Esa actitud de Sartre anterior a la guerra, que ni siquiera había votado en las elecciones de 1936 y se había pasado la *drôle de guerre* dedicado únicamente a leer y escribir, cambia radicalmente después de haber sido hecho prisionero y trasladado con su destacamento al campo de concentración de Nancy y posteriormente al Stalag 12D, ubicado en Tréveris. En estos lugares, su actitud inicial de aislamiento se ve modificada, pasando a buscar la camaradería con sus compañeros de encierro, en un descubrimiento de la solidaridad. Tras regresar a París, inicia una actividad mucho más comprometida, que incluye cierto grado de colaboración con la Resistencia francesa, la creación de la revista *Les Temps Modernes* e incluso la fundación de un partido político en 1948.

Los Cuadernos para una moral, redactados entre 1947 y 1948 y publicados póstumamente, reflejan a nivel teórico el cambio que en la vida de Sartre produjo el experimentar los horrores de la Segunda Guerra Mundial, constituyendo el punto “donde de una manera más exhaustiva puede apreciarse la evolución de Sartre en torno al tema de la moral” (Aragüés, 2012, p. 14). Dado que no ha sido posible consultar directamente esta obra, se introducirán unos breves comentarios sobre la misma, siguiendo la exposición de Aragüés.

Según este autor, la redacción de los *Cuadernos* intentó adecuarse a las transformaciones que la vida de Sartre iba imponiendo a su pensamiento, a tal punto que se llega a encontrar en esta obra hasta tres diferentes concepciones acerca de la ética. La primera corresponde al ejercicio de desarrollar aquellos aspectos de *El ser y la nada* de interés para la ética, tal y como había anunciado en las páginas finales del libro, el cual, como se ha visto, se encuentra lleno de elementos del Sartre anterior a la guerra, como el individualismo y su concepción de una

subjetividad dispuesta a dominar el mundo, aun a costa de someter a las demás. Se trata, según Aragüés (2012, p. 15), de “una reproducción de la dialéctica del amo y el esclavo, en la que el amo conserva su libertad y proyecto, para, desde su situación, apostar por la cosificación del Otro, al que priva de su libertad y proyecto”. Esto conduce a optar por la violencia como modo de relación entre subjetividades, algo que no era problemático para el Sartre anterior a la guerra, pero que después de ésta ya no considera aceptable, por lo que trata de buscar relaciones alternativas.

Esta es la tarea de lo que Aragüés llama la ‘segunda línea’ de los *Cuadernos*. Aquí, Sartre (citado en Aragüés, 2012, p. 15), basado en la idea que “todo fin tiene valor”, se replantea la figura del Otro, al que entiende ahora como un sujeto cuyo proyecto y cuya libertad también han de ser respetados. Esta dinámica de respeto mutuo entre las subjetividades se basa en categorías como la llamada, la ayuda o la colaboración: es posible que el sujeto llame al Otro, buscando que éste le ayude a desarrollar su proyecto, de modo que entre ambos se establezca una relación muy diferente a la lucha por el predominio. En este caso, afirma Sartre (citado en Aragüés, 2012, p. 15), la llamada busca “una operación común”: una libertad reconoce a otra, y ambas cooperan en el desarrollo de sus proyectos.

Se trata, como puede verse, de una concepción muy diferente a la que arriba se ha denominado ‘hobbesiana’. Sin embargo, esta segunda línea no satisface a Sartre a un nivel teórico, debido a dos razones. La primera es que no todos los proyectos son compatibles entre sí: hay proyectos cuyos objetivos son contradictorios, y también hay proyectos que comparten el mismo objetivo, pero de una forma excluyente, que lo vuelve alcanzable solo para

una persona (piénsese en un ejemplo tan sencillo como el expresado en la frase ‘quiero ganar el triatlón de Huatulco’). El otro motivo por el cual Sartre no considera satisfactoria la *segunda línea* es que el establecimiento de la mencionada dinámica de cooperación exigiría el convencimiento de todo el mundo, puesto que “con que un solo sujeto [...] optara por una práctica de dominio, de apropiación de lo real, el universo de la colaboración se mostraría impracticable” (Aragüés, 2012, p. 15).

La *tercera línea*, pese a la importancia que parece tener en cuanto al devenir del posterior pensamiento ético sartreano, no se presenta de forma explícita en los *Cuadernos*; más bien, “debe ser rastreada, casi intuita, en algunos pasajes de la obra” (Aragüés, 2012, p. 16). Sartre sigue intentando ajustar sus teorías filosóficas a su práctica política, la cual en esa época comporta la co-fundación del partido Rassemblement Démocratique Revolutionnaire. Es, como afirma Aragüés (2012, p. 17), el “momento en el que el yo debe pasar al nosotros”. Para conseguir dar tal paso, capaz de fusionar todas las conciencias en un único sujeto, Sartre considera que se debe encontrar una situación común a todos los sujetos, dado que en principio existen múltiples situaciones, todas muy distintas entre sí, y que por ello pueden dar lugar a proyectos incompatibles. Para Sartre, tal situación, que permite entender la posibilidad de un sujeto colectivo, un Nosotros, y también la posibilidad de una práctica colectiva y solidaria, será la necesidad, lo cual ya se ubica prácticamente en el marco de la segunda ética sartreana, derivada del análisis elaborado en la *Crítica de la razón dialéctica*.

Reflexiones finales

Sartre desarrolla consideraciones éticas en otras obras, como *Reflexiones sobre la cuestión judía* (publicada

en 1944), pero esta exposición puede detenerse aquí, por considerar que con lo expuesto se ha presentado de manera suficiente la primera ética sartreana. No obstante, la biografía y el pensamiento de Sartre siguieron avanzando, por lo que se desea comentar muy brevemente algo de lo que vino después, concretamente su segunda y su tercera ética.

Para abordar la segunda ética, debe tenerse en cuenta el progresivo acercamiento de Sartre al marxismo, que cristaliza en la elaboración de su segunda gran obra, la *Crítica de la razón dialéctica*, cuya importancia en el contexto de la moral viene dada porque, tal y como señala Flynn (2013), toda la segunda ética sartreana se construye alrededor de la filosofía de la historia expuesta en esta obra. Un aspecto de gran interés para esta segunda ética es el concepto de escasez o rareza (*rareté*) desarrollado en la *Crítica*, concepto que Sartre (1963, p. 281) convierte en clave para la historia de la humanidad, al considerar que “toda la aventura humana [...] es una lucha encarnizada contra la rareza”. La Conferencia de Roma, impartida en 1964 en el Instituto Gramsci de esta ciudad, es según muchos expertos la exposición más detallada de la segunda ética; en ella se destaca, por ejemplo, el modo en que Sartre dota a los valores de objetividad, derivada precisamente de que el origen de éstos ya no se halla en la libertad humana, sino en las necesidades humanas (Anderson, 2013). *El idiota de la familia*, una biografía de Gustave Flaubert publicada en 1971 y 1972, también toca temas en la órbita de la segunda ética, al subrayar la necesidad de ser amados que tienen los seres humanos.

Con respecto a la tercera ética, es muy poco lo que puede decirse. Elaborada en formato de entrevistas con quien fue su secretario personal, Benny Lévy, hacia el

final de la vida de Sartre, se enfoca en revisar conceptos propios de la ética de la autenticidad (véase El País, 1980abc). Se coincide a este respecto con las consideraciones de Flynn (2013), quien afirma que estas entrevistas constituyen “un serio reto hermenéutico”, debido a las circunstancias en que se llevaron a cabo, con un Sartre ya gravemente enfermo, y también a la polémica suscitada.

Sartre fue un intelectual con múltiples intereses y grandes dotes para abordarlos; sin duda, una de las figuras intelectuales más prominentes del siglo XX. Observar el devenir de su pensamiento en lo referente a la moral habrá permitido apreciar también la influencia que determinados eventos biográficos jugaron en el desarrollo de su filosofía. Aunque este texto se ha limitado voluntariamente a su primera ética, se considera que ha sido interesante señalar el modo en que ésta se fue modificando posteriormente, en un sentido menos individualista. Con respecto a la primera, se cree haber mostrado sus principales claves, que ameritan la caracterización de Sartre como un auténtico campeón de la libertad y la autenticidad. Ese impulso, por más que estuvo sujeto a diversos cambios en su elaboración teórica (al respecto, resulta útil retomar la diferenciación entre las nociones ontológica y práctica de la libertad propuesta por Detmer (1986), jamás se ausentó del pensamiento sartreano.

Referencias

- Aguirre García, J.C. (2013). “El infierno son los otros”: aproximaciones a la cuestión del otro en Sartre y Levinas. *Alpha*. 37 (pp. 225-236).
- Amorós, C. (2005). Sartre, crítico de Kant. *Daimon. Revista de filosofía*. 35 pp. 25-40.

Anderson, T. C. (1993). *Sartre's Two Ethics. From Authenticity to Integral Humanity*. Open Court, Chicago y La Salle.

Anderson, T. C. (2013). Sartre's second or dialectical ethics. In: Churchill, S. & Reynolds, J. (eds.), *Jean-Paul Sartre: key concepts* (pp. 195-205). Taylor & Francis, Durham.

Aragüés Estragués, J. M. (2012). Sartre: las estrategias del compromiso. In: Aragüés Estragués, J. M. & López de Lizaga, J. L. (coords.), *Perspectivas. Una aproximación al pensamiento ético político contemporáneo* (pp. 9-19). Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza.

Daigle, Ch. (2011). The ethics of authenticity. In: Webber, J. (ed.), *Reading Sartre. On phenomenology and existentialism* (pp 1-14). Routledge, Londres y Nueva York.

Daigle, Ch. (2014). Le théâtre de Sartre. Morale de la liberté, morale nietzschéenne. *Sartre Studies International*. 20(2) (pp. 43-57).

Detmer, D. (1986). *Freedom as Value: a critique of the ethical theory of Jean-Paul Sartre*. Open Court, Chicago y La Salle, Ill.

Echeverría, B. (2006). El humanismo del existencialismo. *Diánoia* 51(57) (pp. 189-199)

El País. (1980a). *Jean-Paul Sartre: Nunca estuve desesperado, nunca sentí la angustia*. El País, 16 de abril.

(3 de julio de 2016) http://elpais.com/diario/1980/04/16/cultura/324684006_850215.html

El País. (1980b). *Jean-Paul Sartre: no somos hombres completos*. El País, 18 de abril. (3 de julio de 2016) https://elpais.com/diario/1980/04/18/cultura/324856803_850215.html

El País. (1980c). *Sartre: conciencia moral es ser uno mismo para el otro*. El País, 19 de abril. (3 de julio de 2016) http://elpais.com/diario/1980/04/19/cultura/324943207_850215.html

Ferrater Mora, J. (1986). *Diccionario de filosofía*. 4 vols. Alianza.

Flynn, T. (2013). Jean-Paul Sartre. In: Zalta, E. N. (ed), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (8 de mayo de 2016) <http://plato.stanford.edu/entries/sartre/>

Fornet-Betancourt, R; Casañas, M. & A. Gomes. (2005). Anarquía e moral: entrevista con Jean-Paul Sartre. *Impulso* (Piracicaba) 16 (41) (pp. 75-77).

Heidegger, M. (2016). *Ser y Tiempo*. 3ª Ed., Trotta.

Lapointe, F.H. (1970). Psicología Fenomenológica de Husserl y Sartre. *Revista Latinoamericana de Psicología* 2(3) (pp. 377-385).

Le Bon, S. (2003). Introducción. In: Sartre, J-P. 2003. *La trascendencia del ego. Esbozo de descripción fenomenológica*. Síntesis.

Moraleja, A. (1990). Sartre: la vida de un partisano. *Cuaderno Gris* época I, 7-8 (pp. 8-11).

Mouillie, J.-M. (ed.). (2001). *Sartre et la phénoménologie*. ENS Éditions.

Muñoz Arias, J. A. (1987). *Jean-Paul Sartre y la dialéctica de la cosificación*. Cincel.

Picado Sotela, S. (1965). Jean-Paul Sartre: una filosofía de la libertad. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 4(15-16) (pp. 301-322).

Ramírez Giraldo, C.A. y E. Arrieta Burgos. (2018). La despersonalización de la conciencia como presupuesto de la libertad: una aproximación desde la fenomenología existencial de Jean-Paul Sartre. *Éidos* 29 (pp. 175-200).

Rodríguez García, J. L. (2015). *Sartre. El hermoso orgullo de ser libre*. Batiscafo.

Sartre, J.-P. (1950). *¿Qué es la literatura?* Situations II. Losada.

Sartre, J.-P. (1963). *Crítica de la razón dialéctica*. Libro 1. Losada.

Sartre, J.P. (1967). *¿Qué es literatura?* Losada.

Sartre, J.-P. (1975). *La náusea*. Época.

Sartre, J.-P. (1981). *Las moscas*. Alianza Losada.

Sartre, J-P. (1983). *La puta respetuosa*. A puerta cerrada. Orbis.

Sartre, J.-P. (1993). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. 9ª. Ed, Losada.

Sartre, J-P. (2003). *La trascendencia del ego. Esbozo de descripción fenomenológica*. Síntesis.

Sartre, J-P. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.

Savignano, A.P. (2014). El rol de *¿Qué es la literatura?* de J.-P. Sartre en la formación generacional del grupo Contorno. *Cuaderno de materiales* 26 (pp. 59-78).

Semblanzas de los autores

ALBERTO GONZÁLEZ SOTO

(Teziutlán, Puebla, 1979). Licenciado en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Maestro en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Actualmente es Profesor-Investigador en la Universidad del Mar, campus Puerto Ángel, Oaxaca. Sus líneas de investigación giran en torno a "Epistemología y cultura", "Filosofía latinoamericana" y "Filosofía de la ciencia". Los temas que más ha trabajado son historia de la filosofía occidental, filosofía latinoamericana, pensamiento complejo, pensamiento de sistemas y algunos tópicos de ciencia y bioética. Correo: institutoposoccidental@gmail.com

FABIÁN PALACIOS DÍAZ.

Profesor-Investigador de tiempo completo en la Universidad del Mar, campus Huatulco, del año 2000 hasta la fecha. Es licenciado en filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Ha impartido las asignaturas de Historia del Pensamiento Filosófico y Teoría General de Sistemas. Ha sido Director de la Revista Ciencia y Mar y Coordinador de Difusión Cultural de la UMAR, de 2004 a 2006. Su principal área de interés en la investigación, entre otras, es el profundo y complejo impacto en la vida cotidiana del hombre gracias a la introducción de las nuevas tecnologías de la información, así como su efecto en el medio ambiente social y natural. Correo: fabian@hualtulco.umar.mx

JOSÉ MARÍA FILGUEIRAS NODAR.

Licenciado en Filosofía y Doctor en Filosofía Contemporánea. Profesor-investigador de tiempo completo y director del Instituto de Investigación de Turismo de la

Universidad del Mar, campus Huatulco, Oaxaca, donde imparte clases desde 2007. Ha publicado alrededor de 90 textos científicos, entre ellos dos libros de autor único y tres libros colectivos como coordinador. Es miembro nivel 1 del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Correo: jofilg@huatulco.umar.mx

OMAR DE JESÚS REYES PÉREZ.

Investigador y docente en diversas áreas, estudioso de la filosofía y la psicología, con especial interés en la educación superior. Ha escrito diversos artículos científicos y de divulgación. Actualmente vive en Oaxaca. Correo: omje@hotmail.com

Este libro se terminó de imprimir en marzo de
2022, en los talleres de Impresiones DM,
C. José Sánchez Trujillo 37, San Álvaro, Azca-
potzalco, 02090 Ciudad de México, México.

Las reflexiones que integran este libro fueron realizadas por un conjunto de filósofos de la Universidad del Mar, que en el año 2015 organizaron una mesa redonda en el campus Huatulco Oaxaca, para homenajear el 110 aniversario del nacimiento de Jean-Paul Sartre. El proyecto de investigación se fue ampliando hasta dar por resultado la obra que el lector tiene ahora en sus manos.

¿Al reencuentro de un guía? es una expresión provocativa en varios sentidos, pues Sartre jamás se habría considerado en tal posición. Sin embargo, la gallardía de su pensamiento lo hace trascender el espacio-tiempo. Así, llega hasta nuestros días como ejemplo de una filosofía nada condescendiente, sino desafiante, confrontativa y humanista que, sin duda alguna, nos dejará abierto un amplio abanico de dudas e inquietudes para revitalizar el pensamiento de nuestro ya encaminado siglo XXI.

Los textos que integran esta obra están al alcance de la comprensión de un público diverso. Inicia con el estimulante ensayo del maestro Fabián Palacios Díaz que gira en torno a problemas sensibles de la filosofía sartreana, de nuestra época y de nuestra condición humana. El doctor Omar de Jesús Reyes Pérez explora las relaciones y diferencias entre Sartre y el psicoanálisis a través de la teoría sartreana de las emociones. A su vez, el maestro Alberto González Soto nos introduce en una rápida revisión de la filosofía sartreana enfocada en el problema del hombre. Finalmente, el doctor José María Filgueiras Nodar explora el problema de la moral en el primer pensamiento ético de Sartre desde los ejes de la libertad y la autenticidad.



Letras del Lobo