



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
FILOSOFÍA DE LA CULTURA

“VERDAD Y EXISTENCIA”: ONTOLOGÍA Y ACCIÓN EN JEAN-PAUL SARTRE

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
JACQUELINE CALDERÓN HINOJOSA

TUTOR:
DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., FEBRERO 2018.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México por contribuir desde mi muy temprana edad en la conformación de un pensamiento crítico. Gracias por todos estos años de experiencias que he podido vivir en sus aulas, pasillos y jardines.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por el apoyo que me brindó para realizar mis estudios de maestría y este proyecto de investigación. Asimismo agradezco al apoyo del programa PAEP.

A mi tutor y director de tesis, el Doctor Jorge Armando Reyes Escobar, quien acogió este proyecto siempre con gran compromiso y atención. Sus observaciones oportunas claramente se ven reflejadas a lo largo de la investigación.

A mi revisora, la Doctora Leticia Flores Farfán, quien desde la licenciatura ha incentivado mi interés por Sartre y cuyo apoyo a lo largo de la maestría fue invaluable.

A mis sinodales, el Doctor Pedro Enrique García Ruíz, por su lectura y comentarios en torno a esta investigación que de cierto modo apenas inicia.

Al Doctor Ignacio Díaz de la Serna, de quien agradezco especialmente los cursos que tomé con él y en donde siempre hizo hincapié sobre la cantidad de temas filosóficos que aún pueden explorarse. Gracias por adentrarnos a esos terrenos poco explorados tanto de la filosofía como de la literatura y el arte.

A la Doctora Teresa Padilla, de igual forma por los cursos que tomé con ella, donde su paciencia y compromiso fueron siempre la base para el diálogo. Gracias por su dedicación y lectura minuciosa; por su entusiasmo y confianza depositada en esta investigación que muchas veces se sintió incomprendida. Sus comentarios siempre atinados han dado como resultado esto que hoy se presenta y sobre lo cual pretendo seguir trabajando.

Gracias especiales a la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales por haberme recibido para realizar mi estancia de investigación. Por supuesto, gracias al Doctor Carlos Belvedere y a la gente de la biblioteca del Instituto Gino Germani quienes desde mi llegada no tuvieron reparo en facilitarme toda la bibliografía e información necesaria para esta tesis.

Asimismo gracias al Círculo Psicoanalítico Mexicano, lugar donde he encontrado otra forma de diálogo y retroalimentación intelectual invaluable.

Quiero agradecer ahora a mi familia, empezando por mis padres, Jacqueline Hinojosa Rivera y Salvador Calderón Muñoz. Gracias por su amor en sus múltiples manifestaciones. Gracias por estar siempre ahí como un referente que me ha permitido decidir y marcar mi propio camino; por darme esos empujones que en más de una ocasión necesité.

Gracias al resto de mi familia por la confianza que siempre han tenido en mí y mis proyectos.

Agradezco a mis amigos, a aquellos que conozco desde hace más de media vida y que han estado al tanto de este proceso formativo. También agradezco a esos amigos que conocí en estos años de maestría, especialmente (en orden de aparición) a Abel Pérez, Ignacio Bárcenas, Alberto Villalobos, Marco Julio Robles y Manuel Martínez, gracias por las charlas, los libros, las fiestas, y más.

Quiero agradecer especialmente a Marco Julio Robles Santoyo, lector incansable de este trabajo. Gracias por recordarme que la filosofía y la vida misma se constituyen como diálogo. No podría terminar de enlistar todas las cosas por las cuales te quedo francamente agradecida. Gracias por todos esos ratos juntos; por compartir tu inteligencia y sagacidad; por todo lo que en este tiempo me has enseñado sobre filosofía y sobre la vida misma.

A mi amiga Carolina de la Mora, quien también fue una importante lectora de este trabajo cuando recién iniciaba. Agradezco sus cuestionamientos y sugerencias.

A la Doctora María del Rayo Fierro por contagiarme este amor por Sartre; por su congruencia, compromiso y responsabilidad. Este trabajo es resultado en gran medida de todo lo que quedó pendiente desarrollar en la tesis de licenciatura y que ella propuso como línea de investigación futura.

A la Doctora Lidia Agazzi por esa escucha y esa atención libremente flotante. Por recordarme dónde está puesto mi deseo y empujarme así a hacerme cargo de él.

Finalmente quiero agradecer a Rafael Degollado Morales. Gracias por el tiempo juntos, por las largas pláticas nocturnas que me inyectaban ánimos y energía para continuar. Por siempre confiar y apoyar mis proyectos y sueños, pero sobre todo por estar siempre en el momento oportuno para recordarme que todo sueño debe concretarse y volverse realidad. Te amo.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
PRIMER CAPÍTULO.....	12
SEGUNDO CAPÍTULO.....	43
TERCER CAPÍTULO	70
CONCLUSIONES.....	90
BIBLIOGRAFÍA	94

INTRODUCCIÓN

Una de las mayores dificultades al momento de estudiar y profundizar en el pensamiento de Jean-Paul Sartre radica en la tendencia casi generalizada de dividir y subdividir la totalidad de su obra según el carácter de sus textos, sin comprender que su propuesta es integral y que la filosofía no se separa en él de la literatura, ni de la política. Asimismo, las subdivisiones se dan, por ejemplo en su filosofía, ahí donde se considera con base en un criterio cronológico que la propuesta filosófica de *El ser y la nada* es absolutamente independiente de lo expuesto en *Crítica de la razón dialéctica*. En esta línea, no es raro encontrar otras subdivisiones que pretenden abordar su ontología sin atender a los aspectos éticos y políticos claramente inseparables el uno del otro. No está de más señalar que dicho aislamiento responde a la apreciación cronológica de la obra sartreana. En todo caso, el periodo relativo a *El ser y la nada* es entendido como su momento fuertemente ontológico ajeno a cualquier interés político mientras que el segundo periodo, el de *Crítica de la razón dialéctica*, es justamente donde elabora y presenta su compromiso político.

En respuesta a este tipo de lecturas y estudios, la presente investigación parte de la hipótesis de que existe un interés que le es común a todos y cada uno de los escritos sartreanos y que, en tanto tal, puede localizarse desde sus primeros trabajos y hasta su muerte; este interés es un interés ético que no es ajeno a desarrollos ontológicos, razón por la cual esta investigación considera fundamental el análisis minucioso de la obra sartreana a la luz del texto *Verdad y existencia*, pues éste permite apreciar la continuidad del interés ético y ontológico que su autor manifiesta a lo largo de su vida.

Tan sólo a modo de ejemplo habría que señalar que en 1928 Sartre redacta a la par de *La náusea* un manuscrito titulado *La leyenda de la verdad*.¹ Dicho escrito se conforma por tres partes: 1) *La leyenda de la verdad*; 2) *La leyenda de lo probable*; y 3) *La leyenda del*

¹ *La leyenda de la verdad* es la única parte publicada de una obra más amplia que Sartre redactó y concluyó en 1929. El fragmento que se conserva de ese ensayo se publicó en 1931 en la revista *Bifur* por recomendación de Paul Nizan. Vid. Sartre, Jean-Paul, and Carmen García Trevijano. "Leyenda de la verdad." *Teorema: Revista Internacional De Filosofía*, vol. 10, no. 1, 1980, pp. 5–23. www.jstor.org/stable/43046027.

hombre solo. La primera de estas leyendas apunta a la verdad científica, por lo general entendida como absoluta y objetiva; la segunda alude a lo establecido por las élites académicas y es «un ataque a la filosofía que en aquél entonces se enseñaba»²; y, finalmente, la que más le interesaba trabajar, la leyenda del individuo solitario que según se sabe:

No estaba influenciado ni por la primera ni por la segunda certeza, que entendía la ciencia como una obra construida colectivamente, entre varios, y lo probable como la verdad colectiva. La verdad solitaria debía ser la que emergía de lo colectivo, y se enfrentaba al mundo, a lo dado, sin escapatoria, sin ayuda, sin explicaciones³.

Este texto jamás se concluyó, y sólo vio la luz de manera parcial y póstuma hasta el año 1990 cuando Gallimard lo puso en circulación junto con otros trabajos inéditos en la compilación *Ecrits de jeunesse*. Sin embargo, en el breve pasaje que acabamos de referir se vislumbra la preocupación de Sartre por comprender la verdad como resultado de la interacción del individuo con la colectividad y el mundo. De acuerdo con el análisis que aquí se desarrollará, esta relación claramente apunta a una preocupación ética que puede rastrearse hasta la década de los años veinte —época en *L'École Normale Supérieure*—. Prueba de lo anterior son, además de estos apuntes teóricos, sus obras literarias articuladas bajo una luz filosófica⁴. Así, no es arbitraria la alusión inicial a *La náusea*, pues bajo esta perspectiva ética se deja ver en qué medida Roquentin, anti-heroe y personaje central de su primera novela, responde al perfil del individuo asediado por la leyenda del hombre solitario. En consonancia con lo anterior, cuando se preguntó a Sartre si siempre había albergado el proyecto de una ética existencialista —ética hacia la que apuntaría esta noción del hombre solitario—, tras contestar afirmativamente, confesó jamás haberlo logrado⁵.

Más allá del fracaso ético de Sartre (así asumido por él), sobresalen dos aspectos cardinales. El primero: el interés ético atraviesa su filosofía de principio a fin, lo que significa que ninguna de sus elaboraciones conceptuales deja de apuntar a una propuesta de tal carácter. Así, pues, se manifiesta la continuidad del proyecto filosófico sartreano que

2 Gerassi, John, *Conversaciones con Sartre*, [trad. Palmira Feixas], Sexto Piso, España, 2012, p. 98.

3 *Id.*

4 *Vid. Ibid.*, p. 80.

5 *Ibid.*, p. 98.

abarca desde sus escritos de la llamada “etapa fenomenológica”, hasta sus últimos escritos de franca veta marxista. Dado lo anterior, nuestra lectura de la obra sartreana se contrapone a los abordajes canónicos que escinden su pensamiento y vida como si se tratase de dos momentos independientes entre sí, a saber, un “primer Sartre” representado por *El ser y la nada*, y un “segundo Sartre” cuya influencia marxista se encarna en *Crítica de la razón dialéctica*. A este tipo de estudios se les identifica como *lecturas de la escisión* en el marco de esta investigación.

El segundo elemento que resulta imprescindible remarcar, versa sobre el papel que la colectividad, entendida ésta como el conjunto de otras consciencias, ocupa dentro del proyecto ético de Sartre. Es menester señalar que las elaboraciones éticas de éste surgen ante la necesidad de comprender el papel que juega el *Otro*, o bien, el *prójimo*, en la constitución tanto subjetiva como objetiva (individual y colectiva) de la realidad. No es gratuito que la tercera parte de *El ser y la nada* se consagre a la pregunta por el ser del Otro. En contraste con intérpretes como Bernard-Henri Lévy, quien argumenta a favor de una lectura de la escisión, el presente estudio rechaza la idea de que en sus primeros escritos Sartre apueste por el individuo aislado y misántropo, y menos aún acepta que sea sólo hasta la experiencia de guerra que la colectividad adviniese tema central. Esto es, la preocupación ética de Sartre es un hecho permanente, pero el modo en que transita de una ética centrada en el individuo hasta una ética que es, ante todo, una ontología social, ahí donde la constitución del individuo depende de los otros, nos pone frente a una propuesta más compleja de lo que suele creerse.

Lo cierto es que las interpretaciones fragmentarias de Lévy no parecen reparar en que Sartre jamás se propuso negar el ser del Otro, sino determinar qué tipo de ser es el Otro y en qué medida se relaciona con el ser propio. Prueba de ello se halla en *La trascendencia del ego* donde Sartre señala que el *ego* de los otros va más allá de la consciencia, está *en* el mundo, y en esa medida es que el Yo propio se encuentra a igual alcance que el Yo de los demás. Tanto el *ego* del prójimo como el propio son igualmente (in)asequibles⁶. Sin embargo, huelga apuntar que el lugar que Sartre asigna al ser del Otro no es inamovible,

6 Vid. Sartre, Jean-Paul, *La trascendencia del ego*, [trad. Miguel García-Baró], Editorial Síntesis, Madrid, 2003.

detalle que resulta fundamental a lo largo de esta investigación. En su debido momento se hará hincapié sobre la mutabilidad del pensamiento sartreano, ahí donde el campo trascendental, ámbito que posibilita la aparición del ser y donde el fenómeno se manifiesta en su totalidad, esto es, sin pensar en una distinción como la planteada por Kant entre nómeno y fenómeno; permite interpretar⁷ y comprender por qué conceptos como el de Conciencia, Acción, entre otros, ocuparon un papel nodal en la filosofía de este autor.

En virtud de lo anterior, no se puede negar la necesidad de releer a Sartre a la luz de textos como *Cahiers pour une morale* (1983), *Diarios de guerra* (1983), *Verdad y existencia* (1989), aun frente a las dificultades que conlleva trabajar con borradores confusos como en el caso de los *Cahiers pour une morale*⁸, o incompletos, como sucede con los *Diarios de guerra*. Sin embargo, entre estos manuscritos póstumos, *Verdad y existencia* sobresale por ser el único que Sartre concluyó, y esta es una de las razones principales por las que este manuscrito se convierte en objeto de nuestro interés.

Otro motivo que se suma al anterior, y que quizás sea de mayor envergadura, es que en *Verdad y existencia* podemos advertir una intersección entre sus primeros planteamientos fenomenológicos expuestos en lo que hemos convenido llamar *La tetralogía introductoria a El ser y la nada*, conformada por: *La trascendencia del ego* (1938), *La imaginación* (1936), *Lo imaginario* (1940) y *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939); y sus primeros acercamientos al marxismo. Así, *Verdad y existencia* representa un eslabón que se echaba en falta al momento de comprender el paso de la fenomenología al marxismo, sin que ello signifique un abandono absoluto de las primeras tesis trabajadas en la *Tetralogía*. Por el contrario, *Verdad y existencia* propicia una valorización mejor sustentada sobre el interés permanente de Sartre por establecer una ética existencialista. No sería excesivo pensar en su obra total como una genealogía ética donde se advierten las diversas sendas que exploró para consumir su proyecto, el cual partía inicialmente de la consciencia, para finalmente recaer en el Otro.

⁷ Interpretar en el significado extraído de la palabra alemana *deutung*: dar sentido, apuntar a, señalar, decodificar, etc.

⁸ Vid. Aragüés, Juan Manuel, *Sartre en la encrucijada: los póstumos de los años 40*, Biblioteca Nueva, España, 2005. Aragüés desarrolla en este libro un exhaustivo análisis sobre las dificultades de entender la línea argumentativa de *Cahiers pour une morale*, así como la relación que guardan entre sí los escritos póstumos de Sartre.

Ahora bien, el método a seguir será inicialmente descriptivo y crítico en la medida en que nos proponemos articular una interpretación del pensamiento de Sartre bajo el supuesto de que se trata de una obra con unidad intrínseca. Dicha unidad radica en los planteamientos éticos que poco a poco se van dibujando y los cuales dan cuenta de las diversas vías que Sartre trabajó a lo largo de su vida. En este sentido, el punto clave y que no debe perderse de vista es el de las dos concepciones que este filósofo presenta del “ser-en-sí-para-sí”, modo ontológico que sólo puede comprenderse tras revisar el peso que Sartre dio tanto a la consciencia, como al mundo y al Otro. Hacer esta lectura crítica de los textos sartreanos es lo que permite un alejamiento de aquellas interpretaciones que ven una fragmentación casi radical en la obra de este filósofo.

Sólo resta marcar el ritmo con el que se conducirá la investigación. Ésta se compone por tres capítulos:

El primer capítulo se dedica a recuperar conceptos clave que Sartre esgrime en la *Tetralogía*, tal como el de *consciencia*. Después de todo, conceptos como los de *emoción*, *imaginación* y *trascendencia* sólo tienen cabida dada su dependencia a dicho concepto. Habrá ocasión de revisar por qué la consciencia es central en la filosofía sartreana, especialmente en sus primeras obras. El análisis de estos conceptos dará cuenta de cómo en los primeros escritos de Sartre se posibilitan sus incipientes elaboraciones éticas en torno al ser del Otro, aunque su apuesta central sea por la consciencia como campo trascendental pre-reflexivo y pre-personal. Es decir que, si bien el Otro en esos primeros textos no es objeto predilecto de su elaboración teórica, ello no significa que la ética quede relegada a un segundo plano. En todo caso, abordar la consciencia es una primera vía de acceso a la ética.

El segundo capítulo explora *Verdad y existencia*, y este es el momento idóneo para acentuar el lugar que ocupa la *acción*, papel que ya venía anunciando desde la *Tetralogía* y que se vuelve central en *El ser y la nada* (1943). La posibilidad de actuar es un rasgo distintivo de la consciencia, por lo que estamos frente a un rasgo constitutivo del *para-sí*. Cuando Sartre al hablar de sus obras literarias señala que: «esas obras forman parte de mi

trayectoria hacia la comprensión del hecho de que nuestra situación es alienada»⁹, destaca el papel de la acción como el de la única vía posible para combatir la alienación. Pero hablar de “acción” no es hablar de cualquier actividad, para que ésta acontezca deben entrar en juego tanto la *intención* como la *finalidad*. Después de todo, tal como podrá constatarse a lo largo de esta investigación, la intencionalidad permite la apertura hacia lo trascendente, siendo la realidad misma aquello trascendente. Asimismo, en este capítulo comienza a dibujarse con mayor claridad cómo Sartre, en su intento por equilibrar la relación sujeto-objeto, procura enfatizar el papel que el mundo ocupa y cómo éste se relaciona de manera fundamental con el sujeto, en tanto representa un elemento constitutivo para la subjetividad. Finalmente, es justamente la relación entre mundo y consciencia la que dará cabida al ser del otro.

El tercer capítulo aborda la pregunta por el ser del Otro, de modo que es forzoso pasar revista al debate que Sartre mantuvo con Husserl, Hegel y Heidegger, y destacar así su innegable deuda con estos filósofos. Asimismo, este capítulo pretende evidenciar que contraria a la idea de “el infierno son los demás”, la intención de Sartre jamás residió en anular al Otro ni en caracterizarlo como algo negativa. De hecho, a través de la obra teatral, Sartre ejemplifica que los "otros" no pueden ser anulados de nuestro horizonte, que están presentes y latentes en todo momento, que el hombre no se puede desentender de su plexo social y que en ello puede radicar su infortunio.

Por tanto, este momento final de la investigación querría explicitar el paso que Sartre da de su primera concepción del campo trascendental, donde éste recaía sobre la consciencia, hacia un campo trascendental que se juega en el ser del Otro como el sitio donde la realidad se manifiesta; concepción a la que accede gracias al marxismo. Pese a estos aparentes cortes dentro del pensamiento de Sartre, este paso de la consciencia al otro, en ningún momento implica un inicio o un fin respecto a su interés por constituir una ética existencialista.

Los límites pueden ser liberadores cuando se trata de circunscribir los alcances de una investigación, pues eximen al autor de contraer falsos compromisos. De tal forma que es momento de estipular que el presente estudio no busca problematizar el empleo que hace

⁹ John Gerassi, *op. cit.*, p. 440.

Sartre de ciertos conceptos, así como tampoco se dedica a contrastar la propuesta filosófica de este autor con la de otros filósofos; en todo caso esta clase de inquietudes son propias de un estudio comparativo, que, como se ha procurado trazar desde el inicio, no es el tipo de estudio que aquí concierne. La última aclaración vale para las frecuentes críticas en torno a la recepción que Sartre tuvo de Heidegger, tema que, en más de una ocasión, ha sido aprovechado por detractores de Sartre¹⁰ para defender la supuesta inconsistencia de su pensamiento, atribuida a una presunta recepción errada de su contemporáneo alemán.

Por último, debe aclararse que no es el propósito de la investigación indagar sobre la teoría moral de Sartre partiendo de otros textos como *Cahiers pour une morale*, o bien, abarcar su *Crítica de la razón dialéctica* para contrastarla con *El ser y la nada*. Por ello, no está demás aclarar que la presente investigación de la obra de Jean-Paul Sartre se limita al análisis preciso de los puntos de contacto entre obras compuestas en distintos momentos de su vida. Objetivo que, una vez alcanzado, nos permitirá afirmar con todo derecho que la tan mencionada "ruptura" en el pensamiento de Sartre sólo es aparente.

10 Aunque Bernard-Henri Lévy no se reconoce a sí mismo como un detractor, lo cierto es que en su biografía sobre Sartre se dedica extensamente a criticar la recepción que este filósofo tuvo de Heidegger y a desarrollar algunos planteamientos filosóficos de éste con la finalidad de contrastarlos con los que Sartre recupera. Quizás este modo de proceder se deba al superficial conocimiento teórico que Lévy maneja de Sartre. Para este estudio resulta irrelevante preguntarse por la correcta o incorrecta interpretación de Heidegger, Husserl o Hegel, pues lo central es inquirir en lo que Sartre confeccionó, y no así examinar sus capacidades interpretativas.

PRIMER CAPÍTULO

*La tetralogía introductoria al ser y la nada:
primeros esbozos de una filosofía de la acción*

En *Las palabras*, Jean-Paul Sartre narra que entre los nueve y los veintidós años, para él la literatura daba cuenta de valores supremos. Arte y ética se imbrican en sus primeras reflexiones y sostiene que «la creación de lo Bello es al mismo tiempo creación del Bien»¹¹. Para el joven Sartre, el arte “extrae” al ser humano de la animalidad y da sentido a su existencia. En esta medida, como tiene a bien señalar Alfredo Gómez Muller, la propuesta ética de Sartre se define de principio a fin como «una ética concreta en la que se asume la cuestión existencial de la orientación de la vida y en la vida»¹².

Tal como Sartre testimonia en *Las palabras*, el prójimo siempre constituyó un elemento crucial para él tanto en la esfera privada como filosófica; detalle que valdrá tener presente desde ahora. Así pues, Sartre se referirá a la “fealdad” del mundo en términos de una fealdad moral que privilegia el egoísmo, la rivalidad, el odio y la indiferencia hacia los demás. Esta fealdad moral evidencia la ausencia del amor y la solidaridad, elementos mismos que posibilitan el sentido humano de la existencia¹³. En síntesis, la obra de arte es un acontecimiento metafísico. Así lo entiende y lo explica, también, Celia Amorós¹⁴, quien refiriéndose a Sartre afirma que esta concepción del arte como ética se liga estrechamente a un pensamiento mesiánico, no sólo porque dentro del arte se habla en términos de un Creador que da, como don, su obra a los demás, sino porque trae consigo la idea de una “tierra prometida” más allá de la realidad habitada por el hombre.

Esta ética inicial se conoce como “ética de la salvación por la obra de arte”, y asegura que unos cuantos elegidos son capaces de dar sentido a la existencia de los demás mediante sus creaciones artísticas. Por supuesto, Sartre a sus nueve años decide asumirse como uno de los elegidos. Al respecto, Gómez Muller apunta que «frente a la hostilidad de los otros, Jean-Paul se sueña como creador de una obra que, un día, sería reconocida por

11 Gómez Muller, Alfredo, *Sartre, de la náusea al compromiso*, [trad. Ángela Calvo de Saavedra], Siglo del hombre editores, Colombia, 2008, p. 127.

12 *Ibid.*, p. 125.

13 *Ibid.*, p. 139.

14 *Vid.* Amorós, Celia, “Sartre”, (ed.) V. Camps, *Historia de la ética III*, Editorial Crítica, Barcelona, 1989.

todos»¹⁵. Para Sartre la relación con los otros resulta tan insoportable, que es imposible no ver el mundo como un sitio hostil, por lo cual encuentra en la creación artística el único resquicio de salvación. De este modo, la obra de arte, al menos para el joven Sartre, necesariamente deriva en el reconocimiento de los otros. La «proyección imaginaria de sí mismo como creador»¹⁶ constituye su defensa ante la prosaica realidad.

La obra de arte niega la realidad presente en pos de una irrealidad que se funda en la imaginación y que es por-venir. La irrealidad de lo imaginario es un proyecto hacia el que apuntan todas y cada una de las acciones del sujeto. Lo imaginario aparece como «una posible respuesta ética frente a la contingencia radical de la existencia»¹⁷. Ese mundo irreal en el presente, pero real como imaginario, es un esbozo que regula la vida a partir del “como sí”. La imaginación posibilita el «pro-yectar un por-venir que supere un presente intolerable, es decir, como libertad y como ética»¹⁸. De este modo, Sartre afirma: «Sentía que no se podía descifrar el sentido completo sino situándose en el porvenir, y esbozaba siempre delante de mí un porvenir vago que permitía darle a mi presente todo su significado»¹⁹. No se trataría tanto de un presente o un pasado que determine el futuro, como sí de un proyecto, aquello que el sujeto se plantea como porvenir, que resignifique la realidad presente.

Ahora bien, el interés que Sartre experimentó por Husserl se vislumbra en sus primeros escritos; en ellos establece que el proyecto sólo “es” en virtud de su realización. En este contexto, *realizar* significa *dotar de ser* al proyecto a través de un *vivenciar*. La realidad imposibilita la ejecución inmediata del proyecto; sin embargo Sartre concibe lo real inmediato como condición necesaria para el surgimiento del proyecto: «es la situación-en-el-mundo, aprehendida como realidad concreta e individual de la consciencia la que es motivación para la constitución de un objeto irreal cualquiera»²⁰. Es decir que el sujeto no trasciende *la* realidad en lo general o abstracto, por el contrario, el sujeto trasciende *su* realidad particular y concreta. Esta realidad específica del sujeto es lo que Sartre denomina

15 Alfredo Gómez Muller, *op. cit.*, p. 128.

16 *Ibid.*, p. 138.

17 *Id.*

18 *Ibid.*, p. 137.

19 *Écrits de Jeunesse* p. 277, citado por Gómez Muller, Alfredo, *Sartre, de la náusea al compromiso*, [trad. Ángela Calvo de Saavedra], Siglo del hombre editores, Colombia, 2008, p. 136.

20 Sartre, Jean-Paul, *Lo imaginario*, [trad. Manuel Lamana], Losada, Buenos Aires, 2005, pp. 228-229.

“situación”. Así, la obra resultante del acto de creación artística que realiza una consciencia libre partiendo de su situación es superación de la realidad o, mejor dicho, *trascendencia* de ésta.

En *La imaginación* y en *Lo imaginario* se sostiene que la verdad de la imagen no está en discusión,²¹ y que «el ser verdadero es el ser imaginario, es decir, aquel ser que él no es en el presente y a partir del cual da sentido y consistencia a su ser presente»²². Después de todo, trascender la realidad es encontrar en el futuro un fundamento para el presente, y así la imaginación se vuelve necesaria para la proyección. No obstante, Sartre abandonará su noción de ética de la salvación por la obra de arte, pues aunque lo estético-imaginario y lo moral-real son productos de la consciencia, cada una de ellas pertenece a planos distintos e inconciliables entre sí. En *Lo imaginario* expone este problema diciendo que «Lo real nunca es bello»,²³ pues de la relación belleza-imaginario y bien-real se sigue que:

Es estúpido confundir a la moral con la estética. Los valores del Bien suponen el estar-en-el-mundo, apuntan a las conductas en lo real y están sometidos ante todo a lo absurdo esencial de la existencia. Decir que se “toma” ante la vida una actitud estética es confundir constantemente lo real y lo imaginario²⁴.

Lo anterior no significa que Sartre abandone su concepción de la imaginación como un modo de consciencia que nihilice la realidad. Cuando en *El ser y la nada* describe el modo de ser *para-sí*, nos remite a la consciencia y la caracteriza como aquello por quien la nada adviene al mundo. Es fundamental recordar que, en primer lugar «el para-sí no es la nada en general, sino una privación singular»,²⁵ y en segundo, que consciencia y *para-sí* no son términos intercambiables entre sí²⁶. Este último punto se abordará más adelante en este capítulo.

21 El tema de la verdad de la imagen resuena en *Verdad y existencia* (1947) cuando Sartre señala que lo que usualmente podemos interpretar como una “apariencia” (Encontrándome a cierta distancia interpreto aquél objeto como siendo un hombre, pero al acercarme veo que se trataba de un árbol) es verdadero.

22 Alfredo Gómez Muller, *op. cit.*, p. 136.

23 Jean-Paul Sartre, *Lo imaginario*, p. 238.

24 *Id.*

25 Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, [trad. Juan Valmar], Losada, Buenos aires, 2006, p. 639.

26 *Vid.* Barnes, Hazel, “Sartre’s ontology: the revealing and making of being” en *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, 1992.

Habría que acentuar la distancia entre Sartre y las posturas idealistas que tanto critica, ya que contraria a éstas, su concepción de la realidad le impide ceñirse a la idea de una subjetividad productora, lo que significa que el mundo no es un conjunto de representaciones generadas y almacenadas dentro de la consciencia del sujeto. Por el contrario, el mundo, e incluso el *ego*, se encuentran *fuera* de la consciencia, lo que le permite caracterizarla como consciencia *trascendente*. En consecuencia, la percepción queda al centro como nexo entre dos substancias distintas: sujeto y mundo; *para-sí* y *en-sí*. De ahí que la percepción esté en función de nuestro proyecto transformador del mundo y que sea ella quien coloque al sujeto dentro de la realidad, que a su vez se posiciona como condición de posibilidad y punto de partida de la nihilización. La percepción, al menos en principio, permite al sujeto acceder al mundo tal como está establecido y, de igual modo, le permite decidir si asume la realidad tal como la percibe, o bien, optar por «una superación/negación de esa realidad a través de una tesis de irrealidad»²⁷.

Hasta aquí se ha expuesto de manera general el itinerario sartreano de sus primeras elaboraciones filosóficas. Sírvase este primer capítulo para aclarar el empleo que Sartre hace de conceptos como “consciencia”, “trascendencia”, “realidad humana”, “ser-en-sí”, “ser-para-sí” y el modo en que éstas interactúan.

I. PSICOLOGÍA FENOMENOLÓGICA

Para Sartre, todo hecho psíquico es susceptible de ser investigado a profundidad para conocer su significación, esto significa que debe buscarse la explicación de cualquier tipo de trastorno afectivo en la esencia misma de las emociones. Así, según nuestro filósofo, la emoción permite al sujeto dar una configuración distinta a la realidad cuando ésta le resulta insoportable. Es por ello que la emoción implica en Sartre una transformación del mundo. Sin embargo, el problema radica en que la emoción, de hecho, no cambia la realidad, y por el contrario, se encuentra más cerca de desvirtuarla.

Para dar cuenta de lo anterior, existen cuatro textos que conforman lo que en esta investigación se denomina *La Tetralogía introductoria al Ser y la nada* (TISN), estos son:

27 Juan Manuel Aragüés, *Sartre en la encrucijada: los póstumos de los años 40*, p 109.

1) *La trascendencia del ego* (1938); 2) *La imaginación* (1936); 3) *Lo imaginario* (1940) y 4) *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939). Y tal como puede apreciarse, es necesario ahondar en el interés que expresó Sartre por temas como la emoción, la consciencia, el *ego* y la imagen, y de qué forma estos temas reaparecen, no sólo como parte de la tesis central de *Verdad y Existencia* (1947/48), sino también dentro de toda la obra filosófica de este autor. Hecho esto, no parece desatinado reconocer que la directriz de su pensamiento refleja la permanente preocupación por comprender el ser del Otro y las implicaciones que tiene dicho ser en la constitución subjetiva y objetiva de la realidad y del individuo mismo. De acuerdo con la lectura que aquí se propone, el interés por el ser del Otro lleva a Sartre hacia la ética, y para dar cuenta de lo anterior, habría que leer sus primeros escritos en clave moral²⁸.

Que Sartre afirme “toda consciencia es consciencia de algo” y que ésta afirmación devenga punto de partida en *El ser y la nada*, así como su necesidad de recurrir a la *ἐποχή* o “puesta del mundo entre paréntesis”, pero sobre todo la idea de “intencionalidad”, son claras muestras de la enorme influencia que Husserl²⁹ ejerció sobre él. Al respecto, en su

28 Tal es el caso de lecturas como la presentada por Joaquín Maristany en su libro *Sartre el círculo de lo imaginario: ontología irreal de la imagen*, quien se dedica exclusivamente a desarrollar los conceptos expuestos en las primeras obras de Sartre. (Vid. Maristany, Joaquín, *Sartre. El círculo de lo imaginario: ontología irreal de la imagen*, Anthropos editorial del hombre, España, 1987; y Mercè Rius (Rius, Mercè, *De vuelta a Sartre*, Crítica, Barcelona, 2005) que si bien parece reparar sobre esta clave moral, no parte de ahí para realizar su análisis. Frente a este tipo de estudios se encuentran algunos como el de Alfredo Gómez Muller (Gómez Muller, Alfredo, *Sartre, de la náusea al compromiso*, [trad. Ángela Calvo de Saavedra], Siglo del Hombre, Colombia, 2008); Juan Manuel Aragüés (Aragüés, Juan Manuel, *Los póstumos de los años cuarenta*, Biblioteca Nueva, España, 2005.); Sara Vasallo (Vasallo, Sara, *Sartre: una introducción*, Quadratta, Buenos Aires, 2010); Antonio Gorri Goñi (Gorri Goñi, Antonio, *Jean-Paul Sartre: un compromiso histórico: Evolución de compromiso ontológico-social de una psicología fenomenológica*, Anthropos editorial del hombre, Bacerlona, 1986; André Guigot (Guigot, André, *La question morale et politique dans le pensée de Sartre*, Éditions M-Éditer, France, 2014) que rechazan la concepción de un Sartre dividido en dos periodos contrapuestos.

29 El término *epoché* cobró relevancia en la antigüedad a partir del uso que hicieron de él los filósofos escépticos, en particular Pirrón, quien consideró que la *epoché* consistía en la suspensión del juicio. En cambio, a partir de Husserl (en la filosofía contemporánea) se refiere a la actitud de "contemplación desinteresada". En otros términos, se trata de una actitud de observación que está desligada de todo interés natural o psicológico. La *epoché*, según la caracterización proporcionada por Husserl en sus *Meditaciones cartesianas*, devuelve a la filosofía su carácter de ciencia "contemplativa" en la medida en la que ésta puede concentrarse en "algo" que rebasa el interés por la existencia del mundo y de sus objetos. La filosofía en Husserl, aspira a la revelación de la esencia misma de las cosas, de ahí la importancia de la "puesta entre paréntesis". Para profundizar en las características e implicaciones filosóficas de la *epoché fenomenológica* véase: Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas* (1931), FCE, México, 2004, pp. 225-231; obra en la puede leerse que: «La ciencia positiva es ciencia en el extravío del mundo. Hay primero que perder el mundo por *ἐποχή*, para recuperarlo en la meditación universal sobre sí mismos». p. 231.

estudio introductorio a *La trascendencia del ego*, Agustín Serrano Haro apunta que «el descubrimiento de la fenomenología no sólo había significado una revelación teórica de primer orden, sino una verdadera conmoción personal que no tenía intención de normalizar ni atemperar»³⁰.

En una entrevista celebrada el año de 1970³¹, Sartre justifica su aversión inicial por el psicoanálisis y el marxismo arguyendo que: «porque era un pequeño burgués rechazaba la lucha de clases; se podría decir que porque era francés rechazaba a Freud»³². Este rechazo a Freud podría hacerse extensivo a Husserl por la misma razón, pero más prudente sería reconocer que, en tanto el racionalismo cartesiano figuraba como eje central de la tradición filosófica francesa, es probable que a ella se deba su inicial distanciamiento de la filosofía alemana de inicios del siglo XX. Por supuesto, Sartre no pudo distanciarse tajantemente de su época y parte de dicha herencia se vislumbra en su pensamiento al hablar del *cogito prerreflexivo*³³.

Pese a todo, encontramos momentos donde Sartre se aleja no sólo de Descartes, sino del mismo Husserl. Patrick Vauday ilustra con la cinta de Moebius la relación entre Sartre y la fenomenología de Husserl³⁴. Lo que Vauday apunta es que en Sartre las tesis de la fenomenología son permanentes, incluso cuando tres décadas después de sus primeros ensayos, en la *Crítica de la razón dialéctica*, se incline más por el marxismo.

Ahora bien, a la par del interés fenomenológico, la psicología constituye otro elemento recurrente dentro de sus publicaciones, pues, al igual que la fenomenología, adviene una primera vía de acceso a su propuesta ética. Tal como se destacó en la introducción, nuestra investigación, en tanto sostiene la unidad del pensamiento de Sartre, considera que el papel preponderante que este filósofo asigna a la psicología tiene que ver con su primeros intentos por establecer una ética que tome como fundamento la pregunta por el actuar humano, y así la imaginación, lo imaginario, el *ego* y las emociones son un

30 Jean-Paul Sartre, *La trascendencia del ego*, p. 9.

31 Sartre, Jean-Paul, “Sartre por Sartre” en *El escritor y su lenguaje. Situación nueve y otros textos*, (1972), [trad. Eduardo Gudíño Kieffer], Losada, Buenos Aires, 1973. p. 78.

32 *Id.*

33 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, pp. 17-25.

34 *Vid. VV.AA., Jean-Paul Sartre: La actualidad de un pensamiento*, Ediciones Colihue SRL, Bs. As., 2006. p. 61.

punto de partida para comprender el ser del hombre y su relación, no sólo con el mundo sino con los otros que lo habitan y constituyen. Quizás el elemento que más llama la atención, pues parece desentonar con el resto, es el de las emociones. Sin embargo, en *El ser y la nada*, Sartre aclarará que en tanto el fenómeno es absolutamente indicativo de sí mismo, cada una de sus manifestaciones da cuenta de su ser, y ahí es donde radica la relevancia de la emoción, pues es ella de estas manifestaciones de ser que dan cuenta de la relación que establece el sujeto con el mundo.

Ego y emociones

Los textos que conforman la *Tetralogía introductoria a El ser y la nada* dan cuenta del periodo en que Sartre se avocó asiduamente a la fenomenología. Aquí se ha insistido sobre la presencia de la psicología que, al igual que la fenomenología, tiene un sentido fundamental para este autor. Respecto a la relación entre ambas, Sartre apunta que «la psicología está subordinada a la fenomenología, ya que un estudio realmente positivo del *hombre en situación* debería dilucidar primero las nociones de hombre, de mundo, de ser-en-el-mundo, de situación»,³⁵ aun cuando, tal como Sartre señala: «la fenomenología acaba de nacer y todas estas nociones distan mucho de estar definitivamente dilucidadas»³⁶.

En el *Bosquejo de una teoría de las emociones* se considera que la fenomenología es proveedora de nociones, y no sólo una disciplina auxiliar, y en todo caso, si es que pretende realizar un “estudio positivo del hombre en situación”, la psicología debe recurrir a los principios que la fenomenología construye. En dicho ensayo, Sartre entiende la psicología como una ciencia que se dedica a los “hechos” humanos; aunque, en realidad, más que dedicarse a los hechos, el psicólogo *parte* de estos. Es así como su crítica se dirige hacia el modo en que procede esta ciencia, pues si bien el psicólogo se encarga del estudio del hombre en situación, ello no garantiza que como psicólogo se reconozca a sí mismo como su propio objeto de estudio, y mucho menos, como siendo esta realidad humana de la que tanto busca investigar. Es decir, no apunta hacia sí mismo, y no se percató de que él

35 Sartre, Jean-Paul, *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939), [trad. Mónica Acheroff], Alianza Editorial, España, 2005, p. 25. El subrayado es nuestro.

36 *Id.*

mismo manifiesta la totalidad de la realidad humana. La crítica alcanza también el tema de los hechos ahí donde Sartre sostiene que:

Si nos preguntamos qué es un hecho, vemos que su definición reside en que, por una parte, debe hallarse en el transcurso de una investigación y que, por otra, se presenta siempre como un enriquecimiento inesperado y una novedad en relación con los hechos anteriores³⁷.

Para analizar los hechos humanos y llevar a cabo un estudio del hombre en situación es menester partir de la *experiencia* y clasificarla en dos tipos: El primero «proporciona la percepción espacio-temporal de los cuerpos organizados»³⁸; mientras que el segundo «suministra ese conocimiento intuitivo de nosotros mismos llamado experiencia reflexiva»³⁹. Por lo anterior, Sartre pregunta: «¿son complementarios estos dos tipos de información?, ¿debe subordinarse uno a otro?, ¿o debe descartarse decididamente uno de ellos?»⁴⁰, ¿puede y/o debe privilegiarse algún tipo de experiencia, sea esta del exterior o del interior?, ¿tiene mayor validez la labor reflexiva que privilegia el mundo interno del sujeto sobre la experiencia del mundo externo? Sartre responde a la cuestión afirmando que la consciencia irreflexiva, a saber, la consciencia que trasciende al sujeto y cuya intencionalidad la hace perderse en el mundo de los objetos es condición de posibilidad para el surgimiento de la consciencia reflexiva, consciencia que atañe a lo interno del sujeto. En ese sentido, tal como Hazel Barnes apunta, «We as human beings confront a brute, concrete reality that existed before the evolution of conscious life»⁴¹, esto es, el mundo se posiciona como aquello dado previo incluso a la existencia del sujeto propiamente dicho.

Por otra parte, el psicólogo se halla a la espera de los hechos, es decir, de lo aislado, lo accidental y contingente.

Esperar el hecho es, por definición, rechazar lo esencial hacia el porvenir: «será para más adelante, cuando hayamos reunido bastantes hechos.» Los psicólogos no se dan

37 *Ibid.*, p. 8.

38 *Id.*

39 *Id.*

40 *Id.*

41 Hazel E. Barnes, *op. cit.*, p. 14.

cuenta, en efecto, de que resulta tan imposible alcanzar la esencia acumulando accidentes como llegar a la unidad añadiendo indefinidamente números a la derecha de 0,99⁴².

Es así como Sartre cuestiona la psicología por su falta de interés en ir más allá de los hechos, lo que significa, negarse a reconocer la intención detrás de cada acción o actitud que en el mundo se establece como un hecho. El error consiste en privilegiar lo accidental y contingente sobre lo esencial y necesario. No se trata de restar importancia a al hecho, pero parece insuficiente su labor en tanto no busca *significar* el actuar humano. Como acotación, aunque Sartre lo señaló pero no profundizó demasiado en ello,⁴³ Freud respondía ya a sus exigencias. Después de todo, no podemos obviar el hecho de que tanto Freud como Husserl deben mucho de su pensamiento a Brentano,⁴⁴ por lo cual, no sorprende que ambos hablen de intencionalidad o sentido, y por supuesto, esto es un tema que Sartre, como lector de Husserl, comparte con ellos. Desde aquí se anuncia lo que años más tarde Sartre proclamará, no sólo en *El ser y la nada*, sino en la *Crítica de la razón dialéctica* y en *Verdad y existencia*, esto es, que en cada acto humano queda puesta la humanidad entera, pero que además, toda acción, a diferencia de un mero “gesto”, depende en su ser de su intencionalidad⁴⁵.

Para mostrar con nitidez el error de los psicólogos, Sartre desarrolla el tema de las emociones. En *Bosquejo de una teoría de las emociones* despliega la siguiente crítica:

[Yo, psicólogo] buscaré la explicación o las leyes de la emoción, no en unas estructuras generales y esenciales de la realidad humana, sino por el contrario, en los procesos de la misma emoción, de tal modo que ésta, incluso debidamente descrita y explicada, siempre seguirá siendo un hecho entre otros, un hecho cerrado sobre sí mismo que no permitirá nunca ni comprender algo que esté fuera de él, ni aprehender, a través de él, la realidad esencial del hombre⁴⁶.

42 *Ibíd.*, pp. 11-12.

43 Cfr. Jean-Paul Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, p.47.

44 *Vid.* Brentano, Franz, *Psicología desde un punto de vista empírico*, [trad. José Gaos], Revista de Occidente, Madrid, 1935.

45 En el segundo capítulo volveremos sobre la distinción entre “gesto” y “acción” en Sartre.

46 *Ibíd.*, p. 15.

Es aquí donde entra en juego la fenomenología, “la ciencia de las esencias”, para que la psicología a través de ella alcance sustento metodológico y teórico, sin por ello caer en contradicciones o comprometerse en abandonar el campo de los hechos:

Sin renunciar a la idea de experiencia (el principio de la fenomenología es ir «a las cosas mismas» y la base de su método es la intuición eidética), es preciso al menos flexibilizarla y dejar un puesto a la experiencia de las esencias y los valores; es preciso reconocer incluso que sólo las esencias permiten clasificar y examinar los hechos⁴⁷.

El tema de la emoción es nodal en este ensayo, y de la conjunción entre psicología y fenomenología se propone asir la esencia de la emoción así como su contenido, el cual, siguiendo a la fenomenología, tendría que manifestarse totalmente en su aparecer. La psicología no descarta esta esencia, pero su reconocimiento se mantiene sólo implícito, por lo que, gracias a la fenomenología, podría explicitarse de una vez y por todas.

Para que la psicología quede bien asentada, es necesario que sus investigaciones vayan más allá del hombre en situación, o sea, que vayan hasta los orígenes del hombre, del mundo y de lo psíquico⁴⁸. Para lograrlo, tendría que servirse de la “consciencia trascendental y constitutiva”, la cual sólo se alcanza mediante la ἐποχή o “reducción fenomenológica”⁴⁹. Como resultado «habrá pues, por ejemplo, una fenomenología de la emoción que, tras haber *puesto el mundo entre paréntesis*, estudiará la emoción como fenómeno trascendental puro»⁵⁰.

Ahora bien, Sartre más adelante dirá que «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»⁵¹; a través de la consciencia particular –la del investigador– se persigue la consciencia trascendental que devela la esencia de la emoción. La psicología habría cometido un gran error al no reparar en que su sujeto y objeto de estudio son ambos

47 *Ibid.*, p. 16.

48 *Vid. Ibid.*, p. 17.

49 Debe recordarse que ἐποχή en Husserl, y en este caso también en Sartre, implica la suspensión del juicio sobre la realidad del mundo. Así, lo que se busca es un método descriptivo de las vivencias de la consciencia pura, ahí donde esta consciencia es lo único que queda tras la puesta entre paréntesis de lo contingente.

50 *Ibid.*, p. 18.

51 *Ibid.*, p. 19. El subrayado es nuestro.

realidad humana, es decir, realidad puesta *en* el mundo y *fuera* del sujeto. La realidad humana existe en tanto asume su ser, es decir, se *responsabiliza* de él. Existir es asumir(se). Y si bien esta afirmación se convertirá en poco menos que el grito de armas de lo que años más tarde se entenderá (muchas veces desprovisto de su contenido filosófico) por “existencialismo”,⁵² en *Bosquejo de una teoría de las emociones*, sencillamente se limita a servir como justificación de un estudio fenomenológico de las emociones. Es así que desde los años treinta, años previos a la guerra, puede comprenderse lo que en *El existencialismo es un humanismo* (1945) Sartre retoma, que la esencia del hombre no le viene dada de afuera o de algún otro lugar que no sea él mismo. El hombre carece de cualquier tipo de determinación *a priori*, se encuentra vacío. Este punto es vital para comprender por qué la nada adviene al mundo por el hombre.

Antes de pasar al tema de la consciencia, es pertinente agregar algo referente a la realidad humana. Remitámonos a otros fragmentos del *Bosquejo...*: «Esta “asunción” de uno mismo que caracteriza a la realidad-humana implica una comprensión, por oscura que sea, de la realidad humana por sí misma...»⁵³. Aunque aquí Sartre todavía no desarrolla lo suficiente el asunto, en *El ser y la nada* dejará en claro que aquello que la realidad humana “asume” de uno mismo es *proyecto*. Esta idea cobrará vital importancia para la presente investigación, pues Sartre entiende en el marco de *El ser y la nada* que el proyecto del hombre consiste en ser un *ser-en-sí-para-sí*, esto es, una síntesis de los dos modos ontológicos del ser que, por principio, se contraponen. Sin embargo, y tal como veremos en los próximos capítulos, esta idea de proyecto se modifica, dando como resultado que, si bien la aspiración del ser humano sigue siendo el *en-sí-para-sí*, este modo sí será posible de alcanzar (a diferencia de lo que se planteaba en *El ser y la nada*), pero ello dependerá de la presencia del prójimo. Lo anterior será concretamente abordado en los capítulos segundo y tercero.

52 Enfatizamos la palabra “existencialismo” ya que el propio Sartre en un principio se mantuvo renuente a clasificar su filosofía como tal. Asimismo, el hablar de un lema o “grito de armas” que resuma un pensamiento filosófico nos resulta absurdo, y tal como abordaremos en el segundo capítulo, se presta a mal interpretaciones. Si lo empleamos aquí es para ironizar la actitud de aquellos que veían al existencialismo como una moda.

53 Jean-Paul Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, p. 19.

Por otra parte, un proyecto, si bien es el que cada individuo se da a sí mismo, no deja de constituirse por el mundo ya dado que se le presenta, y asimismo por los múltiples proyectos que le atraviesan y que provienen de otro de los modos ontológicos del ser, el “para-otro”.

Ahora bien, el giro que Sartre da, consiste en entender la “comprensión” de un modo distinto, esto es, «la comprensión no es una cualidad que le llegue desde fuera a la realidad humana; es su propia manera de existir»⁵⁴. Finalmente, la distancia entre sujeto y objeto de investigación se torna inexistente.

La realidad humana –que es yo– asume su propio ser comprendiéndolo. Esta comprensión es la mía. Soy, pues, un hombre que comprende más o menos oscuramente su realidad de hombre, lo que significa que me hago hombre comprendiéndome como tal⁵⁵.

Con esto, procura dar fin a la dualidad entre lo interno y lo externo. Este aspecto lo retomará en la introducción a *El ser y la nada*.

Ahora bien, poco a poco se esclarece el interés por abordar la realidad humana desde la emoción, dado que cada elemento, cada actitud del hombre, manifiesta su totalidad: «en cada actitud humana volveremos a encontrar el todo de la realidad humana, ya que la emoción es la realidad humana que se asume a sí misma y se *dirige emocionada* hacia el mundo»,⁵⁶ esto es, se *dirige* hacia el mundo de modo particular, y este modo muestra la manera de *intencionar* el mundo, y por lo tanto, las múltiples formas de la consciencia.

Entonces, cada actitud del hombre, por insignificante que parezca, revela sin excepción el todo que es la realidad humana, por lo que no se necesita recurrir a elementos externos para lograr su comprensión. La esencia de la realidad humana queda manifiesta en totalidad por sí misma.

54 *Id.*

55 *Id.*

56 *Ibid.*, pp. 20-21

De lo anterior se sigue que si toda actitud del hombre surge *de* y retorna *a* la realidad humana, para conocer la esencia de esas actitudes –como la emoción– se ha de elaborar un estudio de estas manifestaciones, o mejor dicho, *fenómenos*. Para Sartre, «“ser” es condición de toda revelación -por lo que- para que algo sea revelado, para que esté, debe ser»⁵⁷. Por ende, la fenomenología resulta capital ahí donde su objeto de estudio son los fenómenos y no los hechos. La oposición entre *hecho* y *fenómeno* radica en que, a diferencia del hecho, el fenómeno se muestra por sí mismo sin mayores tapujos, y en ese “aparecer” *tal cual es*, radica su realidad. Será entonces la apariencia o fenómeno lo que debe describirse e interrogarse.

Líneas atrás se señaló que todo hecho humano, por pequeño que parezca, remite a la totalidad de la realidad humana, y si bien para el psicólogo los hechos humanos son siempre accidentales, para la fenomenología no sólo todo hecho humano implica la totalidad de la realidad humana, sino que siempre tiene un significado, o dicho con una palabra constante en el texto sartreano, un *sentido*. “Significar” quiere decir, “indicar otra cosa”, esto es «indicarla de tal manera que al desarrollar la significación se halle precisamente lo significado»;⁵⁸ si nos ceñimos a lo que sostiene el psicólogo, a saber, que la emoción es un hecho más, algo accidental y aislado, entonces la emoción pierde toda posibilidad de significación desde un inicio, tornándose así en algo meramente azaroso. Lo que podemos decir hasta ahora sobre la pregunta “¿qué significa la emoción?”, es que significa (apunta a) el todo del sujeto.

Hasta aquí hemos sostenido junto con Sartre dos puntos relevantes: 1) la realidad humana no debe entenderse como una llana suma de hechos y 2) la emoción “significa”, esto es, tiene un sentido que le hace apuntar hacia algo fuera de sí. Por supuesto, esto no significa que apuntar *fuera* del sujeto sea recibir una suerte de cualidad asignada. En todo caso, el hombre asume y se apropia de la emoción que por sí misma constituye «una forma organizada de la existencia humana»⁵⁹, es decir, cuenta con sus propias leyes lógicas y con una estructura que la explica. Si trasladamos esto más allá de la emoción dirigiéndonos hacia la consciencia y le aplicamos a ésta las mismas exigencias, tendría que reconocérsela

57 Hazle E. Barnes, *op. cit.*, p. 13.

58 Jean-Paul Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, p. 22.

59 *Ibid.*, p. 24.

en un movimiento de continuo devenir donde, además, «es ella misma, el hecho, la significación y el significado»⁶⁰.

Así es como se ha llegado a lo que Sartre expresa con la idea de *consciencia emocional*, o *consciencia (de) emoción*⁶¹. En realidad, aquí se introducen un par de nociones fundamentales que trabaja con insistencia tanto en *Lo imaginario* como en *El ser y la nada*: la *consciencia reflexiva* y la *consciencia irreflexiva*. Pero antes de abordar estos modos de consciencia, es preciso hacer algunas aclaraciones sobre el modo en que Sartre define a la consciencia.

Es importante tener en mente que la ontología sartreana gira en torno a la descripción fenomenológica de la consciencia, esto es, pregunta por el modo en que un *para-sí* (cada uno de nosotros) es consciente; ahí donde «Consciousness is being aware of...»⁶². Más preciso sería decir que esta ontología fenomenológica pretende describir la relación de la consciencia con el ser del cual depende⁶³. Donde se encuentre la nada, se encontrará la consciencia y, pese a ser dos elementos distintos, ambas comparten con la otra su dependencia respecto al ser, condición para toda revelación. Si el ser es condición de toda revelación, es decir que para que algo sea revelado, entonces debe *ser*. En la filosofía sartreana, el elemento encargado de toda revelación del ser es la consciencia, y el modo que tiene Sartre de caracterizarla indica que «tanto lo revelado como el revelador cuentan con cierta transfenomenalidad».⁶⁴ Dado el carácter trascendental de la consciencia y el ser, Sartre sostiene que «la consciencia nace conducida sobre un ser que no es ella misma»⁶⁵. A esto Sartre la llama “prueba ontológica”, y da cuenta de la trascendencia como estructura constitutiva de la consciencia. Aceptar la trascendencia de la consciencia es reconocer que «ser consciente de un objeto, no significa ser ese objeto. El objeto no entra en la

60 *Ibid.*, p. 53.

61 El propio Sartre explica en los otros textos donde aborda el tema de la consciencia, que hablar de “consciencia *de*”, si bien no expresa con exactitud lo que quiere decir, por cuestión gramatical, no elimina la palabra “de”. En ocasiones, cuando empieza a introducir esta idea en sus textos, pone entre paréntesis “de”; sin embargo al poco tiempo vuelve al empleo completo y sin señalización. Ejemplo de ello es en *Lo imaginario* cuando refiere a “consciencia (de) imagen”.

62 Hazel E. Barnes, *op. cit.*, p. 18. Se ha agregado el original dada la claridad de los términos.

63 Hazel E. Barnes, *op.cit.*, p. 13. La expresión que emplea Hazel E. Barnes es: “Sartre’s ontology is a phenomenological description of the relation of this no-thing, which is consciousness, to the being on which it depends”. Consideramos que puede ser más claro el empleo de los términos en el original de Barnes.

64 *Ibid.*, p. 14.

65 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 31.

consciencia más de lo que ésta entra en él»⁶⁶. Asimismo, la consciencia no es ni cosa, ni entidad y menos aún substancia, de hecho, Sartre la define como un “absoluto no-substancial”, pues su ser radica en su aparecer, es decir, sólo existe en la medida en que aparece y en ello consiste lo absoluto. Recordemos que la prueba ontológica apunta hacia la trascendencia y vacuidad de la consciencia en tanto el mundo está puesto fuera de ella. Así, la consciencia deberá definirse como *actividad*, cuya existencia depende totalmente del acto de revelación. Que la consciencia se avoque a revelar, significa que la consciencia introduce sentido, diferenciación, forma, y nuestros propósitos⁶⁷ en la realidad, pero con todo, la consciencia se mantiene ligada al ser por una relación de dependencia. Esta dependencia se manifiesta de dos formas: 1) Dado que la consciencia apunta a la actividad reveladora, ésta no podría realizarse de no existir previamente algo que espere ser revelado; 2) La consciencia es una actividad que desempeña un ser, el *para-sí*; consciencia y *para-sí* se encuentran unidos de tal modo que «*ser-para-sí* es Ser (auto)consciente»⁶⁸.

Lo anterior permite entender otro aspecto importante en la propuesta sartreana que ya comienza a perfilarse: la oposición fundamental que se juega es la existente entre dos regiones del ser: *ser-para-sí* y *ser-en-sí*. A través de la negación se diferenciará al *para-sí* del *en-sí*. Esta negación sólo tiene cabida por la nada en quien Sartre deposita toda actividad, pero ¿qué implica esta negación y por qué, sin ser sinónimos, se encuentra íntimamente ligada a la consciencia?

Para Sartre, el *para-sí* es el ser que soporta la actividad negadora de la consciencia, pues es el ser que mediante su actividad se cuestiona a sí mismo. Esta actividad (consciencia) extrae o aísla su objeto de interés y se dice que al intencionalarlo lo diferencia de todos los otros objetos del mundo que, en ese momento, conforman un fondo indiferenciado de realidad. En esta actividad no sólo se distingue el objeto como no siendo esos otros objetos que lo acompañan, sino también se distingue de la consciencia, pues el

66 Hazel E. Barnes, *op. cit.*, p. 14. “To be aware of an object is not to be the object. The object does not enter into consciousness any more than consciousness enters into it”. Consideramos que el original permite comprender mejor la idea.

67 *Id.*

68 *Ibid.*, p. 16. “Being-for-itself is (self)conscious being”.

objeto no puede ser objeto de la acción y la acción misma. En síntesis, ser consciente⁶⁹ de un objeto es separar dicho objeto tanto del fondo en el que aparece, como de la actividad (consciencia) misma: intencionar al árbol es sinónimo de nihilizarlo del fondo indiferenciado de la realidad, pues lo revela como un elemento diferente a la tierra en la que se encuentra enterrado, o el cielo que se extiende arriba de él; pero también significa distinguirlo de la consciencia misma del sujeto en tanto el árbol no *es* la consciencia ni está *dentro de* ella. Por lo tanto, «la acción de ser consciente es precisamente distinguir la (auto)consciencia de sus objetos y al objeto de su fondo»⁷⁰. En esta doble negación se distingue la doble posición de la consciencia: toda consciencia será consciencia de algo y al mismo tiempo consciencia de sí. Sartre lo expresa diciendo que la consciencia de algo es posicional del objeto que revela y al mismo tiempo no posicional de sí. Se trata, pues, de la consciencia como un campo impersonal, esto es, que no depende de un yo para que surja la revelación; no se trata de un “yo veo personas en el parque” tanto como de un “hay personas en el parque”. La consciencia da cuenta de lo que acontece y no de un “Yo” espectador.

Con lo anterior se tiene que el mundo no es *sólo* fenoménico, es decir, mundo *para nosotros*, sino que es independiente de la consciencia. En esta misma línea, la consciencia no es sólo fenoménica, es «irreductible al modo de ser del mundo»⁷¹.

Como puede apreciarse, el interés cartesiano por comprender la unión cuerpo-alma, ha adoptado aquí un matiz distinto y ha configurado una nueva pregunta respecto a la unión hombre-mundo.

Expulsar al yo de la consciencia significa finalmente vaciar la consciencia de cualquier tipo de supuesto contenido; desustancializarla y por lo tanto, reafirmarla como actividad y no como sustrato. Tal como se aprecia, Sartre marca una clara distinción entre consciencia y yo, y lejos de considerar al yo como elemento encargado de unificar las experiencias y propiciar así la aparición de la consciencia, afirma que en realidad el yo es

69 Aquí podría sustituirse la expresión “ser consciente” por “revelar”, “intencionar”, “reflejar” o “nihilizar” sin perder el sentido de la oración.

70 Hazel E. Barnes, *op. cit.*, p. 19.

71 Gorri Goñi, Atonio, *Jean-Paul Sartre. Un compromiso histórico*, Anthropos Editorial del hombre, Barcelona, 1986, p. 180.

resultado de una síntesis proveniente de la consciencia: «It has been constituted by a consciousness reflecting on its own activities, ordering them in terms of imposed meanings and unifying them. But it is consciousness that establishes this unity»⁷², esto significa que, en tanto la consciencia no es el *ego*, éste se halla *fuera* de la consciencia, lo mismo que cualquier otro objeto. El yo no es ningún contenido privilegiado de la consciencia y queda así al mismo nivel que cualquier otro fenómeno en el mundo, incluyendo el ego de otros sujetos. En ese sentido, la consciencia es quien crea al yo y lo vuelve su objeto, razón por la cual Sartre considera que el acceso a nuestro yo no nos es más privilegiado que el acceso que podríamos tener al yo del prójimo. Se entiende mejor ahora por qué el enunciado “yo veo un árbol” da cuenta del carácter reflexivo de la consciencia como consciencia posicional de sí, pero no de su carácter irreflexivo y posicional de objeto, por lo que “hay un árbol” expresa mejor la acción de la consciencia y su carácter pre-reflexivo. Así, el *ego* «es el resultado de la consciencia trabajando sobre su propio pasado»⁷³.

Por otra parte, para explicar en qué consisten ambos modos de consciencia (reflexiva e irreflexiva) es conveniente volver al *Bosquejo de una teoría de las emociones*. En esta obra Sartre se sirve de la emoción y la percepción para asegurar que la mayoría de los psicólogos consideran la emoción como resultado de la consciencia reflexiva, y por lo tanto la forma primaria de la emoción modifica nuestro ser psíquico, en otros términos, la emoción sería aprehendida como un estado de consciencia⁷⁴. Pero esto no es así, como bien lo explica Sartre valiéndose, entre otros ejemplos, de la emoción del miedo:

El miedo no es originalmente consciencia de tener miedo, como tampoco la percepción de este libro es consciencia de percibir el libro. La consciencia emocional es ante todo *irreflexiva*, y en este plano, sólo puede ser consciencia de sí misma en el modo no posicional. La consciencia emocional es ante todo consciencia del mundo⁷⁵.

Es así que la diferencia entre ambos modos de consciencia, siguiendo con el ejemplo de la emoción del miedo, radica en la *intención*, esto es, hacia qué está apuntando.

⁷² Vid. Hazel E. Barnes, *op. cit.*, p. 29.

⁷³ *Id.*

⁷⁴ Jean-Paul Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, p. 57.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 58.

Si una persona experimenta miedo ante una situación particular, no necesita reflexionar sobre su miedo para vivenciarlo; no se dice a sí misma “en este momento esto me genera miedo”; en todo caso, una reflexión de esa índole puede que acontezca posteriormente, pero de principio, no es necesario que el sujeto se reconozca a sí mismo en términos de un “Yo-siento-miedo”, pues la vivencia, para ser, no depende de la reflexión sobre ella.

Tanto en *Lo imaginario*, como en *La trascendencia del Ego*, Sartre no cesa de recordar uno de los principios básicos de la fenomenología: *consciencia es siempre consciencia de algo*, ese es su modo de existir. En *La trascendencia del ego* dirá que «el tipo de existencia de la consciencia es ser consciencia de sí. Y toma consciencia de sí en tanto es consciencia de un objeto trascendente»⁷⁶. Entender la emoción como “consciencia” emocional, implica que ésta se somete a las mismas leyes que cualquier otro modo de consciencia⁷⁷. Para explicarla, se debe volver sobre lo que Husserl definió como consciencia⁷⁸.

La consciencia ya no es entendida por Sartre como un reservorio de representaciones, o un mero contenedor pasivo de datos que recibe todo del exterior. Por el contrario, lo que la define es la “intencionalidad” como la acción de dirigirse fuera de sí hacia los objetos que habitan el mundo. Asimismo, la intencionalidad es la necesidad que tiene la consciencia de existir como consciencia de otra cosa que no es ella misma⁷⁹. En su trascender, la consciencia se convierte en movimiento, dinamismo y actividad. Este movimiento la fuerza a ir más allá de sí, y de este modo, al trascender(se) capta los objetos externos y aprehende el mundo. Tal como puede apreciarse, la intencionalidad juega un papel fundamental, y hablar de emoción es hablar de “consciencia emocional” en tanto que toda emoción conlleva un sentido. La emoción, en este caso, es un modo no sólo de comprender y aprehender el mundo, sino de comprendernos y aprehendernos a nosotros mismos, ya que revela el todo de la realidad humana. Por lo anterior, «el sujeto que da

76 Jean-Paul Sartre, *La trascendencia del ego*, p. 40.

77 Aunque quizás ya se haya podido anticipar con el desarrollo que hasta aquí se ha elaborado, no está de más enfatizar que para Sartre “consciencia” no es sinónimo de “conocimiento”. Si bien puede haber consciencia (de) conocimiento, eso no significa que todo modo de consciencia se remita a un ejercicio epistémico.

78 Vid. Sartre, Jean-Paul, “Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad” en *El hombre y las cosas. Situations I* (1947) [trad. Luis Echáverri], Losada, Buenos Aires, 1960, p. 28.

79 Vid. *Id.*

solución de un problema práctico se halla fuera, en el mundo; aprehende el mundo a cada instante, a través de todos sus actos»⁸⁰.

Entonces, la distinción entre ambos “modos” de consciencia: la consciencia irreflexiva es “posicional” de objeto y “no-posicional” de sí; se trata de la consciencia que se dirige al mundo, se “posiciona” en él, pues penetra los objetos externos a ella. En contraposición, la consciencia reflexiva, o consciencia “no-posicional” del mundo y “posicional” de sí es la que da como resultado al Yo o *ego*, en tanto éste es resultado de una síntesis y no el agente que sintetiza la experiencia.

Ahora bien, toda consciencia siempre resulta posicional y no posicional a la vez, lo que diferencia a una consciencia de la otra es el objeto al que se dirige. Y sin embargo, «estamos en presencia de una síntesis de dos consciencias, una de las cuales es consciencia de la otra. Se salvaguarda así el principio esencial de la fenomenología: “Toda consciencia es consciencia de algo”»⁸¹. Ya sea de un objeto externo en el mundo, o de la consciencia misma, apuntar hacia “algo” es característica fundamental de cualquier consciencia. En *El ser y la nada* queda perfectamente ilustrado con el ejemplo de los cigarrillos que Sartre expone:

Si cuento los cigarrillos que hay en esta cigarrera, tengo la impresión de la revelación de una propiedad objetiva del grupo de cigarros: *son doce*. Esta propiedad aparece a mi consciencia como una propiedad existente en el mundo. Puedo muy bien no tener absoluto consciencia posicional de contarlos. No me «conozco en cuanto contante»⁸².

Ya sea en el ejemplo de los cigarrillos (objeto en el mundo) o en el ejemplo del miedo (emoción), la consciencia irreflexiva no implica un reconocimiento de sí misma como “sintiendo miedo” o bien como “contante”. Por otra parte, la consciencia irreflexiva es la condición de posibilidad para la consciencia reflexiva, esto significa que uno puede muy bien desenvolverse en el mundo sin tener que partir de un “Yo” en el sentido de “yo-veo-aquél-árbol”, “yo-veo-a-Pedro”. La consciencia reflexiva permite al sujeto percatarse

80 Jean-Paul Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, p. 59.

81 Jean-Paul Sartre, *La trascendencia del ego*, p. 44.

82 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 20.

de su actividad; «la consciencia reflexionante no podría existir sin la consciencia reflejada»⁸³.

Vayamos cerrando el tema de la emoción. Con todo lo hasta aquí dicho, se tienen los elementos suficientes para comprender las siguientes líneas: «Lo único que aquí importa es mostrar que, como consciencia espontánea irreflexiva, la acción constituye una determinada capa existencial en el mundo y que *no es preciso ser consciente de uno mismo como actuando para actuar*»⁸⁴, esto es que ningún proceso de reflexión es necesario para efectuar una acción: un bebé no necesita reconocerse a sí mismo como “llorando” para llorar, así como tampoco debe necesariamente uno reconocerse primero como “riendo” para efectivamente reír. De tal modo que la emoción es entendida en este contexto como una acción que implica un proceso de transformación del mundo. Sin embargo, lo que caracterizará a la emoción de entre todos los demás tipos de conductas es que en su transformación del mundo no se propone actuar sobre él modificando su estructura real, de hecho «trata de conferir por sí misma al objeto, y sin modificarlo en su estructura real, otra cualidad: una menor existencia, o una menor presencia (o una mayor existencia, etc.)»⁸⁵. Ejemplo de lo anterior se ve en el caso expuesto por Sartre en donde alguien pretende hacerse de unas uvas, pero al no lograr su objetivo prefiere decir que las uvas se encuentran demasiado verdes como para resultarle apetecibles. Mediante la aseveración “las uvas están muy verdes para querer alcanzarlas”, el sujeto inicia una comedia que busca desencantar el mundo y lejos de reconocer su incapacidad para asegurar el racimo, atribuye toda la responsabilidad al mundo exterior. Las uvas inicialmente se le presentan con la cualidad de “teniendo que ser recogidas”, pero frente a la imposibilidad de su actuar, les confiere otra cualidad que sirve como sustituto: “siendo demasiado verdes”, y tomando como punto de partida esta nueva cualidad, resuelve que la actitud que debe adoptar frente a esta imposibilidad del mundo es la de desistir de su empresa inicial, empresa que respondía a la primera cualidad. Este sustituto surge ante la imposibilidad de la potencialidad, ya que la cualidad inicial se torna insufrible, genera un estado de insoportable tensión, dando pie a

83 Jean-Paul Sartre, *La trascendencia del ego*, p. 44.

84 Jean-Paul Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, pp. 64-65. No está de más señalar que “acción”, en este momento de la investigación, adquiere un significado más amplio en comparación con lo que en *Verdad y existencia* sostendrá. En el segundo capítulo se abordará la cuestión con más detalle.

85 *Ibid.*, p. 68.

una nueva cualidad que suprima el conflicto. De modo tal que estamos frente a un cambio de intención, y por lo tanto, el objeto es aprehendido de un nuevo modo. Vemos que el sujeto y el mundo de los objetos entablan una relación estrecha: «La consciencia (emocional) no se limita a proyectar significaciones afectivas sobre el mundo que le rodea: vive en el nuevo mundo *que acaba de crear*. Lo vive directamente, se interesa por él, padece las cualidades esbozadas por las conductas»⁸⁶.

Finalmente, el estudio sobre las emociones introduce y recupera elementos permanentes que volverán a presentarse en *El ser y la nada*, pero por ahora nos hemos cuidado de no recurrir demasiado a aquel texto, ya que nuestro interés se focaliza en la *Tetralogía introductoria*. De hecho, buena parte de lo que Sartre trabaja en el *Bosquejo...* se lee tanto en *La trascendencia del ego* como en *La imaginación y Lo imaginario*. Es decir, lo que en el *Bosquejo...* sostiene respecto a la consciencia, puede rastrearse en los otros tres textos de la *Tetralogía...* Claro está que según la obra se enfocará en un aspecto determinado, por ejemplo, en la *Trascendencia del ego* su interés gira en torno a separar al *ego* de la consciencia, detalle que se ha comentado con anterioridad en esta investigación.

Por otro lado, *La imaginación y Lo imaginario* se dedican al análisis de las diferentes teorías que abordan el problema de la imagen (*La imaginación*), para criticarlas y establecer una propuesta (*Lo imaginario*), siendo esta la de comprender la imagen también como un modo de consciencia y restituir su valor como consciencia de imagen y no así como una percepción degradada. En lo que resta de este primer apartado, se enfatizarán estos dos temas principales –*ego* e imagen–, a partir de las obras antes señaladas.

Es pertinente señalar desde ahora, siguiendo a Mario Germán Gil Claros, que, tal como se ha venido mostrando:

Se puede abordar la filosofía sartreana como una ontología de la acción, desde diversas posturas paradigmáticas del pensamiento filosófico, como la fenomenología, que se interesa por la construcción intencional del mundo por medio de imaginarios; su estrecha relación con los problemas de la existencia humana, que exige un compromiso del ser para con su entorno en su radical transformación, en lo que lo humano no está desligado de lo político en su trajinar. En este sentido, la ontología, concretamente el

86 *Ibíd.*, p. 83. El subrayado es nuestro.

ser, transforma su existencia y su acción con rostro humano, que lucha por salir de su condición de sufrimiento y de miseria en la que vive.⁸⁷

Con esto que señala Germán Gil pasemos revista a lo que *La trascendencia del ego* representa en la filosofía sartreana.

En *La trascendencia del ego* se lee lo siguiente: «el *ego* no está ni formal ni materialmente en la consciencia: está fuera, en el mundo; es un ser del mundo, como también lo es el *ego* del prójimo»⁸⁸. Es en los objetos hacia los que trasciende la consciencia donde se aprecia la unidad e individualidad de ésta; la consciencia se unifica escapando de sí, dirigiéndose hacia los objetos fuera de ella, y por esta intencionalidad se define. Es entonces la consciencia irreflexiva quien realiza la labor de unificación e integridad y no así el *ego*, que es en realidad resultado del proceso de síntesis de todos nuestros estados de consciencia más que el agente unificador de dichos estados. En este sentido, se trata de un *ego sintetizado* y no de un *ego sintetizador*. Asimismo, este *ego* no se alcanza mediante los estados de consciencia irreflexivos, pues para proclamar “Yo pienso”, es necesaria la actividad que sólo puede realizar la consciencia posicional de sí, el acto que apunta hacia la consciencia que es consciencia del mundo, cuya intencionalidad se dirige hacia el acto de pensar: la consciencia (de) “consciencia (de) pensar”, o bien, la consciencia de consciencia. Por lo tanto, el Yo del “Yo pienso” no es quien realmente piensa.

Cabe agregar una aclaración respecto al empleo de las palabras *Yo*, *Ego* y *Mí mismo* que hace Sartre: «El Yo es el *ego* como unidad de las acciones. El Mí mismo es el *ego* como unidad de los estados y las cualidades»⁸⁹. Con todo, se debe ser cuidadoso:

El *ego* no es *directamente* unidad de las consciencias reflejadas. Existe una unidad inmanente de estas consciencias, que es el flujo de la consciencia que se constituye él mismo como unidad de sí mismo, y una unidad trascendente: los estados y las

87 Gil Claros, Mario Germán, *Sartre filósofo. Ontología de la acción*, Rosa Ma. Porrúa Ediciones, Ciudad de México, 2016, p. 12.

88 Jean-Paul Sartre, *La trascendencia del ego*, p. 29. Para Sara Vasallo, esta cita es la clara manifestación del interés por el ser de los demás que Sartre más tarde desarrollará a detalle en la tercera parte de *El ser y la nada*. En este tenor, compartimos con Vasallo su interpretación y por ende no es gratuita la inclusión de estas líneas particulares al momento de señalar hacia dónde trasciende la consciencia y como el *ego*, tanto el propio como el ajeno son elementos *en el mundo*. Vid. Vasallo, Sara, *Sartre: una introducción*, Quadratta, Buenos Aires, 2010, p. 59.

89 Sara Vasallo, *Sartre: una introducción*, p. 59.

acciones. El *ego* es unidad de los estados y las acciones (facultativamente, de las cualidades). Es unidad de unidades trascendentes, y es trascendente él mismo⁹⁰.

El yo, así como lo planteará Sartre en *El ser y la nada*, es un objeto más en el mundo, un trascendente que no forma parte de la consciencia humana sino del mundo mismo. En la medida en que el yo se configura como «un polo de conexión de lo psíquico individual»⁹¹, esto es, como resultado de la unión de diferentes estados, únicamente tiene cabida tras el acto reflexivo que apunta a la consciencia posicional del mundo. El *ego* es síntesis de interioridad y trascendencia, ahí donde “interioridad” significa sencillamente, «que para la consciencia ser y conocerse son una y la misma cosa»⁹². Por lo tanto, el papel de la intencionalidad se torna fundamental cuando se comprende que ella posibilita el acceso a lo trascendente, y en consecuencia, establece así un vínculo entre el sujeto y el mundo.

Ahora bien, en su artículo de 1938, *Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad*, Sartre declara abiertamente su animadversión respecto al empirismo y al asociacionismo. Señala que la consciencia no debe ser entendida como un contenedor de representaciones; no es que un árbol “esté” en la consciencia, ni siquiera a título de representación tal como lo dice en *El ser y la nada*. Asimismo:

El conocimiento o pura «representación» no es sino una de las formas posibles de mi consciencia “de” este árbol; puedo también amarlo, temerlo y odiarlo, y ese excederse de la consciencia a sí misma, a la que se llama «intencionalidad», se vuelve a encontrar en el temor, el odio y el amor. Odiar a otro es una manera más de estallar hacia él, es encontrarse de pronto frente a un desconocido del que se ve y se sufre ante todo la cualidad objetiva de «aborrecible»⁹³.

Es así que hablar de imagen, es hablar de consciencia, –consciencia (de) imagen y por ende, consciencia irreflexiva–; al contrario de la tradición empirista o asociacionista que consideraba la imagen como una percepción de menor grado o desvanecida. Con esta nueva concepción, Sartre no sólo se ha encargado de abrir las posibilidades a una

90 *Ibid.*, p. 63. El subrayado es nuestro.

91 Antonio Gorri Goñi, *op.cit.* p. 49.

92 *Id.*

93 Jean-Paul Sartre, “Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad” en *El hombre y las cosas. Situaciones I*, p. 28.

comprensión ya no cercenada por la epistemología, sino que ha restituido el valor ontológico de la imagen al dejar de comprenderla como una percepción debilitada, pero además ha abierto el campo para entender “consciencia” como una actividad versátil que no se limita a ser sinónimo de razón o conocimiento.

II. LA IMAGINACIÓN COMO ANTECEDENTE PARA UNA FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN

Es posible afirmar sin temor a exageraciones infundadas que la reflexión en torno a la imagen es un ejercicio recurrente. Ejemplo de ello son Platón y Aristóteles en la Grecia clásica; Descartes y Hume en la modernidad. Sartre no es la excepción. Desde sus primeros escritos apreciamos un intento beligerante por presentar no sólo una nueva forma de entender la esencia de la imagen, sino también por restituir su preeminencia en la historia de las ideas. Sin embargo, es necesario reconocer que Sartre es deudor innegable de la filosofía de Husserl y del método fenomenológico.

En el apartado anterior hubo ocasión de retomar algunos de los primeros planteamientos filosóficos de Jean-Paul Sartre, ello con la finalidad de explicitar el hilo conductor que atraviesa de principio a fin toda su obra, e indicar que no hay momento donde la preocupación por una filosofía de la praxis con miras a una propuesta ética se ausente. Esto queda sobre todo consolidado cuando Sartre planteó desde el principio la consciencia como acción.

Sartre dedicó a la imagen dos de sus primeros ensayos: *La imaginación*, que consiste en una suerte de introducción a su propuesta escópica; y la segunda obra *Lo imaginario*, su propuesta ya desarrollada a profundidad. En el primero de estos dos textos critica el tratamiento que la tradición filosófica había dado hasta ese entonces al problema de la imagen. La diatriba se dirige específicamente a la *ilusión de inmanencia* que consiste en limitar la imagen en su esencia, considerarla una copia de la cosa percibida y tomar a la consciencia por un mero contenedor de datos. Sartre no sólo rechaza la concepción imagen-

cosa, sino que se muestra inflexible ante la idea de concebir a la consciencia como un receptáculo. No hay que perder de vista la pregunta por la relación entre imagen y percepción, para lo cual Sartre recurrirá a los preceptos básicos de la fenomenología.

Según nuestro autor existen dos condiciones que cualquier teoría de la imagen debe cumplir para ser realmente avanzada dentro de la discusión: 1) Debe dar cuenta del contraste entre imagen y percepción; 2) Debe explicar el papel que ocupa la imagen dentro del pensamiento. La *imaginación* es una consciencia de tipo *imaginante*, ello significa que la imaginación, en tanto consciencia (acto), no puede ser mera pasividad, y en ese sentido, es *intencionalidad*. Sartre no sólo atribuirá a la consciencia este dinamismo ligado a la actividad creadora, sino que además, como señala Sara Vasallo:

La idea de acto intencional elimina la metáfora del conocimiento como relación entre una interioridad (la consciencia) y una exterioridad (el mundo). Así, en el acto de imaginar, el objeto no nos es dado de un modo disminuido respecto del objeto originario o “verdadero”⁹⁴.

Vista así, la crítica de Sartre ataca directamente la concepción de autores clásicos ahí donde éstos asignaban a la imagen el escueto valor de “percepción disminuida” o residuo⁹⁵.

Entre la imagen y la cosa, es decir, entre el objeto de la consciencia imaginante y el objeto de la consciencia perceptiva, nace una relación de identidad esencial, pero no así una de tipo existencial. Sin embargo, no por ello el papel de la imagen queda relegado a segundo término ni en su carácter epistémico ni en su carácter ontológico, pues la cosa no es “más real” que la imagen que de ella se forma: «La imagen es una realidad psíquica cierta»⁹⁶. Asimismo recordemos la premisa de la fenomenología: “toda consciencia es consciencia de algo”. Tanto la imaginación como la percepción son consciencias de imagen y objeto. Imagen y percepción se forjan como consciencias incompatibles que *difieren en*

94 Vasallo, Sara, *Sartre/Lacan. El verbo ser: entre concepto y fantasma*, Catálogos, Buenos Aires, 2006, p. 27.

95 Una historia de la imagen que pasa revista sobre estos autores se puede leer en Lapoujade, María Noel, *Filosofía de la imaginación*, Siglo XXI, Ciudad de México, 1988.

96 Sartre, Jean-Paul, *La imaginación* (1936), [trad. Carmen Dragonetti] SARPE, España 1984, p. 179.

su intencionalidad dado que apuntan cada una a objetos disímiles, y quizás lo más importante a resaltar es que ambos fenómenos están *fuera* de la consciencia.

Por otra parte, lo que se conoce como la acción de “tomar consciencia de algo” tiene que ver, sí con la actividad de la consciencia, pero no con la de tipo imaginante o perceptiva, sino con la consciencia *reflexiva* o *posicional de sí*. Por lo tanto, queda establecido que la imaginación y la percepción tendrían que clasificarse bajo la nomenclatura de *consciencia irreflexiva* o *no posicional de sí*. A través de este acto es que se pueden formular juicios del tipo “tengo una imagen” pero además, es importante resaltar que este tipo de actos reflexivos siempre arrojarán datos ciertos. Afirmar que «toda consciencia imaginante es consciencia de un objeto en imagen y no consciencia de una imagen»⁹⁷ promueve una preocupación más: ¿qué puede enseñarnos la reflexión en torno a la imagen?

Ahondemos un poco más en el tema de la relación imagen-percepción. Se dijo ya que la imaginación es un tipo de consciencia, y por lo tanto:

La palabra imagen designa a la relación de la consciencia con el objeto; dicho en otras palabras, es una manera determinada que tiene el objeto de aparecer a la consciencia, o si se prefiere, una determinada manera que tiene la consciencia de darse un objeto⁹⁸.

Aunque en este fragmento no lo explicito, ya en otros lugares Sartre había insistido sobre cómo la consciencia se da a sí misma sus objetos. No sería desatinado apuntar que este autor está estableciendo una analogía procedimental entre el modo en que la imaginación se da a sí misma sus objetos y el cómo lo hace la percepción. Se entiende ahora por qué en *El ser y la nada*, recuperando el pensamiento escolástico, habla del *percipere*: actividad de percibir; *percipi*: actividad de ser percibido; *percipiens*: sujeto que percibe y del *perceptum*: objeto de la percepción sin por ello limitar la existencia de la realidad material a la percepción del sujeto.

Por otra parte, existen tres actividades a través de las cuales nos damos un objeto: a) percepción, b) concepción, y c) imaginación. En el último de estos movimientos, cuya actividad implica la síntesis, la imagen se da por entero como lo que es, no existe algo

97 *Ibíd.*, p. 125

98 Sartre, Jean-Paul, *Lo imaginario* (1940), [trad. Manuel Lamana], Losada, Buenos Aires, 2005, p. 16.

nuevo que se pueda hallar en ella, y ahí radica justamente la distancia que se dibuja entre percepción e imaginación. «En el mundo de la percepción no puede aparecer ninguna “cosa” que no mantenga con las demás cosas una infinidad de relaciones. Más aún, es esta infinidad de relaciones la que constituye la esencia misma de una cosa»⁹⁹. Infinidad de relaciones que, dicho sea de paso, la imagen se encuentra imposibilitada en establecer. En esto radica precisamente la pobreza esencial de la imagen en comparación con la percepción,¹⁰⁰ en sus relaciones limitadas y finitas, puesto que la imagen se ha dado por completo como lo que es, e implica un acto sintético, de ella no puede aprenderse nada que no se sepa ya.

En virtud de lo anterior, la consciencia perceptiva y la consciencia imaginante proponen sus objetos de maneras distintas. La primera propone su objeto como existiendo, mientras que la segunda implica un acto de creencia que a su vez se subdivide en tres formas que adopta el objeto: 1) no está ahí pero existe; 2) no existe y se propone como inexistente y 3) no se ha propuesto en lo absoluto. «La imagen encierra una determinada nada»¹⁰¹. De aquí se deriva la carga creadora que trae consigo la consciencia imaginante.

Otro detalle no menor y que mantiene una estrecha relación con la primera parte de la presente investigación tiene que ver con la reacción afectiva que acompaña a toda percepción. Así, para Sartre, todo sentimiento es sentimiento de algo¹⁰². Éste es uno de sus aportes más representativos: eliminar las distancias establecidas por una larga tradición filosófica donde las emociones y el conocimiento a través del acto de percepción no debían mezclarse¹⁰³. A esto se suma que así como las imágenes y la imaginación no son estados, la afectividad tampoco lo es, lo que existe son *consciencias afectivas* –de odio, amor, deseo, etc.–; consciencias afectivas *de algo*: la felicidad siempre es felicidad *de algo* hacia lo cual se dirige. «Odiar a Pablo es intencionar a Pablo *como objeto trascendente de una*

99 *Ibid.*, p. 19.

100 Lo que, de nuevo, no significa que la imagen frente a la percepción sea de menor valía o que quede relegada a un papel secundario, tal como ya hemos señalado desde un principio.

101 Jean-Paul Sartre, *Lo imaginario*, p. 25.

102 *Ibid.*, p. 47.

103 Este carácter de la filosofía donde se procura eliminar casi cualquier rastro de subjetividad dentro de los procesos epistémicos puede hallar en Descartes un claro ejemplo.

consciencia»¹⁰⁴, nuevamente Sartre enfatiza la vacuidad de la consciencia y la actividad que le es inherente.

Líneas atrás se dijo que percepción e imaginación se excluyen entre sí y por tanto no pertenecen al mismo plano existencial; «lo real y la imagen se excluyen lo uno a lo otro»¹⁰⁵ nos dice Sartre. Debido a que percepción e imaginación se constituyen como *actos*, cuentan con una dirección hacia un fin específico. Así, a través de la descripción de nuestros actos alcanzamos el sentido de los mismos. Percepción e imaginación divergen en intencionalidad, y es ahí donde, necesariamente, uno aniquila al otro. Lo anterior puede ejemplificarse con un cuadro, en este ejemplo, se pone en cuestión el objeto hacia el cual se dirige nuestra intencionalidad. No es lo mismo percibir el cuadro en tanto objeto –lienzo sobre el cual se identifican múltiples capas de pintura–, a apreciar el cuadro como aquello que busca representar un paisaje o un retrato. La intencionalidad que se dirige hacia una misma cosa, en realidad diverge en su objeto. Así, mientras *percepción* tiene que ver con la consciencia dirigida hacia un objeto presente y nítido en el cual ha de perderse, arrojándose con toda su intencionalidad hacia él, *imaginar* tiene que ver con darse un objeto que no existe, esto es «poblar el vacío de una ausencia, de una nada o casi nada»¹⁰⁶. En otras palabras, el *sentido* dado por la consciencia es el que determinará cuál es nuestro objeto, y si este objeto será abarcado por la percepción o bien por la imaginación, tan sólo por limitarnos a estos dos modos de consciencia.

La imaginación permite a Sartre introducir otro elemento fundamental para su ontología: la *nihilización*. Recordemos que para Sartre la imaginación es un *acto* que consiste en escapar (negar) del mundo tal como le es dado. Por ende, para que la consciencia pueda “imaginar” es condición necesaria que esté “en situación en el mundo”. Es un modo más de trascender y no sólo «un poder empírico sobreañadido a la consciencia»¹⁰⁷. La negación del mundo radica en poner al objeto como un existente en otra parte o un no existente, es decir, se acerca a lo que es mediante la identificación de lo que no es. El caso de la emoción en *Bosquejo de una teoría de las emociones* ilustra la apuesta

104 Jean-Paul Sartre, *Lo imaginario*, p. 101.

105 AAVV, *La actualidad de un pensamiento*, Colihue, Buenos Aires, 2006, p. 56.

106 *Id.*

107 Antonio Gorri Goñi, *op. cit.*, p. 52.

por la negación del mundo: la emoción se entiende como una manera de rehuir la realidad a través de la transformación de ésta, pero esta evasión, si bien ya era sostenida por otros teóricos de la emoción, en Sartre es reconocida como un acto y no como una respuesta pasiva por parte del sujeto casi de modo idiosincrático. Por el contrario, se buscaba primero transformar el mundo a través de la acción con la finalidad de volverlo tolerable. Sólo cuando este intento fracasa, entra en juego la acción transformadora mediante la emoción que permite aniquilar aquel mundo insostenible. Imaginación y emoción se entrelazan ahí donde representan modos particulares de posicionarse frente a una realidad inhabitable.

Con el acto de nihilización se abre la posibilidad para hablar sobre la libertad. En *El ser y la nada*, aparece la siguiente definición: «a esta posibilidad que tiene la realidad humana de *segregar* una nada que la aísla, Descartes, siguiendo a los estoicos, le dio un nombre: es la libertad»¹⁰⁸. La libertad se define como un modo de distanciamiento, o dicho de otra forma, como la introducción de la Nada, en vista de que ésta implica a su vez un quiebre: «todo proceso psíquico de nihilización implica, pues, una escisión entre el pasado psíquico inmediato y el presente. Esa escisión es precisamente la nada»¹⁰⁹. Queda establecida una íntima relación entre imaginación y libertad, ya que la imaginación es un modo de negar la realidad tal como aparece. Con todo lo anterior resulta pertinente señalar que la negación se dirige al mundo *tal como se manifiesta*, tal como se percibe. La imaginación niega el orden vigente:

El no-ser es aquello que opongo al ser y que termino por elegir. El mundo es de una manera determinada, noto una carencia en él e imagino un mundo en el cual esa carencia es anulada. Este mundo sin la carencia no es más que un ideal. Sin embargo, cuando actúo lo que hago es negar el mundo que “es” en pos de lo que “no es”¹¹⁰.

La libertad se dibuja como la posibilidad que el hombre tiene para crearse a sí mismo sin que su situación resulte en una determinación inquebrantable; el hombre toma distancia de aquellas determinaciones y las nihiliza, determinándose a sí mismo por esta vía. La imaginación es postulada por Sartre como una forma de *rechazar lo dado*; rechazar

108 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada* (1943), p. 68. El subrayado es nuestro.

109 *Ibid.*, pp. 71-72.

110 Maximiliano Basilio Cladakis, *Mi sitio: Libertad y facticidad*, en la página Atenea Buenos Aires, <http://ateneabuenosairesfilosofia.blogspot.com/2010/09/mi-sitio-libertad-y-facticidad.html>

el ser, y por tanto, «la imaginación se constituye como una función de la libertad»¹¹¹. En esta medida, la idea de rechazar lo dado se hace extensiva hasta el *ego*, pues el ser humano se constituye como determinado por sí mismo. Rechazar la autodeterminación implica negar la libertad y caer en la mala fe, y esto viene a ser un modo de negar nuestra propia determinación responsabilizando a nuestro *ego* de lo que somos. Otro modo en que actúa la mala fe¹¹² es cuando alguien se niega a asumir responsabilidad sobre sus actos justificándose en que no puede ser definido por sus acciones. Por todo lo anterior, Sartre considera que el *ego* es el resultado de una reflexión impura, una forma de autoengaño. En contraste con la reflexión impura, Sartre postula una reflexión pura que se alcanza a través de la praxis crítica que realizamos sobre nosotros mismos, y lo que esta reflexión revela es el carácter siempre activo, impersonal e intencional de la consciencia¹¹³.

Para ir cerrando este apartado y volviendo sobre la actividad, cabe señalar que el *acto* es un modo de aprehensión de lo real, y ya que se ha introducido el tema de la situación, parece pertinente recuperar la siguiente cita de *Lo imaginario*: «llamaremos situaciones a los distintos modos inmediatos de aprehensión de lo real como mundo... Entonces podremos decir que *la condición esencial para que una consciencia imagine es que esté “en situación en el mundo” o “esté-en-el-mundo”*»¹¹⁴, esto quiere decir que una condición para que surja la imaginación es que haya un *fondo de mundo* por negar, o lo que es lo mismo, que *haya ser*.

Finalmente, la interpretación que María Noel Lapoujade efectúa del uso que dio Sartre a la fenomenología va en consonancia con nuestro propósito:

¿Qué nos aporta la fenomenología sartreana de la imaginación?... Del análisis sartreano habremos de conservar ciertas notas del dinamismo de la imaginación... En suma, la imaginación es una actividad *intencional* que pone su objeto; lo pone como

111 María Noel Lapoujade, *op. Cit.*, p. 113.

112 El desarrollo del tema de la Mala Fe tendrá lugar más adelante en la investigación. Por ahora basta con hacer estas breves menciones.

113 *Vid.* Hazel E. Barnes, *op. Cit.*, p. 33.

114 Jean-Paul Sartre, *Lo imaginario*, p. 98.

irreal; implica *negación* (distanciamiento de lo dado) y *espontaneidad*, todo lo cual puede plasmarse en un enunciado: *la imaginación es una función de la libertad*.¹¹⁵

Este primer capítulo tuvo como propósito enfatizar los conceptos que de principio a fin aparecen en la obra de Sartre. Asimismo, se buscó denotar, aunque en ocasiones fuese de manera sutil, cómo a cada uno de estos conceptos lo permea un interés moral, ahí donde la invitación que hace Sartre es la de reconocer que tanto la imaginación como las emociones y afectos son actos que revelan nuestra relación con el mundo, pues éste se vuelve el campo de su manifestación, es decir, la condición de posibilidad para el aparecer del ser en su totalidad. Este tema será lo que en la conferencia *El existencialismo es un humanismo* se presenta como Responsabilidad. No es que uno elija o no asumir sus acciones, en todo caso se trata más de una cuestión de hecho que de derecho: El ser humano mediante sus actos toma posición frente a la realidad, y no hay cabida para algo así como la “irresponsabilidad”, pues sea asumiendo o rechazando la realidad, nunca se deja de tomar posición. En todo caso, lo más cercano a este intento por desentenderse, es lo que en *El ser y la nada* aparece bajo el título de Mala fe.

Si bien hasta ahora la acción ha adquirido un carácter general, en el capítulo siguiente se aprecia cómo en *Verdad y existencia* se afina este concepto y pasa a ocupar un lugar clave para abordar la *Verdad*. Finalmente, la acción es el claro ejemplo de estos conceptos que revelan la continuidad y unidad de la obra sartreana.

115 María Noel Lapoujade, *op. Cit.*, p. 133. Los subrayados son nuestros.

SEGUNDO CAPÍTULO

“Verdad” y “Existencia”

Uno de los detalles más representativos de la obra sartreana es su fecundidad y versatilidad; a las obras de carácter filosófico, novelas y obras de teatro, se les suman artículos, conferencias, biografías e incluso guiones cinematográficos. No resulta excesivo sostener que es quizás uno de los pensadores más prolíficos del siglo XX, esto gracias a la considerable cantidad de textos que vieron la luz después del año de 1980, y que poco a poco se han integrado a la discusión filosófica. Se sabe que la *Crítica de la razón dialéctica* quedó inconclusa, así como su gran investigación sobre el individuo *El idiota de la familia*; recientemente en el 2016 se editó una conferencia donde Sartre aborda la subjetividad: *What is subjectivity? (Qu'est-ce que la subjectivité?)*, conferencia pronunciada en 1961 y cuya primera edición salió en francés en el año 2013. Asimismo, la publicación póstuma conocida bajo el nombre de *Diarios de guerra*, sólo constituye una parte de los escritos que Sartre realizó durante su época en el campo de prisioneros. *Cahiers pour une morale* se suma a esta larga lista de textos, con la diferencia de que, pese a tener ya tantos años en circulación, no ha sido traducido al español, aunque no por ello, desde su publicación en 1983, ha dejado de proponer nuevas líneas de investigación e interpretaciones en torno al pensamiento de este filósofo.

Entre estos textos póstumos se sitúa *Verdad y existencia*, escrito que ocupará al presente capítulo y al cual se busca sacar del pormenorizado lugar que injustamente conserva frente a obras como *El existencialismo es un humanismo*.

I. CONTEXTO DE VERDAD Y EXISTENCIA

De más está señalar la dificultad que presenta el abordar textos publicados de manera póstuma, pues este tipo de manuscritos dan pie a especulaciones en torno a las posibles causas que su autor mantuvo para no hacerlos públicos. *Verdad y existencia* es uno de estos tantos textos que, sin embargo, sobresale por ser el único que Sartre concluyó. Se estima que fue escrito entre los años 1947-1948 y publicado hasta el año de 1989 –1996 en español-, siendo así uno de los textos que conforman el cuaderno de notas que en 1983 se

editaría bajo el nombre de *Cahiers pour une morale*¹¹⁶. Lo anterior no resulta en un detalle menor. Por su parte, Juliette Simont considera en *Une première approche de Vérité et existence* que *Verdad y existencia* se avoca enteramente al problema filosófico de la verdad, convirtiéndolo así en un texto teórico y ontológico¹¹⁷, y por tanto, se aleja de los planteamientos éticos de Sartre. En todo caso, y si concediéramos crédito alguno a las palabras de Simont, se explicaría por qué no se integró este manuscrito al conjunto de notas que conforman *Cahiers pour une morale*. Contraria a esta idea, nuestra lectura del desarrollo sartreano no puede pasar por alto la cercanía tanto cronológica como temática entre estos dos textos póstumos. De acuerdo con nuestro análisis, la distancia que Simont pone entre ambos escritos no se sostiene ahí donde, *Verdad y existencia* constituye el fundamento teórico que permite a Sartre introducir una teoría ética.

En contraposición a Simont, Ronald Aronson en *La morale de la vérité* señala que aun sin tener previo conocimiento de *Verdad y existencia*, es posible reconstruir la epistemología existencial de Sartre¹¹⁸. No resulta desatinada la afirmación de Aronson si consideramos que en *Verdad y existencia* se elaboran las categorías ontológicas de *El ser y la nada* para trabajar sobre el problema de la historia, aspecto sustancial en la *Crítica de la razón dialéctica* (1960), y en el que radica el carácter coyuntural del texto de 1947-48. Quizás Aronson esté en lo cierto cuando afirma que aun sin este texto se puede reconstruir el proyecto gnoseológico de Sartre; sin embargo la mera reconstrucción no aporta los elementos suficientes para determinar si existe o no un punto de quiebre dentro del pensamiento sartreano. Y es ahí donde *Verdad y existencia* se impone como texto clave, esto en virtud del esfuerzo que realiza por recuperar y actualizar los planteamientos fundamentales de *El ser y la nada*. Ahora bien, en *Verdad y existencia*, tal como el título anticipa, la pregunta por la verdad se vuelve el eje de la discusión, pero, ¿qué entiende Sartre por “verdad”? Y en todo caso, ¿por qué “la verdad” pareciera repentinamente ser objeto privilegiado de su reflexión, sobre todo cuando en sus primeros escritos se distanció de problemas epistémicos?

116 Cfr. Simont, Juliette, “Une première approche de Vérité et existence”, *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*. Volume 4, Issue 2/3, Summer/Fall 1992, pp., 142-154, p. 142.

117 *Id.*

118 Cfr. Aronson, Ronald, *La morale de la vérité*, *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française* 4 (2/3), 1992, pp. 155-165, p.155.

En la introducción a la edición española de *Verdad y existencia*, Celia Amorós señala que este manuscrito representa el desarrollo temático de ideas gnoseológicas que se entrelazan con elaboraciones éticas y de filosofía de la historia. En esta línea, para Sartre, así como historia y verdad se encuentran estrechamente vinculadas, la moral juega a su vez un papel neurálgico, lo que implica la pregunta obligada por el lugar que ocupa la moral dentro de la historia. Al respecto, Amorós enfatiza que «es precisamente la historia, una vez reconstruidas las estructuras prácticas y las mediaciones que constituyen su urdimbre, *el verdadero ámbito de la concreción*, en tanto que dota al proyecto humano de un reverso implacable de objetividad»¹¹⁹.

Otro aspecto a considerar es que el texto que nos ocupa fue motivado por la conferencia *De la esencia de la verdad* de Heidegger. No es la primera vez que Sartre busca dialogar con el filósofo alemán, pero aun motivado por éste, adopta un camino distinto, y pese a mostrarse solícito ante la crítica heideggeriana sobre la verdad entendida desde la antigüedad como adecuación del juicio a la cosa, Sartre pretende sustentar con sus antiguas categorías que la *Verdad es Acción*.

Desde el capítulo anterior tuvimos ocasión de ver que el dinamismo de la propuesta sartreana se remonta a épocas tempranas, y si bien dicho dinamismo continúa en *Verdad y existencia*, y en general no pareciera haber mayores modificaciones teóricas respecto a sus primeros escritos, lo cierto es que hay un elemento fundamental que Sartre modifica. Mientras en *El ser y la nada* el *en-sí-para-sí* se presenta como una forma inalcanzable a la que apunta todo proyecto humano, en *Verdad y existencia* Sartre dará solución a este problema para volverlo asequible. No podemos negar que este giro sobre su concepción inicial es un claro distanciamiento de sí mismo¹²⁰, pero, tal como desarrollaremos a continuación, ello no significa una ruptura con su proyecto filosófico.

119 Sartre, Jean-Paul, *Verdad y existencia* (1989), [trad. Alicia Puleo], Paidós, Barcelona, 1996, p. 11. Los subrayados son nuestros.

120 En el contexto de *El ser y la nada* el “en-sí-para-sí” alude a la contradicción existente entre las dos regiones del ser, por un lado el *en-sí* que refiere a lo acabado, a lo que llanamente “es”, tal como los objetos en el mundo, y por otro lado al *para-sí* que refiere a lo humano, a lo que está en constante devenir y en tanto tal, jamás “es”. Con todo, en el apartado sobre *Psicoanálisis existencial*, Sartre considera que el proyecto originario del hombre justamente radica en llegar a ser este “en-sí-para-sí”, mas dicho proyecto está destinado al fracaso. La frase que mejor ilustra esta imposibilidad quizás sea “El hombre es una pasión inútil”. *Vid.* Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 752.

Ahora bien, Sartre no sólo dialoga con Heidegger, a quien le recrimina el no haber desarrollado una teoría de la acción, sino que también se encuentra en diálogo abierto con la teoría marxista, dado que, como tiene a bien señalar Amorós, «a la vez que asume en medida cada vez mayor el programa del marxismo en tanto que proyecto revolucionario, rechaza el materialismo como teoría del conocimiento que se plasmaría en la concepción del mismo como reflejo del ser»¹²¹. Sartre es claro desde el inicio y en su artículo *Una idea fundamental de la fenomenología: la intencionalidad*, crítica de la filosofía de su tiempo el haberse limitado a los problemas de epistemología. Así, Husserl presentó para Sartre un modo de posicionarse en contra de la filosofía académica, pues para la fenomenología, el conocimiento es tan sólo una de las múltiples formas de consciencia.

Dado lo anterior, *Verdad y existencia* surge como ese ajuste de cuentas que mantiene Sartre con la filosofía académica de su tiempo. Asimismo, en un texto que se jacta de trabajar elaboraciones epistémicas es casi forzosa la crítica a la *doxa*; crítica que concretamente se dirige al materialismo. Una de las obras donde se personifica esta crítica es *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Este texto parte del problema concreto del antisemitismo para revelar la dificultad que conlleva basar la existencia y justificar el actuar en la opinión, la cual, «es la que emplea la dueña de la casa para poner fin a una discusión que corre el peligro de agriarse»¹²². Sartre acusa a la opinión de no ser susceptible de verificación y considera el materialismo como la *doxa* de la clase obrera, lo que significa que «en cuanto se asume como un “hecho objetivo” se afecta ella misma de ser y, de este modo, se inhabilita para volver sobre sí misma como hecho y legitimarse como verdad»¹²³.

La influencia marxista que a partir de estos años permea todos sus escritos se explica en una entrevista celebrada el año de 1970¹²⁴. En ésta, el entrevistador interroga a Sartre respecto a la relación existente entre sus primeros escritos y su trabajo actual. La respuesta fue contundente: «El problema fundamental es el de mi relación con el

121 Jean-Paul Sartre, *Verdad y existencia*, p. 22.

122 Sartre, Jean-Paul, *Reflexiones sobre la cuestión judía* (1946), [S.T], Editorial Debolsillo, México, 2013, p. 7.

123 Jean-Paul Sartre, *Verdad y existencia*, p. 22.

124 Sartre, Jean-Paul, “Sartre por Sartre” en *El escritor y su lenguaje. Situación nueve y otros textos* (1972), [trad. Eduardo Gudiño Kieffer], Losada, Buenos Aires, 1973, p. 75.

marxismo»¹²⁵. Para el autor de *Crítica de la razón dialéctica* lo escrito en el prólogo a *Las moscas* (1943) y *A puerta cerrada* (1944) le resulta en 1970 escandaloso, pues en esas primeras obras sostenía que sin importar el lugar, cualquier persona es siempre libre de elegirse. Dicha perspectiva, según palabras del propio Sartre, cambió por completo tras la guerra cuando se le reveló entonces la experiencia verdadera: la de la sociedad¹²⁶. Su obra teatral *El diablo y dios* (1951) figura un intento por romper con la postura adoptada en las obras antes mencionadas, ahí donde la libertad resultaba ineludible¹²⁷.

Como puede apreciarse, desde el teatro se lee también ese momento de reestructuración en el cual, si bien Sartre no abandona por completo ciertas nociones, nuevas experiencias lo conducen a repensar y replantear ideas como la Libertad. Llama la atención una vez más la cercanía cronológica, no sólo entre sus obras teatrales, sino también entre éstas y los textos filosóficos presentados durante la década de los años cuarenta. Asimismo, respecto al marxismo, mucho se ha escrito sobre el vínculo tan intrincado entre Sartre y el Partido Comunista Francés (*PCF*); pero si bien la relación entre ambos se caracterizó siempre por un vaivén, sería un error comprender al PCF como la única forma de marxismo existente. Sartre parece haber entendido esto a la perfección, pues no deja de ver al marxismo como la filosofía de su tiempo, y al mismo tiempo se muestra mordaz en sus críticas al PCF.

Modos del ser, libertad y acción

Como hemos tenido ocasión de señalar, *Verdad y existencia* recupera lo que bien puede reconocerse como un esbozo de teoría del conocimiento propuesta por Sartre. Este desarrollo gnoseológico se halla en el apartado de *El ser y la nada* intitulado *Las estructuras inmediatas del para-sí*¹²⁸. No es de extrañar que los modos ontológicos del ser reclamen atención en el manuscrito de 1947-48. Por lo tanto, para comprender mejor este

125 *Id.*

126 *Vid. Id.*

127 *Vid. Id.*

128 *Vid. Jean-Paul Sartre, El ser y la nada, p. 129.*

bosquejo es crucial revisar dichos modos, cómo se estructuran y qué lugar ocupan dentro de la filosofía sartreana.

Modos ontológicos del ser

Para que algo pueda *ser* revelado es necesario que *sea*; desde el capítulo precedente se estableció que la consciencia es la encargada de efectuar dicha revelación. A su vez, la consciencia depende de un ser que no es ella misma, y esta dependencia corrobora que la ontología de Sartre no parte de la oposición entre consciencia y ser, sino de la oposición entre dos regiones del ser, una de las cuales se asocia íntimamente con la consciencia¹²⁹. Por otra parte, en *El ser y la nada* queda claro que en la Nada radica toda actividad significativa. Y si bien nada y consciencia coinciden en que ninguna de ellas es Ser, y que para que haya nada es menester que haya consciencia, de esta estrecha relación no se sigue que ambas sean sinónimos. Así, la ontología de Sartre se constituye como una descripción fenomenológica de la relación entre esta nada que es la consciencia y el ser del cual depende¹³⁰. La oposición fundamental de la que se encarga Sartre es aquella que surge entre dos regiones del ser, a saber, *ser-en-sí* y *ser-para-sí*¹³¹.

El *ser-en-sí* generalmente referido como *en-sí* es el primero de los modos del Ser que Sartre describe. Desde los textos de la *Tetralogía...* se encargó de introducir este modo bajo la nomenclatura de “lo dado”, y se dice de él que es Ser no consciente; como el ser de los objetos. Sin embargo, Sartre encuentra serias dificultades en el lenguaje para describirlo de manera precisa: «La consistencia-en-sí del ser está más allá de lo activo como de lo pasivo»¹³². Asimismo agrega: «No es ni pasividad ni actividad. Estas dos nociones son *humanas* y designan conductas humanas o instrumentos de ellas»¹³³. Ya desde aquí señala cuáles son las características que constituirán a la otra región del ser que no es la del en-sí,

129 Hazel Barnes, *op. cit.*, p. 15.

130 *Ibíd.*, p. 13.

131 Cladakis, Maximiliano, “Ontología, acción y verdad. De El ser y la nada a Verdad y existencia”, *Estudios de Filosofía*, 52(2015): 9-28, p. 12.

132 Jean-Paul Sartre, *El Ser y la nada*, p. 35

133 *Ibíd.*, p. 32.

y si de éste se dijo que era el Ser no consciente, la otra región consiste en la del Ser consciente. A esa región consciente Sartre le da el nombre de *ser-para-sí*¹³⁴.

El ser-en-sí no tiene un dentro que se oponga a un afuera... No tiene secreto: es macizo. El ser está aislado en su ser y no mantiene relación alguna con lo que no es él. Los tránsitos, los devenires, todo cuanto permite decir que el ser no es aun lo que será y que es ya lo que no es, todo eso le es negado por principio¹³⁵.

Sartre en *Lo imaginario* tuvo a bien anunciar, aunque fuese a modo de esbozo, en qué consiste el ser del fenómeno, pero no es sino hasta *El ser y la nada* que alude a éste como *en-sí*. Dicha realidad material resulta a su vez en condición de posibilidad para la consciencia, pues la consciencia logra la certeza de sí gracias al ser que se le presenta y al cual identifica como no siendo lo que ella es, o más preciso sería decir, que no *es* lo que ella está *siendo*. Esta negación de ser no llega al mundo por medio de los objetos que le conforman, sino por medio del sujeto que se identifica como no siendo ese ser.

El para-sí es la región del ser que no es. Resulta en revelación y trascendencia de lo existente en-sí; se constituye como siendo todo lo que no es en-sí, o bien, como no siendo todo lo que es en-sí, y por lo tanto, mientras que el en-sí “es”, el para-sí “está siendo”.

Hablar en términos de actividad-pasividad, inmanencia-movimiento/devenir, es hablar de lo humano, lo que significa que si el para-sí es devenir puro, entonces se halla siempre en falta. Por todas estas particularidades, el para-sí constituye la región del ser con la que Sartre identifica a la consciencia. La consciencia distingue la realidad material de sí misma, la percibe como lo que ella no es, en síntesis, su actividad consiste en la negación de la realidad material como no siendo ésta y como la región del ser por donde la negación

134 En este punto, Hazel Barnes repara en un detalle que fácilmente puede pasar desapercibido, y sobre el que muchos intérpretes y lectores de Sartre no suelen reparar: «Yet, while the conscious/nonconscious distinction always holds, Sartre uses both “being” and “being-in-itself” in ways that obviously have varying referents; moreover, “consciousness” and “being-for-itself”, while they are inextricable and sometimes used interchangeably, are not identical». Atender a las sutiles diferencias y modos en que Sartre emplea estos términos resulta fundamental para apreciar en qué modo se estructura su proyecto ontológico, pues de lo contrario muchos de los supuestos de los que se sirve, no podrían sostenerse adecuadamente. *Vid.* Hazel Barnes, *op. cit.*, p. 15.

135 Jean-Paul Sartre, *El Ser y la nada*, p. 37.

acaece en el mundo. Sin embargo, no hay que perder de vista que «aun cuando sea una región del ser, el ser para-sí será la negación del ser»¹³⁶.

Ahora bien, Sartre enfatiza que Ser y Nada no son términos “contrarios” sino “contradictorios”, ya que entender al ser y al no-ser¹³⁷ como contrarios significa posicionarlos en el mismo plano ontológico y lógico. Sin embargo, la relación entre estas regiones del ser no puede darse si se acepta como relación de equivalencia; sólo puede surgir ahí donde Ser y Nada son contradictorios, y en concreto, ahí donde la Nada es posterior a la plenitud originaria del Ser, tanto lógica como ontológicamente. Sostener que «la nada sería lógicamente posterior, ya que supone al ser para negarlo»¹³⁸ significa también negar la idea de una Nada como abismo originario del cual se espera el surgimiento del Ser. De modo que para introducir la negación es necesario que haya de antemano “algo” por negar, a saber, afirmación. La nada depende en este sentido del ser.

Debe ponerse especial atención a la relación de términos que Sartre propone, ya que si bien la nada para advenir al mundo depende de una afirmación anterior a ella, eso no significa que la nada provenga del en-sí, pues el ser-en-sí es pura positividad y, por lo tanto, no hay cabida en él para la negación. El ser apto para el advenimiento de la nada será aquel cuyo ser sea su propia nada, es decir, su propia negación. La región del ser cuyo ser consiste en su propia nada es la del ser-para-sí. En concreto, la negación viene de y hacia el ser, y en este tenor cabe reconocer dos modos fundamentales en los que ésta se produce. La primera forma es cuando «el para-sí se reconoce como “otro” con respecto al en-sí»¹³⁹, mientras que la segunda sería cuando «el para-sí “recorta” una figura sobre un fondo y separa así al ser del ser»¹⁴⁰ (recordemos el ejemplo del árbol del cual yo como sujeto me distingo, pero que a su vez distingo de un fondo de realidad sobre el que aparece). Esta última forma de producción remite al trabajo que Sartre atribuyó a la imaginación en sus primeros escritos, lo que reafirma la función nihilizadora de la imaginación como negación

136 Cladakis, Maximiliano, “Ontología, acción y verdad. De El ser y la nada a Verdad y existencia,” *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 9-28, p. 14.

137 A lo largo de *El ser y la nada*, en cantidad de ocasiones se puede leer “Ser” para referir al “ser-en-sí”, y “no-ser” al hablar del “para-sí” o de la “nada”. Sin embargo, no debe perderse de vista que ya Sartre desde el inicio de su obra aclaró que ser y no-ser son ambas regiones del “ser”.

138 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 50.

139 Maximiliano Cladakis, “Ontología, acción y verdad. Del ser y la nada a verdad y existencia”, p. 17.

140 *Id.*

de la realidad material y, tal cual veremos más adelante, la entiende como un acto de libertad. La imaginación representa el poder creador a través de la aniquilación. «La consciencia, constitutivamente libre, sale al mundo. Pero “sale-a-él” no ya sólo, [...] para dar noticia perceptiva del fáctico acabamiento de sus “haber” sino, en un ejercicio de libertad, para “superarlo”, vencer su facticidad, ya sea mediante la imagen o la emoción»¹⁴¹.

Con frecuencia Sartre emplea los términos “consciencia” y “ser-para-sí” indistintamente, pero ello sólo ocurre en contextos donde no es importante saber si se trata de un individuo confrontando el mundo o bien de la consciencia que un individuo tiene del mundo confrontado. Sin embargo, cuando Sartre quiere precisar la relación entre la consciencia y el cuerpo, siempre emplea “ser-para-sí”. El mismo criterio se advierte al hablar de “realidad humana” o del hombre en general. En todo caso, el para-sí es el ser en quien recae la actividad negadora de la consciencia¹⁴².

Por otra parte, el para-sí no sólo niega el ser del en-sí, también se niega a sí mismo: «La nada es la puesta en cuestión del ser por el ser»¹⁴³. El para-sí, a través de un movimiento de “neutralización”, se deslinda del ser para dar cabida a la posibilidad del no-ser, posibilidad que extrae de sí mismo, pero, pese a dicho deslinde, el que la consciencia se dirija hacia el ser del fenómeno implica que ésta mantiene relación con el ser y que por ende rompe con la “ilusión de los trasmundos”, esto es, la consciencia-existencia es quien se dirige al ser-del-fenómeno-de-ser, y como tal, este ser-del-fenómeno-de-ser no procede de la consciencia, sino de lo otro que ésta no es, del en-sí¹⁴⁴. La libertad no significa la mera posibilidad de actuar, sino que remite a la acción particular de la toma de distancia por parte del para-sí (realidad humana) respecto de sí misma, pero también respecto del en-sí (realidad material). Tal como lo identifica Sartre en Descartes y en los estoicos, esta

141 Moreno, César, “Nada creadora, consciencia y libertad en la ontología fenomenológica” en *Fenomenología y filosofía existencial*, Vol I, Editorial Síntesis, 2000, p. 98.

142 *Vid.* Hazel Barnes *op. cit.*, p. 16.

143 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 121.

144 *Vid.* Cesar Moreno, *op. cit.*, p. 101.

distancia implica la suspensión del juicio. La libertad es entonces «la posibilidad de la realidad humana de segregar una nada que lo aísla»¹⁴⁵, lo que da cabida a la *interrogación*.

Toda interrogación implica un interrogador, un interrogado y un elemento sobre el cual se interroga. La pregunta que se formula es sobre el modo de ser, y trae ya consigo implícitamente la “espera” de un resultado, sea este afirmativo o negativo. Sin importar el carácter afirmativo o negativo de la respuesta, interrogar es asumir de antemano que existe una verdad. Para explicar lo anterior, Sartre propone un escenario hipotético en el que él ha acordado un encuentro con su amigo Pedro a las cuatro en un café; sin embargo llega con quince minutos de retraso y, dado que Pedro es siempre puntual, se formula la pregunta: “¿Me habrá esperado?”. A continuación echa un vistazo al salón y en ese instante se genera la espera. Sartre interroga sobre la presencia o ausencia de Pedro en este sitio específico. El salón, los elementos que le constituyen —sean cosas o personas—, y el sitio donde efectivamente se encuentra la persona de Pedro, manifiestan la plenitud de ser. Empero, «en la percepción, se da siempre la constitución de una forma sobre un fondo. Ningún objeto, ningún grupo de objetos está especialmente designado para organizarse en fondo o en forma»¹⁴⁶, lo anterior significa que «todo depende de la dirección de mi atención»¹⁴⁷, o bien podría decirse que todo depende de la “intención”.

Nos encontramos frente a una primera nihilización: la organización de los objetos bajo un régimen de equivalencia, un “fondo” indiferenciado donde los elementos se entremezclan; un fondo que es objeto de una atención marginal¹⁴⁸. Y precisamente por la existencia de este fondo, aparece y sobresale la forma principal: el café con sus mesas, sillas y su gente, todo esto constituye el fondo donde la imagen de Pedro demanda atención. La organización como fondo constituye una primera nihilización que se da a la intuición¹⁴⁹

145 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 68.

146 *Ibid.*, p. 49.

147 *Id.*

148 *Id.*

149 *Id.* Si bien es cierto que con el tiempo Sartre se distancia de algunos planteamientos de Husserl, no puede negarse que en su filosofía se encuentran constantes elementos adoptados y jamás abandonados. Uno de ellos es justamente el de la “intuición”, pues ésta da cuenta de la “actitud fenomenológica” que apunta a la puesta del mundo entre paréntesis, es decir, prescindir de la singularidad de la cosa y buscar en ella lo que tiene de esencial. Así, la influencia de Husserl en Sartre no es ninguna nimiedad. La intuición permite a Sartre relegar cualquier tipo de reduccionismo y apelar a un tipo de experiencia interior más espontánea y abierta. En efecto, tal como señala Antonio Gorri Goñi «este movimiento (fenomenológico) ayudó a depurar los presupuestos artificiosos de los *a priori* mecanicistas que servían de punto de partida al asociacionismo y propugnó la

y que a su vez depende de la relación establecida entre Pedro y el café, es decir, «Pedro ausente *infesta* este café y él es la condición de su organización nihilizadora como *fondo*»¹⁵⁰. Debido a la “espera” de ver a Pedro, su ausencia acontece y afecta al café donde se “espera” encontrarlo: «es un hecho objetivo que he *descubierto* esta ausencia y que ella se presenta como una relación sintética entre Pedro y el salón en que lo busco»¹⁵¹.

Respecto al origen de la nada, además de no advenir al mundo por medio del en-sí, puesto que dentro de este modo del ser no cabe negatividad alguna, la nada no adviene de sí misma porque para poder advenir necesita “ser”, algo que por definición le es imposible. El ser del hombre es, pues, por quien la nada aparece y este ser se manifiesta como libertad,¹⁵² dada la ausencia en él de cualquier tipo de determinación preestablecida:

En la libertad, el ser humano es su propio pasado (así como su propio porvenir) en forma de nihilización. Si nuestros análisis no nos han extraviado, debe existir para el ser humano, en tanto que consciente de ser, cierta manera de ubicarse frente a su pasado y su porvenir como siendo a la vez ese pasado y ese porvenir y como no siéndolos¹⁵³.

Este fragmento de *El ser y la nada*, sintetiza a la perfección el recorrido que hemos realizado. El para-sí no es con relación a su pasado y a su futuro, lo que significa que está en permanente y constante nihilización.

La acción

Al inicio del presente capítulo se subrayó el interés profesado por Sartre en torno a una teoría de la acción, y esto es especialmente claro desde el momento en que la consciencia es entendida como actividad. Así, la idea de que a raíz del marxismo Sartre manifiesta su interés por la acción, no se sostiene. Prueba de ello es *Bosquejo de una teoría de las emociones*, donde el papel central lo ocupa la acción en forma de emoción, pues la emoción es la actividad que muestra la realidad humana como ser-en-el-mundo. Sin embargo, no

constitución de un ciencia previa a la psicología positivista». Vid. Gorri Goñi, Antonio, *Jean-Paul Sartre. Un compromiso Histórico*, Anthropos editorial del hombre, Barcelona, 1989.

150 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 50

151 *Id.*

152 Vid. Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 68.

153 *Ibid.*, p. 65.

será sino hasta *El ser y la nada*, en la sección titulada *Tener, hacer y ser*, que este filósofo exponga con mayor profundidad su teoría de la acción. Por lo tanto, *Verdad y existencia* lejos de presentarse como una propuesta que rompe con un desarrollo teórico previo, toma puntos específicos de textos anteriores y los recupera a la luz de nuevas preocupaciones. El resultado es un continuo esfuerzo por preparar temas como la acción y la libertad, pero integrando ahora aspectos representativos de la teoría marxista como la historia.

Para Sartre resulta fundamental comprender que la acción es “intencional”, lo que significa que busca alcanzar fines preestablecidos por el propio sujeto de la acción, pero además, no hay que olvidar que la intencionalidad alude no sólo a un dotar de sentido al acto, sino también refleja que este acto “tiende a”, y por lo tanto, “se relaciona con”. En síntesis, la intencionalidad apunta todo el tiempo al vínculo existente entre el sujeto y el mundo. Dado lo anterior, poco a poco se entiende cuáles son los fundamentos ontológicos que Sartre expone para poder hablar del “hombre en situación”. Así, pues, una de las primeras formas de vínculo en donde Sartre encontró la relación entre el sujeto y su entorno, y donde el carácter nodal de la situación sobresale, es en el tema antes expuesto de la emoción. Recordemos que Sartre en sus primeros textos filosóficos plantea que con ayuda de la fenomenología, la psicología debía preguntarse por la esencia (el sentido profundo) de la emoción. Como ya ha sido expuesto en el primer capítulo, el sentido mismo de la emoción consiste en una nueva configuración que el sujeto mismo se hace del mundo. En todo caso, para que el sujeto recurra a este “nuevo mundo” es condición necesaria que exista ya un mundo, claramente independiente del sujeto, susceptible de ser negado y sustituible, aunque sea por lo menos a través del acto imaginativo.

Ahora bien, pasando al tipo de actos propiamente “realizantes”¹⁵⁴, el carácter teleológico de la acción pone de manifiesto que el sujeto debe ser consciente de su actuar y de lo que busca alcanzar mediante él si es que acaso pretende llamar “acción” a su actividad. Así, por ejemplo, «el fumador torpe que por descuido ha hecho explotar una santabárbara, no ha actuado»¹⁵⁵, aquí, debido a la espontaneidad de su actuar, tendría que interpretársele como

154 En efecto, un acto como es el que sucede tras la emoción puede denominarse “imaginante” pues el mundo no es modificado de hecho, sino meramente en la fantasía, mientras que un acto “realizante” sí implica una modificación real del mundo.

155 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 591.

un “gesto”, algo que no fue premeditado y de lo cual no se pueden anticipar sus consecuencias inmediatas. En cambio una “acción” sí implica el actuar con conocimiento de causa; tal es el caso del obrero que por orden directa ha dinamitado un edificio, y que por ende, «realizaba intencionalmente un proyecto consciente»¹⁵⁶, es decir, era perfectamente claro para él lo que acarrea la detonación, es más, podría decirse que “esperaba” un resultado particular, al menos de manera inmediata. Por supuesto, tal como Sartre aclara, «esto no significa, por cierto, que deban preverse todas las consecuencias de un acto»¹⁵⁷. Siguiendo a Sara Vasallo se entienden los sutiles matices que conlleva la definición de “acto”, pues «el verdadero acto es el que se efectúa en ruptura con los determinismos (ya sea económicos, sociales, familiares), *aunque* esté inmerso en la situación»¹⁵⁸. Tal como el caso del obrero que detona el edificio.

Otro detalle que no puede pasarse por alto al abordar la acción en Sartre es que ésta implica necesariamente una negación del estado actual de las cosas y, a su vez, un estado ideal al cual se aspira llegar. Sin embargo, no basta con que este nuevo estado sea “posible”, es menester que cumpla con dos condiciones: 1) Que sea deseable, y 2) que no se haya realizado aún. Lo anterior significa que «desde la concepción del acto, la consciencia ha podido retirarse-del mundo pleno en que es consciencia y abandonar el terreno del ser para abordar francamente el del no-ser»¹⁵⁹. Así, queda ahora una cuestión pendiente, ¿en qué momento la situación se presenta como deseable? Una primera respuesta sería “cuando la situación actual se torna insoportable”, o quizás sería mejor decir, cuando la situación se *reconoce* como insoportable por el sujeto mismo que la vive. Sartre sostiene que no es el estar “habituado” a un determinado estado de cosas lo que imposibilita reconocerse en una situación adversa, sino que el hombre capta todo en la plenitud del ser -simplemente *son-*, una plenitud que lo atrapa y le impide concebir la situación de otro modo:

En tanto que el hombre está sumido en la situación histórica, ocurre que no llega ni siquiera a concebir las deficiencias y faltas de una organización política o económica determinada... Los motivos para que se conciba otro estado de cosas... no [sic] es la dureza de una situación o los sufrimientos que ella impone; al contrario, sólo desde el

156 *Id.*

157 *Id.*

158 Sara Vasallo, *Sartre: una introducción*, p. 40.

159 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 592.

día en que puede concebirse otro estado de cosas una nueva luz ilumina nuestras penurias y sufrimientos y *decidimos* que son insoportables¹⁶⁰.

Es necesario, pues, que el sujeto de mínimo imagine una situación distinta a la que vive para arrojarse hacia un nuevo proyecto donde se proponga dar fin a su sufrimiento. No sólo al concebir una situación distinta nihiliza su realidad, sino que esta capacidad de “imaginar” un mundo aparte es el motor de su acción. Lo anterior se traduce en que, debido a que el sujeto se ha planteado una situación ideal que difiere de su situación real actual, todo su actuar apuntará a realizar esa nueva situación, es decir que cada una de sus conductas tendrá una intención -cumplir con el nuevo proyecto- y en esa medida el sujeto es libre, pues ha nihilizado y puesto distancia de su situación actual, y actúa, ya que su actitud es intencional. Asimismo, este ser conscientes de una falta objetiva de la realidad, y este “deseo” de realizar un nuevo proyecto son necesarios para que el sujeto –o grupo de sujetos– verdaderamente realicen una auténtica acción. Sartre se sirve del caso de unos obreros que han “actuado” sin reconocer antes su realidad como insoportable: «Dueños de Lyon a raíz de un motín, los obreros de la Croix-Rousse no saben qué hacer con su victoria; vuelven a sus casas, desorientados, y al ejército regular no le cuesta sorprenderlos»¹⁶¹. En concreto:

El obrero tendrá que concebir una felicidad vinculada a su clase como puro posible — es decir, como cierta nada actualmente—; por otra parte, se volverá sobre su situación presente para iluminarla a la luz de esa nada y nihilizarla a su vez, declarando: yo no soy feliz¹⁶².

A continuación, nos dedicaremos a revisar todos estos planteamientos a la luz de *Verdad y existencia*. Con el fin de demostrar a las claras lo que hemos sostenido desde el comienzo de nuestra tesis, a saber, que no hay una ruptura teórica o temática en la obra de Sartre, sino una íntima relación en todo el corpus de su obra filosófica en torno a sus preocupaciones morales.

II. VERDAD Y EXISTENCIA

160 *Ibíd.*, p. 593. El subrayado es nuestro.

161 *Ibíd.*, p. 593.

162 *Ibíd.*, p. 510.

Al inicio de este capítulo señalamos que *Verdad y existencia* es el intento de Sartre por profundizar en una teoría gnoseológica que lejos de quedarse en la abstracción, debe suministrar los fundamentos necesarios para sustentar su propuesta moral. Dado lo anterior, al abordar este texto póstumo no debe perderse de vista que éste y *Cahiers pour une morale* formaban parte del mismo proyecto¹⁶³.

Centrándonos en *Verdad y existencia* podemos encontrar que Sartre plantea el conocimiento como una forma de relación entre el en-sí y el para-sí, razón por la cual a esta relación se le puede ver, igualmente, como una forma de nihilización efectuada por el para-sí sobre el en-sí. Siguiendo a Husserl, Sartre aceptará que «el conocimiento es intuición entendida como “presencia de la cosa” *en persona* ante la consciencia»¹⁶⁴, esta presencia significa una “negación radical” en tanto sólo puede haber presencia ante aquello que no se es, y tal como se ha procurado esclarecer a lo largo de esta investigación, la negación sólo puede venir por el para-sí, dado que en el en-sí no hay cabida para ella ya que simple y llanamente “es”.

Ahora bien, como señala Amorós, «Sartre dispondrá de los elementos necesarios para tratar el problema de la verdad como correlato gnoseológico de la *libertad*»¹⁶⁵. Por supuesto, uno de estos elementos es el para-sí, quien además de posibilitar la inserción de la negación, de la nihilización, de la nada, también es el ser que constituye una ontología de lo existente, y por quien sobrevienen modificaciones ópticas al existente en tanto que existente¹⁶⁶.

Por otra parte, un punto sobre el cual hemos insistido es la crítica que Sartre lanzó a la falta de interés por parte de Heidegger respecto a la “acción”. Esta crítica la presentó Sartre en *El ser y la nada* por primera vez, y en *Verdad y existencia* arremete afirmando que “verdad” y “acción” se hallan íntimamente relacionadas. Sin embargo, no será sino hasta *Verdad y existencia* donde Sartre discutirá con el filósofo alemán en torno al tema de la verdad. En concreto, Sartre buscará dar respuesta a los planteamientos presentados en *Sobre la esencia de la verdad*. En este texto, Heidegger critica la valoración

163 Vid. Juliette Simont, “Une première approche de Vérité et existence”, p. 143.

164 Jean-Paul Sartre, *Verdad y existencia*, p. 17. El subrayado es nuestro.

165 *Id.* El subrayado es nuestro.

166 Vid. Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 505.

de la verdad como “correspondencia” o *adecuatio*, tal como se encuentra en Aristóteles y en la Edad Media respectivamente. Los comentarios de Heidegger -y de Sartre siguiendo a éste- van contra el carácter supuestamente originario de la verdad, por lo que, en vez de argumentar a favor de la verdad como correspondencia o adecuación, Heidegger propone la noción de *develamiento* o *iluminación* proveniente del Ser. Es ahí donde Sartre, si bien no se aleja de la idea de iluminación, sí marca distancia y afirma que no es el ser quien ilumina al hombre, sino el *hombre quien devela o ilumina al ser*. Y no podría ser de otra manera si, siguiendo a Sartre, se defiende que el ser en tanto “es”, no puede develar, ni es origen de algo, ni siquiera de sí mismo; recordemos que el único ser capaz de develar(se) es el para-sí. Dar al para-sí y no al en-sí el lugar de quien ilumina, ya nos anticipa el talante humano de la verdad, y con ello, la importancia de la actividad, «Sartre plantea que la estructura de la verdad es tal que lo que “es” es iluminado por lo que “no es”... Dicha iluminación se da por medio del *proyecto*, lo que significa que el *movimiento verificador* es un movimiento que va del porvenir al presente»¹⁶⁷.

Recuperando las tesis básicas de la fenomenología, Sartre señalará que «la apariencia siempre es *verdadera* si nos atenemos a ella. La apariencia es el Ser... es el surgimiento del Ser»¹⁶⁸. En lo anterior se fundamenta la comprensión del “en-sí-para-sí” como fascinación del para-sí por el Ser. «La verdad es el ser-tal-como-es de un ser para un absoluto»¹⁶⁹, queda claro, pues, que el para-sí es este absoluto y el ser-tal-como-es refiere a la parcela de ser que es iluminada por el para-sí. En contraposición a la tradición racionalista cartesiana, la cual concebía al absoluto como objeto de conocimiento, es decir, absoluto de conocimiento y no absoluto de existencia, Sartre dirá que «el absoluto es aquí no ya el resultado de una construcción lógica en el terreno del conocimiento, sino el sujeto de la más concreta de las experiencias»¹⁷⁰. Con todo, no se trata de un “absoluto substancial”, nuevamente arremete contra Descartes y sostiene que en la medida en que la consciencia es pura apariencia, puesto que «no existe sino en la medida en que aparece»¹⁷¹, su carácter de absoluto recae en esa relación de identidad apariencia-existencia. Por lo

167 Maximiliano Cladakis, “Ontología, acción y verdad. Del ser y la nada a verdad y existencia”, p. 22. Los subrayados son nuestros.

168 Jean-Paul Sartre, *Verdad y existencia.*, p. 52.

169 *Ibid.*, p. 55.

170 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 23.

171 *Id.*

tanto, no puede hablarse de una substancialidad de la consciencia, dado que la característica principal del para-sí es su ausencia de Ser. En concreto, «el ser-para-sí es *revelación* de los existentes, pero también trascendencia de dichos existentes»¹⁷².

Resulta fundamental tener en mente cuál es el objetivo principal que Sartre propone en el texto que ahora nos ocupa. La pregunta inicial es *¿qué es en su ser la “verdad”?*, a dicha pregunta Sartre responderá que «la verdad es una hibridación del en-sí y el para-sí, en un en-sí-para sí...»¹⁷³ pero, y aquí es donde establece un distanciamiento de lo discurrecido en el marco de *El ser y la nada* donde el hombre es una pasión inútil, el “en-sí-para-sí” en el contexto de *Verdad y existencia* ya no es entendido como tal, y éste es, a nuestro entender, no sólo el punto nodal en *Verdad y existencia*, sino en toda la reflexión sartreana, pues ahora el en-sí-para-sí es un modo que puede realizarse. Mientras que en *El ser y la nada* Sartre afirma la imposibilidad del proyecto humano de devenir “en-sí-para-sí”, modo ontológico con el que identifica a Dios; en *Verdad y existencia* este proyecto humano da un giro que lo vuelve asequible.

Anticipándonos un poco al desarrollo necesario para comprender el papel capital de *Verdad y existencia*, podemos decir que el giro radica principalmente en el lugar que pasa a ocupar el Otro. En efecto, “verdad” en Sartre será “develación”, pero *develación para-otro*. Pese a la dificultad de presentar una definición esquemática de lo que Sartre entiende como verdad, dado que verdad y acción están íntimamente ligadas, es menester hacer un tratamiento más concreto del tema, partiendo de elementos específicos que ya hemos tenido ocasión de reflexionar en lo que va de la investigación.

En primer lugar, verdad en Sartre significa *iluminación* –término que toma de Heidegger–, iluminación que es subjetiva en tanto que se mide por el proyecto del ser (para-sí) que efectúa dicha iluminación, o mejor sería decir, *develación*¹⁷⁴. Ahora bien,

172 Maximiliano Cladakis, “Ontología, acción y verdad. Del ser y la nada a verdad y existencia”, p. 14. El subrayado es nuestro.

173 Juliette Simont, “Une première approche de Vérité et existence”, p. 142. «la vérité est une hybridation de l’En-soi et du Pour-soi, un En-soi-pour-soi...». La traducción que proponemos es nuestra y opta por el verbo hibridación, tal como lo marca el original en francés, pues lo híbrido es lo que por naturaleza está sustancialmente combinado, mientras que combinación se emplea para referir a dos elementos distintos que coexisten tanto separados como unidos.

174 *Develar* es *negar* para Sartre, por esto mismo se explica que haya preferido utilizar esta palabra para referir a la verdad. Asimismo, no se trata de una negación absoluta y totalizante, pues entonces sería una

líneas atrás se habló de apariencia, ¿se puede decir que hay verdad en ella? En efecto, Sartre dirá que «todo lo que es para la realidad-humana lo es en forma de verdad (esos árboles, esas mesas, esas ventanas, esos libros que me rodean son verdaderos) porque todo lo que es para el hombre ya surgido es en forma de *hay*»¹⁷⁵. Lo anterior lo anticipa en la introducción de *El ser y la nada*: «la aparición no está sostenida por ningún existente diferente de ella: tiene su *ser* propio»¹⁷⁶. Pero, ¿qué sucede en los casos donde, por ejemplo, debido a la gran distancia que me separa de un objeto, creo identificar primero una determinada figura que tras un examen más preciso se me revela como algo totalmente distinto? Desde aquellos planteamientos fenomenológicos podría intuirse cuál es la respuesta que Sartre da para este caso. La solución es que no hay cabida en la apariencia para el error, pues la apariencia siempre *es*. En todo caso, «el error se sitúa en el nivel de la realidad»¹⁷⁷. De tal modo que «la verdad es cierta dimensión que viene al ser por la consciencia [para-sí]»¹⁷⁸. Es decir, no hay una verdad inherente a las cosas.

Develar es a lo que apunta toda actividad humana, es decir, no hay acción que no niegue¹⁷⁹ algo al/del absoluto-sujeto. Ya lo apuntaba Sartre en *El ser y la nada* cuando al hablar del psicoanálisis existencial señala que cada una de las actitudes del hombre van cargadas de *sentido*, es decir, son *intencionales* y como tal, cada una de ellas por insignificante que parezca, devela algo; y en *Verdad y existencia* reafirma su punto: «una de las características de toda actividad humana es que desvela y *verifica*. Todo pensamiento, toda acción práctica, toda conducta implican una relación con la verdad»¹⁸⁰. En este tenor, es obligatorio evitar cualquier posible caída en un solipsismo donde se capte la verdad como una suerte de revelación *incomunicable*. Dijimos líneas atrás que “verdad

negación de la totalidad del ser. De este significado que da Sartre a la palabra “develación” se entiende por qué, para este filósofo, el compromiso del escritor es el “develar” el mundo; llamar la atención sobre un aspecto particular del mundo mediante la negación de este. No impone su propia visión, no lo “ilumina” como si se tratase de un algo preestablecido por señalar. Vid. Goñi Gorri, Antonio, *Un compromiso histórico*, Anthropos editorial del hombre, Barcelona, 1986, p. 197.

175 Jean-Paul Sartre, *Verdad y existencia*, p. 52.

176 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 15.

177 Jean-Paul Sartre, *Verdad y existencia*, p.52.

178 *Ibíd.*, p. 53.

179 *Ibíd.*, p. 49.

180 *Ibíd.*, p. 43. El subrayado es nuestro.

es develación para otro”, y en ello radica su esencia, pues ésta se *legitima* a través de su comunicación a otro para-sí.

La verdad es «el en-sí aparecido a un para-sí cuando su aparición en tanto que subjetiva se desvela al otro para-sí como en-sí»¹⁸¹. Es decir que en primera instancia, no puede haber verdad sin otro, y a su vez, la verdad se presenta como lo objetivo de lo subjetivo. Lo aparecido al para-sí adquiere universalidad cuando se comunica a otro, un universal-singular. A través del acto de comunicación se cimienta como verdad. Es por lo anterior que la verdad descansará en la interacción entre el en-sí, el para-sí y el para-otro:

Lo que veo del objeto es lo *ya visto por otro* que no ha ido más lejos en el desvelamiento. Si *voy más lejos*, el conjunto descubierto es subjetivo (es la finitud subjetiva que me aparece y que es mi punto de partida). En ese momento, lo ya-conocido, en tanto que no *es sino* ese desvelamiento limitado, es un en-sí (objeto, ley) que recupero como para-sí al superarlo hacia un nuevo desvelamiento¹⁸².

Acción y verdad son ambos términos inseparables entre sí, pues no se trata de una verdad que le llega a un sujeto pasivo sólo a la espera de una suerte de revelación, «la verdad no es dada, sino que debe aparecer al término de una operación»¹⁸³. Dicha operación será completada una vez el para-sí haya trascendido el mundo y a sí mismo, para finalmente comunicar a otros lo que ha iluminado gracias a su trascender. A este paso que efectúa el sujeto-absoluto de transmitir la verdad develada a otras subjetividades, Sartre le da el nombre de “Don”. Y no está de más señalar desde ahora que este Don representa una actitud de generosidad que estriba «en lanzar la verdad a los otros para que llegue a ser infinita en la medida en que se me escapa»¹⁸⁴. En síntesis, el Don será el paso de la intersubjetividad al absoluto, y así la verdad es para ser *dada*.

De todo lo anterior se sigue que «ya que toda acción implica una revelación, [la consciencia] revela para plantear sus fines. La revelación es, pues, el medio de existir de la consciencia»¹⁸⁵. La relación entre el ser-en-sí y el ser-para-sí se da ahí donde la acción de

181 *Ibíd.*, p. 59.

182 *Ibíd.*, p. 57.

183 *Ibíd.*, p. 146.

184 *Ibíd.*, p. 145.

185 *Ibíd.*, p. 119.

develar al en-sí posibilita que la consciencia se vuelva conciencia, planteamiento que Sartre sostiene desde sus primeros escritos fenomenológicos.

Ahora bien, al ser-para-otro, verdad y develación, se les debe sumar el “conocimiento”, elemento que había sido relegado parcialmente en escritos previo, pues en conjunción con los elementos antes mencionados es quien marca la dirección que tome el en-sí-para-sí para realizarse. Así, «el conocimiento en *El ser y la nada* viene a ser un precipitado de la síntesis frustrada del en-sí y el para -sí»¹⁸⁶, esto es “la síntesis frustrada” a la que Sartre denomina como esa “pasión inútil” que jamás llegará a constituirse; mientras que en *Verdad y existencia*:

Dado que el en-sí-para-sí es irrealizable, el conocimiento es la forma que reviste el cumplimiento de esa condena a la distancia que *posibilita a la vez que impone la presencia*. O, si se quiere, del modo de *incorporar el en-sí* que le es dado al para-sí a falta de poder *volverse él mismo en-sí*¹⁸⁷.

Esta vuelta al conocimiento no significa que se equipare consciencia con conocimiento o razón, como ya se ha dicho, el conocimiento es un modo que adopta la consciencia (consciencia de conocer), de esto se desprende que la relación inmediata de la consciencia con el mundo no puede ser gnoseológica sino ontológica puesto que entre el en-sí y el para-sí se da una relación de ser a ser. Asimismo, la realidad del objeto ya no depende de una substancialidad, sino de su estar ahí *presente* en el mundo, y sobre todo, de que el para-sí se identifique como no siendo dicho objeto; en ello radica su realidad. He ahí el lugar sustancial de la actividad nihilizadora de la consciencia cuando, al estar frente a su objeto y reconocerlo como *presencia*, marca distancia del en-sí y se determina a sí misma como *no siendo* ese objeto: «la presencia implica, para Sartre, una *negación radical*, pues solamente se puede ser presencia ante aquello que no se es»¹⁸⁸. A lo largo del primer capítulo y en parte del segundo se abordó esta forma de ser de la consciencia y la realidad humana, y ahora se aprecia con mayor claridad que el conocimiento, en tanto un modo de la consciencia, es una forma de nihilización.

186 *Ibíd.*, p. 19.

187 *Id.*, Los subrayados son nuestros.

188 Jean-Paul Sartre, *Verdad y existencia*, p. 18.

La apuesta de Sartre ya no es la transformación del para-sí en en-sí -o sea, devenir en-sí-para-sí, sino que el para-sí tratará ahora de incorporarse al en-sí y el conocimiento cargará con buena parte de la responsabilidad para que dicha incorporación suscite, es decir, «el en-sí nunca será en-sí-para-sí, sino en-sí *para una consciencia que no sea él*. Entonces aparece el *conocimiento*. El en-sí-para-sí es un tipo puro de ser. En consecuencia, la consciencia no es conocimiento sino existencia»¹⁸⁹. Es en este punto donde Sartre incorpora a sus planteamientos dos nuevas ideas, la primera a la que llama *Reflexión cómplice* y que alude al modo en que el para-sí trata de convencerse a sí mismo de “ser”, este tipo de reflexión figura como el origen de la alienación; la segunda será la *Reflexión pura* que refiere al reconocimiento del para-sí en su imposibilidad de “ser”, es decir, de convertirse en en-sí-para-sí. Este reconocimiento de su imposibilidad de ser constituye el primer paso para lo que Sartre llamará *Conversión*. El tema de la conversión no será menor, ya que constituye la propuesta ética de Sartre que en *Verdad y existencia* aloja algunas de sus preocupaciones morales más representativas¹⁹⁰.

Ahora bien, una de las características de la Conversión es que no puede surgir si el para-sí se encuentra solo, he ahí el papel fundamental del para-otro, pues la verdad como develación cobra sentido únicamente con la presencia del otro; y si bien la conversión es individual, modifica la relación con los demás. Sartre dirá que «el absoluto-sujeto que descubre la verdad debe querer descubrirla *para otros* a fin de que pase por un estadio *en sí* y se recupere inmediatamente *para sí*»¹⁹¹. No es raro encontrar en diferentes textos sartreanos elaboraciones sobre la “Mala Fe”, y justo por ello resalta la importancia del desarrollo sobre la conversión, ya que ésta vendría a ser aquello que nunca se atreve verdaderamente a enunciar como “buena fe”¹⁹². Así, la conversión será el modo de existencia de la “buena fe”.

189 *Ibíd.*, p. 53. Los subrayados son nuestros.

190 La Conversión será trabajada por Sartre en *Cahiers pour une morale*, tal como dijimos al inicio del presente capítulo, ambos textos (*Cahiers...* y *Verdad y existencia*) conformaban un mismo borrador, por lo que no es de extrañarse que un mismo tema se trabaje en ambos lugares, aunque de forma más detallada. Por lo pronto, debemos señalar que en *Verdad y existencia*, nuestro autor no parece profundizar demasiado en el tema de la conversión.

191 Jean-Paul Sartre, *Verdad y existencia.*, p. 53.

192 Consideramos que “nunca” se atreve a anunciarlo abiertamente dado el carácter de borrador de *Cahiers pour une morale* y *Verdad y existencia*. Es decir, son textos que Sartre deliberadamente optó por no publicar

La mala fe en contraposición a la conversión consiste en un engaño del para-sí, no sólo para el prójimo, sino para la consciencia misma. A diferencia de la mentira, donde el mentiroso es consciente de la verdad que pretende ocultar a otro, es decir, donde el mentiroso se ha propuesto el *proyecto* de la mentira; en el caso de la mala fe el proyecto no se plantea como un *ocultamiento* o engaño “para-otro”. Aquí, los papeles del engañador y el engañado recaen sobre el mismo individuo. La mala fe es la afectación de la consciencia por sí misma, es decir que el para-sí se plantea el proyecto de autoengaño. «Para quien practica la mala fe, se trata de enmascarar una verdad desagradable o de presentar como verdad un error agradable»¹⁹³. Sin embargo, este proyecto es casi un imposible: si en la mala fe también existe la relación engañador-engañado, y el primero debe saber con exactitud qué oculta ¿cómo puede el engañador ocultar(se) o ignorar(se) la verdad?, en especial cuando esta ignorancia constituye la condición necesaria para que exista el engaño.

Sartre propone una salida a este problema declarando la mala fe como un fenómeno evanescente. Esto quiere decir que existen bruscos despertares de cinismo o de buena fe, pero se limitan a eso, a ser breves despertares en un estilo de vida constante. Reconoce, pues, que no es una actitud que pueda sostenerse todo el tiempo¹⁹⁴, para ejemplificar lo anterior, Sartre presenta el caso de una mujer que acude por primera vez a una cita. Esta mujer aún antes de la cita sabe que no está interesada en su futuro acompañante, sin embargo, se presenta y ya estando frente a frente se niega a experimentar la urgencia de tomar una decisión, sea la decisión de rechazar a su acompañante o bien la de aceptarlo; alarga el momento para no tomar una decisión que la comprometa con cualquiera de sus dos alternativas. Es así que ella inicia un proceso de “cosificación”, lo que significa que mueve al plano del en-sí actitudes que originalmente pertenecen al plano del para-sí. Es decir que «ha desarmado las conductas de su pareja reduciéndolas a no ser sino lo que son, es decir, a existir en el modo del en-sí»¹⁹⁵.

La verdadera clave en este caso consiste en que:

en vida. Sin embargo, introduce un poco la noción al abordar el tema de la Mala fe en el seno del *Ser y la nada*.

193 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 97.

194 *Ibíd.*, pp. 98-99.

195 *Ibíd.*, p. 106.

Sin dejar de sentir profundamente la presencia de su cuerpo..., se realiza como no siendo su propio cuerpo, y lo contempla desde arriba, como un objeto pasivo al cual pueden acaecer sucesos pero que es incapaz de provocarlos ni evitarlos porque todos sus posibles están fuera de él¹⁹⁶.

La mala fe de la mujer radica en crear conceptos con base en la facticidad y la trascendencia, he ahí por qué actúa de mala fe; ella pretende afirmar ambos, facticidad y trascendencia, sin necesariamente responder a la armonía procedente de la síntesis. Vivir de ese modo estos elementos significa que «soy mi trascendencia en el modo de ser de la cosa»¹⁹⁷. Se trata de un vano intento de negar la libertad y pretender responder a una serie de determinaciones que buscan evadir la responsabilidad sobre la existencia.

Existe otro caso donde acontece la mala fe, esto es cuando «el ser-para-sí implica complementariamente un ser-para-otro»¹⁹⁸, lo que significa que en cualquier conducta pueden convergir tanto la mirada propia como la del prójimo¹⁹⁹. Tenemos así que tanto en la imposibilidad armónica de la facticidad y la trascendencia, como en la implicación del para-otro por parte del para-sí, hay negación de ser. Más ejemplos encuentra Sartre en frases como “soy lo que he sido” y “no soy lo que he sido” pues dichos casos manifiestan la negación del ser por el propio sujeto; no se está aceptando el presente y ello se manifiesta al rechazar los cambios provenientes del pasado. De igual modo se manifiesta el rechazo del pasado al intentar deslindarse de éste y efectuar una “conducta de huida”. Otros ejemplos que Sartre encuentra como manifestaciones de la mala fe son el estoicismo, la resignación, la exigencia, la súplica y la propia ignorancia. Todas estas son modalidades de mala fe que «presenta como el contrapunto de la existencia con-vertida»²⁰⁰.

Respecto a la “buena fe” no resulta desatinado decir que la conversión consiste justamente en lo opuesto a la mala fe, ahí donde “con-vertirse” significa que la «existencia ética es una reduplicación reflexiva»²⁰¹, es decir, «un *asumir de nuevo por cuenta propia* las estructuras ontológicas que nos constituyen. Así, la conversión habrá de ser una

196 *Id.*

197 *Ibid.*, p. 108.

198 *Ibid.*, p. 109.

199 *Id.*

200 Jean-Paul Sartre, *Verdad y existencia*, p. 26.

201 *Id.*

reflexión del proyecto existencial sobre sí mismo»²⁰². Aquí se explica el problema de la “Reflexión cómplice”, pues dado que el sujeto sartreano no es un substancial, este modo de reflexión está destinada al fracaso en la medida en que no podría tomar al sujeto como objeto de dicha operación reflexiva. Se impone, pues, la primacía de la “Reflexión pura”, la que verdaderamente acarrea una conversión del sujeto y que implica «el volver a asumir el proyecto para conferirle convalidación y legitimación ética y moral»²⁰³. Tal como recupera Amorós, se trata de un «acuerdo contractual consigo mismo»²⁰⁴.

Si bien Sartre no trabajará de lleno con la filosofía marxista sino hasta la *Crítica de la razón dialéctica*, lo cierto en la década de los años cuarenta se hallará particularmente sensibilizado a esta línea de pensamiento; es por ello que en textos como *El existencialismo es un humanismo*, resuenan el eco de un talante marxista más que fenomenológico. La presencia de Marx se detecta en la conferencia de 1945, pero *Verdad y existencia* es un texto mucho más arrojado a trabajar su propia propuesta filosófica en diálogo abierto con el marxismo. De este modo, lo que busca *Verdad y existencia* dar pie a un proyecto de ética ontológica de la generosidad dentro de la historia, concebida ésta como historia de la alieación y la lucha de clases, pues después de todo, la historia será el verdadero ámbito de la concreción. Por otra parte, lo que en este texto póstumo se trabaja en torno al problema de la historia y la verdad resulta un incipiente esbozo, y no será sino hasta la *Crítica de la razón dialéctica* que Sartre lo desarrollará a detalle²⁰⁵.

Sin embargo, esta preocupación por la historia queda ya expuesta desde *Diarios de guerra* (7 de marzo de 1940) donde Sartre establece que la historia implica tres planos. El primero de ellos es el de la consciencia que al remitir al para-sí, «apunta a la acción del sujeto en la *producción* del proceso histórico»²⁰⁶; el segundo plano es el de la realidad

202 *Id.*, El subrayado es nuestro.

203 *Ibid.*, 27.

204 *Id.*

205 En virtud de lo cual, no pretendemos indagar el problema de la relación intrínseca entre “verdad” e “historia” más allá de lo planteado en *Verdad y existencia*, pues nuestro propósito se aboca a analizar en concreto las teorizaciones planteadas en este texto. En todo caso, este trabajo deberá fungir como antecedente teórico para poder abordar a mayor cabalidad los problemas planteados en *Crítica de la razón dialéctica*.

206 Aragüés, Juan Manuel, *El viaje del Argos. Derivas en los póstumos de J.P. Sartre*, MIRA editores, Zaragoza, 1995, p. 101. No habría que perder de vista cuáles son las características de las cuáles ha dotado Sartre a la consciencia. Incluso desde su etapa fenomenológica, recordemos que lo que Sartre hereda y no parece abandonar de Husserl, es su interés por el vínculo existente entre el sujeto y la realidad material.

material, o bien, el del en-sí y tiene que ver con la objetividad del acto efectuado por el para-sí; finalmente el último plano es el del Otro, a saber, el para-otro quien sería el lector del acontecimiento histórico. Estos modos ontológicos del ser desarrollados en *El ser y la nada* ya se iban perfilando incipientemente en torno a una teoría de la historia, y es así como en *Verdad y existencia*²⁰⁷ estos tres planos que se implican en el desarrollo de la historia son precisados y adoptan los nombres de “historialidad” (*historialité*) o “historialización” (*historialisation*) para hablar del para-sí; historicidad (*historicité*) para hablar del en-sí; y finalmente, “historización” (*historisation*) para hablar del para-otro. Estos términos los presenta Sartre en la sección de *Verdad y existencia* dedicada a la “Doctrina de la historicidad”. Al final de la edición al español de *Verdad y existencia* se incluye un bosquejo de lo que habría de ser el apéndice de un “Nuevo plan”. En éste apéndice Sartre asigna un espacio para explicar lo que es la doctrina de la historicidad, así como también distinguir entre historización, «el momento donde el acontecimiento puro es reasumido, fechado y superado como perteneciente “al mundo” por otras consciencias»²⁰⁸, e historialización, aquel plano en el que el historiador «trata de mostrar cómo la decisión se muestra a sí misma en el personaje histórico»²⁰⁹. Queda claro que su intención fue la de asentar algunas de las bases necesarias en *Verdad y existencia* para continuar con una elaboración más extensa que, lamentablemente, nunca continuó como tal.

Por doctrina de historicidad Sartre entiende que:

La moral que se basará en la fijación de la realidad humana en una época, un lugar, una comunidad; las opciones morales tendrían que constituirse en el sentido de esa fijación, dejando indeterminada, desde el punto de vista de lo moral, la relación con el resto del mundo²¹⁰.

Toda doctrina de historicidad corre el peligro de volverse un amoralismo, es decir, ignorar que toda acción responde a una intención. La diferencia que ocupa a Sartre entre historialidad e historización le permite explicar el amoralismo susceptible de aparecer. En todo caso, si el plano de la historialidad remite a la consciencia, puede entenderse a esta

207 No sólo *Verdad y existencia* antecede a la *Crítica*, también está *Cuestiones de método*, sin embargo, al no ser un texto que nos ocupe, decidimos mencionarlo de manera tangencial.

208 Juan Manuel Aragués, *El viaje del Argos. Derivas en los póstumos de J.P. Sartre*, p. 101.

209 *Id.*

210 Jean-Paul Sartre, *Verdad y existencia.*, p. 46.

acción productora de historia del sujeto como el proyecto que el para-sí hace de sí mismo en la historia²¹¹ y la subsecuente “superación” de la época (realidad material). Por su parte, la historicidad, en tanto plano que remite a la realidad material, se limita a ser mera expresión objetiva de la época. En otras palabras, la historialización es «entrar en la historia para hacerla»²¹², volviendo a lo que desde sus primeros escritos Sartre decía sobre la consciencia y su carácter intencional, se puede afirmar que la historialización es dotar de sentido una época.

La doctrina de la historia le permite a Sartre dar un giro importante dentro de su filosofía. Este movimiento definido como superación objetiva, da un intento de solución ante la imposibilidad del en-sí-para-sí tal como se formulaba en *El ser y la nada*: el ser y la autenticidad se deben buscar a través de la historialización. El siguiente ejemplo muestra el vínculo que Sartre ha sostenido desde sus primeros escritos entre en-sí y para-sí, ahora entendidos en términos históricos como historicidad e historialización respectivamente: «se hace una historia y *se escribe acerca* de otra. Guillermo II decidía la lucha contra el imperialismo inglés y esta historialización caía en historicidad: a causa de Guillermo II comenzaba una guerra civil mundial que oponía a las clases proletarias y las clases privilegiadas.»²¹³. Así, en tanto la historia sería la encargada de estudiar los proyectos humanos, la acción de los hombres sobre el mundo y sobre otros hombres, se posiciona al mismo nivel que la ontología como una moral histórica. En el proyecto de su Nuevo Plan, Sartre señala: «Busco, pues, la moral *de hoy en día*, es decir, el hecho de la historialización total. Trato de dilucidar la elección que un hombre puede hacer de sí mismo y del mundo en 1948»²¹⁴. Sartre, efectuando el ejercicio de historiador al que él mismo apuntaba en 1940, busca el “sentido profundo” de la decisión que el agente histórico toma en situación.

Retomando el tema de la verdad, ha de recordarse que aquella surge a la luz de un proyecto, y he ahí la riqueza de los proyectos de otros, pues como el mismo Sartre señala, otros proyectos harán surgir otras verdades, siendo el proyecto quien determinará las

211 Juan Manuel Aragüés, *El viaje del Argos. Derivas en los póstumos de J.P. Sartre*, p. 101.

212 Detienne, Marcel, *Los griegos y nosotros: antropología comparada de la Grecia Antigua*, [trad. Alfredo Iglesias Diéguez, Akal, 2007, p. 22. Esta obra de Detienne manifiesta el alcance que esta distinción ha tenido en diversos estudios.

213 Jean-Paul Sartre, *Verdad y existencia*, p. 160.

214 *Ibíd.*, p. 161.

parcelas del ser por iluminar. Y en tanto el proyecto significa autodeterminación, «no hay una *verdad* de la consciencia (de) sí sino una *moral*, en el sentido de que es elección y existencia que se autoproporciona reglas en y por su existencia para existir»²¹⁵.

Queda claro que *Verdad y existencia* presenta los primeros esbozos sobre una teoría de la verdad de carácter histórico, cuestión que Sartre trabajará en profundidad en la *Crítica de la razón dialéctica*, y que en futuros estudios sería conveniente analizar para comprender la coyuntura de pensamiento que representa este manuscrito inédito de 1947/1948.

²¹⁵ *Ibíd.*, p. 121.

TERCER CAPÍTULO

El otro y la verdad

En los capítulos precedentes se presentó un recorrido por puntos específicos dentro de la filosofía sartreana, que en consonancia con la propuesta de lectura que conduce a la investigación, constituyen una línea de continuidad en su pensamiento. Por lo anterior, sostenemos que toda la obra de Sartre, sin importar el género, puede leerse como la historia de los diversos caminos que este autor adoptó para proponer una teoría ética. Sin embargo, esta preocupación ética responde a otra inquietud que igualmente permea de principio a fin su pensamiento: el ser de las otras subjetividades y el modo en que se relacionan con el ser del para-sí. Con todo, lejos de ser entendida aquella preocupación como un “problema”, ésta debería abordarse con sus debidas reservas puesto que nos hallamos ante un escritor cuya obra se conforma no sólo de ensayos y textos de carácter filosófico, sino también literarios, siendo este último género, la más de las veces, una inagotable fuente de malas interpretaciones. Es así que la obra completa de Sartre da cuenta de las inquietudes que despertó en él la compleja existencia del *otro*; esto adquiere un carácter de suma relevancia en tanto el concepto de verdad que esgrime este autor, rechaza cualquier intento de solipsismo y busca establecer el lugar que ocupan otras subjetividades en el mundo y en la constitución del sujeto mismo.

Quisiéramos dedicar este último capítulo a acentuar cómo la obra temprana de Sartre se encaminó primero a definir la consciencia y la relación de ésta con el mundo, y cómo en un momento posterior –*El ser y la nada*– esos mismos elementos dieron cabida a la pregunta por el ser del otro, asunto que desde *La trascendencia del ego* comenzaba a dibujarse cuando este filósofo equiparaba al *ego* del prójimo con los demás objetos del mundo²¹⁶. Es así que en *El ser y la nada*, su análisis respecto a las otras subjetividades que no son la propia, consiste en preguntarse por el ser del prójimo y la relación que dicho ser mantiene con el para-sí. En este tenor, Sartre sostiene es el encargado de vincular al en-sí y al para-sí. Así, inquirir sobre el ser de otras subjetividades, el modo en que el ser propio y el del prójimo se relacionan, y finalmente, el papel que ocupan en el proceso de

216 Vid. Sara Vasallo, *Sartre: una introducción*.

constitución subjetiva a través de la *develación* de cualidades que aun por la vía de la reflexión resultan inaccesibles, se vuelve un tema nodal en el marco de *El ser y la nada*.

Desde esta primera exposición del ser-para-otro se anticipa el valor innegable del prójimo, no sólo a nivel individual sino colectivo, ahí donde *otro* y *verdad* van de la mano debido a que el otro es la vía de acceso a la verdad; e igualmente, ahí donde la verdad es la iluminación que hace el para-sí sobre el en-sí, develando lo que aparece y *comunicándolo* a los demás. Entonces, ¿qué clase de ser es el de los otros? Como punto de partida, Sartre se pregunta en *El ser y la nada*: ¿qué pasa con las otras subjetividades?, ¿a qué tipo de ser corresponden? Y más importante aún: partiendo del hecho de que deben ser otros para-sí, ¿cuál es el tipo de relación que se da entre las otras consciencias y la propia? Siguiendo las interpretaciones de Sara Vasallo y Maximiliano Cladakis, el *Ensayo de ontología y fenomenología* que presenta Sartre en 1943, avanza en gran medida con lo que en su manuscrito de 1947 concluye: *no hay verdad sin otro*. Así, pues, la inquietud por el ser del otro va a la par del intento por establecer una moral cuando trata de definir cuál es el papel que el prójimo juega, no sólo a nivel de constitución individual, sino de la conformación como colectividad, tema del que, dicho sea de paso, no nos ocuparemos en este espacio.

En consonancia con esta interpretación de la obra de Sartre, puede reconocerse la labor efectuada por el filósofo colombiano Alfredo Gómez Muller quien en su obra *Sartre: de la náusea al compromiso*²¹⁷ propone una lectura a la luz de aspectos de carácter biográfico en los que sobresale como hilo conductor su relación concreta con el prójimo: con su familia (su madre y abuelo principalmente), sus compañeros de juegos y de la escuela, prisioneros de guerra, por mencionar algunos. Por supuesto, este carácter biográfico no es el medio por el cual se busca sustentar el pensamiento filosófico de Sartre, pero ciertamente Gómez Muller permite vislumbrar con su investigación que el modo en que Sartre vivió estas relaciones, marcaron profundamente su obra. Por supuesto, la labor de rastrear estas preocupaciones que aquí nos ocupan –preocupación moral y por el ser del otro– dentro del *corpus* literario de este autor merece un estudio particular del cual la presente investigación no pretende ocuparse; sin embargo pueden mencionarse tangencialmente obras como A

217 Alfredo Gómez Muller, *op. cit.*

puerta cerrada, *La infancia de un jefe* e incluso *Las palabras*²¹⁸ como ejemplos autobiográficos que abren una vía de acceso a las inquietudes filosóficas de este autor.

Una de las mayores dificultades para el presente estudio estriba en la vasta cantidad de textos publicados de manera póstuma. Cuando pareciera que el camino queda definido tajantemente, aparece un nuevo texto que, si bien no contradice necesariamente lo antes expuesto, sí exige una resignificación de los conceptos. Tal es el caso del *en-sí-para-sí*, noción que Sartre entiende de forma distinta en *El ser y la nada* y en *Verdad y existencia*. Precisamente, este cambio de noción es sólo posible en virtud del lugar que Sartre le asigna al otro.

A continuación se expone el tratamiento que Sartre da en *El ser y la nada* al modo ontológico del *ser-para-otro*; una vez entendida la caracterización que hace de éste se contará con los elementos necesarios para responder lo que quedó pendiente del capítulo anterior, a saber, por qué *verdad* y *otro* se imbrican. Finalmente, el propósito aquí no ha sido el de elaborar un estudio de carácter comparativo que pretenda “verificar” la buena o mala comprensión y recepción que Sartre tuvo de otros filósofos; razón por la cual se recuperará aquí lo que Sartre interpretó de Husserl, Hegel y Heidegger y que le sirvió para establecer su propia concepción del ser del otro.

I. EL PROBLEMA DESESTIMADO

Que “yo” y prójimo sean entendidos como dos sustancias distintas e inconciliables ontológicamente, ha abierto las puertas de la filosofía para no limitar su trabajo a la mera relación del sujeto con el mundo, sino de ir más allá y preguntarse por el modo en que se vinculan las otras subjetividades y la propia. Por su parte, Sartre en *El ser y la nada*

218 El trabajo autobiográfico y biográfico que Sartre elaborará a partir de 1946 con su biografía dedicada a Baudelaire, es el primero de una larga serie de ensayos dedicados a “la investigación del individuo”, punto donde, una vez más, destaca la relación establecida entre un personaje (Baudelaire, Jean Genet, Gustav Flaubert) con los otros que le rodean. Esta investigación del individuo será el resultado de su psicoanálisis existencial. Esta investigación del individuo será el resultado de su psicoanálisis existencial. *Vid.* Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, [trad. Juan Valmar], Losada, Buenos Aires, 2006, p. 752.

reconoce el esfuerzo efectuado por Husserl, Hegel y Heidegger al momento de plantear y explicar este nexo; sin embargo ello no significa que los resultados obtenidos por estos filósofos hayan satisfecho en su totalidad las ambiciones del filósofo francés, por lo que no perderá ocasión de señalar aquellos puntos frágiles de dichas propuestas, y fundamentar la suya a partir del camino recorrido por estos tres. Si el problema con Husserl y Hegel fue que establecieron el conocimiento como nexo entre subjetividades, con Heidegger el error consistió en no haber reparado sobre el carácter concreto que implica la relación yo-otro, y dar solución por una vía meramente nominativa.

Según identifica Sartre, la senda que han tomado los realistas o la psicología positiva del siglo XIX para conocer y comprender al otro, se ha basado en la analogía. Es decir, el realismo da por hecho la existencia del prójimo, y la psicología positivista del siglo XIX toma este hecho como pretexto para recurrir a la semejanza y sostener que el comportamiento de los demás seres humanos tiene que ver con que su consciencia es análoga a la propia, y además, que el cuerpo es un claro reflejo de las emociones, haciendo del otro y su corporeidad una suerte de libro que puede predecirse y leerse sin dificultades. Las conjeturas que se hagan en torno al comportamiento de los otros se limitarán a ser sólo eso, conjeturas, datos probables sujetos a comprobación, de lo cual puede concluirse que «si el prójimo no nos es accesible por el conocimiento que de él tenemos, y si ese conocimiento es sólo conjetural, entonces la existencia del prójimo es sólo conjetural también, y el papel de la reflexión crítica consiste en determinar su grado exacto de probabilidad»²¹⁹. Como resultado de estas conjeturas, el prójimo es una representación construida por el sujeto cuya esencia radica en su ser *percibido*, o bien, «cuya existencia es medida por el conocimiento que de ella tenemos»²²⁰. Aludiendo al proyecto kantiano de establecer leyes-universales de la subjetividad, Sartre considera pertinente preguntarse, no sólo si es posible acceder al otro, sino cómo tendría que suscitarse dicho acontecimiento. Es así que su preocupación se encamina a «establecer las condiciones de posibilidad de la experiencia de los otros»²²¹.

219 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 317.

220 *Ibid.*, p. 318

221 *Ibid.*, p. 319.

Sin embargo, pese a remitir a Kant, lo anterior no significa que el tipo de realidad a la que alude el prójimo tenga que ver con una realidad nouménica inaccesible y únicamente susceptible de ser pensada pero no concebida; por el contrario, el prójimo se presenta como un fenómeno que remite a otros fenómenos y al cuál el sujeto se encara en lo concreto de su vida cotidiana. De aquí se sigue que este fenómeno particular (el prójimo) aparece a mi experiencia bajo la forma de un conjunto de elementos, tales como la mímica, expresiones, actos y conductas, dispuestos por la unidad organizadora que es el *otro*, y que por ende, no puede ser abarcada por mi propia experiencia. Aun así, habrá que proceder con reserva y no pensar en el *otro* como una idea reguladora: «no se trata de una suerte de hipótesis *a priori* que no *trascienda* el campo de mi experiencia e incite a indagaciones nuevas en los límites mismos de ese campo»²²². La percepción del prójimo refiere a un sistema de representaciones ajeno, es decir que, como fenómeno, no remite a mi experiencia, sino por el contrario, da cuenta de «fenómenos situados fuera de toda experiencia posible para mí»²²³. En esta medida, se rompe la concepción filosófica trascendental en el campo de las relaciones interhumanas; la dualidad mundo y “mundo” busca superarse y con ella también la idea de un horizonte que “se da” por adelantado y de seres que aparecen en él. El otro es planteado por Sartre como un ser que por naturaleza está fuera del mundo, pues el otro, al ser “no yo”, escapa a mi tutela. Sería contradictorio pensar al otro como tal si es que quedase atrapado en mi proyecto mundano, ya que ello implicaría que «se deja prescribir por mí la modalidad de su presencia»²²⁴. Al sustraerse de mí, trasciende el mundo, y de este modo, la experiencia del otro da cuenta de lo extramundano, de algo que es un no objeto *en* el mundo y que se experimenta como un ser más allá de él. Pero además, este carácter extramundano del otro implica una realidad no-mundana que necesariamente ha de autosustentarse. Desde esta óptica, el mundo no funge como mediador y el otro se experimenta como inmediatez, esto es, de manera no sólo repentina, sino total.

222 *Ibid.*, p. 321. El subrayado es nuestro.

223 *Ibid.*, p. 322.

224 Theunissen, Michael, *El otro: Estudios sobre la ontología social contemporánea*, [trad.] Guy G. Voet de Keyser, FCE, México, 2013, p. 217.

Sin embargo, Sartre busca una teoría positiva de la existencia del prójimo que no recaiga en el solipsismo, ni que se sirva de la vía divina para explicar a través de un Dios unificador de sustancias cómo mi ser y el del prójimo se relacionan. En este sentido, rechaza todo elemento que directa o indirectamente dé cabida a pensar el ser de las otras subjetividades como siendo de naturaleza distinta e incomunicable con el propio ser, de no hacerlo, tendría que consentir que el propio ser y el ser del prójimo son dos sustancias ajenas. Dado lo anterior, la relación originaria con el otro se establece mediante una *negación de interioridad*, esto es «como una negación que pone la distinción originaria entre el prójimo y yo en la exacta medida en que ella me determina por medio del prójimo y determina al prójimo por medio de mí»²²⁵. Justo la interioridad, que refiere a la experiencia genuina de libertad o consciencia que siempre apunta hacia sí misma, es lo que permite distinguirme del otro y caracterizarlo como aquello que no estoy siendo. Este tipo de negación se define por ser inmediata, activa, recíproca y por adoptar una separación ontológica y no óptica, como postulaba el realismo a través de la negación de exterioridad, cuyo carácter es más bien mundano y se simplificaba en una separación de los cuerpos.

Lo anterior muestra el tipo de nexo fundamental que para Sartre vincula al ser del otro con el mío propio: no se trata de una relación de conocimiento como la que pretendían establecer el realismo y el idealismo al hablar del conocimiento del otro a través de sus acciones, gestos, etc; sino por el contrario, se trata de un vínculo que va de ser a ser.

Sartre combina el método de una ontología objetiva de la totalidad con una filosofía trascendental orientada hacia el sujeto²²⁶; dando como resultado una dualidad donde la ontología de la objetividad se encarga del en-sí, mientras que la filosofía trascendental se ocupa del para-sí. Esta dualidad adviene ella misma la base del ser-para-otro quien a su vez actúa como mediador entre el en-sí y el para-sí. Sartre partirá de esta dicotomía para repasar el modo en que Husserl, Hegel y Heidegger dilucidaron el problema del ser del otro.

El problema con Husserl

²²⁵ *Ibid.*, p. 328.

²²⁶ Michael Theunissen, *op. cit.*, p. 222.

Sartre concede a Husserl el haber logrado un gran avance al hacer del otro un elemento constitutivo de la realidad. De hecho, convierte a éste en un factor indispensable del mundo, ya que al percibir los objetos, sin importar si el sujeto se encuentra en soledad o compañía, el prójimo aparece «como un estrato de significaciones constitutivas que pertenecen al objeto mismo que estoy considerando»²²⁷. El prójimo se vuelve una condición permanente de la unidad del mundo y de este modo se descubre como aquello a lo que los objetos refieren: «cada objeto, lejos de estar, como en Kant, constituido por una simple relación con el *sujeto*, aparece en mi experiencia concreta como polivalente; se da originariamente como dotado de los sistemas de referencia a una pluralidad indefinida de consciencias»²²⁸. Otro considerable aporte de Husserl, consiste en rechazar la definición del prójimo partiendo de la experiencia o razonamientos que sirvan de analogías provenientes de la misma experiencia, puesto que «la experiencia se interpreta a la luz del prójimo»²²⁹. Sin embargo, de lo anterior se desprende un grave problema, si en efecto nadie cuestiona el paralelismo entre el *ego* empírico propio y el *ego* empírico del prójimo, falta ver qué sucede con los sujetos trascendentales detrás de estos *egos*, pues el prójimo no es, de hecho, ese personaje empírico que aparece a la experiencia, sino ese sujeto trascendental al cual *apunta* el *ego* empírico. Por lo tanto, «el verdadero problema es el de la conexión entre los sujetos trascendentales allende la experiencia»²³⁰. Asimismo, surge un problema más: puesto que interpretar al *ser* como la indicación de una serie infinita de operaciones por realizar implica que «se veda la posibilidad de comprender lo que puede significar el *ser* extramundano del prójimo»²³¹, para Sartre no cabe la menor duda de que Husserl está apostando por el conocimiento como nexo entre ambas subjetividades.

El problema es que, aun concediendo que el conocimiento es la vía para acceder al otro sujeto, en el fondo, de lo que se estaría teniendo conocimiento es del otro, pero no de cómo él es *para sí* mismo, a saber, no obtengo conocimiento de su *interioridad*: alcanzar al prójimo significa tener conocimiento de *su sí mismo*, y de seguir a Husserl, nos encontraríamos frente a otro “yo” inasequible en tanto «el ser del prójimo se mide en su

227 *Ibid.*, p. 329.

228 *Id.*

229 *Id.*

230 *Ibid.*, p. 330.

231 *Id.*

realidad por el conocimiento que el prójimo tiene de sí mismo, no por el que yo tengo de él»²³². Pero no es necesario continuar con este desarrollo, Sartre es tajante y enuncia la imposibilidad de realizar cualquier enlace siguiendo esta forma, puesto que implicaría que dos subjetividades, dos sustancias distintas entre sí, se identificasen en interioridad, lo cual es imposible, pues «un conocimiento válido de interioridad no puede hacerse sino en interioridad»²³³. Huelga decir que una empresa de esa índole está condenada al fracaso: «cada uno de nosotros existe en interioridad... un conocimiento válido de la interioridad no puede hacerse sino en interioridad, lo que veda, por principio, todo *conocimiento* del prójimo tal como él se conoce, es decir, como él es»²³⁴.

Si bien Husserl se opuso a la negación externa y consideró la conexión con el otro como un momento constitutivo de la consciencia, al definir el ser como serie de significaciones, irremediablemente tuvo que asumir el conocimiento como el enlace entre subjetividades, lo cual le condujo una vez más al solipsismo.

El problema con Hegel

Para Sartre, Hegel encarnar un gran progreso respecto a Husserl, en tanto se niega a concebir la presencia del prójimo como una necesidad constitutiva del *ego* empírico y el mundo; y en cambio ve en la presencia de éste un elemento indispensable para la constitución de la consciencia como consciencia de sí en sujeto: «la intuición genial de Hegel está en hacerme depender del otro *en mi ser*»²³⁵. Esto significa que Hegel define al prójimo, al igual que Husserl, como mediador entre ambas sustancias, pero, a diferencia de aquél, lo hace sirviéndose de la negación interna de la sustancia²³⁶ (negación de interioridad), ahí donde el prójimo es ese ser que no soy yo y del cual me puedo distinguir. Si para captarse a sí mismo el “yo” debe reconocer su consciencia como consciencia de sí, entonces la misma consciencia se vuelve punto de partida y de arribo. Visto así, nos hallamos ante una relación de pura coincidencia esencial donde, “yo soy yo” o “yo = yo”,

232 *Id.*

233 *Id.*

234 *Ibid.*, p. 331.

235 *Ibid.*, p. 334.

236 *Ibid.*, p. 333.

explica la relación de identidad. Esta relación muestra que hablar de “consciencia de sí” significa hablar de «pura existencia para sí»²³⁷.

El otro tiene su advenimiento como mediador y nexo interno cuando, dentro de la formulación “yo = yo” se asienta una relación de identidad que lo *excluye*. Es decir que la exclusión del otro como substancia con la cual no puede establecerse una relación de identidad, da como resultado la identidad de la consciencia consigo misma, pues, cuando «yo excluyo al otro por el hecho mismo de ser yo: el otro es lo que me excluye *siendo sí mismo*, y lo que *siendo yo mismo* excluyo yo»²³⁸. Por supuesto, no es de extrañarse que esta exclusión a la que someto al otro pueda aplicarse igualmente sobre mí. Lo anterior queda sobreentendido cuando reconocemos que el prójimo se constituye como consciencia de sí.

El prójimo adopta en Hegel la forma de un elemento indispensable para la existencia de la consciencia como consciencia de sí. Mi “yo” excluye al prójimo por no ser “yo” y lo mismo hace el prójimo conmigo. El otro se presenta ante mí como una negación que me obliga y conduce a afirmarme ante él y ante mi propia consciencia en pos, justamente, de mi identidad. Asimismo, yo soy la razón por la cual mi prójimo, el otro, debe afirmarse como consciencia de sí. Por lo tanto, si he de afirmar mi “yo”, deberé hacerlo frente al otro que también es su propio “yo” y viceversa, el otro deberá afirmar su “yo” frente al mío. Ya lo ha establecido Hegel cuando señala que «la consciencia de sí es real solamente en tanto que conoce su eco (y su reflejo) en otro»²³⁹. Con todo esto, pareciera que el solipsismo ha logrado ser combatido y erradicado. Hegel representa un gran progreso respecto a dos dificultades: 1) El prójimo se constituye como una negación, ya no externa y ajena al yo, sino como una negación recíproca, interna, y por ser interna, no se ve obstaculizada por aparentes mediaciones, volviéndola así directa e inmediata; 2) La negación «interpela y penetra a cada consciencia en lo más profundo de su ser»²⁴⁰, y precisamente por eso es que el problema del otro no sale del ámbito del ser. En este punto resulta necesario recuperar unas líneas de *El ser y la nada*, pues de no tener cuidado con el

237 *Ibid.*, p. 332.

238 *Ibid.*, p. 333. El subrayado es nuestro.

239 *Ibid.*, p. 335.

240 *Id.*

contexto en el que se presentan, puede incurrirse en desvaríos sustanciales: «lejos de *oponerse* mi ser para mí a mi ser para otro, el ser-para-otro aparece como una *condición necesaria* de mi ser para mí mismo»²⁴¹. Se anticipa desde ahí el papel fundamental del prójimo en la conformación del sujeto.

Pese a todo, la propuesta hegeliana adolece de un grave problema: nuevamente pone al conocimiento como vínculo fundamental, impidiendo que la relación entre mi “yo” y el del prójimo se constituya de ser a ser. Cuando Hegel expone la dialéctica del amo y el esclavo, conjetura que la afirmación de autoconsciencias es en realidad una búsqueda por la conquista de la verdad, y así, una lucha entre éstas por ver cuál logra afirmarse frente a la otra. Este “afirmarse” por parte de la consciencia, pide que la consciencia frente a la cual me afirmo sea percibida como un *objeto*. En síntesis:

El gran motor de la lucha de las consciencias es el esfuerzo de cada una por transformar su certeza de sí en *verdad*. Y sabemos que esta verdad no puede alcanzarse sino en tanto que mi consciencia se hace *objeto* para el otro, al mismo tiempo que la del otro se hace *objeto* para la mía²⁴².

La pregunta es ¿cómo puede tenerse conocimiento del otro?, o bien, «¿cómo puede ser el otro *objeto* para mí?»²⁴³. Es así que en el idealismo absoluto de Hegel, idealismo que Sartre confrontó desde sus primeras obras cuando se negaba a reconocer la imagen como representación y a la consciencia como depósito de ésta, *ser* y *consciencia* son términos equiparables.

En los capítulos precedentes se vio que consciencia, ser y conocimiento son elementos distintos entre sí. En todo caso, el ser de la consciencia no es sinónimo de conocimiento, pues para que el conocimiento surja, es necesario que haya de por medio un acto reflexivo. El juego que Sartre llama el de *reflejo-reflejante* no es equiparable a la pareja *sujeto-objeto*; esta relación no es de identidad, ya que, «el reflejo se hace no ser el reflejante»²⁴⁴. En todo caso, el ser de la consciencia es independiente del conocimiento en la medida en que el acto reflexivo necesariamente precede a éste (tengamos presente la

241 *Id.*

242 *Ibid.*, p. 335.

243 *Id.*

244 *Ibid.*, p. 336.

distinción entre la consciencia irreflexiva y la reflexiva) y por lo mismo, preexiste a su verdad, ahí donde la verdad es resultado del conocimiento. De este modo, «el ser mide la verdad, pues la verdad de una intuición reflexiva se mide según su conformidad con el ser»²⁴⁵, es decir, «la consciencia *era ahí* antes de ser conocida»²⁴⁶. Además, cuando Hegel recurre a la afirmación de identidad “Yo = Yo”, termina transformando uno de estos términos en objeto, objeto de conocimiento para un sujeto. En ese aspecto, la relación entre sujeto y prójimo no es recíproca, y en su lugar habría que traducirla en términos de objeto-prójimo/sujeto-yo anulando toda posible medida común y trayendo como consecuencia que «no puedo conocerme *en* otro si el otro es primeramente objeto para mí, y no puedo tampoco captar al otro en su ser verdadero, es decir, en su subjetividad»²⁴⁷. Esto último relativo a la imposibilidad de conocer el “ser verdadero” del otro recuerda en gran medida la misma dificultad que Sartre encontró en Husserl. Y de este modo, una vez más se abre una brecha que adviene por el conocimiento. Además de esta relación epistemológica antes que ontológica, Sartre critica de Hegel el optimismo ontológico que manifiesta cuando al exponer la dialéctica del amo y el esclavo, él mismo se posiciona como un tercer elemento ajeno que no participa de la relación; de modo que se deslinda y pasa de la negación interna a la negación externa.

El problema con Heidegger

En Heidegger existe una propuesta más afín a los intereses de Sartre, ya que cree entrever en su contemporáneo alemán el cumplimiento de las dos exigencias que sus predecesores no habían logrado cubrir: 1) «La relación de las “realidades-humanas” ha de ser una relación de ser»²⁴⁸ y 2) «esta relación debe hacer depender las “realidades-humanas” las unas de las otras, en su ser esencial»²⁴⁹.

245 *Ibíd.*, p. 337.

246 *Id.*

247 *Ibíd.*, p. 343.

248 *Ibíd.*, p. 344.

249 *Id.*

Sin embargo, según Sartre, Heidegger, «con su manera brusca y algo bárbara»²⁵⁰, da rápida solución a lo que en Husserl y Hegel se mantenía pendiente, y esto lo logra reduciendo el problema a una dificultad nominal. Este filósofo explica el *ser-en-el-mundo* como Realidad Humana; *mundo* como aquello a través de lo cual se anuncia la realidad humana, como horizonte del aparecer de entidades mundanas; *Ser-en* como *Befindlichkeit* y *Verstand*; y finalmente *Ser* como el modo de ser de la realidad humana. Establece, también, que en las relaciones humanas hay interdependencia entre los elementos, y por tanto, la particularidad del ser de la realidad-humana es la de ser *con* los otros, es decir que el “yo” descubre su relación con el otro como constitutivo de su propio ser.

Este *ser-con* ya significa un cambio abrupto y significativo, sobre todo en comparación con Husserl y Hegel; ya no se trata aquí de un ser *para-otro* o *para-mí*, por ello, carece de sentido buscar las vías para emparentar o alcanzar el reconocimiento mutuo. Con Heidegger se abandona una posición teórica que tarde o temprano devendría en una dificultad irremediable en tanto que mi ser y el del prójimo tendrían que enfrentarse. *Ser-con* significa algo diferente: «*con* no designa la relación recíproca de reconocimiento y de lucha... expresa, más bien, una especie de *solidaridad* ontológica»²⁵¹. Ya no “aparece” el otro como un “objeto” más en el mundo, sino que es ahora un elemento que me constituye; el prójimo «es el término ex-céntrico que contribuye a la constitución de mi ser»²⁵², dando como resultado que las relaciones humanas sean de interdependencia y no de enfrentamiento, pero además, al constituirse como una estructura esencial de mi ser, el prójimo no queda instaurado desde afuera. En conclusión, el problema del prójimo en Heidegger adopta la careta de un falso problema.

Pese a que la teoría propuesta por Heidegger ofrece la mejor solución a la pregunta por el ser del prójimo y su relación con mi propio ser, Sartre ve en el desarrollo heideggeriano una indicación antes que una solución precisa, dado que falta definir qué se entiende por “coexistencia” y explicar cómo y por qué es ella fundamento de nuestro ser. En este sentido, el *Mitsein* heideggeriano no aporta una salida viable.

250 *Id.*

251 *Ibid.*, p. 345. Los subrayados son nuestros.

252 *Id.*

La crítica de Sartre es puntual: Heidegger al hablar del *ser-con* parte de principios *a priori*, puesto que, «decir que *la* realidad humana –aun tratándose de *mi* realidad humana– “es-con” por estructura ontológica, equivale a decir que es-con *por naturaleza*, o sea con título *esencial y universal*»²⁵³. En efecto, aunque se aceptase dicha afirmación, no podría explicar ningún caso concreto, pues Heidegger, como Kant, no da pie para ir más allá de casos abstractos, en la medida en que sostiene la relación de ser a ser en el plano de lo *a priori* y ello imposibilita el hablar del ser-con particular, por ejemplo, de Pedro o Ana, ya que se trata de relaciones que *son* en el concreto campo de la experiencia. Heidegger recurre a una abstracción formal para hacer del otro un *a priori* al más puro estilo del sujeto trascendental kantiano, y Sartre no puede menos que rechazar esta teorización, ya que para él, es en la facticidad donde el otro puede verdaderamente presentarse, y por ende se muestra renuente a considerarlo como un ser asimilable a formalismos estructurales.

Por todo lo anterior, la propuesta heideggeriana es imposible de adoptar en cuanto lo concreto y particular es priorizado sobre estructuras abstractas ajenas al campo de la experiencia.

No es casual que Sartre vea en la concepción heideggeriana del otro una reflexión loable en la medida en que el prójimo no será entendido como un ser que se oponga al sujeto, sino como un ser con quien el sujeto establece una relación que «no es una oposición de *frente*, sino más bien una interdependencia de *costado*»²⁵⁴. En este analizar, aceptar, rechazar y cuestionar los planteamientos de otros filósofos, fácilmente se detecta hacia dónde se inclina la balanza, lo que significa, que gracias a las críticas que hace a Husserl, Hegel y Heidegger, Sartre germina su propia concepción del Otro.

II. LA VÍA DE SARTRE

La crítica a las teorías de Husserl, Hegel y Heidegger muestra que la principal preocupación de Sartre es establecer, en primer lugar, que el prójimo no puede ser visto como un objeto más en el mundo, razón por la cual el nexo entre mi subjetividad y la del otro no puede ser epistémico sino ontológico: «en contra de toda ilusión solipsista, y antes

253 *Ibid.*, p. 348. El subrayado es nuestro.

254 *Ibid.*, p. 344.

de que la consciencia reflexiva pueda decirlo o explicarlo, estábamos ya bajo la mirada del otro»²⁵⁵. Al vínculo que Sartre establece entre consciencia y mundo, le es análogo el vínculo que suscita entre consciencia y otro, ahí donde el *ego* del prójimo se presenta *en* el mundo. Esto ya había sido anticipado desde *La trascendencia del ego*. A este respecto, Sara Vasallo sostiene que:

En la expresión “otro-objeto”, por ejemplo, el objeto comporta una “inercia” y una “opacidad” que resiste a la representación y al conocimiento, en virtud de lo cual la relación consciencia/mundo no se plantea en términos de representación o conocimiento sino en términos de “ser”²⁵⁶.

Esta “opacidad” no sólo revela la falta de ser, sino que hace ver que algo del otro me es inaprensible.

Es menester incorporar la diferencia entre el otro entendido como “otro-sujeto” y “otro-objeto”; quien me mira y a quien yo miro, o bien, mi-ser-para-otro y el ser-para-mí-del-otro. Éste último consiste en el otro tal como es para mí, y es quien se preocupa por lo que hay en el mundo; es un objeto-otro pero a su vez un sujeto para el mundo. Por su parte, el otro-sujeto vendría a ser la única real subjetividad ajena, pero no es un sujeto para el mundo, sino para mí, pues su objeto soy yo. El ser-para-mí-del-otro revela al otro como aquel que se preocupa de las cosas que están a su alrededor, y en consecuencia, también en mí mundo. En ese sentido, al establecer el ser objeto del sujeto ajeno que se orienta hacia las cosas, Sartre retoma el esquema presentado por Husserl donde mi mundo abarca al mismo tiempo el mundo del otro. Pero aquí no hay cabida para la reciprocidad, el otro no puede abarcar mi mundo, lo que resulta finalmente en una clara superioridad del yo. Y con todo, «la relación del otro con su objeto, que aparece frente a mí, se me escapa porque ciertamente yo también veo este objeto, pero no como el otro lo ve»²⁵⁷, prevalece, pues, la interioridad como aquello total y absolutamente inasequible, y en consecuencia, lo único verdaderamente accesible para el sujeto es su propia consciencia, queda así anulada cualquier posible objetividad. Con esta reformulación, Sartre confiere mayor peso al para-sí que al en-sí.

255 Sara Vasallo, *Sartre: una introducción*, p. 60.

256 *Ibid.*, p. 62.

257 Michael Theunissen, *op. cit.*, p. 251.

En este orden de ideas, mi experiencia no es la del sujeto ajeno, sino de mi ser-objeto «en el que sólo el ser sujeto del otro me es perceptible a mí»²⁵⁸. Aquí es donde la mirada se perfila como aspecto medular para la comprensión del otro, pues el otro lo es justamente porque me mira, y no porque sea yo quien lo mire a él; es necesario haber sido visto para ver al otro. Sartre en su crítica considera la *mirada* como el agente que le permite rescatar al otro del plano objetal; gracias a ésta se realiza una conversión que lo sustrae de dicho plano, de ahí que “ser mirado” significa “ser afectado” por el otro en mi ser²⁵⁹. “Ser mirado” va más allá de una mera actividad perceptiva que se sirve de los órganos oculares y que responde principalmente a una «realidad empírica corporal»²⁶⁰. El otro me constituye como un nuevo tipo de ser porque me vuelve objeto por primera vez, y esto es lo más cercano que el para-sí está de alcanzar al en-sí. Se trata de una conversión que ni siquiera puede efectuarse mediante el acto reflexivo, pues «a fin de ser capaz de observarme como un objeto, tengo que recibirme, por decirlo así, de las manos del otro, tengo que recibirme como el objeto que soy para el otro»²⁶¹. Salta a la vista el ejemplo que Sartre expone en *El ser y la nada* del individuo que espía por el ojo de la cerradura y que al ser descubierto por otro en su acción experimenta vergüenza. Este personaje es afectado en su ser –se siente “avergonzado”–, y esa nueva cualidad que le es develada no podría haber llegado sin la mirada del otro:

Ser mirado, elevado aquí a concepto, no equivale al ser mirado por los ojos de alguien en particular, sino que señala una vez más la “fisura” en el ser que me separa del otro, y que, *al mismo tiempo, me hace depender de él*²⁶².

Esta fisura o falta de ser adopta finalmente la forma de algo concreto: las determinaciones paternas, sociales e históricas²⁶³, y tal como puede conjeturarse, todas y cada una de estas determinaciones ponen al otro como su origen. No obstante, no se trata de contrastar lo que soy para el otro con lo que se presenta para mí; lo fundamental es que la

258 *Ibíd.*, p. 235.

259 Vid. Sara Vasallo, *Sartre: una introducción*, p. 68.

260 *Id.*

261 Michael Theunissen, *op. cit.*, p. 238.

262 Sara Vasallo, *Sartre: una introducción*, p. 68. El subrayado es nuestro.

263 *Ibíd.*, p. 20.

mirada del otro acerca al para-sí al proyecto originario de ser (en-sí-para-sí), porque «el otro me tiene frente a sí, como lo que soy, como un ente que se ha hundido en una identidad consigo mismo»²⁶⁴, es decir, «yo, que no soy lo que soy, *soy ahora lo que soy*»²⁶⁵.

Lo que inicialmente en *El ser y la nada* aparece de forma abstracta bajo el título de *ser-en-sí*, a lo largo de la misma obra va adoptando la forma concreta de la *situación*²⁶⁶. Ciertamente, las obras de corte literario de Sartre vienen a ilustrar esta fisura, pues cada una de ellas muestra cómo el personaje principal se juega frente a las determinaciones impuestas por el otro. Quizás el ejemplo que mejor ilustra esta “condena” se encuentra en *La infancia de un jefe*²⁶⁷.

Sería un absurdo sostener que las intenciones de Sartre se avocan a rechazar la noción del prójimo cuando de hecho «salta a la vista que lo que interesa[...] es el hecho de suprimir al Otro como fundamento metafísico. *Pero no como Otro*[...] suprimir al Otro (y al en-sí) equivaldría a suprimir al sujeto»²⁶⁸. En *El ser y la nada* Sartre reconoce la existencia del otro como previa a la propia. Dicha afirmación se ve reflejada especialmente en la situación: nacemos en un lugar específico que participa de una cultura y una ubicación geográfica particulares²⁶⁹. En síntesis, suprimir al otro resulta tan absurdo como el querer aniquilar cualquier elemento que manifieste la existencia de otras subjetividades, como es el caso de la cultura. Además, la supresión del otro implica necesariamente la supresión del sujeto en la medida en que el prójimo, tan sólo atendiendo a su manifestación a través de elementos culturales, constituye al sujeto directa o indirectamente cuando pretende determinarme a través de su proyecto y yo decido asumirlo o rechazarlo. El prójimo se vuelve así un elemento constitutivo de la subjetividad, pero no porque sea su fundamento sino porque nada de lo que el otro diga o haga puede ser adoptado como una determinación absoluta e inapelable. Aquí se juega claramente el papel de la decisión, pues si bien los

264 Michael Theunissen, *Op. Cit.*, p. 240.

265 *Id.*

266 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 752.

267 *Vid.* Sartre, Jean-Paul, “La infancia de un jefe” en *El muro*, [trad. Augusto Díaz Carvajal], Losada, Buenos Aires, 1948.

268 Sara Vasallo, *Sartre: una introducción*, p. 28.

269 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 752.

otros realizan su propio proyecto que, lo deseen o no, atraviesa a los demás, el sujeto decide y toma posición frente a estos proyectos ajenos, y es en aquel discernir donde el sujeto se constituye. Como resalta Sara Vasallo al recordar el ejemplo que Sartre da en *El existencialismo es un humanismo* del chico que va a consultarlo para que lo ayude a tomar la decisión de ir a la guerra o quedarse en casa con su madre: «nada en el consejo que Sartre dé al muchacho que fue a consultarlo, va a inclinar a éste hacia una u otra opción»²⁷⁰. La “supresión” del otro que Sartre ambiciona, tiene que ver con su negativa a ver en el prójimo un fundamento metafísico, y no así con un rechazo tajante de la alteridad²⁷¹.

El Otro: condición para la verdad

Ha sido ineludible recurrir en este apartado a *El ser y la nada*, ya que las elaboraciones teóricas que ahí se realizan son recuperadas y, en ocasiones, replanteadas en sus escritos póstumos. Más preciso sería sostener que el concepto de *verdad* tal como Sartre lo expone en *Verdad y existencia*, se entiende sólo a la luz de *El ser y la nada*.

Ahora bien, ya en el segundo capítulo presentamos el papel esencial que juega el otro en torno a la verdad, entendida ésta como la iluminación del mundo que realiza el para-sí y que posteriormente comunica a los otros con los que co-habita. Cabe nuevamente revisar la exposición que Sartre presenta al inicio de la Tercera parte de *El ser y la nada* donde aborda el tema de la vergüenza. La idea central es que el otro me *revela* una serie de cualidades que me son ignoradas, y que ni siquiera mediante el acto reflexivo puedo identificar:

Tengo vergüenza de lo que soy. La vergüenza realiza, pues, una relación íntima de mí conmigo mismo: he descubierto por la vergüenza un aspecto de mi ser[...] la vergüenza no es originariamente un fenómeno de reflexión[...] la vergüenza, en su estructura primera, es vergüenza *ante alguien*²⁷².

El papel que juega este ser ante el cual experimento vergüenza, es el de mediador. Sartre dirá que «necesito del prójimo para captar en pleno todas las estructuras de mi

270 Sara Vasallo, *Sartre: una introducción*, p. 30.

271 *Id.*

272 *Ibid.*, p. 313. El subrayado es nuestro.

ser»²⁷³, o quizás sea más atinado utilizar el término *(re)conocer*. Y es en este tenor que lo enunciado en *El ser y la nada* encuentra eco en *Verdad y existencia*, donde queda claro que, no sólo el otro revela aspectos de inicio inaccesibles para el para-sí, sino que aquel prójimo determina desde su proyecto qué parcelas del ser han de iluminarse, parcelas que bajo ninguna determinación tienen por qué ser las mismas que yo ilumine con mi propio proyecto.

Verdad significa iluminar al ser, pero toda iluminación es subjetiva en tanto se rige por el proyecto, por lo cual «el conjunto de las respuesta verificables del objeto constituye su verdad: naturalmente, su verdad a la luz de ese proyecto»²⁷⁴, luego «otros proyectos harían surgir otras verdades junto a las primeras, puesto que el objeto no entregará más verdades que las que se le piden»²⁷⁵. De ahí que, ya que hablamos del proyecto de cada individuo como el que manifiesta la relación de ser (para-sí) a ser (en-sí), la libertad queda forzosamente implicada en puesto que el develamiento del ser se hace en y por el proyecto. Y si bien el hombre, como dirá Sartre, es *ignorancia de sí*²⁷⁶, y la iluminación de sí mismo le es imposible de ejecutar dada la inexistente distancia ontológica entre el ser y la acción – el hombre “hace lo que es”–, el otro con su propio proyecto ilumina y devela lo que aquél *ha sido*²⁷⁷.

Si bien hablar en términos de “proyecto” implica una objetivación, no habría razón para entender esta cosificación en sentido negativo, pues «el Otro, al tiempo que sujeto, [es] tenido como instrumento para el cumplimiento del fin propio»²⁷⁸, ya que «es leído como la manifestación de la aprehensión por parte de la consciencia de una parte de la verdad del mundo»²⁷⁹. Esa objetivación carente de acepciones negativas es, según mi propuesta de lectura, la reelaboración conceptual más importante que Sartre hace en términos ontológicos, precisamente porque propone una nueva forma de concebir al *ser-en-sí-para-sí*, que en *El ser y la nada* enunció como el proyecto imposible que toda realidad humana se propone lograr (llegar a Ser), y por el cual calificó al hombre como “pasión inútil”. Sin

273 *Ibíd.*, p. 315.

274 Sartre, Jean-Paul, *Verdad y existencia*, p. 83.

275 *Id.*

276 *Ibíd.*, p. 158

277 *Id.*

278 Juan Manuel Aragués, *Sartre en la encrucijada: Los póstumos de los años 40*, p. 185.

279 *Id.*

embargo, en *Verdad y existencia* la realización de este *en-sí-para-sí* es posible, pero únicamente porque, ya que el para-sí ilumina al ser (en-sí), y posteriormente enuncia lo iluminado a otro, el otro recibe al ser ya iluminado (determinado) por el proyecto de aquel para-sí. El para-sí mediante la *enunciación* entrega un ser que es *en-sí-para-sí*.

Si *El ser y la nada* presenta el proyecto de toda realidad humana como la aspiración a devenir *en-sí-para-sí*, donde el único ser que cumple los requisitos para ser dicho modo es Dios²⁸⁰, *Verdad y existencia* ya no concibe la realización de ese modo como un devenir del sujeto propiamente dicho, sino que será la iluminación del ser y la comunicación a otro lo que, a través de un movimiento dialéctico, realizará la verdadera conciliación entre en-sí y para-sí; mundo y sujeto. Se aprecia el modo en que el otro funciona como factor conciliador que posibilita esta dialéctica del mundo y la consciencia; asimismo vemos entonces que el *en-sí-para-sí* ya no es un modo que pretenda personificarse en el sujeto, esto es, ya no hay un retorno que privilegie el papel del para-sí sobre el mundo, sino que estamos frente a un intento de conciliar dos modos del ser contradictorios entre sí. Visto de esta forma, la Verdad conduce a la conciliación.

En *Verdad y existencia* sobresalen algunas ideas que son ya expuestas desde *El existencialismo es un humanismo* (1946)²⁸¹, ideas que Sartre no parece abandonar. Como ejemplo de una de éstas tenemos el siguiente fragmento:

Así, todo conocimiento del Ser implica una consciencia de uno mismo como ser libre. Pero esta consciencia de ser libre no es un conocimiento, es únicamente una existencia. De esta manera, no hay una *verdad* de la consciencia (de) sí sino una *moral*, en el sentido de que es elección y existencia que se *autoproporciona* reglas en y por su existencia para existir.²⁸²

La relevancia de esta cita no radica únicamente en que explicita la manera en que el proyecto individual se relaciona con la libertad, sino que además, afirma que, más que una “verdad de la consciencia (de) sí” se trata de una *moral* que al *decidir* si rechaza o asume las determinaciones que se le imponen, está actuando su libertad. «*Existir y ser libre*

280 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 654.

281 La conferencia se celebró en *La Salle de Centraux* el lunes 29 de octubre de 1945; sin embargo su publicación data de 1946.

282 Jean-Paul Sartre, *Verdad y existencia.*, p. 121.

se vuelven sinónimos. Existir es estar separado de una esencia fundante. *Ser libre* equivale a no estar inscrito en ninguna parte, en ningún gran Otro que nos acogería en su seno»²⁸³. Este aspecto acentúa la relación entre libertad y otro, y con ello, expresa la base moral de la ontología sartreana.

Este capítulo se dedicó a exponer en qué medida el *en-sí*, al representar la fisura de ser que da cabida a la libertad, termina emparentándose con el ser del otro, en tanto éste es el origen de buena parte de las determinaciones que se encuentra el *para-sí* y que dan lugar a la llamada *situación*. Más adecuado sería señalar, que no se trata tanto de que el *en-sí* se emparente con el otro, sino que este otro es claramente el mediador que posibilita una dialéctica entre el mundo y la consciencia. De esta manera, el desarrollo que se elaboró en la primera parte del presente capítulo, en conjunto con lo expuesto en los capítulos precedentes, es fundamental para comprender el acento moral en la ontología sartreana, así como la continuidad de su proyecto filosófico que *Verdad y existencia* viene a esclarecer gracias a los conceptos que presenta y que permiten seguir el camino que Sartre realizó desde sus primeros escritos fenomenológicos hasta sus escritos de talante marxista.

283 Sara Vasallo, *Sartre: una introducción*, p. 26.

CONCLUSIONES

Lo que se llevó a cabo en esta investigación, es una labor que ni el mismo Sartre parece respaldar, al menos eso es lo que figura en ciertas observaciones que emite sobre su propia obra; de algún modo, parecen justificadas aquellas interpretaciones que apunta a la escisión en el pensamiento de este filósofo. Ciertamente él mismo lo sostuvo: «*después de la guerra vino la experiencia verdadera: la de la sociedad*»²⁸⁴. En efecto, esto es lo que el mismo autor ha declarado en torno a su pensamiento, y no habría realmente razón para pretender tergiversar sus declaraciones. De allí que no pueda obviarse otra declaración hecha por Sartre en el marco de la misma entrevista donde habla de la experiencia de la guerra: «la idea que nunca dejé de desarrollar es que, al fin de cuentas, cada uno es siempre responsable de lo que se ha hecho de él...»²⁸⁵. De igual modo, un año después en otra entrevista, remarca su permanente tendencia a elaborar una ética existencialista²⁸⁶. Estas declaraciones son respaldadas por la totalidad de su obra; desde el *Bosquejo...* hasta *El idiota de la familia*. En todo caso, este ir y venir entre la consciencia, el individuo, el mundo y el otro que conducen a Sartre de una ética individualista a una ética de la colectividad no tendría razón en ser comprendida como una contradicción dentro de su pensamiento que nos orillara a desechar una etapa en pos de la otra, sino que estas “contradicciones” conforman el pensamiento mismo del autor, y en este grado, es que la presente investigación buscó enfatizar en todo momento cómo, no sólo no hay una ruptura tajante entre un “primer” y un “segundo” Sartre, sino que, de aceptar dicha ruptura, sería prácticamente imposible comprender el desarrollo ulterior de su obra.

En atención a la problemática expuesta, cabe subrayar que el famoso “giro” que se ha querido ver en este filósofo –y que él mismo entendió así–, guarda mayor relación con una cuestión de forma, dadas las distintas vías que exploró para adecuar su teoría ética, antes que de contenido, pues sus inquietudes éticas evidentemente implican el lugar que el Otro ocupa en la constitución subjetiva.

284 Jean-Paul Sartre, “Sartre por Sartre” (1970) en *El escritor y su lenguaje. Situación Nueve*, p. 76. El subrayado es nuestro.

285 *Ibid.*, pp. 76-77.

286 John Gerassi, *op. cit.*, p. 98.

En todo momento aquí se procuró indicar el *quid* del esbozo filosófico sartreano – su interés ético como respuesta al problema del ser del Otro–; lo que supuso ver dicho interés como hilo conductor que atraviesa y rige su pensamiento de principio a fin. El recorrido, si es que puede sintetizarse de esta forma, nos indicó que Sartre, siguiendo a la fenomenología, colocó a la consciencia como el eje principal de su filosofía, al menos en sus escritos previos a *El ser y la nada*; posteriormente procuró equilibrar la balanza y restituir su valor al mundo, aunque tal como se destacó en el capítulo tercero, Sartre con su teoría del otro termina privilegiando una vez más la subjetividad. Finalmente, en el otro encuentra un mediador entre subjetividad y objetividad, pero la pregunta aquí es si verdaderamente este mediador posibilita el equilibrio entre los elementos.

En todo caso, la preocupación ética fue quien se encargó de evidenciar el papel fundamental de *Verdad y existencia*; texto al que nos acercamos por sus escritos previos a 1947, y cuya riqueza denota la importancia del Otro, ahí donde el prójimo es el elemento necesario para la conformación del sujeto. Lo anterior, tal como hubo ocasión de trabajar en el tercer capítulo, debido a la fisura de ser que irremediablemente asume el para-sí en vista de su permanente devenir. De aquí se sigue lo que, a nuestro juicio, entraña el verdadero “giro” sartreano: el proyecto de devenir *en-sí-para-sí*. Un cambio únicamente asequible a través de la colectividad en su relación con la verdad y la acción. Es este cambio de concepción a lo que se alude con el paso de una ética individual a una colectiva²⁸⁷. Así, pasar de entender al *en-sí-para-sí* como un proyecto irrealizable del sujeto en su ser, a entenderlo como un modo ontológico sólo factible mediante la relación constante con los otros para-sí y que desemboca en la historia, encarna la experiencia verdadera de la que Sartre hablaba en 1970. La salvación que Sartre ve en la colectividad, será desarrollada propiamente en la *Crítica de la razón dialéctica*. Sin embargo, en *Verdad y existencia* introduce por primera vez la modificación inexcusable que ha de sufrir su concepto de *en-sí-para-sí* para ser posible. Y si bien cabe criticar el hecho de que esta modificación del *en-sí-para-sí* fuese expuesta por primera vez en un texto destinado a permanecer en las sombras, lo cierto es que en la *Crítica de la razón dialéctica* y otros textos posteriores a 1947, Sartre no se desdice. Prueba de ello son todos sus exámenes de carácter biográfico,

287 Sara Vasallo, *Sartre: una introducción.*, p. 105.

sobresaliendo, por supuesto, su inconcluso estudio sobre Gustav Flaubert: *El idiota de la familia*.

Por otra parte, aceptar que «el verdadero acto es el que se efectúa en una ruptura con los determinismos (ya sea económicos, sociales, familiares), *aunque* esté inmerso en la situación»²⁸⁸, nos permite entender que estos determinismos son impensables sin la presencia de otra subjetividad o conjunto de subjetividades; pues es el Otro –individual o colectivo–, quien conforma mi situación y la revela como eso dado ante lo cual adopto una actitud de aceptación o rechazo. Asimismo, recordemos que Sartre ve en el Otro la condición necesaria para acceder a la verdad, pues él me comunica la parcela del mundo que ha iluminado anteriormente, y así hay un movimiento dialéctico entre iluminación y transmisión que deriva en la verdad. No hay verdad sin Otro. Pero además, la verdad adopta un carácter deviniente, esencialmente histórico, ya que estos actos de iluminación y transmisión son un fenómeno que se constituye históricamente.

Finalmente, con esta investigación nos propusimos abrir de nueva cuenta la discusión con un autor que ha visto el abandono injustificadamente, por lo menos, lo que quisiéramos plantear a partir de este trabajo es que el pensamiento de Sartre es un pensamiento abierto, que cuenta con todos los elementos para sobrevivir y permanecer actual en tanto los problemas que en vida lo asediaban, aun casi cuarenta años después, se conservan tan actuales como en el siglo pasado.

Sara Vasallo sostiene con atino:

Queda claro, sin embargo, que para aceptar las posiciones de Sartre hay que aceptar también el carácter dramático de la alteridad (incompatible, por ejemplo, con el victimismo actual). Y no es seguro que una sociedad que hace lo imposible por obliterar al Otro pueda entender a Sartre.²⁸⁹

Es quizás la lectura superficial de este autor lo que ha favorecido, paradójicamente, tanto una gran fascinación, como un repudio total. Los que se ven encantados por un Sartre “misántropo” que ve en la existencia de los otros una condena infernal, procuran defender a capa y espada que el autor de *La náusea* sufrió un cambio radical al apostar por la

288 Sara Vasallo, *Sartre: una introducción*, p. 40.

289 *Ibíd.*, p. 108.

colectividad, y que en consecuencia, más valdría no acercarse a ese Sartre “contaminado” por el marxismo. Quienes lo repudian de inicio sin inclinarse por alguno de los periodos, en el fondo, lo hacen por la misma razón, justificando sus críticas en la inconsistencia de su pensamiento. Como sea, más valdría hacer a un lado aquellos juicios injustificados en torno a la obra sartreana y, lejos de desempolvar y meramente repetir viejas “fórmulas”, frases citadas *ad nauseam*; lejos de seguir haciendo estudios comparativos entre Sartre y sus contemporáneos, como si este filósofo no pudiera valerse de un lugar por sí mismo, más entrañable sería recuperar su obra y entablar un diálogo con y a partir de ella desde nuestra particular situación, desde la época que Sartre no alcanzó a conocer, pero sobre la cual, recuperando su pensamiento, seguro tendrá mucho que aportar.

Abrigo la esperanza de que esta investigación motive, no sólo un abordaje distinto de Sartre, sino más exámenes y estudios que reconozcan y manifiestan la gran riqueza y multitud de aportes que tiene aún por ofrecer.

BIBLIOGRAFÍA

De Jean-Paul Sartre

- Sartre, Jean-Paul, y Carmen García Trevijano. “Leyenda de la verdad.” *Teorema: Revista Internacional De Filosofía*, vol. 10, no. 1, 1980, pp. 5–23. www.jstor.org/stable/43046027.
- -----, *La imaginación* (1936), [trad. Carmen Dragonetti] SARPE, España 1984.
- -----, *La trascendencia del ego* (1938), [trad. Miguel García-Baró], Editorial Síntesis, Madrid, s.f.
- -----, *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939), [trad. Mónica Acheroff], Alianza Editorial, España, 2005.
- -----, “La infancia de un jefe” en *El muro* (1939), [trad. Augusto Díaz Carvajal], Losada, Buenos Aires, 1948.
- -----, *Lo imaginario* (1940), [trad. Manuel Lamana], Losada, Buenos Aires, 2005.
- -----, *El ser y la nada* (1943), [trad. Juan Valmar], Losada, Buenos Aires, 2006.
- -----, “Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad” en *El hombre y las cosas. Situations I* (1947) [trad. Luis Echáverri], Losada, Buenos Aires, 1960.
- -----, *Verdad y existencia* (1947) (1989), [trad. Alicia Puleo], Paidós, Barcelona, 1996.
- -----, *Reflexiones sobre la cuestión judía* (1946), [S.T.], Editorial Debolsillo, México, 2013.
- -----, “Sartre por Sartre” en *El escritor y su lenguaje. Situations IX* (1972), [trad. Eduardo Gudiño Kieffer], Losada, Buenos Aires, 1973.

Sobre Sartre

- Aragüés, Juan Manuel, *Los póstumos de los años cuarenta*, Biblioteca Nueva, España, 2005.
- -----, *El viaje del Argos. Derivas en los póstumos de J.P. Sartre*, MIRA editores, Zaragoza, 1995.
- Arosón, Ronald, La morale de la verité, *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française* 4 (2/3), 1992, pp. 155-165.
- Cladakis, Maximiliano, *Mi sitio: Libertad y facticidad*, en la página Atenea Buenos Aires, <http://ateneabuenosairesfilosofia.blogspot.com/2010/09/mi-sitio-libertad-y-facticidad.html>
- -----, “Ontología, acción y verdad. De El ser y la nada a Verdad y existencia” en *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 9-28.
- Detienne, Marcel, *Los griegos y nosotros: antropología comparada de la Grecia Antigua*, [trad. Alfredo Iglesias Diéguez], Akal, 2007.
- Gil Claros, Mario Germán, *Sartre filósofo. Ontología de la acción*, Rosa Ma. Porrúa Ediciones, Ciudad de México, 2016.
- Guigot, André, *La question morale et politique dans le pensée de Sartre*, Éditions M-Éditer, France, 2014.
- Gómez Muller, Alfredo, *Sartre, de la náusea al compromiso*, [trad. Ángela Calvo de Saavedra], Siglo del Hombre, Colombia, 2008.
- Gorri Goñi, Antonio, *Jean-Paul Sartre: un compromiso histórico: Evolución de compromiso ontológico-social de una psicología fenomenológica*, Anthropos editorial del hombre, Bacerlona, 1986.
- Barnes, Hazel, “Sartre’s ontology: the revealing and making of being” en *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, 1992.
- Lapoujade, María Noel, *Filosofía de la imaginación*, Siglo XXI, Ciudad de México, 1988.

- Maristany, Joaquín, Sartre. El círculo de lo imaginario: ontología irreal de la imagen, Anthropos, España, 1987.
- Moreno, César, “Nada creadora, consciencia y libertad en la ontología fenomenológica” en *Fenomenología y filosofía existencial*, Vol I, Editorial Síntesis, 2000
- Rius, Mercè, *De vuelta a Sartre*, Crítica, Barcelona, 2005.
- Simont, Julliete, “Une première approche de Vérité et existence”, *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*. Volume 4, Issue 2/3, Summer/Fall 1992, pp., 142-154.
- Theunissen, Michael, *El otro: Estudios sobre la ontología social contemporánea*, [trad. Guy G. Voet de Keyser], FCE, México, 2013.
- Vasallo, Sara, Sartre/Lacan. El verbo ser: entre concepto y fantasma, Catálogos, Buenos Aires, 2006.
- -----, *Sartre: una introducción*, Quadratta, Buenos Aires, 2010.
- VV.AA., *Jean-Paul Sartre: La actualidad de un pensamiento*, Ediciones Colihue SRL, Buenos Aires, 2006.
- Zurro Rodríguez, María R., “El campo de consciencia: pre-personalidad y pre-reflexión en J. P. Sartre” en *Anales del seminario de metafísica*, Volume 13, Universidad Complutense de Madrid, Seminario de Metafísica, 1978.

Bibliografía general

- Brentano, Franz, *Psicología desde un punto de vista empírico*, [trad. José Gaos], Revista de Occidente, Madrid, 1935.
- Detienne, Marcel, *Los griegos y nosotros: antropología comparada de la Grecia Antigua*, [trad. Alfredo Iglesias Diéguez], Akal, 2007, p. 22.
- Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas* (1931), [trad. José Gaos y Miguel García-Baró], FCE, México, 2004.