

CAPÍTULO 10

EXISTENCIALISMO, SUBJETIVIDAD Y HUMANISMO

Andrea Vidal

Introducción

El mayor exponente de lo que hoy se entiende por existencialismo en la filosofía del siglo XX fue Jean-Paul Sartre. Se sabe que él y otros autores llamados, a veces despectivamente por sus contemporáneos, “existencialistas”, como Simone de Beauvoir o Maurice Merleau-Ponty, preferían la etiqueta de “filosofía de la existencia” o “filosofía existencial” para su propia concepción sobre la condición humana y la relación de los hombres con el mundo humano. Pero es verdad, también, que fue el propio Sartre quien tomó el término “existencialismo”, ya instalado, para defenderlo de varias críticas, en su popular conferencia de 1945 “El existencialismo es un humanismo”. Por ello, nos referiremos a esa defensa pública, la cual nos invita a pensar la filosofía de la existencia en un sentido peculiar y en estrecha relación no sólo con una particular reflexión teórica sino también con la época histórica en la que surgía. Jean-Paul Sartre nació en 1905 y murió en 1980 en Francia. Cursó sus estudios superiores en la prestigiosa *Ecole Normale Supérieure*, en París, donde conoció, entre otros, a Maurice Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir, con quienes siguió en contacto la mayor parte de sus vidas. Su juventud transcurrió entre las guerras que azotaron a Europa¹, sus estudios de formación en letras y filosofía, y varios proyectos literarios y políticos. Sus obras no filosóficas no pueden ser dejadas de lado, puesto que los escritos de Sartre cubren todos los géneros literarios: obras de teatro, novelas, biografías y autobiografías, obras críticas junto a originales ensayos de pensamiento filosófico. Esta amplia gama de escritos, además de mostrarnos su versatilidad,

nos enseñan –con sólo leer *La Náusea* o asistir a una realización de *A puerta cerrada* o bien buscar las editoriales de los números de *Temps Modernes*, revista de la cual fuera fundador– cuán estrechamente estos están vinculados por la misma preocupación central, la de dar cuenta de su concepción de la condición humana.

Ahora bien, limitándonos sólo el desarrollo de su posición filosófica, nos encontramos con una fuerte formación en la filosofía francesa, al mismo tiempo que una gran influencia de la alemana. Tanto la reacción al idealismo como la oposición al irracionalismo y al materialismo, sin olvidarnos de la fuerte impronta de Descartes, son esenciales para entender la primera etapa de formación de su pensamiento filosófico. Luego de graduarse ejerció como profesor y se acercó a la fenomenología, yendo un año a estudiar a Berlín donde se familiarizó con la filosofía de Husserl, y también, más tarde, con la de Heidegger. En la teoría de la intencionalidad de Husserl encontró un instrumento para reformular la relación entre la conciencia y el mundo: de esta influencia dan cuenta sus primeros trabajos filosóficos (de 1936 a 1943)², los cuales aparecieron al mismo tiempo que iba logrando fama como escritor de obras literarias. Pueden darse muchas clasificaciones o periodizaciones de su producción filosófica, sin embargo optaremos por la más sencilla y que más se adapta a los fines de este trabajo. Consideraremos en un primer momento al joven o primer Sartre, quien va delineando su posición a partir de esos primeros trabajos hasta la coronación de su propia concepción fenomenológica existencial, en 1943, con la publicación de su obra capital, *El Ser y la Nada*, donde retoma y critica las influencias de Husserl y Heidegger ya mencionadas. En un segundo momento, a partir de 1945, aparece un Sartre más maduro cuando, finalizada la segunda guerra mundial, surge el trabajo de la reconstrucción social y política de la posguerra. Es entonces cuando se interesa más seriamente por el comunismo como realización política y por el marxismo como teoría filosófica. Este doble interés sumado a ciertas cuestiones abiertas en su producción anterior, referidas especialmente a la reflexión teórica sobre las relaciones morales y políticas en la acción entre los hombres, hará que a partir de ese año nos encontremos con obras filosóficas

que tienden a explicar el papel histórico del marxismo. En su segunda obra más importante, la *Crítica de la razón dialéctica*, de 1960, se planteará la relación entre existencialismo y marxismo.

En este marco general, tomaremos *El existencialismo es un humanismo* como una obra que funciona de bisagra entre estos dos períodos. En ella veremos la inspiración humanista que lleva a Sartre a oponerse y reaccionar frente a los “falsos” humanismos clásicos, y que puede servir de clave interpretativa de su vocación de escritor comprometido. Consideraremos además, por qué le fue necesario una complementariedad de sus tesis centrales previas respecto de la subjetividad y el valor de la acción humana, objeto de críticas que selecciona, trata y responde en esta conferencia, y que lo llevan a su período crítico.

Para ello, comenzaremos en la próxima sección haciendo un esquema de las bases filosóficas del existencialismo, entendido como un humanismo, desplegadas en *El Ser y la Nada*.

El Ser y la Nada: ontología y fenomenología de la existencia

En esta obra es evidente la búsqueda de una terminología y una concepción fenomenológica propias. Sartre emplea continuamente conceptos que toma de Descartes, Hegel, Husserl y Heidegger, pero para darles un marco o usos distintos o bien en un significado diferente. El intento central es dotar a la existencia humana, desde una perspectiva fenomenológica, de una singularidad propia, rechazando la concepción sustancial de la conciencia así como todo tipo de idealismo, y diferenciando la conciencia de los objetos (los cuales pueden ser abordados, por ejemplo, científicamente). Su planteo no será, entonces, epistemológico, sino que tenderá a concentrarse en el modo del ser de la conciencia y de la existencia que dé cuenta, al mismo tiempo, no de los objetos de conocimiento sino del ser de los objetos. Por ello el subtítulo de la obra es “un ensayo sobre ontología”.

*El Ser y la Nada*³ está estructurada en cuatro partes. La primera explica qué significa el intento de desarrollar un “ontología fenomenológica” y desarrolla la

teoría de la conciencia, bajo la categoría de la Nada. En la segunda parte, el eje se corre de la conciencia al análisis del para-sí, análisis que sólo puede ser llevado adelante en conexión con su complemento, el en-sí, como una especie de dualidad ontológica de la Nada y el Ser. La tercera parte se dedica a las relaciones humanas, es decir, las relaciones del para-sí no con el ser-en-sí sino con otros para-sí, y surge entonces el ser-para-otro a través de la inclusión del cuerpo como necesario en la estructura misma de estas relaciones. La última y cuarta parte desarrolla los tópicos de ser, hacer y tener, y es central en ella la categoría de la acción.

De esta pequeña presentación de la obra, surge como problemático, tal vez, que se despliegue una filosofía existencial a partir de lo que aparece como una “dualidad ontológica”, esto es, una dualidad entre dos modos de ser, el del ser-en-sí y el del ser-para-sí, lo cual parece remitir más a Descartes que a fenomenólogos como Husserl o Heidegger. Sin embargo, no debemos confundirnos. En la Introducción, Sartre nos advierte que la fenomenología, a partir de la noción de fenómeno, de la sola consideración de aquello que se nos aparece a la conciencia, ha superado y eliminado los clásicos y confusos dualismos del ser y la apariencia, de la apariencia y la esencia, de lo exterior y lo interior. Desde el punto de vista de Husserl, el ser y la apariencia parecen ser uno y lo mismo, si los tomamos desde el dualismo de lo finito y lo infinito: el ser, o la esencia, ya no es algo por detrás de las infinitas apariencias de la realidad de un objeto. Sartre dejará en claro que él no cree que la ontología pueda reducirse a la fenomenología, es decir, no cree que el “fenómeno del ser” sea idéntico al “ser del fenómeno”. En esta no identidad se basa la categoría de la transfenomenalidad del ser: para fundamentar la irreductibilidad del ser a la apariencia (o a nuestra conciencia de ésta), Sartre procede poniendo el foco en una transfenomenalidad de la conciencia. Es decir, parte en su análisis del lado del sujeto, y no del lado del fenómeno del ser que se aparece a la conciencia del sujeto. Lo que aquí hace Sartre, entonces, es cambiar el eje: pasar del objeto que se aparece a la conciencia u “objeto percibido”, a la conciencia misma, al “sujeto que percibe”. Veamos cómo lo hace.

Para la fenomenología y la teoría husserliana de la intencionalidad de la conciencia, la conciencia es una conciencia “de”: pertenece al mismo ser de la conciencia trascenderse a sí misma, rebasarse “hacia”. La posicionalidad de la conciencia le confiere entonces una cierta transfenomenalidad a la conciencia: la conciencia existe como mera postulación de sus objetos. A partir de esta perspectiva fenomenológica, el proceder de Sartre será considerar: primero, si de aquí se sigue que realmente se le puede conferir un ser a la conciencia, y luego, una vez establecido esto, qué podemos concluir sobre el ser del fenómeno.

El modo de ser de la conciencia

En primer lugar, Sartre distinguirá entre un *cogito* reflexivo y uno pre-reflexivo. El *cogito* cartesiano es reflexivo: la conciencia está arrojada hacia sí misma, hacia sus propias ideas. Es una conciencia posicional de sí. Ahora bien, como condición de una conciencia posicional, es necesario un cogito pre-reflexivo que sirva para traer a la luz el *sum* del *cogito ergo sum*, el ser de la conciencia posicional. La condición de una conciencia posicional (de algo, de sí) es una conciencia no posicional de sí. Aunque esto parezca una contradicción, se explica porque este *cogito* pre-reflexivo es inherente a y posibilita la reflexión: para hacer posible esta postulación de sí por sí mismo (autoconciencia) y no caer en un regreso al infinito de apelar cada vez a una conciencia posicional de sí que haga posible esa conciencia posicional de sí, es necesario admitir una conciencia *no* posicional de sí, como la condición de toda conciencia posicional de cualquier cosa, incluido sí mismo. Pero no se trata de una conciencia distinta, o una nueva conciencia: es el único modo de existencia posible para una conciencia de algo puesto que ser consciente “de” es existir uno mismo, en una relación inmediata –no mediada– de sí a sí.

Ahora bien, habiéndole dado un ser a la conciencia en términos del cogito pre-reflexivo, se trata ahora para Sartre de no caer en el ser absoluto (relativo al cual fuese todo lo que aparece a la conciencia). En tal caso, la conciencia

habría adquirido un ser a expensas del ser en sí mismo de los objetos, el cual, al ser reducido a aquello que es para la conciencia, habría sido despojado de su ser. Sartre toma la conclusión que se sacaría de ello: “si la conciencia es, entonces, el ser (en sí mismo) se reduciría a la nada”, y la invierte por esta otra: “la conciencia es nada, y el ser es”. Esta inversión se fundamenta de la siguiente manera: si el ser fuera nada, la conciencia no podría ser consciente de él, salvo que lo creara. Pero incluso cuando la supongamos creadora, su ser (el de la conciencia) ha sido explicado previamente mediante el cogito pre-reflexivo. El cogito pre-reflexivo no es independiente de la conciencia posicional, es decir, el cogito pre-reflexivo no es nada sino sólo el modo en el que existe la conciencia “de”. Entonces, la solución de Sartre será que es el ser el fundamento del no ser de la conciencia, y lleva así adelante una inversión del absolutismo que él encuentra no aceptable en la raíz de la concepción husserliana de la conciencia.

Si esto es así, entonces Sartre debe probar que el fenómeno, el medio por el cual el ser se aparece a la conciencia, no es idéntico o reducible a lo que es para la conciencia. Si no lo hace, la conciencia no podría ser lo que es, trascendente (la relación de trascendencia es la de la conciencia con aquello de lo que es conciencia “de”). La conciencia no podrá ser trascendente a menos que se relacione con un ser independiente de la conciencia, que no tenga necesidad de la conciencia. Esta es la llamada prueba ontológica (la demostración del ser). El ser, por lo tanto, no se agota en su apariencia: así concibe Sartre la transfenomenalidad del ser. La transfenomenalidad del ser se resume en tres características: el ser es, el ser es en-sí, el ser es lo que es.

El ser es, independientemente de cualquier conciencia, una plenitud material, ajena totalmente a la conciencia; sin embargo, sin ese ser que está simple y plenamente allí, la conciencia misma sería inconcebible, dado que la conciencia está ligada en su ser con el ser de aquello de lo que es conciencia. Y como el ser de la conciencia reside en ser consciente de ser, la relación hacia el ser es necesariamente presupuesta siempre por la conciencia. Esta relación entonces, es la que divide al “ser en general” en dos regiones y por la que hablamos de una ontología dualista en Sartre.

Pero en cierto sentido, ese dualismo puede ser reconducido a un monismo, si la conciencia (que en esta relación es el término dependiente) es considerada como aquello que nada agrega al ser en sí. Podemos apoyar una interpretación tal por la misma terminología que Sartre utiliza: la nada y el ser. Ahora bien, el concepto de la nada no se reduce al sentido en que lo utiliza Hegel ni tampoco Heidegger, no es ni sólo el resultado de un juicio negativo ni tampoco meramente indica que la negación presupone un concepto ontológico sin especificar, o que surja para iluminar el ser. Sartre, tal como Heidegger lo planteaba, sin llevarlo a cabo, en la *Introducción a la metafísica*, se lanza a la búsqueda de la fuente ontológica de la nada. Y la encuentra en una *experiencia* de la nada, en la experiencia de la ausencia o la falta. El famoso ejemplo que analiza Sartre es el de la cita con un amigo, Pierre, a la que llega tarde, y al entrar al café no encuentra a Pierre, no tiene la experiencia de la presencia de Pierre. El juicio “Pierre no está” está precedido y fundamentado por una experiencia de la ausencia de Pierre, experiencia que organiza los elementos de su experiencia total en ese momento, y esa experiencia de la nada es la condición sobre la que se construye el juicio negativo citado. El concepto de la nada que le interesa a Sartre, y que tomará el lugar de la conciencia, es confirmado en la experiencia humana concreta. Ahora bien, la nada no tiene relación con el ser, la nada no es. Hay sólo negación del ser. Pero introducir negatividad en la plenitud del ser (en-sí) requiere de un ser que posea la capacidad de esa actividad negadora, nihilizante. El único ser capaz de ello es el ser consciente, del cual la nada es una característica constitutiva: el ser humano es el ser por el cual la nada llega al mundo, por lo tanto es esa nada, y como es, la nada de su ser está siempre puesta en cuestión. ¿Qué significa que la nada de la conciencia es en el ser humano?

Significa para Sartre que la conciencia se libera de la causalidad y del determinismo. Un ser puede ser causa, o ser causado por otro: la causalidad opera en el ser pleno. Si lo propio de la conciencia es su capacidad nihilizante y entonces, por su negatividad, la existencia humana no puede ser determinada por “algo”, como una esencia o naturaleza. La existencia, en el ser humano, precedería así a la esencia (ese “algo” pleno). Esta ausencia de determinismo

en la existencia humana halla su fundamento en la libertad: entre el sí y el ser se efectúa una separación por la nada, nada determina al sí mismo a ser plenamente dada su capacidad nihilizadora y negadora de ser. Se infiere también que si la conciencia es una nada, a cada instante la conciencia efectúa una ruptura con el pasado y con el futuro, los cuales tampoco tendrán causalidad ni determinarán al ser de la conciencia. Tanto las categorías de libertad como la de tiempo (negación de la causalidad lineal) indican una ausencia de determinismo en el ser humano, el cual pone a cada instante en cuestión (la nada interrumpe, llenando de vacío: nihilizando y a la postre negando) su propio ser, tanto como ya no siendo el que era y como no siendo aún capaz de ser aquel que anticipa será. Este análisis debe poder probarse, para Sastre, en alguna experiencia que acompañe a la conciencia.

La experiencia en la cual esta fuerza nihilizante de la conciencia se da a conocer es la angustia: la nada de la conciencia condena a la libertad, condena a una concepción del tiempo en la cual no se puede contar ni con el pasado ni con el futuro. El fenómeno de la angustia es la experiencia de la angustia del yo frente a sí mismo, que es lo mismo que decir la experiencia de la nada y de la libertad, tanto de cara al pasado como de cara al futuro. Nada me impide (o poseo la libertad de) repetir acciones del pasado que han sido ruinosas para mí, esto es, nada me impide (o soy libre de) ignorar la determinación que me había dado a mí mismo de no volver a recaer en mis vicios. Nada me impide, o soy libre de, arrojarme en el minuto siguiente por la ventana.

Porque esta libertad que se revela a sí misma a nosotros en la angustia puede ser caracterizada por la existencia de aquella nada que se insinúa entre los motivos y el acto (SyN, p.34).

El ser humano está obligado a rehacer continuamente su “yo”, dada la nada que lo separa de su pasado, de su futuro, incluso entre el “mí mismo” y el “yo”. Puedo definirme a mí mismo en términos de mi proyecto (por ejemplo, graduarme en la universidad, escribir este artículo, etc.). Tengo la capacidad y la oportunidad de llevar adelante mi proyecto. Y sin embargo, nada se interpone entre mí y mi abandono del proyecto, y por lo tanto, entre mí mismo y mi abandono de la concepción de mi yo que se seguiría de ser graduado o

escritor de un artículo. Por ello, la angustia se agrava, dada la existencia de esta nada, de esta libertad, por el reconocimiento de la absoluta responsabilidad por uno mismo.

Por supuesto, no todos los seres humanos viven en una continua experiencia consciente de angustia. Hay tres modelos de huida de la libertad y la nada, modelos de negación de la libertad que Sartre llama "mala fe". Uno es el del "psicologismo determinista" por el cual caemos en un determinismo autoimpuesto de la forma "yo soy así, no puedo evitarlo", el cual nos liga con una supuesta esencia, naturaleza o pasado que nos condenaría a actuar de una manera y no de otra, no teniendo libertad alguna para cambiar la forma de actuar. Otro modelo es el de la "eficacia autorrealizadora" mediante la cual mis posibilidades a futuro ya estarían dadas o pre-ordenadas y establecerían por ello una relación conmigo mismo puramente externa que me llevaría a descontarlas o no intentarlas, negando la libertad de no llevarlas a cabo o de proyectarlas. Ambos modelos (determinación por el pasado o por el futuro), en fin, pueden ser reducidos a un tercer modelo de huida, que es el de concebirme como una esencia o una naturaleza, y en este modelo no se niega la libertad sino que se la concibe como la manera en la cual realizo mi naturaleza: mi existencia fluye de mi esencia. No debo entonces hacerme responsable ni angustiarme, dado que no elegí esta esencia, que me define como ese ser que soy. En los tres modelos de la mala fe asistimos a una huida de la experiencia de la angustia, por la cual efectuamos una negación de la libertad, una negación de la negatividad misma que es constitutiva de la conciencia.

En cambio, en el proyecto de "buena fe" asistimos a la postulación de esa negatividad como central: un ser humano no es lo que es. El ser que es caracteriza al ser-en-sí, el modo de ser de las cosas. Pero el ser humano es un ser consciente y con la conciencia surge la negatividad. Una conciencia puede pretender ser como una cosa, pensar de sí en términos de ser una cosa: lo hemos visto en los modelos de la mala fe, pretensiones de ser-en-sí. Pero la realidad humana reside en ser lo que no es y no ser lo que es. La buena fe es el intento de ser lo que uno no es: se trata aquí de autenticidad en términos de

proyecto libre y consciente. La mala fe, en cambio, proyecta una huida al en-sí, inauténtica, por la abolición de mi ser libre y la negación de esta abolición.

Ahora bien, hay una cierta imposibilidad en el proyecto de la buena fe, en el sentido de que el proyecto de ser lo que no soy no implica hacerme a mí mismo como un algo. Al hacerme a mí mismo, mi ser está en cuestión, todo el tiempo, y no puedo alcanzar plenamente el ser de mi yo. Así como no hay esencia alguna que yo sea por naturaleza, de la que surgiera mi existencia tampoco hay esencia alguna que yo pueda llegar a ser al hacerme a mí mismo y desde la cual ver hacia atrás mi propia creación.

Ser-para-sí y ser-en-sí, la síntesis imposible

En la segunda parte de SyN Sartre va a extraer las conclusiones que esta inversión de la transfenomenalidad o trascendencia de la conciencia, mediante su fuerza nihilizante, tiene sobre el ser. El modo del ser-en-sí, ya vimos, es diferente al modo del ser de la conciencia, el ser-para-sí. El uso de los términos ser-en-sí y ser-para-sí remiten a Hegel, pero Sartre los emplea en un sentido muy diferente. Para Hegel, el para-sí ya contiene al en-sí y esta dualidad debe ser superada por medio de la conciencia en-sí y para-sí. Como hemos visto en Sartre, esta superación o síntesis (del para-sí, el modo de ser de la conciencia, y el en-sí, el modo de ser de las cosas) es imposible. El ser-en-sí se caracteriza por la identidad: una cosa es idéntica a sí misma, el ser-en-sí es tan lleno y completo que no puede haber una diferencia entre sí y sí mismo. La conciencia, en cambio, surge como una diferenciación, una retirada del ser, por ello es una nada, una ausencia. Es esta ausencia la que hace posible la presencia del ser de la conciencia. El para-sí posee ser, puesto que es una presencia a sí y una falta que lo arroja al ser-en-sí. El fundamento es la dualidad del ser-para-sí y del ser-en-sí, por lo tanto no podemos hablar de una identidad: el para-sí no puede ser idéntico consigo mismo puesto que su ser es no ser lo que es y ser lo que no es. El para-sí es una unidad pero no una

identidad, es una unidad de “dos en uno” aunque no separables, como hemos visto con el cogito pre-reflexivo y el cogito reflexivo.

Esto implica una retirada del concepto de yo: el para-sí existe en un mundo en el cual se relaciona con lo que no es él mismo. Como la nada que es, la relación del yo con el mundo sólo puede tomar la forma de una proyección de la nada de sí al ser-en-sí, que es. Al proyectar la nada de sí al ser, el yo trae al ser valores y posibilidades. El valor no es, la posibilidad no es: son “hechos ser”. Tanto el ser del valor como el ser de la posibilidad surgen de un ser-para-sí, que no puede ser fundamento de su propio ser aunque sí de su propia nada. Al ser-en-el-mundo, trae al ser lo que no posee él mismo. El para-sí no puede fundarse a sí mismo dándose un ser, sino solamente fundamentando su propia nada, es decir, negando “su” ser-en-sí. Esto no significa que no sea concreto. Hay facticidad del para-sí, la contingencia de ser esta persona en el mundo que soy, y es esta facticidad del para-sí la que hace que el para-sí exista: la facticidad se refiere a ser un cuerpo y ser en situación. El principio de facticidad da cuenta de lo concreto de la existencia del para-sí.

Ahora bien, esta facticidad no niega la definición de la conciencia como una nada. La realidad humana se concibe en términos de una conciencia como una Nada dado que el para-sí es condenado a la trascendencia, es decir, a continuamente determinarse a sí mismo no ser el en-sí. La conciencia surge, entonces, como una negación de es e en-sí que no es: la conciencia experimenta su propia relación trascendente con el en-sí, como ese intento de realizar la síntesis imposible del para-sí y el en-sí. Es imposible dicha síntesis, pues la conciencia como nada permanece en necesidad de ser: es el modo de ser de la falta.⁴ De este modo, la estructura de la trascendencia de la conciencia o el para-sí se explica por la estructura de la falta (derivable de la plenitud de ser, de no ser lo que es y ser lo que no es). El para-sí es constituido en su ser por la falta de aquello que le permitiría ser-en-sí.⁵

Algo similar sucede con el ser del valor: el ser por el cual el valor, que no es, puede ser hecho ser y sostenido en el ser, es un ser que él mismo no tiene ser (en el sentido de ser-en-sí) pero que tiene que hacerse ser y sostenerse a sí mismo en el ser. Es decir, el para-sí. Esto significa que para Sartre no hay

valores trascendentales, no hay valores en el ser, y el valor ni siquiera puede ser entendido como un ideal o una norma prescriptiva. Es por ello que la ontología sartreana hace difícil la construcción de una moralidad, e incluso parece no hacerla posible.⁶ Sartre ha intentado llenar esta laguna en su obra a partir del *Existencialismo es un humanismo* en adelante, intento especialmente evidente en el hecho de tomar al marxismo como una concepción de la realidad humana y de la historia que hiciera posible luchar en base a valores o contra ellos. Es esta una de las reformulaciones del Sartre adulto a partir de las críticas que recibirá su fenomenología tal como la despliega en *SyN*, especialmente en lo concerniente a la estructura del para-sí cuando se refiere, no al ser-en-sí, sino a otros para-sí. Abordamos por ello entonces el problema de la alteridad.

La existencia de los otros

Sartre dedica la tercera parte del *SyN* a la estructura del ser-para-otro y la cuarta a la estructura de la acción libre y el ser-para-sí como proyecto en situación, o en un mundo humano. Es un hecho innegable, contingente como el ser-en-sí, la existencia de los otros o la pluralidad de las conciencias; pero es innegable también que con el otro o el prójimo no podemos establecer una relación similar a la que establecemos con los seres-en-sí. Por un lado, el mundo es humano, y por lo tanto, esta pluralidad de conciencias es una pluralidad de puntos de vista en interconexión. Por el otro, es por medio del otro que yo tengo un exterior e incluso una naturaleza que el otro me adscribe. Es mi cuerpo el medio por el cual se hace evidente la exterioridad de mi existencia para el otro. El cuerpo, como vimos antes, forma parte de la estructura de la facticidad del para-sí y de su estar en el mundo humano, en situación.

Me resultaría imposible realizar el mundo si yo no existiera en él o si fuera un puro objeto de contemplación por encima de él; por el contrario, es necesario que me pierda en el mundo para que él exista y yo pueda trascenderlo. Decir que he entrado en el mundo, que he "venido mundo" o que hay un mundo o que poseo un cuerpo, es una sola y misma cosa. (*SyN*, p.381)

Pero este cuerpo no es un cuerpo como el que poseen los seres inertes de las cosas. El elemento mediador por excelencia entre dos conciencias será la mirada. Sartre dedica el capítulo 3 de esta parte de SyN al análisis de la mirada⁷: el otro es ese ser por cuya mirada me reconozco en una situación, y esa mirada me convierte en un objeto. En la experiencia de la mirada, me experimento a mí mismo como objetividad para-otro, y experimento la subjetividad del otro, su infinita libertad, pues sólo por una libertad podrían mis posibles ser limitados y fijados como lo son por la mirada del otro. Sartre recurre nuevamente a una experiencia para corroborar su abordaje: es la vergüenza la experiencia básica que señala el reconocimiento de la presencia de sí ante otro. En la vergüenza ante la mirada del otro, me reconozco a mí mismo en esa mirada que me revela mi ser, y me sé responsable de ese ser que el otro me revela. Incluso,

tengo conciencia de mí mismo en tanto es objeto para otro: tengo conciencia de mí en cuanto escapo de mí mismo, no en cuanto soy el fundamento de mi propia nada sino en tanto tengo mi fundamento fuera de mí. No soy para mí, sino como pura remisión al otro. (SyN, p.318)

Por lo tanto, el fundamento de mi ser se encuentra en los otros. Ahora bien, si esto es así, si el fundamento de mi ser está en los otros, sólo podré tener relaciones con ellos en las cuales intente apoderarme de ese fundamento: apropiándome de la libertad del otro.

La objetivación del otro, como veremos, es una defensa de mi ser, que me libera precisamente de mi ser para otro, confiriéndole al otro un ser para-mí. (SyN, p.327)

Sin embargo, esta lucha por el reconocimiento del otro de mí como subjetividad (y no de una mera objetividad en mí) mediante la reducción de la subjetividad del otro a una objetividad, genera proyectos que llevan al fracaso, no sólo en la dominación sino también en el amor (por ejemplo, entendiéndolo como el proyecto de la posesión de sus posibles). Si me apropio de la libertad del otro, destruyo el fundamento de mi ser, esto es, si domino al otro y lo transformo en un ser-en-sí, destruyo así el fundamento de mi ser. El para-sí no es un ser junto

a otro o con otros, es un ser frente a otro: fracaso de las relaciones con la otredad. Esto será puesto en cuestión o repensado más adelante por Sartre al intentar fundamentar las relaciones entre filosofía y política.

El existencialismo es un humanismo: preocupaciones éticas

Como hemos visto en nuestro resumido recorrido por los tópicos principales de SyN, Sartre se enfrenta a ciertos problemas a la hora de dar cuenta de la subjetividad, la intersubjetividad y la acción en el mundo junto a otros en base a valores con fundamento “real” o “en el ser mismo de la realidad humana”. La ontología sartreana hace imposible una fundamentación de este tipo. Con ello, la lucha por un mundo “mejor” se vuelve, al menos, difícil de sostener, más aún cuando el ser del hombre es la libertad y todo determinismo o apelación a una cierta naturaleza de los hombres radicaría en proyectos de mala fe y negación de la libertad propia y ajena. La relación conflictiva por el reconocimiento del otro hace que la alternativa, en nuestro trato con el prójimo, parezca ser la propia objetivación o la objetivación del otro, es decir, su negación en tanto sujeto o ser humano, libre y trascendente.

Luego de la liberación de París Sartre funda *Temps Modernes*⁸, publicación en la que se canalizaron, de manera polémica muchas veces, las cuestiones que urgían a los intelectuales franceses y las preocupaciones propias de la posguerra, lo cual repercute en el desarrollo ulterior de su pensamiento. Las discusiones de esta etapa, y que podemos rastrear en numerosos escritos, van desde la crítica literaria hasta la discusión política. A partir de la crítica a cómo se estaba reorganizando la política francesa y europea, se plantea como núcleo de estas polémicas si el comunismo, como realización política y organización social opuesta a la que se hallaba en curso, era posible de concretar y si possibilitaba la libertad del ser humano. Sartre cada vez más considerará que el marxismo es la filosofía del hombre del siglo XX aunque critique su dogmatismo teórico y partidario. Es este marco el que necesitamos tener en cuenta para entender la importancia de la conferencia que tuvo lugar

ante una multitud en octubre de 1945, conocida como *El existencialismo es un humanismo*⁹, la cual fue rápidamente publicada en papel en 1946. Se dice, por lo general, que se trata de una obra popular, de divulgación. Sin embargo, rescataremos de ella la respuesta de Sartre a las críticas que su filosofía de la existencia estaba recibiendo en ese momento (bajo la etiqueta general de “existencialismo”) y que llevan a ciertas reconsideraciones por parte de Sartre en su producción posterior.

En primer lugar, en dicha conferencia Sartre hace propio el término “existencialismo”¹⁰, con el cual se conocía popularmente a un conjunto, no homogéneo, de reflexiones filosóficas y obras literarias con algunas tesis en común, pero no otras. Sartre se apropia del término para clarificar su significado y para deslindar en el mismo lo que corresponde a su propia posición. Comienza entonces por indicar lo que todo existencialismo ha de sostener para ser una filosofía de la existencia: es decir, identifica el núcleo duro que permitiría a una posición filosófica ser tildada de existencialista. La tesis central de todo existencialismo es que, en el ser humano pero no en las cosas, la existencia precede a la esencia. Inmediatamente hará una separación entre los defensores de un existencialismo de corte cristiano y los que defienden un existencialismo ateo. Los primeros, según Sartre, sostienen un existencialismo contradictorio, los segundos –entre los que él se encuentra– son más coherentes. El existencialismo cristiano es contradictorio porque, a la par que sostiene que la existencia en el hombre precede a la esencia, postula la existencia de un ser creador del hombre. Si hay un Dios creador, éste posee en su intelecto el concepto de hombre a crear, y por lo tanto, la esencia del hombre (en el entendimiento divino) precede a la existencia del hombre (creada por voluntad divina). De esta postulación surgen tres inconsistencias para una filosofía existencial. En primer lugar, hay una causalidad, y como veíamos en el desarrollo de SyN, la causalidad sólo puede operar en el orden del ser-en-sí, nunca en el orden del ser-para-sí, que es libertad. Es entonces la cristiana una visión cosificadora del ser humano, o que equipara el modo del ser del hombre al modo del ser de las cosas. En segundo lugar, la visión creadora corresponde a una visión (determinista) técnica del mundo. Que la esencia preceda a la

existencia en el hombre creado por Dios, significa que Dios es como un artesano que posee la receta y la técnica necesarias para llevar a la existencia un producto ya acabado con ciertas notas características y no otras, con cierta sustancialidad, con cierto propósito o finalidad pre-establecidas. En tercer lugar, si hay un Dios creador que ha creado lo mejor, hay entonces valores pre-establecidos, hay valores trascendentes a los cuales el hombre habrá de respetar o no respetar, y que guiarán entonces su acción y su proyecto. Como hemos visto, nada de esto puede compartirlo la filosofía existencial de Sartre tal cual la encontramos desarrollada en SyN. Todas estas consecuencias, derivadas de la tesis que afirma la existencia de un Dios creador de la humanidad y propias de una doctrina existencialista cristiana, se contradicen con la tesis existencialista propiamente dicha, que afirma que la existencia precede a la esencia. Y, por lo tanto, hacen del existencialismo ateo sartreano más coherente en tanto existencialismo.

Una vez aclarado de qué se habla, y de qué no, cuando hablamos de existencialismo, Sartre pasará a responder ciertas críticas que considera importantes. Las críticas provienen del marxismo y del cristianismo. Se pueden reducir, en líneas generales, a tres:

- a. el existencialismo es una filosofía individualista, subjetivista.
- b. el existencialismo es una doctrina que sostiene un relativismo absoluto del orden del todo vale.
- c. el existencialismo es una doctrina pesimista, que lleva al quietismo en la acción.

Daremos cuenta de las respuestas de Sartre a estas críticas sin seguir estrictamente el orden de las mismas en EH. Veremos cómo la introducción de dos variables ausentes en SyN le servirán para ello: la *verdad* de la filosofía de la existencia, entendida como filosofía que lleva a una moral del compromiso, y el *humanismo* que defiende.

a. Ante la objeción, principalmente marxista, de que la filosofía sartreana de la existencia remite a una concepción que aísla al hombre en su subjetividad individual, Sartre responderá señalando dos puntos centrales. Por un lado, que

el existencialismo parte de la subjetividad humana, “por razones estrictamente filosóficas”. Por otro, que hay al menos dos sentidos de subjetividad que llevan, en su confusión, a criticar al existencialismo erróneamente.

Que el existencialismo parte de la subjetividad humana significa en términos de Sartre, que es una filosofía basada en una verdad: la del *cogito*, o la conciencia captándose a sí misma sin intermediario. Este es el punto de partida de la filosofía existencial sartreana, y parte entonces de una verdad absoluta.¹¹ Toda teoría que tome al hombre fuera de ese momento en que se capta a sí mismo es una teoría que suprime la verdad. Por ejemplo, una teoría (como el materialismo) que tome al ser del hombre como realizado, definido, de manera material, es una teoría que hace del ser humano una cosa, un ser-en-sí.

En segundo lugar, sin embargo, esa subjetividad no es individual pues no nos captamos nunca aislados sino que en el *cogito* nos descubrimos existiendo frente a otros. Contrariamente a la subjetividad cartesiana, por el *yo pienso* el hombre se capta directamente, pero al mismo tiempo descubre a todos los otros como condición de su propia existencia: para ser algo, debe ser reconocido como tal por el otro. Para obtener una verdad sobre sí mismo, es necesario que esa verdad pase por otro.

Así, la subjetividad de la que parte el existencialismo hace del hombre un ser no aislado y encerrado en su individualidad, sino un ser-en-el-mundo, mundo humano de la intersubjetividad. El otro, entonces, libertad colocada frente a mi libertad, es indispensable para mi existencia y es indispensable para el conocimiento que tengo de mí mismo.

b. Ante la objeción, principalmente cristiana, de que su concepción del hombre como creador de sí mismo y de valores lleva a un “anarquismo” (o relativismo) moral por el cual se podría sostener entonces que: 1) se puede hacer cualquier cosa (o “todo proyecto vale igual”), 2) hay una completa gratuidad en la elección dado que no hay valores a priori que guíen la acción y 3) no hay posibilidad alguna de juzgar como “bueno” o “malo” ningún proyecto (incluso el del exterminio masivo de los otros), Sartre responderá trazando una comparación entre el arte y la moral. En ambos nos encontramos en una

situación creadora, donde no hay gratuidad pero tampoco una determinación a priori de lo que “debe hacerse”. El hombre es, tanto en arte como en moral, un creador, un legislador, un ser que se realiza a sí mismo y realiza los valores en la acción misma. Una vez realizada una pintura, puede ser juzgada. El hombre está en situación, y no puede actuar caprichosamente, sino siempre arrojado al mundo frente a otros, libre, franqueando (mediante la fuerza nihilizadora, o negación) sus límites. Hay, acepta Sartre, una universalidad en el hombre, pero no la de su naturaleza, sino la de su condición: la condición humana es el conjunto de los límites (estos sí “a priori” en el sentido de previos a su existencia e independientes de la voluntad) que delimitan su situación en el mundo. Así, todo proyecto está situado históricamente, pero al mismo tiempo todo proyecto es universal en el sentido en que es comprensible para todo hombre. La relatividad de la situación (histórica, contingente, particular) no destruye lo absoluto de la elección: que el hombre está condenado a la libertad significa que no le es posible no elegir; es un ser cuya existencia elige en el proyecto y va construyendo, frente a otros, su esencia. De aquí se sigue que cualquier proyecto puede ser juzgado, y de dos maneras. En primer lugar, se puede efectuar un juicio lógico (o juicio sobre la “verdad” del proyecto): ciertas elecciones están fundadas en el error y otras en la verdad. Los proyectos de mala fe son errores porque disimulan la libertad total del compromiso al negar la posibilidad de elección misma frente a otros (por apelar a valores a priori o naturalezas dadas que determinarían el curso de acción). La actitud de la buena fe, en cambio, es la de estricta coherencia y autenticidad, se basa en la verdad de la subjetividad y la existencia libre frente a otros; es la actitud de quienes se asumen como creadores y responsables de la creación de sí y de la imagen de hombre que proyecta esa elección, no guiada por valores a priori. En segundo lugar, Sartre intenta dar lugar a juicios morales y no ya sólo lógicos: el hombre, en su desamparo (al no existir un Dios creador, una naturaleza determinante ni valores a priori) sólo puede querer la libertad como fundamento de sí y de todos los valores. Por ello, los actos de buena fe en última instancia buscan la libertad como tal (de sí y de los otros). Para Sartre, en nombre de esta voluntad de libertad, se pueden formular juicios morales, no

meramente lógicos, sobre aquellos que, al actuar de mala fe, ocultan su total libertad. Estos juicios morales no apelan a valores a priori sino al reconocimiento de la autenticidad. Sartre no dirá que son buenos o malos, sino que llamará entonces “cobardes” a quienes dándose excusas deterministas niegan su libertad; y llamará “inmundos” a quienes intentan mostrar la necesidad de su existencia. El valor es el sentido que elegimos para la vida humana, y desde el plano de la autenticidad, entonces, podemos hablar de una cierta moralidad universal, a pesar de que el contenido de cualquier moral sea cambiante. El existencialismo, entonces, es propuesto como una moral de la elección y el compromiso.

c. Finalmente, ante la objeción (compartida por sus críticos) de que el existencialismo es una filosofía pesimista, sombría, que tomada en serio sólo puede llevar al quietismo en la acción, Sartre responderá que por el contrario, a pesar de sostener que el hombre es angustia y desesperación, su concepción es “optimista” y que, bien entendida, es una filosofía de la acción, dado que el hombre sólo puede realizarse en la acción. Es verdad que el hombre sólo puede contar con su total libertad en situación, es decir, con su voluntad y con sus posibles, pero solamente en la medida en que su acción implica esos posibles. El hombre, claro está, “debe obrar sin esperanza”, y de allí la “desesperación” que le caracteriza, puesto que no cuenta con una esencia humana en la cual recostarse para dar un valor a priori a su acción o para contar con la “bondad natural” de los otros hombres. Y sin embargo, sólo hay realidad en la acción: el hombre es lo que se hace. No nace hombre (no es en sí), no es nada si no se hace a sí y al hombre en su proyecto. Es arrojado al mundo, y es el ser por cuyo proyecto (y compromiso) su esencia es precedida por su existencia. Para Sartre entonces, el existencialismo no es una filosofía del quietismo, porque define al hombre por la acción y tampoco es una concepción pesimista del hombre, porque el destino del hombre está en sus manos, y es su exclusiva responsabilidad, una responsabilidad total dado que lo que será él mismo y lo que será la humanidad se vinculan a su libertad, a su

búsqueda de sentido, a su falta de ser-en-sí. No es necesario, dice Sartre, tener esperanza para obrar.

El humanismo existencialista como el verdadero humanismo

Es en esta conferencia donde Sartre se confiesa humanista y rechaza el reproche de sostener una posición anti-humanista.¹² La “querrela del humanismo” era una de esas polémicas centrales para la intelectualidad de posguerra que hemos señalado antes. Sartre toma aquí partido en esta querrela distinguiendo entre dos sentidos de humanismo, el clásico y el existencialista, teniendo en cuenta además que sus principales críticos sostenían, cada uno a su manera, que el cristianismo y el marxismo eran el “verdadero humanismo” frente al humanismo ilustrado cuya confianza en la razón como valor supremo del hombre había llevado al exterminio masivo y la destrucción del hombre por el hombre, racionalmente ideados y ejecutados, en la segunda guerra que acababa de finalizar.¹³ El humanismo que propondrá Sartre es una moral de la libertad y un intento, en su situación histórica, de acercar la filosofía de la existencia a la política:

En una época como la nuestra, en que hay varios partidos que se proclaman revolucionarios, el compromiso no es entrar en uno de ellos, sino tratar de clarificar los conceptos, para precisar a la vez la posición y tratar de influir sobre los diferentes partidos revolucionarios. (EH, pp. 46-47)

Ahora bien, Sartre intentará oponer el humanismo existencialista a los demás, como siendo el único basado en la verdad: los otros humanismos consideran el mundo de los hombres en el sentido de un mundo de objetos (seres-en-sí). Como veremos, la verdad le era necesaria a Sartre para hacer frente a las críticas a su propia opción filosófica política e incluso ética. Si se postula un mundo de seres-en-sí, lo propio del hombre desaparece, y la verdad también. Como vimos, la verdad la encuentra Sartre en el *cogito*, en la subjetividad, y esto permite luego juicios de certidumbre e incluso morales sobre los actos y proyectos humanos. A pesar de no haber una naturaleza humana (el humanismo que la sostiene, que define un cierto tipo de hombre como el valor

supremo y como fin, sólo lleva al fascismo), Sartre sostiene un humanismo existencialista, entendido en el sentido en que parte de la subjetividad y al mismo tiempo toma al hombre continuamente fuera de sí mismo, en un universo humano. Se trata de una subjetividad no individual, una subjetividad que implica la trascendencia, o el rebasamiento constante de sí hacia el otro y las cosas. Según el humanismo existencialista, es sólo persiguiendo fines trascendentales como puede el hombre existir.

Consideraciones finales

Vemos en EH un intento por llenar ciertas lagunas que, especialmente en lo que se refiere a la acción humana frente a otros y a la teoría del valor como no ser, hacían de SyN una filosofía pasible de críticas acerca del individualismo del hombre y de la imposibilidad de una moral así como de la opción por una política revolucionaria. Para ello introduce a la verdad y al humanismo como maneras de caracterizar al existencialismo, en un momento de transición hacia la reelaboración de su pensamiento, más adelante, en *Crítica de la Razón dialéctica*. Hay una continuidad, no exenta de problemas, entre su primera teoría individualista de la conciencia y el carácter comprometido de su ética existencial ya presente en EH. Vemos como continuidad, que la negación que lleva a cabo el para-sí y que permitirá el rechazo de un yo sustancial o cosificado, se vislumbra en la crítica a la cosificación del hombre, el cual es constituido en objeto, considerado un en-sí, en cualquier situación de opresión de sí mismo y de los otros. Desde el análisis de la mirada llevado a cabo en SyN Sartre afirma que sin la mirada del otro no se puede acceder a una mirada de sí en situación, contingente, en el mundo. Es en EH donde intenta desarrollar que el verdadero humanismo sólo puede desarrollarse en libertad, en la liberación de la opresión propia y ajena: y ello “por estrictas razones filosóficas”, a pesar incluso de que la intersubjetividad esté vista desde la conflictividad y la preeminencia de la acción sin esperanza. Por ello, creemos que dada la siguiente afirmación de EH:

no puedo estar seguro de que los camaradas de Lucha reanudarán mi trabajo después de mi muerte para llevarlo a un máximo de perfección, puesto que estos hombres son libres y decidirán libremente mañana sobre lo que será el hombre; mañana, después de mi muerte, algunos hombres pueden decidir establecer el fascismo, y los otros pueden ser lo bastante cobardes y desamparados para dejarles hacer; en ese momento, el fascismo será la *verdad* humana, y tanto peor para nosotros; en realidad, las cosas serán como el hombre haya decidido que sean. (EH, p. 28)¹⁴

era necesario para Sartre, ya comprometido con el marxismo, pasar al análisis de los grupos o colectivos, su acción en la historia y cómo pueden éstos sobrevivir a la conformación original y mantenerse, a través de nuevas figuras como la promesa, la lealtad y el juramento¹⁵, figuras que se basan en la libertad pero atan al propio *alter ego* (el “yo” futuro) y el de los otros al compromiso libremente proyectado en situación.

Esto lo intentará el Sartre que hemos llamado maduro, en su obra *Crítica de la razón dialéctica*. Buscará en ella una salida a los problemas tratados anteriormente, a partir de la realización de la verdad en la historia (actual) y la relación entre marxismo y existencialismo. Por un lado, entonces, como vimos en EH, Sartre afirma que hay una verdad, pero al mismo tiempo afrontará el hecho de que la verdad se hace en la historia (sino dejaría de ser humana). Para acompañar filosófica y políticamente esta realización histórica, Sartre por otro lado, aclarará la índole de la relación entre su propia filosofía y el marxismo, como filosofías de la acción que acompañan esta realización de la verdad en la historia: según Sartre, la filosofía dominante e insuperable de nuestra época es el marxismo y el existencialismo, respecto de este, es una ideología (en el sentido de sistema parasitario de la verdad histórica). La verdad de hoy (el hoy de la posguerra europea) en este mundo humano es, para el Sartre maduro, el marxismo.

Considero al marxismo la filosofía insuperable de nuestros tiempos y (...) creo que la ideología de la existencia y su método “comprensivo” están enclavados en el marxismo, que los engendra y al mismo tiempo los rechaza. (CRD, p. 10)

Pero no podemos más que indicarlo. La solución del Sartre maduro a la acción conjunta de los hombres (la “teoría de los conjuntos prácticos”, la acción revolucionaria contra la inercia social de mala fe) en pos de una transformación política y de la creación de un mundo y un hombre nuevos, no podrá ser

desarrollada aquí. Hemos intentado esbozar las bases filosóficas y las razones por las cuales el existencialismo pasa, en nuestro autor, de ser una etiqueta impuesta a una filosofía de la existencia de raíces fenomenológicas, a una filosofía de la acción por derecho propio que puede dar lugar a un humanismo verdadero, para finalmente, y dados los problemas relativos a la relación entre filosofía y política, ser considerado una ideología de la filosofía marxista. Si la relación entre los hombres y la relación entre la libertad de su acción y la verdad y la ética son consideradas, luego de este breve recorrido por la obra de Sartre, como relaciones problemáticas pero fundamentales, es porque hemos logrado nuestro propósito.

Actividades

1. Relacione el cogito cartesiano con el cogito sartreano (para ello, lea de este volumen, el capítulo dedicado a la obra de Descartes). Indique:
 - a. en qué sentido puede decirse que ambos son verdades absolutas y primeras.
 - b. en qué consiste la distinción entre cogito pre-reflexivo y cogito reflexivo que plantea Sartre y si esta distinción (y por qué) puede plantearse respecto del cogito cartesiano.
 - c. cómo desde cada uno de ellos puede abordarse el problema de la intersubjetividad.
 - d. qué tipo de relación con el cuerpo supone cada uno.
2. Trate de responder a las mismas cuestiones del punto anterior relacionando además con la fenomenología de Merleau-Ponty (para ello ver capítulo en este volumen).
3. Lea los siguientes pasajes tomados de *El Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir:
 - a.- La perspectiva que adoptaremos es la de la moral existencialista. Todo sujeto se plantea concretamente, a través de los proyectos, como una trascendencia; no

cumple su libertad sino por su perpetuo desplazamiento hacia otras libertades; no hay otra justificación de la existencia presente que su expansión hacia un porvenir infinitamente abierto. Cada vez que la trascendencia vuelve a caer en la immanencia, hay una degradación de la existencia en un “en sí”, de la libertad en artificiosidad; esa caída es una falta moral si es consentida por el sujeto; si le es infligida, toma la figura de una frustración y de una opresión; en los dos casos es un mal absoluto.

b.- Negarse a ser el Otro, negar la complicidad con el hombre sería, para ellas (las mujeres), renunciar a todas las ventajas que les puede conferir la alianza con la casta superior. El hombre-soberano protegerá materialmente a la mujer-vasallo, y se encargará de justificar su existencia; junto con el riesgo económico, la mujer esquivará el riesgo metafísico de una libertad que debe inventar sus propios fines sin ayuda. En efecto, al lado de la pretensión de todo individuo de afirmarse como sujeto, que es una pretensión ética, también hay en él la tentación de huir de su libertad y de constituirse en cosa: ése es un camino nefasto, por pasivo, equivocado y perdido, y entonces resulta presa de voluntades ajenas, mutilado en su trascendencia y frustrado de todo valor. Pero es un camino fácil: así se evitan la angustia y la tensión de la existencia auténticamente asumida.

3. 1. Señale las similitudes y diferencias que encuentre entre el fragmento (a) y el existencialismo sartreano. Especialmente desarrolle si puede hablarse para Sartre, y en qué términos, de una “moral existencialista” y de “falta moral”.
3. 2. Compare el fragmento (b) con las actitudes que en Sartre son llamadas de “buena” y “mala” fe. Dé ejemplos de las mismas y relacione con la libertad, la causalidad y el determinismo.

Notas

¹ Fue tomado prisionero de los alemanes en la Segunda Guerra Mundial, y luego colaboró con la resistencia ante la ocupación alemana.

² En 1936 publica *La imaginación y La Trascendencia del Ego*, luego vendrán *Esbozo de una teoría de las emociones* (1939), *Lo imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación* (1940) y un importante artículo titulado “Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad” (1939).

³ En adelante, SyN. Para la cita de pasajes de SyN seguimos la edición de 1966 en español. La edición original, en francés, tuvo lugar en 1943. Seguimos el recorrido de MaCann (2005) de las dos primeras partes de la obra, aunque no compartimos algunas de sus observaciones críticas, tratadas en este

artículo más adelante cuando nos ocupemos de *El existencialismo es un humanismo*.

⁴ Para una interesante comparación entre Sartre y Locke respecto de la conciencia como deseo de lo faltado, ver Naishtat (2007).

⁵ Sartre emplea el deseo para ilustrar esta carencia ontológica: el deseo existe como una carencia que señala hacia aquello que, de ser obtenido, haría del para-sí un ser-en-sí y al hacerlo suprimiría la misma conciencia (trascendente). MaCann da ejemplos muy desarrollados de ello, en el uso de bebidas, drogas y anestésicos, entendidos como proyectos de auto-aniquilación de la conciencia. MaCann, C (2005) p.130.

⁶ Una obra siempre proyectada y nunca completada por Sartre fueron los *Cuadernos para una m oral*. Veremos algunos intentos al respecto en la conferencia analizada en este artículo y más decididamente en la obra más importante del Sartre maduro, *Crítica de la razón dialéctica*.

⁷ Es también tema de obras literarias, como por ejemplo *Huis clos*, o *A puerta cerrada*.

⁸ Revista publicada a p artir de 1945 por Gallimard, prestigiosa editorial francesa, contó en s u consejo de redacción con autores e intelectuales comprometidos durante la resistencia, algunos de ellos compañeros de Sartre desde la época de formación universitaria: Raymond Aron, Simone de Beauvoir, Michel Leiris, Maurice Merleau-Ponty, Albert Ollivier y Jean Paulhan. El primer número salió publicado dos semanas antes de la conferencia aquí reseñada.

⁹ En adelante, EH.

¹⁰ Perrin (2010) cita a de Beauvoir cuando señala (en *La fuerza de las cosas*, de 1963) que luego de protestar en vano contra la etiqueta, Sartre finaliza, a disgusto, por tomar por cuenta propia el epíteto que todo el mundo usaba para designar lo que él consideraba en realidad, una “ filosofía de la existencia”. Para 1975, Sartre rehusaba el uso del término, considerando que fuera de los manuales no significaba ya nada (p. 298).

¹¹ La introducción temeraria de la verdad (y nada menos que absoluta) aquí nos demuestra el intento de Sartre de llenar lagunas que había dejado SyN. La

teoría de la verdad, nunca desarrollada definitivamente por nuestro autor de manera compatible con una filosofía de la acción, está esbozada en un escrito de publicación póstuma, *Verdad y Existencia*, fechado por la misma época de EH. Para un análisis del mismo, ver Di Berardino-Vidal (2011).

¹² Es de hacer notar que, *El existencialismo es un humanismo* se publicó también en conjunto con *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, quien responde diferenciando su posición –si no anti-humanista, al menos no humanista en el sentido que veremos aquí– de la de Sartre.

¹³ Para la querrela del humanismo y cómo se recibió en la escena francesa la defensa de un humanismo sartreano, ver Perrin (2010).

¹⁴ La cursiva es nuestra.

¹⁵ El análisis de la *Crítica de la razón dialéctica (CRD)*, donde aparecen esas figuras totalmente ausentes de SyN y de EH, y se despliega entre otras cosas la relación entre existencialismo y marxismo (*Existencialismo y marxismo* era el título original de *Cuestiones de método*), está fuera de los límites de este trabajo.

Bibliografía

Di Berardino, A. y Vidal, A. (2011) Experiencia y verdad: lectura sartreana de William James, en *Actas 2011 de las Jornadas de investigación en Filosofía*, La Plata: FaHCE. (Disponible en <http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/actas-2011>).

Garmendia, G. (1977) *El pensamiento esencial de Sartre*, Bs. As: CEAL.

Macann, C. (2005), *Four Phenomenological Philosophers. Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*, NY: Routledge.

Naishtat, F. (2007), Del ipse existencial al ipse narrativo. Fronteras y pasajes entre la fenomenología ontológica de Sartre y la fenomenología hermenéutica de Ricoeur, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 38, pp. 95-120, La Plata: FaHCE. (Disponible en línea en <http://www.publicaciones.fahce.unlp.edu.ar>).

Perrin, C. (2010), Sartre ou la fausse question de l'humanisme, en *Archives de Philosophie* 73, pp. 297-319, Paris: Centre Sèvres. (Disponible en línea en <http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2010-2-page-297>).

Sartre, J-P (1960 [1943]), *El Ser y la Nada*, Bs As: Losada.

——— (1957[1946]), *El Existencialismo es un humanismo*, incluido en *Sobre el humanismo* (junto a *Carta sobre el humanismo*, de M. Heidegger), Bs. As: Sur.

——— (1996), *Verdad y existencia*, Bs. As: Paidós.

——— (1963 [1963]), *Crítica de la Razón Dialéctica. Libro I: Teoría de los conjuntos prácticos*, Bs. As.: Losada.