



# Exploraciones sobre el pensamiento sartreano

**Leandro Sánchez Marín**  
**Editor**

ennegativo **ediciones**





# Exploraciones sobre el pensamiento sartreano

ennegativo **ediciones**



**POLITÉCNICO COLOMBIANO**  
Jaime Isaza Cadavid



# Exploraciones sobre el pensamiento sartreano

**Leandro Sánchez Marín**  
**Editor**

ennegativo **ediciones**



**POLITÉCNICO COLOMBIANO**  
Jaime Isaza Cadavid

**Exploraciones sobre el pensamiento sartreano**

Sánchez Marín, Leandro (Editor)

Traducción: Leandro Sánchez Marín

ISBN: 978-628-01-5252-3

Ennegativo Ediciones

Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid

Facultad de Ciencias y Educación

Medellín, 2024

180pp. 13.97x21,59

Agradecemos a todas las autoras y autores que generosamente han autorizado la publicación de sus trabajos en este volumen.

# Índice

Introducción	
<i>Leandro Sánchez Marín</i> .....	9
Jean-Paul Sartre y la ética de la autenticidad	
<i>Christine Daigle</i> .....	17
La segunda ética o la ética dialéctica de Sartre	
<i>Thomas C. Anderson</i> .....	45
Aportaciones contra el dogmatismo: una lectura del existencialismo de Sartre y Beauvoir	
<i>Jhoan Sebastian David Giraldo</i> .....	63
El ego como ilusión: su falsa inmanencia en la conciencia	
<i>Natalia Andrea Carmona Montaña</i> .....	81
Notas marginales sobre imaginación y fenomenología en Jean-Paul Sartre	
<i>Leandro Sánchez Marín</i> .....	93
Afectividad e imaginación: tránsito de la perspectiva epistemológica a la perspectiva existencial del mundo	
<i>Mateo Calderón Gómez</i> .....	107
Una exploración de la teoría de las emociones desde la filosofía sartreana	
<i>Kevin Steven Ríos Ospina</i> .....	125
Leyendo la transdisciplinariedad: Sartre y Althusser	
<i>Nina Power</i> .....	139

Jean-Paul Sartre: la política y el intelectual comprometido	
<i>William L. McBride</i> .....	165

# Introducción

Leandro Sánchez Marín  
Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid  
Universidad de Antioquia

Desde que su imaginación le ayudó a entrar al mundo de la literatura, Jean-Paul Sartre tuvo claro que quería ser escritor. Entre las capacidades humanas más apreciadas por él estaban la lectura y la escritura. En su juventud creía que estas dos dimensiones le otorgarían un sentido a su vida y que solo el mundo de la literatura lo salvaría del olvido. Estuvo obsesionado con la idea de la inmortalidad y pensaba que las letras le otorgarían un lugar en medio de lo eterno. Muchos años después de su muerte podemos decir que, si bien no le garantizamos eternidad, es claro que no ha sido olvidado.

En uno de los pasajes de sus *Diarios de guerra*, Sartre habla de una época de su vida en donde el optimismo fue el eje central de su experiencia. Pensaba que la vida consistía en “dedicarse a escribir” y que todo lo demás se desarrollaría por sí solo, y que por ello no merecería mucha atención de su parte. Tendría una vida como la de los grandes escritores, tal y como la había sospechado a través de los libros que había leído. Para él, su juventud era la época en que podía ser “mil Sócrates”, en que podía construir a partir de la palabra cuestionamientos sobre todo lo existente. La simpleza con la cual Sartre pensaba su proyecto juvenil casi que sorprende: “para tener la vida de un gran escritor, basta con ser un gran escritor” (Sartre,

1985, p. 81), a esto le llamaba *confianza mágica*. Sin embargo, esa vida de gran escritor comprendía, según el mismo Sartre, “soledad y desesperación, pasiones, grandes empresas, un largo periodo de oscuridad dolorosa... y después la gloria, con su cortejo de admiración y de amor” (Sartre, 1985, p. 82).

Sartre cumplió su propósito y se convirtió en escritor, en uno que ahora pertenece con pleno derecho al conjunto de los más valiosos desarrollos intelectuales de la cultura occidental y, sin duda, en uno de los más importantes, más queridos y, al mismo tiempo, más odiados de su propia época (Gerassi, 1993; Lévy, 2001). Su camino intelectual comenzó con las tentativas literarias del niño genio que inspeccionaba con curiosidad la biblioteca de su abuelo materno, luego apareció la universidad y con ella el deseo de grandeza como autor; los borradores de las primeras novelas y la incursión en el universo de la filosofía.

Luego estuvo el estudio desenfrenado de las ideas y el lanzamiento al mundo de sus primeros conceptos: Husserl y Heidegger, la fenomenología y la profunda inspección del ser en medio de las relaciones que lo constituyen. Fruto de todo esto es su primera gran obra filosófica: *El ser y la nada* (Sartre, 1993), publicada en medio de la guerra y que marcaría uno de los momentos más convulsos de su vida, pues la guerra misma sería el evento que anunciaría ahora la mirada del filósofo hacia el mundo de lo social; la aparición del existencialismo como una doctrina humanista vinculada a la cotidianidad de las personas a partir de sus propias elecciones (Sartre, 2009). Ya el mundo de las cuestiones prácticas no era ajeno al ejercicio literario, era necesario tomar partido en medio de él, alinearse y participar políticamente sin por ello descuidar el desarrollo de las ideas.

En 1945 Sartre funda junto con Simone de Beauvoir y Maurice Merleau-Ponty la revista *Les Temps Modernes*, órgano intelectual y político impulsado por el existencialismo. En el texto programático de aquella empresa Sartre se propuso explicar por qué el escritor debía comprometerse con el mundo en el que vive y pensar su contexto según las ideas que construye y en conjunción con las consideraciones políticas diarias. A partir de ese momento, Sartre no volvió a concebir ninguno de sus proyectos alejado de lo que tematizó como “literatura comprometida” (Sartre, 2008, p. 26). Todas las novelas y obras de teatro escritas en medio y después de la guerra, son piezas clave de este tipo de escritura (Van den Hoven, 2024). En ellas trató de exponer las relaciones humanas a partir de la conflictividad que las constituye, con la participación de hombres y mujeres cuyas conciencias se contraponen entre sí y con cuyas acciones el mundo se configura.

Precisamente, en medio de sus preocupaciones por el mundo de la conflictividad humana y la reyerta de los valores que tratan de establecer la mejor visión del mundo posible como criterio para la vida, entre los proyectos inacabados de Sartre se encuentra un monumental libro del que todavía hoy no tenemos traducción al castellano: *Cahiers pour une morale* (Sartre, 1983). Publicada de forma póstuma, esta obra de más de 500 páginas hace parte de los apuntes de Sartre que se han interpretado por muchos como el posible desarrollo de sus coqueteos con la construcción de una ética existencialista hacia el final de *El ser y la nada* (Anderson, 1999; Jeler, 2020). En esta obra pensadores como Karl Marx y G.W.F. Hegel tienen un papel protagónico, desplazando con ello a los fenomenólogos y afirmando las cada vez más intensas consideraciones políticas de Sartre. En este punto la recepción del marxismo por parte de Sartre perfila muchas

de las intervenciones intelectuales que seguirá desplegando a lo largo de su vida. Bajo la intención de mantener una perspectiva que comprenda un existencialismo marxista (Flynn, 1986), la *Crítica de la razón dialéctica* (Sartre, 2004) responde a este momento, el mismo que ya disponía para el autor un lugar de atención privilegiado.

En su etapa de madurez, Sartre siguió pensando en clave existencial y política. El monumental trabajo sobre Gustave Flaubert es, sin duda, otra de sus obras importantes. Lejos de representar una retirada respecto del pensamiento político, en este estudio Sartre trata de plantear algunas de las preguntas fundamentales en relación con la esfera de lo social y la acción política (Barnes, 1982). Al respecto, en una entrevista con Michel-Antoine Burnier que tuvo lugar en 1973, Sartre (2019) comenta lo siguiente:

Lo que me interesa de Flaubert es precisamente que se negó a ir al límite. Apoyó la idea de una burguesía aristocrática y se alzó contra la insurrección y la democracia de 1848. Intento mostrar por qué actuó de esa manera, hablando de su infancia, su familia, su historia, cómo eligió el imaginario y su alienación. Después de esto, el método deberá ser capaz de servir para otros análisis; y eso parece tan importante como circunscribir los movimientos anti-jerárquicos y libertarios (p. 118).

Hasta el final de sus días, Sartre fue un pensador comprometido, polémico y prolífico. Si bien perdía terreno frente al surgimiento de nuevas tendencias filosóficas y su imagen era desplazada poco a poco del centro de la escena cultural francesa para dar paso a otros pensadores y pensadoras, incluso hasta el punto de ser reprendido por los mismos estudiantes cuando fue invitado a un evento organizado por ellos como él mismo contó alguna vez: “En la tribuna, en mi puesto, había un mensaje en una hoja de

papel: ‘Sartre, sea breve’, me dije: ‘esto comienza mal’” (Sartre, 1975, p. 61). No obstante, también es cierto que sus ideas seguían y siguen permeando las discusiones más relevantes de nuestro tiempo.

El cortejo fúnebre que acompañó a Sartre hasta el cementerio de Montparnasse en París, el 19 de abril de 1980, es uno de los registros más impresionantes de amor por un filósofo y sus ideas. Miles de personas se pueden ver en las fotografías que se conservan de aquella jornada, las calles estaban inundadas de gente y en ellas apenas sobresale el carro funerario que llevaba el cuerpo de Sartre. Entre los admiradores del francés se encontraba Arnulfo Valencia, un colombiano que lo veneraba y lo abrazaba como uno de sus más grandes maestros literarios. Tiempo después del entierro de Sartre, Valencia visitó la tumba del filósofo y, al ver que la lápida estaba un poco floja, decidió retirarla y salir con ella del lugar. Luego envió la piedra, que estaba tallada con la leyenda “Jean Paul Sartre 1905-1980”, hacia Cali. Tiempo después, antes de morir, Valencia entregó el objeto a sus hijas confesando lo sucedido. La lápida faltante fue reemplazada en 1986 por una más grande que ahora anexaba al nombre de Sartre el de su compañera vital Simone de Beauvoir. Después de todo, la gloria y el amor volvieron a aparecer al final de la vida de Sartre y todavía hoy él sigue siendo una buena excusa para que muchos y muchas estudiantes de filosofía, literatura o política, acompañen sus propias preguntas con los conceptos y argumentos sartreanos aparecidos en el mundo hace ya más de cien años.

De esta manera, todos los trabajos que hacen parte de este volumen tienen como propósito continuar las reflexiones sobre el pensamiento sartreano al explorarlo desde diferentes perspectivas; volviendo sobre algunos motivos éticos y políticos, analizando cuestiones vinculadas a su producción fenomenológica, encontrando

relacionamientos provechosos para interpretar asuntos de interés particular o, simplemente, comentando algunos de los conceptos centrales del *corpus* sartreano. Por ello no podemos dejar de resaltar la gentileza de cada uno de los autores y autoras que han contribuido a este esfuerzo editorial. A ellos y ellas extendemos un agradecimiento por permitir que sus textos sean publicados en este compendio.

## Referencias

- Anderson, T. (1999). *Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity*. Open Court.
- Barnes, H. (1982). *Sartre and Flaubert*. University of Chicago Press.
- Flynn, T. (1986). *Sartre and Marxist Existentialism. The test case of Collective Responsibility*. University of Chicago Press.
- Gerassi, J. (1993). *Jean-Paul Sartre. La conciencia odiada de su siglo*. Editorial Norma.
- Jeler, C. (2020). Beyond an Instrumental View of Violence: On Sartre's Discussion of Violence in *Notebooks for an Ethics*. *Human Studies*, 43, 237-255.
- Lévy, B-H. (2001). *El siglo de Sartre*. Ediciones BSA.
- Sartre, J-P. (1975). *El hombre tiene razón para rebelarse*. Monte Ávila Editores.
- Sartre, J-P. (1983). *Cahiers pour une morale*. Éditions Gallimard.
- Sartre, J-P. (1985). *Diarios de guerra*. Editorial Losada.
- Sartre, J-P. (1993). *El ser y la nada*. Ediciones Altaya.
- Sartre, J-P. (2004). *Crítica de la razón dialéctica I*. Editorial Losada.
- Sartre, J-P. (2008). *¿Qué es la literatura?* Editorial Losada.
- Sartre, J-P. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Ediciones Edhasa.

- Sartre, J-P. (2019). *Entrevistas*. Ennegativo Ediciones.
- Van den Hoven, A. (2024). *An Analysis of Jean-Paul Sartre's Plays in Théâtre Complet*. Routledge.



# Jean-Paul Sartre y la ética de la autenticidad

Christine Daigle<sup>1</sup>

*¿Qué dice tu conciencia?  
Te convertirás en lo que eres.*

— Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, §270.

Una de las partes más problemáticas de la filosofía de Jean-Paul Sartre es sin duda su ética. Ningún tratado ético siguió al famoso anuncio en las últimas líneas de *El ser y la nada*. Solo hay unos pocos ensayos, por ejemplo, *El existencialismo es un humanismo*, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, y *¿Qué es la literatura?*, que abordan problemas éticos de un tipo u otro. El intento de escribir una ética fue abandonado después de llenar diez cuadernos entre 1947 y 1948. Los *Cuadernos para una moral*, dos de los diez cuadernos que se publicaron póstumamente en 1983, contienen un intento de una ética, que Sartre consideró retrospectivamente un fracaso. El abandono del proyecto ha dado lugar inevitablemente a algunas especulaciones sobre su causa. En su *Sartre, le dernier philosophe*, Alain Renaut (1993) lo explica señalando la publicación de *Para*

---

<sup>1</sup> Este texto se publicó con el título “The Ethics of Authenticity” en: Webber, J. (Ed.). *Reading Sartre. On Phenomenology and Existentialism*. Routledge, 2011, pp. 1-14 (N. del T.)

*una moral de la ambigüedad* de Beauvoir en 1947. Dado que este ensayo, según Renault, respondía directamente al llamado a una ética con el que concluía *El ser y la nada*, Sartre no necesitaba continuar trabajando en su propia respuesta. Como Beauvoir elaboró con éxito una ética sobre la base ontológica proporcionada por *El ser y la nada*, el trabajo estaba hecho y Sartre pudo dedicarse a algo diferente. Quiero desafiar esto.

En otro lugar he sostenido que es posible reconstruir una ética sartreana si se leen atentamente sus ensayos de la década de 1940 junto con los *Cuadernos para una moral* (Daigle, 2005, 2007). Creo que Sartre es injusto consigo mismo cuando juzga que el contenido de los *Cuadernos* representa un intento fallido de ética. Que más tarde gire hacia una ética que enfatice más la ubicación sociohistórica del individuo no significa que deba descartarse la ética de los años cuarenta. De hecho, creo que se puede argumentar que la ética posterior es simplemente una extensión y complemento de la anterior, aunque una muy necesaria. Dicho esto, la lamentable situación que se le presenta al individuo en *El ser y la nada* no parece proporcionar mucho terreno para una ética. Si la autenticidad es el ideal ético al que uno debe aspirar, y esa es de hecho la clave de la ética de Sartre, no está claro cómo el para-sí que emerge del tratado ontológico está en posición de alcanzarlo. Para que esto suceda, Sartre necesita revisar algunas de sus opiniones. Sostendré que la intervención de Beauvoir, en *Pirro y Cineas* y *Para una moral de la ambigüedad*, es crucial en ese sentido. Su diferente apropiación de Hegel y Heidegger y su comprensión de la situación llevaron a Sartre por el camino de la conversión y la reciprocidad que son claves para la autenticidad y la posibilidad de una vida ética. Procederé explicando primero la noción de

autenticidad de Heidegger tal como impregna gran parte del pensamiento de Sartre y Beauvoir sobre el tema. Luego explicaré el enigma de la mala fe en Sartre, así como sus puntos de vista sobre las relaciones interpersonales y la autenticidad. A continuación, abordaré la comprensión que tiene Beauvoir de la autenticidad. Esto revelará que la contribución de Beauvoir fue clave para el desarrollo por parte de Sartre de una ética de la autenticidad tal como la encontramos en los *Cuadernos para una moral*.

### **El problema de la autenticidad: el caso de Heidegger**

¿Qué es la autenticidad y por qué es un problema? Es importante aclarar la naturaleza del concepto que abordan Beauvoir y Sartre. Para ello es importante tener en cuenta que ambos estaban interesados en la fenomenología de Heidegger. Si bien este no es un ensayo sobre Heidegger, creo que es crucial considerar, aunque sea muy brevemente, lo que dijo sobre la autenticidad para comprender mejor la forma en que Beauvoir y Sartre abordan el concepto.

En *Ser y tiempo*, Heidegger habló del *Dasein* auténtico y del no auténtico. En particular, se negó a darle al concepto su tradicional giro ético. La autenticidad y la falta de autenticidad son modos de ser para el *Dasein* en su relación con el ser y el mundo. La inautenticidad es una especie de ser-en-el-mundo para el *Dasein* mediante el cual él mismo está “completamente fascinado por el ‘mundo’ y por el *Dasein*-con de los demás en el ‘ellos’” (Heidegger, 1962, p. 220). La autenticidad, por el contrario, es el tipo de ser-en-el-mundo mediante el cual el *Dasein* es consciente de sí mismo como el ser que es un ser-ahí, es decir, un ser que está presente en el ser. El *Dasein* es consciente de su relación con el mundo. De manera similar, como veremos,

el auténtico para-sí en Sartre será aquel que también entenderá su relación con el mundo como alguien que crea el mundo y los valores contenidos en él. Heidegger explica que “la existencia auténtica no es algo que flota por encima de la cotidianidad que cae; existencialmente, es solo una forma modificada en la que se aprovecha esa cotidianidad” (Heidegger, 1962, p. 224). Heidegger insiste en que la autenticidad y la falta de autenticidad son meros modos de ser para el *Dasein* y que ningún modo es mejor o más deseable que el otro. Más bien, están unidos y son equiprimordiales. Por tanto, afirma que sus opiniones son solo descriptivas y no prescriptivas. Curiosamente, sin embargo, las estructuras o modos de ser que él identifica como no auténticos son todas las experiencias más inmediatas que el *Dasein* tiene de su ser-en-el-mundo, es decir, facticidad, caída y existencialidad. El *Dasein* es inauténtico cuando habita en su propia facticidad (su ser-en-el-mundo), cuando se deja fascinar por el ellos (al ser arrojado al mundo, el *Dasein* es un *Mitdasein* o un *Dasein-con*) y cuando es ajeno a su propio ser-hacia-la-muerte. La experiencia del pavor, que acompaña a la experiencia de uno mismo como un ser-hacia-la-muerte –pero que también puede ser suscitada por otras experiencias cotidianas– es aquella que descubre la nada para el *Dasein*.

El ser-para-la-muerte juega un papel clave con respecto a la autenticidad en Heidegger. Una vez que el *Dasein* hace de su propia muerte algo existencialmente relevante, lo hace en un modo auténtico. Es decir, ha descubierto sus propias posibilidades y su naturaleza finita. La idea de posibilidad es la clave aquí: la muerte tiene que convertirse en una posibilidad genuina para nosotros. Lo hace a modo de autenticidad y mediante anticipación. La anticipación o

angustia es un estado de ánimo particular que nos lleva al modo auténtico en el que nos liberamos de las ilusiones, las ilusiones de la inautenticidad, y en el que nos damos cuenta de que realmente somos un ser-para-la-muerte<sup>2</sup>. La posibilidad última es la terminación del propio *Dasein*.

En cualquier caso, los dos modos de ser-en-el-mundo del *Dasein* no son equivalentes. Aunque Heidegger tiene cuidado al abstenerse de calificar la autenticidad como mejor o más deseable, la esencia de estas secciones de *Ser y tiempo* es que el *Dasein* tiene que ser auténtico. Por tanto, la autenticidad no es simplemente una categoría ontológica sino un deber. El *Dasein* puede dejarse atrapar en modos no auténticos, pero debe aspirar a la autenticidad como modo de su propio ser. Lo ontológico produce una exigencia ética, la de autenticidad<sup>3</sup>.

### Sartre sobre la autenticidad

El manejo que hace Sartre del problema de la autenticidad es diferente del que hace Heidegger, aunque se basa en él. El punto en el que se acerca más a la ontologización del

---

<sup>2</sup> “Podemos resumir nuestra caracterización del auténtico ser-para-la-muerte tal como lo hemos proyectado existencialmente: *la anticipación revela al Dasein su pérdida en el ellos-mismo y lo enfrenta con la posibilidad de ser él mismo, principalmente sin el apoyo de una solicitud preocupante, sino del ser mismo, más bien, en una apasionada libertad hacia la muerte, una libertad que ha sido liberada de las ilusiones de ‘ellos’ y que es fáctica, segura de sí misma y angustiada*” (Heidegger, 1962, p. 311).

<sup>3</sup> Por supuesto, el propio Heidegger y un buen número de estudiosos de Heidegger rechazarían esta lectura de *Ser y tiempo*. Heidegger y sus seguidores rechazaron cualquier interpretación del libro como si implicara una ética. Pienso, y no soy la única que lo hace así, que la importancia ética de *Ser y tiempo* es clara y que esto, en última instancia, es lo que hace de Heidegger también un existencialista y que esto es cierto a pesar de su insistencia en que es un ontólogo meramente preocupado por con la pregunta por el ser.

problema que hace Heidegger es en *El ser y la nada*. De hecho, el capítulo sobre la mala fe intenta abordar los conceptos de mala fe y buena fe en términos ontológicos estrictos, sin introducir un deber como lo hizo inadvertidamente Heidegger en *Ser y tiempo*. El uso de los términos “autenticidad” y “no autenticidad” seguramente pondría a Heidegger en una posición difícil, y así fue. Es bastante concebible que Sartre utilice la “mala fe” y la “buena fe” para evitar el escollo ético al que se enfrentó Heidegger. Los términos “autenticidad” y “no autenticidad” simplemente conllevan un pesado bagaje ético. El uso de “mala fe” y “buena fe” pretende ayudar a pensar en el problema de una manera ontológica<sup>4</sup>. Sartre nos advierte al final del capítulo sobre la mala fe:

Es indiferente si se es de buena o de mala fe, porque la mala fe reaprehende la buena fe y se arrastra hasta el origen mismo del proyecto de la buena fe, eso no significa que no podamos escapar radicalmente de la mala fe. Pero esto supone una autorrecuperación del ser previamente corrompido. A esta autorrecuperación la llamaremos autenticidad, cuya descripción no tiene cabida aquí (Sartre, 2003, p. 94).

Así, la autenticidad no es buena fe y la falta de autenticidad no es mala fe, aunque resulta muy tentador leerlas como tales. El camarero comete mala fe cuando quiere *ser* un camarero. ¿Debería darse cuenta de que no es así como debería concebirse a sí mismo? No en esta sección de *El ser y la nada*, donde Sartre describe un modo de ser. Si bien creo que las precauciones lingüísticas de Sartre no han sido suficientes para rescatarlo del escollo ético, no es un tema sobre el que desee profundizar aquí. Hay mucho

---

<sup>4</sup> Es cierto que utilizar “bueno” y “malo” para referirse a la fe en el para-sí es una estrategia igualmente mala.

debate sobre qué es exactamente lo que Sartre está tratando de lograr y si lo logra en el capítulo sobre la mala fe, y otros académicos han abordado estas cuestiones mejor que yo<sup>5</sup>.

Pero déjenme intentar esto. ¿Qué es la mala fe? Se es de mala fe cuando se niega ser un ser para sí. Se considera que el camarero actúa de mala fe porque se imagina que es un camarero en el sentido ontológico fuerte. Existencialmente, la mujer en la cita romántica es todo mente. Se siente divorciada *de* su cuerpo. Ahora bien, ontológicamente eso es imposible ya que, como para-sí, ella es una conciencia encarnada. Ninguna conciencia puede ser consciente sin el cuerpo. Sin embargo, en ese momento ella se siente pura mente. Su cuerpo es entonces una cosa, un objeto del que está separada. Una imposibilidad ontológica se convierte en una realidad existencial. Concebirse así en desacuerdo con su ser ontológico es actuar de mala fe. La mala fe no es un concepto ontológico, aunque apunta a la falta de correspondencia del ser existencial con el ser ontológico. La mala fe es un concepto existencial fenomenológico que se extiende hasta lo ético. De hecho, quiero ir más lejos y decir que siempre es ético ya que aquí opera una afirmación subyacente, a saber: que uno debe ser lo que es, es decir, un ser que es lo que no es y no es lo que es.

No sería sorprendente que el capítulo sobre la mala fe tuviera una importancia ética, como creo que la tiene. Después de todo, este capítulo y su supuesto trato ontológico estricto con la mala y la buena fe casi puede

---

<sup>5</sup> A este respecto, vale la pena considerar los siguientes estudios: (Santoni, 1995; Perna, 2003; Webber, 2011); además recomiendo el intercambio entre Eshleman (2008a, 2008b) y Santoni (2008) en *Sartre Studies International*.

verse como un interludio en el enfoque ético general de Sartre hacia la cuestión de la autenticidad, ya que está precedido y seguido por investigaciones sobre el concepto desde un punto de vista ético. Ya en sus escritos literarios de los años 30 investiga el problema. Es un tema en *La náusea* (1938) con la figura del *salaud* y es recurrente en “La infancia de un jefe”, uno de los cuentos publicados en el compendio titulado *El muro* en 1939. En *La náusea*, Roquentin desprecia al burgués de Bouville a quien llama *salauds*. El *salaud* es de mala fe ya que él, al igual que el camarero que vendrá en *El ser y la nada*, juega a ser el burgués que es, desempeñando concienzudamente su papel predeterminado y ejerciendo sus derechos y deberes, también establecidos y fijos. De la misma manera, en “La infancia de un jefe”, después de un poco de divagación y reflexión —¿auténtica?— existencial, Lucien descubre quién es realmente. Sartre (2005) dice: “Y ahora, de hecho, eso era exactamente lo que era Lucien: un enorme conjunto de derechos y responsabilidades” (p. 204). Tiene derecho a existir, su existencia toma la forma de un en sí: es Lucien, es un jefe. Es de mala fe.

La preocupación ética de Sartre por la autenticidad continúa en sus *Diarios de guerra*. Se trata entonces tanto de una preocupación personal por ser auténtico como de una preocupación teórica por comprender los mecanismos mediante los cuales uno puede llegar a ser auténtico. En ese momento, está leyendo a Heidegger y el lenguaje que utiliza en sus diarios se basa en esta lectura<sup>6</sup>. No solo está

---

<sup>6</sup> En una nota añadida a una de las últimas ediciones francesas, que incluye el primer cuaderno inédito, aún no traducido al inglés, Arlette Elkaïm-Sartre explica que el conocimiento que Sartre tiene de Heidegger es muy reciente en el momento en que escribe sus diarios (Sartre, 1995, p. 30n1).

tomando prestado el lenguaje de Heidegger, sino claramente también algunas de sus opiniones sobre la autenticidad. Por eso dice que la autenticidad solo se obtiene a través de la historicidad. La define como una forma que tiene el individuo de situarse, de entenderse a sí mismo como un ser situado. Dice: “la autenticidad es un *deber* que nos llega tanto del exterior como del interior, ya que nuestro ‘adentro’ es un exterior. Ser auténtico es realizar plenamente el ser situado de uno, cualquiera que sea la situación” (Sartre, 1984, pp. 53-54)<sup>7</sup>. La autenticidad se ganará asumiendo el propio ser histórico y libre. Sin embargo, esta ganancia tendrá que ser recuperada perpetuamente mientras uno persista en su proyecto libre. Si eso no sucede, uno recaerá en la falta de autenticidad.

Los esbozos de los diarios sobre la noción de autenticidad encuentran su camino en *El ser y la nada*, pero no en el capítulo sobre la mala fe. Como se explicó anteriormente, el capítulo sobre la mala fe está dedicado a una exploración ontológica de la noción de mala fe. Más adelante en el tratado, en la sección “Libertad y responsabilidad”, explica qué es la responsabilidad, nuevamente, desde un punto de vista ontológico. Lo que dice allí recuerda su definición de autenticidad en los *Diarios de guerra*. Él dice:

---

<sup>7</sup> Esta es mi propia traducción y también anexo las cursivas. El texto original dice: “*L’authenticité est un devoir qui nous vient à la fois du dehors et du dedans parce que notre ‘dedans’ est un dehors. Être authentique, c’est réaliser pleinement son être-en-situation, quelle que soit par ailleurs cette position*” (Sartre, 1995, p. 224). Nótese el uso de “deber” (*devoir*) en este caso. Esto sugiere que la autenticidad tiene algún valor objetivo. Tenemos que ser auténticos porque hay una exigencia de serlo que se fundamenta en nuestro ser para sí que es un ser-en-situación.

Quien se da cuenta con angustia de su condición de verse arrojado a una responsabilidad que llega hasta su mismo abandono, ya no tiene remordimiento ni arrepentimiento ni excusa; ya no es más que una libertad que se revela perfectamente y cuyo ser reside en esta misma revelación. Pero como señalamos al inicio de este trabajo, la mayoría de las veces huimos de la angustia de mala fe (Sartre, 2003, p. 577).

Por tanto, la angustia se equipara con la autenticidad. La autenticidad, como en Heidegger, se obtiene a través del angustioso descubrimiento de uno mismo como un ser libre, responsable y situado. Sin embargo, contrariamente a Heidegger, Sartre no cree que este angustioso descubrimiento implique una comprensión de uno mismo como un ser-para-la-muerte. De hecho, rechaza vehementemente esta noción, lo que le lleva a afirmar que Heidegger señala una solución pero no la proporciona él mismo. Para Sartre, la autenticidad es el descubrimiento de uno mismo como ese ser que busca ser Dios y no logra serlo. Como se dijo anteriormente en el libro, “el ser hacia el cual la realidad humana se supera a sí misma no es un Dios trascendente; está en el corazón de la realidad humana; es solo la realidad humana misma como totalidad” (Sartre, 2003, p. 114). Pero esta totalidad es lo que no es y no es lo que es. Es un proyecto que aspira constantemente a ser uno consigo mismo, a ser un para-sí-en-sí. La palabra final de *El ser y la nada* es que el para-sí es un ser que desea ser Dios y que huye de la angustia de mala fe. Parece hacer que la autenticidad sea extremadamente difícil, si no del todo imposible, de alcanzar.

Thomas Anderson ha sostenido que para que la ética de Sartre, en general, y la autenticidad, en particular, sean

posibles, es necesaria una conversión (Anderson, 1993). Según él, el para-sí debe abandonar el deseo de ser Dios. Esto implica un rechazo de la ontología de *El ser y la nada*. Anderson encuentra esta conversión en funcionamiento en los *Cuadernos*. Si bien los análisis de Anderson son útiles, estoy bastante de acuerdo con la interpretación que hace Yiwei Zheng de la conversión presentada en los *Cuadernos*. Explica que no es necesario rechazar la ontología de *El ser y la nada* para ser auténtico. De hecho, piensa que la ontología debe ser preservada y que a partir de ella se puede elaborar una ética. Según esta ontología, el para-sí desea ser Dios. No podemos no desear ser Dios. Si lo hiciéramos, volveríamos a actuar de mala fe y de falta de autenticidad. La autenticidad requiere que uno se acepte a sí mismo como un ser para quien el deseo de ser Dios es una característica de su ser. Según Zheng, lo que sucede sin embargo es que “en la autenticidad llegamos a ver el valor de ser Dios como subordinado a algún valor superior: la libertad” (Zheng, 2002, p. 133). En la autenticidad, uno se da cuenta de que el deseo de ser Dios es lo que nos impulsa a realizar los seres libres que somos. Al ver las cosas desde la perspectiva correcta, uno es auténtico, y “en la autenticidad hay una voluntad del proyecto irreflexivo” (Zheng, 2002, p. 138). El para-sí se entiende como este proyecto libre que pretende ser lo que es en el modo de no serlo. Ser auténtico es comprender que uno es un punto de vista finito, contingente e ignorante del mundo y que por eso se crea un mundo. Sartre (1992) explica que

el hombre auténtico nunca pierde de vista los objetivos absolutos de la condición humana. Él es la pura elección de sus objetivos absolutos. Estos objetivos son: salvar al mundo (al hacer ser el ser), hacer de la libertad el

fundamento del mundo, tomar la creación para su propio uso y hacer absoluto el origen del mundo a través de la libertad apoderándose de sí misma (p. 448).

Este proyecto debe abrazarse reflexivamente. El proyecto del para-sí es gratuito en el fondo. Pero en cuanto querido por el para-sí como expresión de su libertad, está justificado. “Es este doble aspecto simultáneo del proyecto humano, gratuito en su esencia y consagrado por una repetición reflexiva, lo que le convierte en *existencia auténtica*” (Sartre, 1992, p. 481). A través de este proceso, uno acepta la responsabilidad de sí mismo y del mundo que ha creado. Pero los *Cuadernos* también van más allá. Hay que convertirse a la noción de libertad como algo que reemplaza el proyecto de ser Dios, pero también hay que convertirse al Otro.

La conversión al Otro y al propio ser intersubjetivo es problemática en vista de la imagen que Sartre ha dibujado de las relaciones interpersonales en *El ser y la nada*. Si bien no deseo analizar esto en detalle, conviene dar algunas explicaciones. Sartre reconoce que somos a la vez un ser para sí y un ser para los demás. Reconoce “la brillante intuición de Hegel [que] es hacerme depender del Otro *en mi ser*. Soy, decía, un ser para sí que solo es para sí a través de otro. Por eso el Otro me penetra hasta el corazón” (Sartre, 2003, p. 261). Inmediatamente después, sin embargo, anuncia que Hegel debe ser rechazado ya que solo introduce una relación cognitiva con el Otro. Luego procede al famoso análisis de la mirada, con todo su énfasis en el aspecto negativo de la existencia de los demás. El Otro me mira, me roba mi mundo, me cosifica, me aliena. La mirada no es auténtica porque objetiva al Otro, pero una conciencia que encuentra a otro en el mundo no puede evitar objetivar a ese otro. El Otro es para mí un

objeto en el mundo. Cuando él es sujeto, cuando ejerce su libertad mirándome, soporto el peso de su libertad en lugar de reconocerla en reciprocidad. La libertad del Otro me aliena y me priva de mi propia libertad. “Mi ser para los demás es una caída a través del vacío absoluto hacia la objetividad” (Sartre, 2003, p. 298). Además, en la sección “Las relaciones concretas con el prójimo”, Sartre describe relaciones fallidas entre conciencias. En la tercera sección de este capítulo escribe: “El ‘nosotros’ es una cierta experiencia particular que se produce en casos especiales sobre la base del ser para los demás en general. El ser-para-los-otros precede y funda el *ser-con-los-otros*” (Sartre, 2003, p. 436)<sup>8</sup>. Pero el nosotros-objeto y el nosotros-sujeto que describe son ejemplos alienantes y no auténticos de *Mitsein* a la Heidegger. De ahí se sigue la famosa afirmación condenatoria: “la esencia de las relaciones entre conciencias no es el *Mitsein*; es el conflicto” (Sartre, 2003, p. 451).

¿Cómo convertirse al Otro si la conversión se realiza sobre la base de la ontología de *El ser y la nada*? La conversión al Otro es esencial para la autenticidad. El propio Sartre dice muchas cosas en los *Cuadernos*. Pero, como señaló Eva Lundgren-Gothlin en los *Cuadernos*, “Sartre simplemente da por sentado que los hombres pueden comportarse generosa y desinteresadamente unos con otros. El conflicto ya no es inevitable” (Lundgren-Gothlin 1994, p. 901). Este cambio requiere alguna

---

<sup>8</sup> Curiosamente, Sartre propone que ser para los otros es primordial y ser con los demás depende de ello. Esto difiere del enfoque de Heidegger que los considera estados equiprimordiales para el *Dasein*. Como veremos, Beauvoir está más cerca de Heidegger en este punto y enfatiza que nuestro ser con los otros es tan primordial como nuestro ser para los otros.

explicación. T. Storm Heter ha propuesto una muy interesante en “La autenticidad y los otros: la ética del reconocimiento de Sartre”. Allí sostiene que la autenticidad implica reconocer a los demás a la manera hegeliana. Señala la definición de autenticidad que proporciona Sartre en *Reflexiones sobre la cuestión judía*. En ese ensayo, Sartre explica que la autenticidad implica dos condiciones: (1) conciencia lúcida y (2) aceptación de la responsabilidad. Heter propone que estas dos condiciones se basan en una tercera condición implícita, es decir, que uno respete y reconozca la libertad de los demás (Heter, 2006, p. 22). Como él dice, “la tercera condición de autenticidad añade una rica dimensión social a la autenticidad y responde a la preocupación subjetivista” (Heter, 2006, p. 28). Heter sostiene además que, si bien *Reflexiones sobre la cuestión judía* describe el reconocimiento no mutuo, *¿Qué es la literatura?* describe el reconocimiento mutuo. Por lo tanto, quiere considerar ambos ensayos como arrojando luz sobre una de las dos caras de la misma moneda. Según Heter, los *Cuadernos para una moral* respaldan la ética presentada en estos ensayos anteriores al tiempo que se centran en la noción de apelación, “que es el término que emplea Sartre para referirse al fenómeno que hace posible el reconocimiento mutuo” (Heter, 2006, p. 35). Por tanto, concluye que “la autenticidad requiere abrazar la naturaleza intersubjetiva de la propia identidad” (Heter, 2006, p. 38).

Si bien no tengo reparos en llegar a esta conclusión, sí tengo reservas sobre la afirmación subyacente hecha por Heter. El objetivo de su artículo es mostrar que la ética de Sartre no es de naturaleza kantiana sino hegeliana. Como él dice, la ética kantiana se basa en demandas que surgen del imperativo categórico y, como demostró, la ética de

Sartre se basa en la apelación al Otro. Heter sostiene que es gracias a su incorporación de la noción hegeliana de reconocimiento mutuo que Sartre puede basar su ética en la apelación. Sin embargo, me gustaría prestar atención a lo que el propio Sartre dice sobre *El ser y la nada* y su relación con Hegel: no vio la dialéctica en juego en ello; no estaba trabajando mucho sobre Hegel en ese momento y, aunque se refiere a Hegel y lo refuta en muchos lugares, ciertamente no utilizó la dialéctica hegeliana amo-esclavo en todos sus aspectos (Sartre, 1981, pp. 9-10). Estoy de acuerdo con la evaluación de Lundgren-Gothlin (1994) en esa relación: “Sartre tomó prestado solo de la primera parte de la dialéctica amo-esclavo de Hegel, donde las dos conciencias simultáneamente intentan dominarse entre sí” (p. 899). Por lo tanto, su apropiación selectiva de Hegel no puede ser la base para que conciba un reconocimiento recíproco de las libertades como es necesario para la autenticidad. En cambio, sostengo que lo que se requiere es la mediación de Beauvoir y su énfasis en el *Mitsein* heideggeriano, así como su plena apropiación de la dialéctica amo-esclavo como si implicara un segundo momento en el que el conflicto se transforma en reconocimiento mutuo.

### **Beauvoir sobre la autenticidad**

La noción de autenticidad y el problema ético en general son temas que impregnan todo el corpus beauvoireano. Sin embargo, es en sus escritos de la década de 1940 donde los explora en profundidad: en *Pirro y Cineas* (1944) y *Para una moral de la ambigüedad* (1947), pero también en *El segundo sexo* (1949) en el contexto de la comprensión de las experiencias de la mujer. Su enfoque del problema de la autenticidad se basa en su apropiación de Hegel y

Heidegger, pero también en su lectura de Marx, de la que no me ocuparé<sup>9</sup>. Procederé cronológicamente y rastrearé el concepto de autenticidad tal como se idea en textos sucesivos.

En *Pirro y Cineas*, Beauvoir aborda la noción de autenticidad en un sentido muy heideggeriano. Curiosamente, este es el ensayo en el que se encuentra más cercana a Sartre. Adopta acriticamente la ontología presentada en *El ser y la nada* y busca elaborar una ética sobre esa base. Así afirma que el ser humano es un proyecto, un ser que es lo que no es y no es lo que es, un ser que debe trascenderse a sí mismo mientras quiere ser. Sin embargo, su apropiación de Hegel y Heidegger la sitúa en un camino que la distancia de Sartre. Siguiendo a Heidegger, explica que el ser humano es quien desvela el ser. Es deber ontológico y ético del individuo desvelar este ser y generar las condiciones para que ocurra el desvelamiento. Uno es arrojado al mundo y revela el mundo en el que se encuentra. Esta revelación se realiza como una conciencia encarnada situada. Para el individuo, ser auténtico es reconocerse como un ser-en-el-mundo situado y actuar como creador de los valores que es. El deseo del ser humano no es ser Dios, es decir, ser un para-sí-en-sí, sino develar el ser. Pero esto no puede suceder de forma aislada. Beauvoir cierra la primera parte de su ensayo afirmando: “un hombre solo en el mundo quedaría

---

<sup>9</sup> En sus ensayos sobre Beauvoir, Lundgren-Gothlin ha argumentado que lo que distingue a Beauvoir de Sartre es precisamente su comprensión y uso más completos de la dialéctica hegeliana amo-esclavo, así como su apropiación de Heidegger, que se centra en el *Mitsein* más que en el *Dasein* (Lundgren-Gothlin, 1994, Gothlin, 2002). En el artículo anterior, Lundgren-Gothlin explica que el uso que hace Beauvoir de la noción marxista de trabajo también le permite comprender mejor la situación del individuo ético.

paralizado ante la visión manifiesta de la vanidad de todos sus objetivos. Sin duda no podría soportar vivir. Pero el hombre no está solo en el mundo” (Beauvoir, 2004a, p. 115). En la segunda parte explica cómo es necesario apelar a la libertad del Otro para fundamentar y justificar mi desvelamiento del ser. El argumento no es hegeliano como tal, pero da como resultado una noción similar de reconocimiento recíproco de sujetos libres.

Como conciencia libremente encarnada y situada, desvelo el ser. Mi intención del mundo crea el mundo. Soy el ser gracias al cual hay un mundo. Sin embargo, quedaría atrapado en mi propia subjetividad si no hubiera un Otro que pudiera reconocer este proceso. Necesito al Otro para que mi desvelamiento no se pierda en la trampa solipsista. “Solo la libertad del Otro es capaz de necesitar mi ser. Mi necesidad esencial es, por tanto, enfrentarme a hombres libres” (Beauvoir, 2004a, p. 129).

El Otro al que apelaré para que me reconozca debe ser libre para poder incluso reconocermelo. Ella dice: “solo puedo apelar concretamente a los hombres que existen para mí, y ellos existen para mí solo si he creado vínculos con ellos o si los he convertido en mis pares” (Beauvoir, 2004a, p. 135)<sup>10</sup>. Cuando reconozco al Otro como un objeto impotente, cuando lo alieno oprimiéndolo o cuando lo reconozco como un sujeto omnipotente que me cosifica a través de la mirada por ejemplo, no hay reconocimiento mutuo de libertad, no somos pares. En tales relaciones, mi proyecto y mi desvelamiento de ser no pueden ser fundamentados ni justificados por el Otro. O se vuelve impotente o no le importa y ejerce su propia potencia a mis expensas. Lo que se necesita es que ambos sujetos

---

<sup>10</sup> He cambiado ligeramente la traducción.

conserven su libertad, continúen persiguiendo sus proyectos y al mismo tiempo se reconozcan mutuamente como los seres libres que son y que están comprometidos en el proyecto de revelar el ser. Así, dice Beauvoir, “nuestras libertades se sostienen unas a otras como las piedras de un arco, pero en un arco que no sostiene ningún pilar. La humanidad está enteramente suspendida en un vacío que ella misma crea al reflexionar sobre su plenitud” (Beauvoir, 2004a, p. 140)<sup>11</sup>.

Vemos claramente que la visión que presenta en *Pirro y Cineas* es una combinación ingeniosa de las opiniones de Hegel sobre el reconocimiento mutuo de las conciencias y la comprensión de Heidegger del *Dasein* como el ser que revela el ser. En *Para una moral de la ambigüedad*, Beauvoir continúa en la misma línea, al tiempo que enfatiza que el desvelamiento está en el corazón de la autenticidad. Pone un énfasis en la autenticidad que está ausente en *Ser y tiempo* de Heidegger para quien, como discutimos en una sección anterior, la autenticidad es simplemente un modo de ser en el mundo para el *Dasein*. Beauvoir valora más la autenticidad. En la autenticidad uno se afirma como un ser develador y esto equivale a afirmarse como libre, pues ser libre es develar el ser. Ser libre, desvelar, es el mismo movimiento de existir para el ser humano, según Beauvoir.

---

<sup>11</sup> Puede que Beauvoir sea más optimista que Sartre en lo que respecta a las relaciones interpersonales, pero tampoco es ingenua. Ella reconoce que existe el riesgo de enfrentarse a una falta de reciprocidad. Si me abro al Otro y ofrezco mi ser libre con la esperanza de un reconocimiento libre de mi ser libre, podría enfrentar la mirada objetivante del Otro como respuesta, como en la relación de la mujer con el hombre bajo la opresión patriarcal, por ejemplo. Sin embargo, Beauvoir cree que se trata de un riesgo que debemos correr, ya que una vez que haya un reconocimiento recíproco, nuestro llamamiento puede conducirnos a un auténtico *Mitsein*.

Como dice Gothlin: “para Beauvoir, ser auténtico significa revelar el mundo *con y para los demás*”<sup>12</sup>. El develamiento, que es actividad del ser libre, se realiza como un *Mitsein* y nunca de forma aislada.

Lo que fundamenta esta visión en Beauvoir es su aceptación de la comprensión fenomenológica del sujeto en el mundo de Merleau-Ponty. En su reseña de *La fenomenología de la percepción*, Beauvoir indica que abraza la visión según la cual nuestro cuerpo es más que un mero objeto, es nuestra “manera de ser en el mundo, nuestro ‘anclaje’ en este mundo” (Beauvoir 2004b, p. 160). Sin embargo, este anclaje está situado y encarnado de una manera diferente a la que ofrecía Sartre: “mi conciencia se encuentra ‘absorbida por lo sensible’. No es un puro para-sí, o para usar la frase de Hegel, utilizada más tarde por Sartre, un agujero en el ser, sino más bien ‘un hueco, un pliegue que ha sido hecho y puede ser deshecho’” (Beauvoir 2004b, p. 163). Se aleja así de la ontología de Sartre. Sartre define el para-sí como el ser que no es lo que es y es lo que no es. El para-sí es una nada del ser, un agujero que puede o no llenarse. Como tal, conserva su integridad; lleno o no, es un agujero.

Para Beauvoir, sin embargo, el para-sí es un pliegue del ser. El pliegue es verdaderamente ambiguo. No conserva su integridad de la misma manera que lo hace el agujero. Por implicación, el pliegue está constituido por lo que encierra en su pliegue. Esto es diferente del agujero que es como un contenedor potencial. La autenticidad ontológica para Beauvoir es ser el pliegue, es decir, ser permeable y

---

<sup>12</sup> He agregado las cursivas. En el original dice: “*L’authenticité pour Beauvoir signifie dévoiler le monde avec et pour les autres*” (Gothlin 2002, p. 74). La traducción es propia.

en constante cambio en el propio ser (que es, por tanto, un devenir). Esto impacta el concepto fenomenológico/ético de autenticidad que permite que la relación con el Otro sea recíproca.

Ser auténtico es ser uno mismo como ese ser que se trasciende hacia un proyecto. El trascender es un develamiento y es el ejercicio de la libertad. Beauvoir explica que “esto significa que en su vano intento de ser Dios, el hombre se hace existir como hombre, y si está satisfecho con esta existencia, coincide exactamente consigo mismo” (Beauvoir 2004c, p. 293). La autenticidad se define como esa coincidencia con uno mismo que solo puede lograrse si uno existe como el ser ambiguo que es. Esto significa que el individuo acepta estar siempre alejado de sí mismo. “Para alcanzar su verdad, el hombre no debe intentar disipar la ambigüedad de su ser sino, por el contrario, aceptar realizarla. Solo se reúne consigo mismo en la medida en que consiente en permanecer alejado de sí mismo” (Beauvoir 2004c, p. 293)<sup>13</sup>.

Coincidir consigo mismo no es corresponder a otra cosa sino a un fluir, a un movimiento trascendente, a un ser que no es pero que existe. Esto se acerca mucho a la máxima de Sartre de que uno debe ser lo que no es y no ser lo que es. Corresponderse a uno mismo en sentido estático es osificarse y dejarse enredar en el en-sí. Heidegger lo llama falta de autenticidad, Sartre lo llama mala fe, Beauvoir está de acuerdo en que esto es lo opuesto a la autenticidad. Hay que trascenderse hacia su proyecto de ser.

---

<sup>13</sup> Para una formulación ligeramente diferente, véase Beauvoir (1976, p. 13).

Sin embargo, la mera trascendencia tampoco es autenticidad. Beauvoir explica que “existir auténticamente no es negar el movimiento espontáneo de mi trascendencia sino solo negarme a perderme en él” (Beauvoir 2004c, p. 293). De hecho, para Beauvoir la trascendencia es trascendencia a través de la inmanencia. Solo se puede trascender sumergiéndose en la propia inmanencia. Como conciencia encarnada, el individuo solo puede trascender como inmanente. Es una trascendencia en la inmanencia, y no una trascendencia de la propia inmanencia.

Lundgren-Gothlin aporta otra perspectiva al respecto. Como señala, Beauvoir no considera como un ser auténtico al hombre que se trasciende a sí mismo oprimiendo a la mujer. “Uno puede así ser trascendente y oprimir, esto es exactamente lo que los hombres han hecho durante la historia [como lo muestra Beauvoir en *El segundo sexo*], pero entonces uno no es realmente auténtico” (Lundgren-Gothlin, 1994, p. 903). Así, la trascendencia es una condición necesaria para la autenticidad pero no suficiente. La trascendencia debe ocurrir en conjunto con el reconocimiento y valoración de la libertad del Otro. *Para una moral de la ambigüedad* reitera el punto sobre mi dependencia de la libertad del Otro:

Pues una libertad solo se quiere auténtica si se quiere como movimiento indefinido a través de la libertad del Otro; en cuanto se retrae en sí mismo, se niega a sí mismo en nombre de algún objeto que prefiere a sí mismo [...] la existencia del Otro como libertad define mi situación y es incluso la condición de mi propia libertad (Beauvoir, 1976, pp. 90-91)<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> He cambiado ligeramente la traducción.

Como ser situado, soy fundamentalmente un ser con otros como el Otro existe en el mundo y, como libertad que reconozco, moldea mi situación. La configuración y el condicionamiento de mi situación por parte del Otro equivalen a moldear mi existencia misma como ser trascendente. Me trasciendo a mí mismo a partir de una situación que el Otro libre crea para mí. Negar la libertad del Otro es privarme del terreno sobre el cual puedo trascenderme a mí mismo. Hacerlo significaría un colapso de mi trascendencia en la inmanencia, lo que se considera un mal absoluto.

En *El segundo sexo*, Beauvoir examina cómo la situación de la mujer se ha visto afectada por la falta de reconocimiento de ella por parte del hombre como sujeto libre. La mujer ha sido relegada al papel de Otro inesencial y no libre. Beauvoir sugiere en la introducción que, hasta cierto punto, es la situación la que dispone al individuo a ser auténtico o a tener mala fe<sup>15</sup>. Uno puede resistirse a una situación que lo priva de la posibilidad de existir como libre. No solo se puede, sino que se *debe*. De hecho, por

cada vez que la trascendencia cae en la inmanencia, hay una degradación de la existencia al “en-sí”, de la libertad a la facticidad; esta caída es una falta moral si el sujeto la consiente; si esta caída se inflige al sujeto, toma la forma de frustración y opresión; en ambos casos es un mal absoluto (Beauvoir, 2009, p. 17).

Esta no es la primera vez que Beauvoir menciona el mal absoluto. En su ensayo “Ojo por ojo” de 1945, define el mal absoluto como la falta de reconocimiento de la libertad en un individuo. Si oprimo a otro, si lo torturo, si lo cosifico, estoy cometiendo un mal absoluto. Esta idea se repite en *El*

---

<sup>15</sup> Véase la introducción a *El segundo sexo*.

*segundo sexo*. Según Beauvoir, es deber del individuo combatir este mal y trabajar por la liberación de todos los individuos oprimidos. En *El segundo sexo*, el caso se presenta a favor de la mujer. Ha sido históricamente oprimida y privada de su libertad. No ha podido florecer auténticamente como ser humano. Es necesario cambiar la situación que está hecha para la mujer para que pueda florecer como el ser libre, desvelador y trascendente que puede ser. Sin embargo, la mujer se siente atraída, tanto como el hombre, por la facilidad de la mala fe. Por tanto, a menudo actúa como cómplice de su opresor. Beauvoir piensa que el resultado de que tanto el hombre como la mujer sigan viviendo en lo que ella llama “todo el sistema hipócrita” (Beauvoir, 2009, p. 782) es insostenible. Conduce al odio mutuo cuando cada uno culpa al otro por su propio fracaso moral, lo que Beauvoir llama “el sorprendente fracaso de su propia mala fe o su propia cobardía” (Beauvoir, 2009, p. 772). En cualquier caso, tanto el hombre como la mujer están cometiendo un mal absoluto porque “en ambos casos [infligido a uno mismo o consentido] es un mal absoluto” (Beauvoir, 2009, p. 17).

Lo que Beauvoir pide es una situación en la que tanto el hombre como la mujer puedan afirmarse como el ser que son, una situación en la que ambos reconozcan al otro como un individuo libre en una relación recíproca, una situación en la que revelarse y trascender sea posible para todos. El obstáculo aquí es la mala fe. Como Sartre, Beauvoir reconoce que la tentación de la mala fe es grande y que el camino de la autenticidad, aunque muy deseable para el florecimiento de los individuos, es más difícil y angustioso. Además, no está claro si el opresor renunciará a sus privilegios en favor del disfrute de una situación auténtica que le hará sentir angustia. Sin embargo, abordar

una elucidación de este problema está mucho más allá del alcance de este ensayo.

### **Conclusión: la contribución de Beauvoir a la noción de conversión de Sartre**

La explicación de la conversión de Sartre al Otro contenida en los *Cuadernos para una moral* está ahora ante nosotros. Es gracias al énfasis de Beauvoir en el ser humano como *Mitsein*, una noción que rechazó en la época de *El ser y la nada*, que Sartre llegó a comprender el aspecto positivo de la dependencia del para-sí respecto del Otro. Su interpretación fue negativa en *El ser y la nada*. Sigue siendo negativa en *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Sin embargo, empezando por *¿Qué es la literatura?* y los *Cuadernos para una moral*, visualiza un reconocimiento mutuo positivo entre los seres humanos.

No creo que sea una coincidencia que este cambio en su pensamiento se produzca después de la publicación por parte de Beauvoir de *Pirro y Cíneas* y *Para una moral de la ambigüedad*. La forma en que combina las opiniones de Hegel sobre el reconocimiento mutuo con la noción heideggeriana de auténtico *Mitsein* le permite resolver el problema de la mala fe y señalar la posibilidad de escapar de ella. Ella muestra que no es necesario rechazar por completo la ontología de *El ser y la nada* para que la autenticidad sea posible. Lo que se requiere es repensar el para-sí, ir más allá del conflicto, convertirse a la libertad, subsumir el deseo de ser Dios a la libertad y reconocerse como un ser con-otros que depende de la libertad de los demás. Todo esto es consistente con la forma en que se define el para-sí y su relación con el en-sí en el tratado de Sartre. Beauvoir proporciona el énfasis necesario en el reconocimiento mutuo de la libertad entre el ser para sí

mismo y con los demás, permitiendo así a Sartre idear su ética de la autenticidad. Si Beauvoir le enseñó a Sartre acerca de la libertad, como ha argumentado convincentemente Sonia Kruks, parece que también le enseñó bastante acerca de la autenticidad<sup>16</sup>.

## Referencias

- Anderson, T. C. (1993). *Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity*. Open Court.
- Beauvoir, S. (1976). *The Ethics of Ambiguity*. Citadel Press.
- Beauvoir, S. (2004a). Pyrrhus and Cineas. *Philosophical Writings*. University of Illinois Press.
- Beauvoir, S. (2004b). A Review of The Phenomenology of Perception by Maurice Merleau-Ponty. *Philosophical Writings*. University of Illinois Press.
- Beauvoir, S. (2004c). Introduction to an Ethics of Ambiguity. *Philosophical Writings*. University of Illinois Press.
- Beauvoir, S. (2009). *The Second Sex*. Jonathan Cape.
- Daigle, C. (2005). *Le nihilisme est-il un humanisme? Etude sur Nietzsche et Sartre*. Presses de l'Université Laval.
- Daigle, C. (2007). A Sartrean Phenomenological Ethics. Embree, L. & Nenon, T. (Eds.). *Phenomenology 2005. Vol. 4: Selected Essays from North America*. Zeta Books.
- Eshleman, M. (2008a). The Misplaced Chapter on Bad Faith, or Reading *Being and Nothingness* in Reverse. *Sartre Studies International*, 14, 1-22.
- Eshleman, M. (2008b). Bad Faith Is Necessarily Social. *Sartre Studies International*, 14, 40-47.
- Gothlin, E. (2002). Lire Simone de Beauvoir à la lumière de Heidegger. *Les Temps Modernes* 619, 53-77.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. Blackwell.

---

<sup>16</sup> Véase su artículo fundamental (Kruks, 1991), reimpresso con algunas revisiones como (Kruks, 1995).

- Heter, T. S. (2006). Authenticity and Others: Sartre's Ethics of Recognition. *Sartre Studies International*, 12, 17-43.
- Kruks, S. (1991). Simone de Beauvoir: Teaching Sartre about Freedom. Aronson, R. & van den Hoven, A. (Eds.). *Sartre Alive*. Wayne State University Press.
- Kruks, S. (1995). Simone de Beauvoir: Teaching Sartre about Freedom. Simons, M. (Ed.). *Rereading the Canon. Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. The Pennsylvania State University Press.
- Lundgren-Gothlin, E. (1994). Simone de Beauvoir and Ethics. *History of European Ideas*, 19, 899-903.
- Nietzsche, F. (1974). *The Gay Science, with a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*. Vintage Books.
- Perna, M. A. (2003). Bad Faith and Self-deception: Reconstructing the Sartrean Perspective. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 34, 22-44.
- Renaut, A. (1993). *Sartre, le dernier philosophe*. Grasset.
- Santoni, R. (1995). *Bad Faith, Good Faith, and Authenticity in Sartre's Early Philosophy*. Temple University.
- Santoni, R. (2008). Is Bad Faith Necessarily Social? *Sartre Studies International*, 14, 23-39.
- Sartre, J-P. (1981). An Interview with Jean-Paul Sartre. Interview by Michel Rybalka, Orestes Pucciani, and Susan Gruenheck (Paris, 12 and 19 May 1975). Schilpp, P. a. (Ed.). *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. Open Court.
- Sartre, J-P. (1984). *War Diaries. Notebooks from a Phoney War 1939-1940*. Verso.
- Sartre, J-P. (1992). *Notebooks for an Ethics*. University of Chicago Press.
- Sartre, J-P. (1995). *Les carnets de la drôle de guerre. Novembre 1939 - mars 1940*. Éditions Gallimard.
- Sartre, J-P. (2003). *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*. Routledge.
- Sartre, J-P. (2005). *The Wall. Collection of short stories*. Hesperus.

- Webber, J. (Ed.). (2011). *Reading Sartre. On Phenomenology and Existentialism*. Routledge.
- Zheng, Y. (2002). Sartre on Authenticity. *Sartre Studies International*, 8, 127-140.



# La segunda ética o la ética dialéctica de Sartre

Thomas C. Anderson<sup>1</sup>

Cuando Jean-Paul Sartre murió en 1980, algunos en la prensa francesa lo llamaron la conciencia moral de la Francia de posguerra. De hecho, en una entrevista que concedió hacia el final de su vida, el propio Sartre afirmó que siempre había sido un “filósofo moral” y también que había intentado escribir tres éticas diferentes a lo largo de su vida. Por supuesto, la ética era solo uno de sus muchos intereses. Su excepcional talento le llevó a escribir obras de teatro, novelas y cuentos, obras de psicología y teoría política, ontología, filosofía de la historia, filosofía del arte y biografías filosóficas. Sin embargo, creo que sus intereses en la filosofía moral y los valores morales estaban en el centro de su vida y constituían la subestructura subyacente (para usar un término marxista) de su vida y obra. Una razón por la que digo esto es porque casi desde el principio su ética fue humanista en el sentido de que identificó la meta de la moralidad y la meta de la existencia humana.

Este texto está dedicado principalmente a lo que el propio Sartre designó como su segunda ética “realista”, contrastándola así con su primera ética “idealista”. Esta última fue la que prometió al final de *El ser y la nada* y en

---

<sup>1</sup> Este texto se publicó con el título “Sartre’s second or dialectical ethics” en: Churchill, S. & Reynolds, J. (Eds.). *Jean-Paul Sartre. Key Concepts*. Routledge, 2013, pp. 195-205 (N. del T.)

la que trabajó durante más de una década. Con el tiempo llegó a creer que esta ética, basada en las categorías ontológicas establecidas, en esa ontología fenomenológica temprana, estaba demasiado alejada del mundo real en el que existían los seres humanos. Aunque este texto se centra en su segunda ética, lo cierto es que en los escritos de Sartre se le dedican relativamente pocas páginas. Casi la única fuente que tenemos son 165 páginas de notas escritas a mano que fueron una conferencia que dio en Roma en 1964. Pero incluso si tuviéramos más, seguiría siendo muy importante que entendiéramos varios de los conceptos básicos y fundamentos ontológicos de la primera ética para apreciar por qué estaba tan insatisfecho con ella que la dejó a un lado e intentó la segunda. Como veremos, existen diferencias significativas y radicales entre estas dos éticas y están arraigadas en las ontologías fundamentalmente diferentes en las que se basan.

### **Fundamentos ontológicos**

Desde sus primeros escritos filosóficos, Sartre dividió tajantemente toda la realidad en solo dos ámbitos. Esto culminó con su distinción entre el ser para sí y el ser en sí, expuesta en detalle en su importante obra de ontología fenomenológica *El ser y la nada* en 1943. El ser para sí, la conciencia humana, se describe como no sustancial y sin contenido, un “vacío total” (Sartre, 1958, p. xxxii). No es más que una red de todo tipo de actos conscientes intencionales en relación con los objetos. Es “todo actividad, todo espontaneidad” (Sartre, 1958, p. xxxv), “autodeterminante”, “autoactivado”, “causa de sí mismo” y, por tanto, libre. El ser en sí, por el contrario, se describe como pasivo e inerte. Es completamente idéntico a sí mismo y lleno de ser. No es más que una positividad plena del ser, que no contiene ningún no-ser y por lo tanto “no entra en conexión alguna con lo que no es él mismo”. Simplemente “es él mismo”, “pegado a sí mismo” y por

tanto “aislado en su ser”. Así, el ser para sí y el ser en sí son “regiones del ser absolutamente separadas”, afirma Sartre (1958, p. xxxix). Una consecuencia de su separación es que el ser para sí está totalmente libre de cualquier influencia del ser en sí. La conciencia humana no se ve afectada por el ser del que es consciente; su relación con el ser es totalmente negativa.

Sartre explica que sus definiciones de las características de estas dos regiones del ser son el resultado de un análisis fenomenológico, es decir, son conclusiones de una cuidadosa reflexión y descripciones de los fenómenos de la conciencia y de sus objetos. Debo confesar que lo considero muy inverosímil. Pero lo que es aún más problemático en su análisis es que a lo largo de *El ser y la nada* a menudo, sin explicación, simplemente equipara el ser para sí, la conciencia humana, con la realidad humana misma o el “hombre” y la libertad. En consecuencia, cuando volvemos a su tratamiento más extenso de la libertad y su relación con otras cosas (en la cuarta parte de la obra), encontramos a Sartre insistiendo no solo en la libertad total de la conciencia sino también en la realidad humana. Sostiene que la conciencia/realidad humana es libre porque siempre puede trascender lo que es y captar lo que no es, por ejemplo, metas o ideales inexistentes. Todo acto consciente, dice, “es una proyección del para-sí hacia lo que no es, y lo que es de ningún modo puede determinar por sí mismo lo que no es” (Sartre, 1958, p. 435-436). Y procede a identificar esta libertad con la libertad de la realidad humana: mi libertad “es exactamente la materia de mi ser... la libertad no es un ser; es el *ser* del hombre” (Sartre, 1958, p. 439). Minimiza hasta el punto de negar cualquier limitación de la libertad humana refiriéndose a ella como “absoluta”, “total”, “infinita” y “sin límites” (Sartre, 1958, pp. 435-441, 530-531, 549). “El hombre no puede ser a veces esclavo y a veces libre”, afirma, “es total

y eternamente libre o no es libre en absoluto" (Sartre, 1958, p. 441).

Tal visión de la realidad humana y de la libertad humana es, para el Sartre posterior, autor de *Crítica de la razón dialéctica I* (1976), demasiado "abstracta" e "irreal" (en sus palabras). No es la libertad real de los seres humanos concretos que están completamente inmersos y condicionados por los mundos natural y social, mundos que inevitablemente los restringen a "un campo de posibilidades estrictamente limitado". Una razón importante por la que Sartre califica su segunda ética de "realista" es porque reconoce con precisión el carácter dialéctico de las relaciones humanas con el mundo. Es decir, existe una interacción y una causalidad mutuas entre los humanos y el mundo. Esto ocurre porque en la *Crítica* y en obras posteriores, la realidad humana se describe no simplemente como una conciencia libre (o ser para sí) separada de la naturaleza o de las cosas del mundo, sino como un organismo completamente material. Sartre caracteriza su posición en la *Crítica* como un "monismo de la materialidad" y un "materialismo realista" (Sartre, 1976, pp. 29, 181). Lo que distingue al organismo humano de todos los demás, dice, es su conciencia, que, sin embargo, ya no describe como actividad insustancial o puramente espontánea y autodeterminante. Más bien insiste en que el hombre es "totalmente materia" (Sartre, 1976, p. 180). Estamos compuestos de los mismos átomos y moléculas físicos que cualquier otra cosa material. Como todo organismo, el ser humano es una síntesis de partes amenazada por todas las cosas del mundo que pueden disolverlo o destruirlo. Además, el mantenimiento y el crecimiento del organismo dependen completamente del mundo material y de otros organismos materiales y están dialécticamente condicionados por ellos para satisfacer sus numerosas necesidades. De hecho, es el impulso del

organismo por satisfacer sus necesidades lo que inicia todas sus acciones en su entorno.

Sin embargo, Sartre todavía considera que la conciencia humana es libre debido a su capacidad de ir más allá o trascender cada situación. En sus palabras, puede “negar”, “rechazar”, “desprenderse de” lo que está presente en cualquier situación dada hacia lo que no lo está, como una meta que ahora no existe o un ideal imaginario (Sartre, 1976, pp. 70-71, 83-88, 97, 422, 549). Sin embargo, como señalamos, la libertad humana está restringida, a veces severamente, por el entorno natural y social en el que existe.

Para concluir esta sección, observemos que dado que las ontologías tempranas y posteriores de Sartre tienen concepciones tan fundamentalmente diferentes de la naturaleza de la realidad humana y sus relaciones con el mundo, no será sorprendente que la primera y la segunda ética de Sartre, que se basan en estas respectivas ontologías diferirán significativamente. Como primer paso para comprender estas diferencias, a continuación analizo lo que cada ética considera el fundamento último de los valores y objetivos humanos. Después de todo, toda ética, cualquiera que sea su base ontológica, se ocupa de los valores (Sartre, 1958, p. 626).

### **La naturaleza y fuente de los valores**

En *El ser y la nada*, Sartre afirma inequívocamente que el ser humano “es el ser por quien existen los valores” y más precisamente que “su libertad [es] la única fuente de los valores” (Sartre, 1958, p. 627). Sartre es igualmente claro sobre el impacto devastador que esta posición tiene en la ética. Si la libertad humana hace que existan los valores, entonces esto “paraliza” y “relaciona” la ética, porque significa que ningún valor existe objetivamente o aparte de la libertad humana. Más bien, cualquier cosa que uno elija

valorar libremente, ya sea amor u odio, libertad o esclavitud, tortura o bondad, tendrá valor. “Mi libertad es el único fundamento de los valores”, escribe, por lo que “nada, absolutamente nada me justifica a adoptar tal o cual valor, tal o cual escala de valores” (Sartre, 1958, p. 38). No puedo apelar a ningún valor objetivo para justificar mis acciones porque no los hay y cualquier ética que intente establecer normas objetivas de conducta humana está condenada al fracaso desde el principio.

El argumento de Sartre a favor de esta posición es el siguiente. Los valores se experimentan como imperativos o normas. Como tales no son el ser sino que están “más allá del ser”; no son algo que existe, sino algo que debe nacer. Como imperativos y normas, los valores no se experimentan como algo real sino como requisitos y demandas que deben hacerse realidad. Como los valores están más allá de lo que es, su realidad solo puede deberse a un ser que sea capaz de trascender lo que es y plantear lo que no es. Un ser así es, por supuesto, la realidad humana y los valores son precisamente aquello hacia lo que todo ser humano supera lo que es.

Al igual que en la primera ética, en su segunda ética dialéctica Sartre considera que los valores son imperativos o normas u obligaciones que experimentamos como requiriendo nuestra adhesión. No son descripciones de hechos sino prescripciones de conducta (Sartre, 1964, pp. 41, 65, 69, 72). Sin embargo, en contraste con su primera ética, en su ética dialéctica Sartre insiste en que hay un carácter “dado”, “asignado”, incluso “impuesto” (Sartre, 1964, pp. 67, 98, 145) a los valores y objetivos morales. Esto se debe a que ahora cree que “la raíz de la moralidad está en la necesidad” (Sartre, 1964, pp. 100, 87-98). Las necesidades, explica, no son solo la falta de algo, son exigencias sentidas, demandas sentidas (al menos oscuramente) que deben ser satisfechas. Debido a que

tenemos varias necesidades que exigen su satisfacción, experimentamos que ciertos objetos (por ejemplo, la comida, la salud, el conocimiento y el amor) son valiosos y, por tanto, cosas que sentimos que debemos obtener. En otras palabras, debido a que somos tipos específicos de organismos con necesidades específicas, ciertos tipos de objetos son necesarios para satisfacer esas necesidades. Como no elegimos libremente las necesidades que tenemos, no podemos elegir libremente el tipo de cosas que satisfacen esas necesidades. No depende de la libre elección de un individuo, por ejemplo, si el oxígeno, el conocimiento o el amor satisfacen sus necesidades y, por lo tanto, son valiosos para ellos. Así, al hacer de las necesidades humanas, más que de la libertad humana, la fuente de los valores morales, la segunda ética dialéctica de Sartre les concede cierta objetividad, es decir, una independencia de la libertad humana, ya que no puede crear ni eliminar su valor. El oxígeno y el amor tienen valor para mí, ya sea que los elija tener o no. Y, nuevamente, debido a que son valiosos, los experimento como algo que debe lograrse.

### **El objetivo de la ética**

Las consideraciones anteriores conducen naturalmente a una consideración del valor primario u objetivo final que Sartre postula para cada una de sus dos éticas. En esta sección también discutiremos las razones (en otras palabras, la justificación) que ofrece en cada ética para proponer el objetivo respectivo que sugiere.

El objetivo de la primera ética de Sartre es la libertad. Habla de ella como “el reino de la libertad humana” (Sartre, 1988, p. 198), que es también la ciudad de los fines donde cada persona trata al otro como un fin. Esta ciudad se identifica con una sociedad socialista y sin clases “donde la libertad se valora como tal y se desea como tal” (Sartre,

1992, pp. 418; 1988, p. 192). En cierto sentido, esto es perfectamente sencillo porque, como hemos visto, en esa época Sartre solía identificar la realidad humana con la libertad. Proponer la libertad como nuestro valor más elevado es simplemente proponer la existencia humana como nuestro valor más elevado. Sin embargo, al hacerlo existe un serio problema: el subjetivismo total de Sartre en lo que respecta a los valores. Si todos los valores son creaciones humanas, ¿por qué no proponer que los humanos valoren el poder o el placer o, de hecho, la dominación o la destrucción del mundo como su objetivo/valor supremo? ¿Por qué destacar la libertad?

El crítico argumento de Sartre en su conferencia *El existencialismo es un humanismo* implica un llamado a la “estricta coherencia” (Sartre, 1973, p. 51), tanto la coherencia lógica como la coherencia con la realidad. Dado que la libertad humana es la única fuente de valor en el universo de Sartre, es lógico y coherente con la forma en que son las cosas que se eligen como el valor principal. Una vez que me doy cuenta de que cualquier valor que le confiero a cualquier cosa (como mi vida y la de los demás, el socialismo, el placer) proviene de mi libertad, lo racional es, ante todo, valorar esa libertad. Sería a la vez inconsistente lógicamente e inconsistente con la forma en que son las cosas no hacerlo. Debo decir que creo que el argumento de Sartre es bueno, pero solo si primero se opta por conferir valor a la coherencia lógica y a la coherencia con la realidad. Dado que en su ontología temprana nada posee ningún valor intrínseco u objetivo, no puede haber ningún requisito lógico o moral para que uno elija valorar la coherencia. Esa elección simplemente no puede justificarse sin una petición de principio.

Incluso si se pasa por alto ese problema, sigue sin estar claro qué significa exactamente elegir la libertad como el valor y objetivo más elevado de uno. Eliminar los

obstáculos y las limitaciones a la libertad es una cosa, pero ¿para qué es la libertad liberada, para más libertad, para quién o para qué? Seguramente no para cualquiera ni para nada. Sartre claramente apoya a los oprimidos y miserables de la tierra, no a sus opresores. Pero su justificación para esa preferencia sigue sin estar clara. En realidad, esta crítica es la queja del propio Sartre de que su primera ética era demasiado abstracta e irreal (idealista).

El objetivo de la segunda, la ética dialéctica, es significativamente más real y más rico en contenido. Recordemos que en esta ética Sartre sostiene que todos los valores surgen no de la libertad humana sino de las necesidades humanas. Dada esta conexión, no sorprende que el valor y objetivo último de esta ética no sea una vaga libertad sino la realización humana, es decir, la satisfacción de las necesidades humanas, también llamada “plenitud humana... el organismo plenamente vivo” y el “hombre integral” (Sartre, 1964, pp. 55, 95). Por supuesto, la realización humana exige la consecución de la libertad; nuestra necesidad de libertad es sin duda una de nuestras necesidades más fundamentales, pero un organismo humano tiene muchas otras necesidades importantes. Sartre menciona nuestras necesidades básicas de proteínas, de vitaminas y de la vida misma. Destaca especialmente nuestras necesidades de conocimiento, cultura y amor y valoración de los demás, así como de una vida significativa (Sartre, 1964, pp. 63, 66, 77, 81, 97-101, 132-125, 164). Debido a que el objetivo de su ética dialéctica tiene mucho más contenido que la libertad abstracta de su primera ética, Sartre sugiere que puede ser más específica sobre el tipo de actos o políticas que son moralmente deseables, es decir, aquellos que promueven el cumplimiento de las variadas necesidades del organismo humano. En consecuencia, en la segunda ética, Sartre afirma que no intenta establecer una moral abstracta sino

una que sea también una praxis en el mundo, es decir, una teoría moral que pueda proponer tanto el valor último que los seres humanos deben buscar (es decir, la realización humana) y también sugiere, al menos en general, qué se debe hacer con nuestras estructuras sociales, económicas y políticas capitalistas particulares para lograr ese fin. La ética es algo que se vive, afirma, y en el fondo puede ser que la ética y la política sean lo mismo.

En obras posteriores a la conferencia de Roma, especialmente aquellas posteriores a los levantamientos de estudiantes y trabajadores franceses de 1968, Sartre defiende una sociedad sin jerarquías ni clases, es decir, sin poder concentrado en una minoría selecta. En lugar de una clase dominante o un Estado, quiere una igualdad total, un gobierno del pueblo en el sentido más amplio. Esto requerirá la abolición de la división del trabajo, que, en su opinión, da lugar a una estrecha especialización y distinciones de clases. Todas las personas deberían tener derecho a participar en la gobernanza económica, social y política de su país a través de “órganos de poder descentralizados en el trabajo y en todo el ámbito social” (Sartre, 1974, p. 108). En la esfera económica, estos órganos implicarían la propiedad y la gestión colectiva de los medios de producción, como las fábricas, las minas, los medios de comunicación, los bancos y otras instituciones socioeconómicas. En el ámbito político, Sartre aboga por la democracia directa, una sociedad donde las masas se unen para expresar sus deseos de manera efectiva. Incluso si una democracia directa adopta una forma representativa, quiere un nuevo sistema en el que, por ejemplo, un representante elegido por 5.000 personas sería “nada más que 5.000 personas; debe encontrar los medios para ser estas 5.000 personas” (Sartre, 1974, p. 307). La democracia directa implicaría tribunales “populares”, es decir, un poder judicial elegido por el pueblo, similar a los que

surgieron en Francia a finales de los años sesenta. En aquella época, los trabajadores de las fábricas y las minas establecieron tribunales populares y organizaron públicamente juicios contra sus jefes y propietarios (Sartre participó en algunos de esos tribunales).

Incluso en una democracia directa, la implementación de políticas puede ser tarea de un número menor de expertos. Pero esos expertos siempre deben dejarse guiar por las masas y volver a ellas para asegurarse de su apoyo. Aunque durante este período continúa refiriéndose a su ideal como socialismo, es claramente una versión descentralizada, desburocratizada y democratizada. Y el principal consejo que ofrece Sartre para lograr este socialismo es que uno debe unirse a las masas oprimidas en su lucha moral por la liberación.

Por último, permítanme señalar que lo que Sartre quiere para su ética dialéctica; una ética que sea también una política, esto requeriría un estudio detallado de las estructuras socioeconómicas y políticas de la sociedad en la que vivimos: una tarea gigantesca que requeriría colaboración de muchas disciplinas. Ese es el tipo de cosas que él mismo intentó hasta cierto punto en sus análisis del colonialismo francés en Argel, la Unión Soviética y el estalinismo en el siglo XX, la historia francesa en los siglos XIX y XX, las guerras francesas de Indochina y Vietnam, y la primavera checoslovaca por mencionar solo algunas.

Todavía necesitamos abordar la justificación que ofrece Sartre para proponer la satisfacción de las necesidades humanas o el hombre integral como valor y objetivo último de su segunda ética. La respuesta está en la estructura ontológica, las necesidades, del organismo humano: "La necesidad plantea al hombre como su propio fin" (Sartre, 1964, p. 100), escribe. En la conferencia de Roma, Sartre cita críticamente a Marx quien, dice, afirma que "la necesidad

no requiere ninguna justificación” (Sartre, 1964, p. 98). El hecho mismo de que nuestras necesidades exijan ser satisfechas hace que su satisfacción sea nuestro valor y objetivo principal. No necesitamos encontrar razones que justifiquen la búsqueda de ese objetivo que exigen nuestras necesidades. De hecho, no somos libres de decidir cuál es nuestro fin último y nuestro valor principal. Somos organismos con necesidades y por eso nuestro fin/valor último, la realización humana, nos está “dado”, “asignado”, incluso “impuesto”, afirma Sartre (1964, pp. 97-98). No necesitamos ni podemos encontrar ninguna razón para valorar este objetivo más que el hecho de que nuestras necesidades lo requieren. Creo que esto es lo que Sartre quiere decir cuando cita otra afirmación de Marx: “la necesidad es su propia razón para su satisfacción” (Sartre, 1964, p. 97). Simplemente no tiene sentido preguntar razones por las que deberíamos elegir la realización humana como nuestro valor/meta final. Exigir tales razones es buscar lo que no se puede dar, ya que no hay valor/meta más fundamental que la realización humana al que uno pueda apelar para justificar su elección.

### **Relaciones humanas**

Una de las necesidades humanas más importantes que Sartre cita —especialmente en su última gran obra, *El idiota de la familia* (Sartre, 1971-1972)— es la del afecto y la aprobación de otras personas. Se quejaba de que su visión inicial de las relaciones humanas era demasiado negativa y demasiado individualista. En *El ser y la nada* minimizó el poder de los seres humanos para afectarse unos a otros y enfatizó, en cambio, la total responsabilidad de cada individuo por su vida. También consideraba a otras personas principalmente como peligros para la libertad individual y en conflicto o potencialmente en conflicto con el individuo. “La esencia de las relaciones entre

conciencias”, escribió, “es el conflicto”. También insistió en que uno puede relacionarse con otro solo como un sujeto libre con un objeto alienado o viceversa: “hay que trascender [objetivar] al otro o dejarse trascender [objetivar] por él” (Sartre, 1958, p. 429).

Debo apresurarme a agregar, sin embargo, que sus *Cuadernos para una moral*, publicados póstumamente, muestran claramente que Sartre superó muy rápidamente esta posición negativa incluso en su primera ética. En los *Cuadernos*, escritos a finales de la década de 1940, subraya la importancia de las relaciones intersubjetivas de amor, amistad y generosidad “auténticas” y deja claro que las relaciones conflictivas presentadas en *El ser y la nada* nunca debieron ser tomadas como las únicas relaciones humanas posibles. En una referencia explícita a esos primeros trabajos, afirma que uno es capaz de transformar el “infierno” de las relaciones humanas allí descritas (Sartre, 1992, pp. 9, 20, 499) y que los seres humanos pueden relacionarse entre sí principalmente como sujeto a sujeto (Sartre, 1992, pp. 418, 500). Además, como ya hemos señalado, la obra posterior de Sartre, la *Crítica de la razón dialéctica* (e incluso la algo anterior de *San Genet*) proporcionan un amplio testimonio de su reconocimiento de la dialéctica en la historia, en este caso el tremendo impacto que los seres humanos y sus estructuras sociales tienen entre sí. De hecho, admite que otros, a través de las estructuras sociales que construyen, pueden limitar la libertad concreta de muchos seres humanos a casi cero, como en la colonización o la esclavitud. En consecuencia, Sartre insta repetidamente a los seres humanos a unirse en grupos para controlar más eficazmente los sistemas socioeconómicos y políticos que crean, de modo que puedan dirigirse a la satisfacción de todos, es decir, a la satisfacción de las necesidades de todos.

El énfasis de Sartre en la interdependencia humana se utiliza en otra obra que apoya su primera ética, *El existencialismo es un humanismo*, para presentar el argumento de que la libertad que debemos elegir como nuestro valor principal no es solo nuestra libertad individual sino la libertad de todos. “Estoy obligado a querer la libertad de los demás al mismo tiempo que la mía”, afirma. Esto se debe a que “al desear la libertad, descubrimos que depende enteramente de la libertad de los demás y que la libertad de los demás depende de la nuestra” (Sartre, 1973, pp. 51-52). En el orden práctico, es obvio que tanto la gama de opciones disponibles para nuestra libre elección como nuestra libertad para alcanzar los objetivos que elegimos dependen en gran medida de las elecciones y acciones de los demás. Sartre se centra especialmente en la interdependencia psicológica de los seres humanos. Solo los humanos pueden conferir valor a mi vida. Para obtener el mayor significado y valor posible para mi vida, entonces, necesito que otros sujetos libres me confieran libremente un valor positivo. Por supuesto, cada persona puede elegir valorar su vida y eso es importante. Aun así, ese es un valor proveniente de una sola libertad y, sugiere Sartre, deseo y puedo lograr mucho más significado si otros también me valoran positivamente (Sartre, 1992, pp. 282-284, 499-500). Ahora bien, si valoro positivamente su libertad, en lugar de ignorarla u oprimirla, es más probable que me correspondan con una valoración favorable de la mía. Otra sugerencia (y es solo eso) que ofrece Sartre es que quiero particularmente que me den significado y valor aquellos que eligen *libremente* afirmarme. El reconocimiento de un vasallo o un esclavo no vale tanto como el amor auténtico otorgado gratuitamente. Por lo tanto, debo querer las libertades de los demás para que el valor y el significado que ellos libremente me dan a mí y a mi vida sean favorables y provengan de una fuente que yo mismo considero valiosa.

Personalmente creo que son argumentos sólidos pero debo señalar que una vez más requieren que se valore la coherencia lógica y la coherencia con la realidad, la realidad de que todo valor y significado provienen de las libertades humanas. En pocas palabras, el argumento de Sartre, aunque no lo dice explícitamente, parece ser que para mí es “inconsistente” desear una vida plenamente significativa y al mismo tiempo no valorar las muchas libertades que son las únicas fuentes de significado y valor para mi vida. Pero, para repetir mi objeción anterior, la coherencia en sí misma no posee ningún valor intrínseco u objetivo en la temprana ontología de Sartre. Además, sigue siendo vago lo que significa en el orden práctico valorar la libertad de los demás. Seguramente no debo valorar la libertad de todos (incluidos Hitler y Stalin) ni apoyar los objetivos que elijan libremente.

En cuanto a la segunda ética, aunque ni en la conferencia de Roma ni en ningún otro trabajo posterior Sartre construye explícitamente un argumento para demostrar que debemos buscar la realización de los demás, no solo la de nosotros mismos, la noción de interdependencia humana sigue siendo central en su pensamiento. En su última gran obra, *El idiota de la familia*, que según él contiene una “ética concreta”, enfatiza las necesidades que los seres humanos tienen unos de otros, en particular sus necesidades de amor.

Si un niño es amado por su madre, generaliza Sartre a partir de su estudio de Gustave Flaubert, él se siente valioso y se vuelve valioso para sí mismo. “El primer interés que [el niño] concede a su persona se deriva del cuidado del que es objeto”, escribe Sartre; “en otras palabras, si la madre lo ama, él descubre gradualmente su ser-objeto como su ser-amado [y] se convierte en un valor ante sus propios ojos” (Sartre, 1987, p. 129, n. 2).

Incluso la conciencia de un ser humano de que es un agente libre capaz de actuar en el mundo para satisfacer sus necesidades depende totalmente de los demás, dice Sartre. También necesitamos el amor de los demás para asegurarnos que tenemos algo que vale la pena hacer, una misión en la vida, una razón de ser: "En resumen, el amor al otro es el fundamento y garantía de la objetividad del valor del individuo y de su misión" (Sartre, 1987, p. 135). Más que cualquier otra obra suya, *El idiota de la familia* describe con gran detalle la abrumadora necesidad que tienen los seres humanos de ser valorados y amados por los demás y, por tanto, su total dependencia unos de otros para alcanzar la realización humana. Y en ninguna otra obra Sartre llevó la dependencia y el condicionamiento humanos tan profundamente, hasta la infancia. A su manera, su último gran trabajo demuestra la necesidad de liberar a los seres humanos de las relaciones y estructuras humanas que les impiden llegar a ser plenamente humanos, desde la infancia. Hacia el final de su estudio sobre Flaubert, Sartre se refiere a lo que llama "verdadero humanismo", que, según él, implica que los seres humanos trabajen juntos para "instituir un nuevo orden que sea propio del hombre". El "verdadero humanismo", que aparentemente es la moralidad de la segunda ética, "debería tomar estas [necesidades] como punto de partida y nunca desviarse de ellas" (Sartre, 1991, pp. 263-264). Tal humanismo, afirma, solo puede construirse sobre nuestro reconocimiento mutuo de nuestras necesidades humanas comunes y nuestro "derecho" común a su satisfacción (Sartre, 1987, p. 413).

## **Conclusión**

He tratado de exponer las características de la segunda ética (dialéctica) de Sartre comparándola con su primer intento de ética. He sostenido que Sartre tiene razón al creer que la segunda ética supone mejoras significativas

con respecto a la primera. Su objetivo — seres humanos con necesidades satisfechas— contiene mucho más contenido que la libertad de todos ellos. Además, al enraizar los valores humanos en las necesidades humanas, les proporciona un carácter más objetivo y así supera la naturaleza radicalmente subjetiva que los valores tienen en los meros seres humanos. La segunda ética también proporciona una justificación mucho más sólida para hacer de la realización humana su valor y objetivo principal, al enraizar todos los valores en las necesidades humanas. La primera ética no puede justificar en última instancia que la libertad de todos (o de cualquier otra cosa) sea su valor principal. Finalmente, por su profunda explicación de la necesidad humana de amor, la segunda ética ofrece una mayor comprensión de la profunda dependencia de los seres humanos unos de otros y, en consecuencia, de su necesidad de buscar la satisfacción de las necesidades de todos.

En una de sus últimas entrevistas, Sartre se expresó con especial contundencia sobre este punto. Debemos crear una sociedad “en la que podamos vivir para los demás y para nosotros mismos”, lo que requiere que “tratemos de aprender que uno solo puede buscar su ser, su vida, viviendo para los demás [...] En eso está la verdad”, añade, “no hay otra” (Anderson, 1993, p. 172).

## Referencias

- Anderson, T. C. (1993). *Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity*. Open Court.
- Sartre, J.-P. (1958). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Methuen.
- Sartre, J.-P. (1964). *Lecture at the Gramsci Institute, Rome, May*. Archives of Raynor Memorial Library at Marquette University, Milwaukee.

- Sartre, J.-P. (1971-1972). *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821-1857, 3 vols.* Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1973). *Existentialism and Humanism.* Methuen.
- Sartre, J.-P. (1974). *On a raison de se révolter, discussions.* Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1976). *Critique of Dialectical Reason, vol. 1.* New Left Board.
- Sartre, J.-P. (1987). *The Family Idiot, vol. 2.* University of Chicago Press.
- Sartre, J.-P. (1988). *What Is Literature? and Other Essays.* Harvard University Press.
- Sartre, J.-P. (1991). *The Family Idiot, vol. 4.* University of Chicago Press.
- Sartre, J.-P. (1992). *Notebooks for an Ethics.* University of Chicago Press.

# **Aportaciones contra el dogmatismo: una lectura del existencialismo de Sartre y Beauvoir**

Jhoan Sebastian David Giraldo  
Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid

Son varias las posturas que sostienen que la relación de Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir en el campo filosófico no encuentra mayores coincidencias, por lo que se sugiere la interpretación de que no realizaron un trabajo en conjunto en la construcción del existencialismo. Sin embargo, también son muchas las posiciones que otorgan un sentido de estrecho trabajo filosófico entre él y ella. A pesar de las distintas posturas, podemos encontrar claramente ciertas coincidencias en sus trabajos que ayudaron a la construcción de esta postura filosófica. Este texto se propone analizar la defensa del existencialismo realizada por Sartre y Beauvoir en contra del pensamiento dogmático del siglo XX. A partir del existencialismo propuesto por ambos autores se intenta mostrar al hombre de manera abierta, sin adornos que lo definan de manera absoluta, negando entidades trascendentes que guíen su destino: el destino del hombre es lo que éste hace de sí mismo. Así pues, se busca presentar al existencialismo en contravía de cualquier rasgo de mistificación que se genere en el terreno de la existencia humana.

El existencialismo no pretende sentar las bases para una teoría de la acción o para afirmar un comportamiento

humano absolutamente determinado, pues no impone una forma de vida concreta que debe seguirse. Más bien se preocupa por considerar las tendencias a partir de las cuales se puede formular un diagnóstico de la condición del ser humano conforme a la estructura de su subjetividad y la relación de ésta con las condiciones objetivas en las cuales confluye la acción. Es difícil asumir el existencialismo como una postura ética ante la vida, sin embargo, esto no quiere decir que no se pueda rastrear la posibilidad de una ética existencialista a partir del proyecto de Sartre y Beauvoir. En su canónico trabajo sobre las éticas de Sartre, Thomas C. Anderson (1993), identifica dos momentos bien definidos en la obra general del autor francés donde aparecen ciertos argumentos tendientes a una consideración teórica sobre la moral. El primero se encuentra en los borradores que se publicaron en 1983 bajo el título *Cahiers pour une morale* (Sartre, 1983). Allí Sartre explora las posibilidades ontológicas que se relacionan con las valoraciones humanas sobre el bien y lo bueno. Y, el segundo momento, se encuentra vinculado a la elaboración de la *Crítica de la razón dialéctica* (Sartre, 2004a, 2004b) y la famosa conferencia de Roma en la década de 1960 (Sartre, 2014); donde la subjetividad vuelve a jugar un papel más que relevante. No obstante, otros intérpretes insisten en marcar el carácter crítico del proyecto existencialista, en vez de una teorización afirmativa: “Beauvoir y Sartre querían idear un sistema de análisis de la opresión social que no fuera ni marxista ni freudiano, y que estuviera fundado en la existencia individual” (Fullbrook & Fullbrook, 1994, p. 161).

Simone de Beauvoir en su texto *Para una moral de la ambigüedad* realiza un estudio acerca de la libertad del individuo. Para esto es importante la cuestión acerca de cómo entender la libertad desde una sociedad que se organiza con normas y prohibiciones más o menos

estrictas, que puede incluso ir en contra de la expresión de la libertad. Beauvoir nos sugiere fijar la mirada en nosotros mismos, en primer lugar. Se nos invita al conocimiento individual, a la formación del sí mismo, en virtud del enfrentamiento con el mundo. Ella reniega de la formalidad de las relaciones, resaltando su inautenticidad, fundadas en la resignación y el egoísmo. Acerca de estas dice que “existe lo formal desde el momento en que se reniega de la libertad en provecho de fines que se pretenden absolutos” (Beauvoir, 1972, p. 50). Beauvoir hace un llamado a la libertad individual del hombre, una libertad comprometida con el mundo, pero una libertad que se busca, y que además se proyecta en y a través de conductas definidas desde la situación particular de cada individuo. Precisamente la tendencia existencialista radica en un optimismo en su concepción de hombre como dueño de su propio destino, cuyos actos adquieren valor, puesto que son la expresión más sincera de su libertad (Beauvoir, 1969)<sup>1</sup>. Esta idea justamente niega el reconocimiento de la existencia del otro como un proyecto en constante devenir. Por esto, la posición de existencialismo incomoda, pues perturba la seguridad de la liberación de la responsabilidad y el hábito de asentir y no cuestionar. Beauvoir destaca que la importancia de su filosofía radica en la confianza que tiene en los humanos y el poder que tienen de asumir y de justificar su existencia auténticamente. Se exige al humano enfrentarse sin corazas morales a lo difícil que resulta responder, asumir la existencia y justificar sus actos auténticamente.

---

<sup>1</sup> Este es un intento de la autora por defender el existencialismo, como lo hizo Sartre en *El existencialismo es un humanismo*. Sin embargo, para Beauvoir es insuficiente la defensa que éste hace. Ella se refiere a la sabiduría popular como la recepción y conservación de valores y modos de actuar que el sentido común instituye y reproduce a través del lenguaje como verdades inmediatas. Estos valores y modos de actuar son introyectados por los individuos en el desarrollo de su vida.

Por su parte, Sartre, en su texto *El existencialismo es un humanismo*, intenta hacer una defensa del existencialismo ante diversas críticas que se le han hecho desde diferentes posiciones. Afirma que el existencialismo no es una especie de quietismo o una filosofía meramente contemplativa, pues, lejos de promover indiferencia, invita a la acción. Invita a que el individuo por medio de su libertad tome las riendas de su vida y actúe:

Solo hay realidad en la acción; y va más lejos todavía, porque agrega: el hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza; por lo tanto, no es otra cosa que el conjunto de sus actos, nada más que su vida (Sartre, 2009, p. 56).

Así pues, las acciones de los individuos no están ligadas más que a su propia actividad y su relación con los otros de manera existencial. La libertad se asume como la determinación decisiva a la hora de realizar la acción del hombre en el mundo, lo cual igualmente implica a los demás. En el existencialismo se concibe al humano como su propio legislador, y es en el desamparo donde decidirá sobre sí mismo: el ser humano está solo, no hay dios como guía moral, sino que es el mismo humano el legislador y dador de sentido a la vida (Sartre, 2009, pp. 85-86). Sartre (2009) menciona que “queremos la libertad por la libertad y a través de cada circunstancia particular. Y al querer la libertad descubrimos, que depende enteramente de la libertad de los otros, y que la libertad de los otros depende de la nuestra” (p. 77).

Beauvoir (1995) afirma que “el lazo que me une al otro, solo yo puedo crearlo; lo creo por el hecho de que no soy una cosa sino un proyecto de mí hacia el otro, una trascendencia” (p. 14). No nos captamos a nosotros mismos sino frente al otro, y el otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos. Una condición de la

existencia es que el individuo no es nada si no es reconocido como tal. Somos seres que actuamos en una sociedad, donde las acciones de cada individuo la afectan de una u otra forma. Se hace mucho énfasis en que la relación con el otro no determina lo que somos o como nos manifestamos frente a él, pero en esta relación cada acción de los individuos nos afecta, sin embargo, es nuestra postura la que determina cómo asumimos la afección.

Por otro lado, se muestra que no es volviendo hacia sí mismo, sino siempre buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular, como el individuo se realiza precisamente en cuanto humano. El existencialismo no es un subjetivismo individual que aísla al hombre. Por una parte, se toma como punto de partida la expresión *pienso luego existo*, ya que “esta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma” (Sartre, 2009, p. 62). Al no tomar al hombre en el momento en que se capta a sí mismo se está suprimiendo la verdad; la verdad absoluta trata de captarse sin intermediario. El existencialismo es la única teoría que otorga una dignidad al individuo, no lo convierte en objeto, a diferencia de cierto materialismo que trata todo como objeto. Más bien el existencialismo se quiere fundar sobre la base del reino humano como un conjunto de valores distintos del reino de lo meramente material.

\*\*\*

Actualmente el individuo mantiene un papel unidimensional y está alineado con la sociedad, mantiene sus leyes y reglas, convive y acepta lo establecido. El humano se desenvuelve frente a sus hábitos y costumbres, sin olvidar sus responsabilidades, su trabajo, su vida, y día a día cumple con rigor su rutina. El hombre se vuelve extraño de sí y acepta los principios implícitos de determinada sociedad sin más. Precisamente esto lo

intenta relatar Sartre en *La náusea*. La vida del hombre se halla prácticamente predeterminada por un orden social imperante. Sus órganos, su naturaleza, están ordenados y organizados y en esto encuentra su rol, desarrollando así su vida, manteniendo la estabilidad dentro de la sociedad. Sartre nos lleva a pensar en la sensación de una vida desperdiciada ante el sentimiento de hastío, ante la duda, la obsesión y el miedo, y ante la pregunta por el sentido y fundamentación de la existencia (Sartre, 2013). De ahí que la figura de la *náusea* designe esas posibilidades de ser, es decir, la contingencia de la existencia. La vida no se fundamenta *a priori*, ni por un orden superior que trasciende la existencia misma. La experiencia de la náusea es la experiencia de la no fundamentación de la vida. Nociones como las de náusea o angustia “definen la condición existencial del hombre, su lucha con un mundo hostil y extraño, privado de propósito y diseño” (Pugliese, 2023, p. 29). Además, sugieren que no existe:

una base fija e inmutable para nuestras creencias y convicciones, ni esencias predeterminadas que nos guíen en nuestras elecciones, del mismo modo que está ausente cualquier sentido de predestinación que nos adscriba una función y un valor específicos (Pugliese, 2023, pp. 29-30).

El existencialismo de Sartre tiene interés en demostrar el enlace del carácter absoluto del compromiso libre, por el cual cada hombre se realiza al realizar un tipo de humanidad. Este compromiso es siempre comprensible para cualquier época y por cualquier persona, y la relatividad del conjunto cultural que puede resultar de tal elección. Para Sartre no hay algo así como una naturaleza humana, aunque no varíe la necesidad del ser humano de estar en el mundo, de estar trabajando, de estar entre otros y de ser mortal. Lo que hay más bien es una condición humana que cambia de acuerdo con las situaciones históricas: el hombre puede nacer esclavo en una sociedad

pagana, o señor feudal, o proletario. Dice Habib (1998): “no hay nada propio del hombre [...] El plantear la primacía de la existencia sobre la esencia, simplemente significa que el hombre primero existe, surge en el mundo al mismo tiempo que el mundo y luego se define” (p. 128).

Lo importante para el existencialismo es el modo en el que el individuo supera su situación. La situación es entendida como el estado en el cual se encuentran los seres humanos en cada uno de sus momentos particulares. La posibilidad de trascender una situación cualquiera es propiamente el compromiso con la existencia y la vida, que son una y la misma cosa. Menciona Sartre (2011) que “la situación me refleja a la vez mi facticidad y mi libertad; con ocasión de cierta estructura objetiva del mundo que me rodea” (p. 363). El individuo es siempre el mismo frente a una situación que varía y la elección es siempre una elección en tal situación. Por lo tanto, podemos decir que la situación es el terreno en el cual el hombre existe como proyecto y se proyecta hacia lo otro. La superación de ello es propiamente la afirmación de la existencia y la libertad. Así pues, como afirma Beauvoir (1969), “el individuo no existe sino como superación de sí hacia los otros, el presente como movimiento hacia el provenir. Encerrada en sí misma, la existencia humana no sería ya sino una planta” (p. 69).

Sartre dice que siempre es posible elegir, pero lo que “no es posible es no elegir” (Sartre, 2009, p. 70). Y agrega que no elegir ya es una elección<sup>2</sup>. Como seres con

---

<sup>2</sup> De acuerdo con Marcuse, en forma de crítica, Sartre había llegado tan lejos con su concepción de la libertad “como para decir que inclusive judíos de los campos nazis de concentración retenían su libertad, porque pudieron haber elegido no ir a las cámaras de gas y resistir en cambio. En otras palabras, tenemos aquí una definición de la libertad humana, según la cual la libertad humana –en un análisis final– es puesta a prueba en una situación donde se tiene la opción de morir

compromiso universal y absoluto con la humanidad estamos obligados a elegir en una situación determinada. El hombre se hace a sí mismo a lo largo del camino; no está todo hecho desde el principio. Al elegir una moral, por ejemplo, el individuo comienza a hacerse. No se define al humano sino en relación con un compromiso. Se toman como universales los valores que cada uno construyó en su vida, de acuerdo con las condiciones determinadas en las que se desarrolló. El personaje principal de *La náusea*, Antoine Roquentin, se dedica a estar comprometido con la vida, a asumirla y extraer de allí sus consecuencias. Este cambio implica enfrentarse como en un espiral dialéctico a anteriores sentimientos y preguntas. Después de su sensación de náusea, éste es capaz de percibir el sinsentido de la vida, la contingencia de nuestros actos y el despropósito de nuestros sueños. Cuando Roquentin se entera de que ha estado escribiendo una historia de otro que no le permite conocer su propia existencia se vuelca a sí mismo, se hace responsable de esa existencia propia que ahora reconoce y evita encerrarse en cualquier definición determinante de su humanidad. La existencia de Roquentin no requiere de un sentido para la vida, es decir, rehúye a encontrar algo por lo cual tener que vivir, pues la existencia es el saberse de cara a las posibilidades de la vida, en contraposición con la necesidad de ser algo definitivo.

No se admite el disimular una postura donde se asumen posiciones morales cómodas, que se fundamentan en una comprensión positiva y absoluta de la realidad e inducen a desconfiar de sí mismo, de las posibilidades de acción y del valor de las acciones a través de la relación con otros

---

empujado hacia el horno de gas, o morir siendo torturado hasta el fin por los guardianes del campo de concentración [...] quizá la más tremenda definición de libertad humana dada alguna vez" (Marcuse, 2011, p. 81).

individuos. Se busca que los individuos asuman que están desamparados en el mundo, por lo que nada distinto del sí mismo puede justificar ni dar sentido a los actos, no hay valor absoluto o Dios que lo hagan. Es al individuo a quien le compete superar su realidad. Es el hombre quien es responsable de sus propios actos como fundamento de sus vidas. Beauvoir incluso pone de relieve que la ausencia de Dios no autoriza toda licencia:

la ausencia de Dios no autoriza toda licencia, por el contrario, es porque el hombre se encuentra desamparado sobre la tierra, que sus actos son compromisos definitivos, absolutos; lleva la responsabilidad de un mundo que no es obra de un poder extraño, sino de él mismo, en el cual se inscriben tanto sus derrotas como sus victorias. Un Dios puede perdonar, borrar, compensar; pero si Dios no existe, las faltas del hombre no tienen expiación (Beauvoir, 1972, p. 18).

Ante la ausencia de una justificación divina del mundo, emerge la responsabilidad del individuo para con éste. Al suprimir a Dios, alguien tiene que inventar los valores y es el propio individuo quien lo debe hacer. Éste debe asumir el compromiso de su estadía en el mundo en el cual participa y es susceptible de ser transformado mediante acciones. Además, hay que decir que nosotros inventamos los valores. Según Sartre (2009), no significa más que eso: “la vida no tiene sentido, *a priori*” (p. 82). Es responsabilidad de cada individuo darle un sentido y el valor o el conjunto de valores es lo que cada uno elige. Ante esto, Beauvoir manifiesta que no hay destinos declarados con anterioridad a la aparición en el mundo, la marcha del individuo sobre el mundo es la que él crea a través de sus actos, así justifica su existencia: “nada está decidido de antemano, y ello porque el hombre tiene algo que perder, y puede perder, pero también puede ganar” (Beauvoir, 1972, p. 37). El hombre no es ni bueno ni malo

naturalmente, sino que es como él mismo se forje: “el hombre es el dueño solo y soberano de su destino, con tal que quiera serlo, he aquí lo que afirma el existencialismo; y esto, ciertamente, es un optimismo” (Beauvoir, 1969, p. 42).

Beauvoir, igualmente, hace énfasis en que el existencialismo no es una posición individualista ante la vida, pues hay una profunda preocupación por el otro. Si bien el ser humano como libertad despliega su poder mediante la acción para dotar de sentido su existencia, es en la sociedad, en la relación con los otros, en la conjunción de una moral y una política, donde toma sentido la acción. El hombre es un individuo que actúa y piensa, se reconoce como proyecto y pasividad a la vez. Ésta es la condición de ambigüedad en la que el individuo debe reconocerse como totalidad si lo que pretende es encontrar justificación a sus actos: “una moral de la ambigüedad sería una moral que rehusara negar *a priori* que existencias separadas pudiesen al mismo tiempo estar ligadas entre sí, que sus libertades singulares pudiesen forjar al mismo tiempo leyes valederas para todos” (Beauvoir, 1972, p. 20)<sup>3</sup>. Lo positivo del existencialismo está en aprovechar la ausencia del fundamento para forjar las condiciones materiales necesarias para su realización auténtica, pues la acción es el poder del hombre sobre su existencia. El valor de la existencia del individuo está dado en que éste no está realizado totalmente. Esto supone una necesidad para realizarse mediante los actos, lo que da a entender que es el modo como se asume la existencia lo que define al

---

<sup>3</sup> Guisán (2009) parece sugerir una relación entre una moral existencialista de Beauvoir y la moral kantiana y la ética utilitarista de John Stuart Mill. Pero esta postura es cuanto menos problemática, pues para el existencialismo no hay ni criterio de utilidad ni ley moral que marquen los derroteros de la acción de los individuos.

hombre: lo que el individuo sea depende únicamente de su hacer orientado a su realización.

\*\*\*

De otro lado, Sartre, en textos posteriores como *Crítica de la razón dialéctica* y *La república del silencio*, ya en estrecha vinculación con el marxismo, se preocupa por explorar una relación entre el existencialismo y este como verdadero materialismo concreto de la historia<sup>4</sup>. Aunque esto no evita que Sartre haga un fuerte reproche al dogmatismo marxista, y que además, se proponga hacer una aclaración del materialismo como una tendencia que no puede referirse sin más a la realidad; pretendiendo dejar atrás sus bases filosóficas propiamente construidas con la ayuda del idealismo. Esto va de la mano con la idea de que el ser humano es acción, pero también reflexión, por eso su postura no cae en el error del materialismo vulgar. El materialista vulgar intenta convencer de la pertinencia y necesidad de su doctrina, desechando la posibilidad de la conjunción entre materialismo e idealismo, pues considera que en el idealismo está la corrupción de cualquier posibilidad revolucionaria. Para Sartre es erróneo no darse tiempo para jugar con las ideas y decidir con los ojos cerrados (Sartre, 1960, p. 89), además agrega que no hay nada más peligroso que un supuesto revolucionario ciego e inmaduro en días de fascismo. Así pues, Sartre se dispone a examinar el materialismo con la intención de esclarecer lo que llama *el mito revolucionario*. Se pregunta si toda ideología es necesariamente *falsa conciencia* y si se puede prescindir de ella y arrojarse a la objetividad para hacer la revolución.

---

<sup>4</sup> Sartre resalta del marxismo la necesidad de concreción y de crítica constante de lo que se nos presenta como dado: “el marxismo concreto tiene que profundizar a los hombres reales en lugar de disolverlos en un baño de ácido sulfúrico” (Sartre, 2004a, p. 47).

Sartre se encuentra en una fuerte oposición a la postura del materialismo dialéctico, especialmente representado por Stalin y otros autores soviéticos. Afirma acerca del materialismo dialéctico que éste posee un carácter metafísico: “es una doctrina metafísica y [...] los materialistas son metafísicos” (Sartre, 1960, p. 91). Según Sartre, el problema con el materialismo dialéctico estriba en su ímpetu de ser un método científico, que explica el desarrollo de la historia de la materia, de las relaciones sociales y del modo de producción de las condiciones de existencia. Agrega que Engels fue el primer responsable de la desviación del materialismo histórico, pues trató de dialectizar la naturaleza<sup>5</sup>.

El mundo está determinado por las mismas contradicciones que el mismo Engels considera como dialécticas. Pero el error estriba en que se confunde la dialéctica con la mecánica y se equiparan las leyes naturales a todos los campos que implican movimiento, incluida la sociedad y el hombre. Por lo que la lucha de clases también se podría interpretar como la lucha por la supervivencia de la especie, algo a lo que el mismo Marx

---

<sup>5</sup> Dice Engels: “No cabe duda de que constituye un hecho histórico-universal el proclamar por vez primera bajo la forma de su vigencia general una ley universal que rige para el desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento” (Engels, 1961, p. 46). Según Lukács, igualmente en modo de crítica, Engels plantea que “en la dialéctica se disuelve la rigidez de los conceptos [...]; que la dialéctica es un constante proceso de fluyente transición de una determinación a otra, una ininterrumpida superación de las contraposiciones, su mutación recíproca; y que, por lo tanto, hay que sustituir la causalidad unilateral y rígida por la interacción” (Lukács, 1985, p. 60). Con esto se pierde el carácter crítico de la dialéctica ya que cae en una sucesión necesaria de la historia, regida por leyes naturales. Aceptar esto es aceptar que la dialéctica sea una configuración de leyes naturales que guían el destino y devenir de la humanidad sin espacio a la transformación del mundo, como actividad propia del hombre. Eso sería aceptar la dominación total del sistema dominante.

se opuso, pues apuntaba por la disolución de las clases y no por la muerte de ninguna especie.

La materia, según Sartre, no es productora por sí misma de movimiento debido a su principio de inercia. Siguiendo a Hegel, Sartre (1960) afirma que la dialéctica “se basa por entero en el dinamismo de las ideas” (p. 94). El problema, entonces, de la formulación del *materialismo dialéctico* estriba en su pretensión de ser un método científico que explica la evolución histórica de la materia, de las relaciones sociales y del modo de producción de las condiciones de existencia. Sartre, refiriéndose a Garaudy, declara que el materialismo dialéctico no es marxismo, concepción que llega a reducir a delirio metafísico que cree descubrir cierta dialéctica en la naturaleza. Por eso, la concepción del materialismo dialéctico se resume a mero discurso vano, lleno de pompa y pereza sobre las ciencias fisicoquímicas y biológicas. Sartre, más bien, en referencia al materialismo histórico, dice que este es la experiencia que cada uno puede hacer de su praxis y su alienación, al mismo tiempo, que es un método que reconstruye y permite tomar la historia humana como totalización en curso. Ésta es una concepción del mundo, se nos presenta como la posibilidad de surgimiento al estudio del mundo para el ser humano.

Igualmente, para Sartre, el rechazo de la especulación *a priori* y las afirmaciones de la legitimidad única del saber científico y del materialismo dialéctico como un descubrimiento progresivo de las interacciones del mundo que se realiza con la ayuda de la praxis del hombre, no son más que definiciones que avalan el estatus metafísico del materialismo dialéctico. Es decir, la premisa del ateísmo de los materialistas dialécticos, que parte del supuesto progreso de las relaciones naturales, es ya un punto dado de antemano, más parecido a un dogma que a un punto de vista histórico. Es otras palabras, el materialismo dialéctico

reniega de la metafísica, pero no puede evitar construir sus bases en ella. Este punto es importante resaltarlo para dar cuenta de la convicción del existencialismo en su vinculación con el marxismo, pues se potencia como una filosofía en contra de cualquier dogmatismo.

\*\*\*

A modo de conclusión, podemos decir que, si bien hemos hallado varios puntos de acuerdo entre Beauvoir y Sartre, también hallamos diferencias. Una de estas diferencias es evidente cuando se analizamos la obra de Beauvoir. Para ella la cuestión de género se vuelve decisiva y sin ella no es posible establecer ningún criterio para las relaciones morales entre individuos (Beauvoir, 2015). En su exposición, la mujer como lo otro absoluto aún debe procurar su emancipación respecto del conjunto de las relaciones sociales que la definen como tal. Asunto que para Sartre no aparece como momento principal, ni siquiera como uno subordinado.

Tampoco es posible establecer una radical separación entre las propuestas tratadas en este texto, como hemos visto. Lejos de establecer una oposición, más bien se puede decir que la discusión enriquece el pensamiento existencialista. Es importante seguir cavando críticamente en el terreno común en el cual surgen estas dos posiciones filosóficas: el existencialismo. Podemos encontrar una posición fuerte de rechazo contra el dogmatismo con el que se nos presenta el mundo en general y diversas posturas filosóficas, que evita que aparezcan la responsabilidad y la acción como condiciones propias del ser humano.

También hay un claro rechazo a la definición fija del comportamiento humano, por lo que, tanto Sartre como Beauvoir, recalcan una y otra vez que la vida no está determinada de antemano por un plan secreto de alguna

instancia trascendente que domina el destino, llámese Dios o la fría conciencia calculadora, tan claramente expresada dentro de la sociedad moderna. Se sugiere que la condición propia del humano es su constante devenir como existente, lo cual niega cualquier tipo de antropología que lo defina como una entidad determinada y de manera absoluta en conjugación con la eternidad. Como señala Habib, el rechazo a una antropología fija le da dignidad al ser humano: “rechazar la idea de una antropología fija también es dar al hombre una dignidad, dignidad humana contra cualquier posible cosificación o reificación” (Habib, 1998, p. 127).

En el existencialismo podemos encontrar una filosofía con amplia dimensión histórica, pues asume las determinaciones propias de cada contexto. Pero no se asume ante el mundo como pasividad, pues considera que las condiciones en las cuales se encuentra el ser humano son susceptibles de modificación por la acción del individuo. El ser humano se desenvuelve de acuerdo con la capacidad que le confiere la libertad, que no es una libertad en sentido negativo de hacer lo que simplemente plazca, sino una que está en relación con las posibilidades objetivas del mundo. Por lo que esta postura nos muestra una manifiesta posibilidad de una libertad individual, pero también de una colectiva en tanto se piensa al individuo en estrecha relación el otro.

El existencialismo se erige como una doctrina contra el dogmatismo, no hay nada que determine qué es el ser humano. Como bien resalta Beauvoir, nada de lo que sucede al hombre es natural, puesto que su sola presencia cuestiona el mundo. La libertad se erige como el principio de la acción que busca empujar al individuo al mundo ético que debe compartir con los demás, en donde debe reconocer que como él hay muchos proyectos en desarrollo y que, a su vez, deben reconocer el suyo como legítimo. La

libertad no es propiamente una elección, sino una condición propia del ser humano.

## Referencias

- Beauvoir, S. (1969). *El existencialismo y la sabiduría popular*. Ediciones Siglo Veinte.
- Beauvoir, S. (1972). *Para una moral de la ambigüedad*. Editorial La Pléyade.
- Beauvoir, S. (1995). *¿Para qué la acción?* Editorial Leviatán.
- Beauvoir, S. (2015). *El segundo sexo*. Ediciones Cátedra.
- Engels, F. (1961). *Dialéctica de la naturaleza*. Editorial Grijalbo.
- Fullbrook, K. & Fullbrook, E. (1994). *Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre. The Remaking of a Twentieth-Century Legend*. Basic Books, Harper Collins Publishers.
- Guisán, E. (2009). Luces y sombras de la ética de Simone de Beauvoir. *Ágora. Papeles de filosofía*, 1(28), 115-129.
- Habib, S. (1998). *La responsabilité chez Sartre et Levinas*. L'Harmattan.
- Lukács, G. (1985). *Historia y consciencia de clase I*. Orbis.
- Marcuse, H. (2011). *La sociedad carnívora*. Ediciones Godot.
- Pugliese, Ricardo. (2023). *The Dizziness of Freedom in Kierkegaard and Sartre*. Palgrave Macmillan.
- Sartre, J-P. (1960). *La república del silencio*. Editorial Losada.
- Sartre, J-P. (1983). *Cahiers pour une morale*. Éditions Gallimard.
- Sartre, J-P. (2004a). *Crítica de la razón dialéctica I*. Editorial Losada.
- Sartre, J-P. (2004b). *Crítica de la razón dialéctica II*. Editorial Losada.
- Sartre, J-P. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.
- Sartre, J-P. (2011). *El ser y la nada: ensayo de ontología y fenomenología*. Losada.

Sartre, J-P. (2013). *La náusea*. Alianza Editorial.

Sartre, J-P. (2014). Marxismo y subjetividad. La conferencia de Roma, 1961. *New Left Review*, 88. 92-121.



# El ego como ilusión: su falsa inmanencia en la conciencia

Natalia Andrea Carmona Montaña  
Universidad de Antioquia

El presente ensayo pretende dar cuenta de la crítica de Jean-Paul Sartre a la idea de que el ego se encuentra en la conciencia como afianzado en ella o, en otros términos: que el ego es inmanente a la conciencia. Para ello, expondremos cómo Sartre argumenta que el ego no es parte de una conciencia pura y cómo se ha fundado la creencia de que el ego es una parte que completa cierta estructura de la conciencia. A partir de lo anterior, se presentará la falsa inmanencia del ego de la que habla Sartre en su obra *La trascendencia del Ego* (Sartre, 2003), y cuál es la postura alterna que presenta acerca de su formación. Se pretende concluir presentando cómo se articula esta concepción del ego en el existencialismo en cuanto a las ideas de libertad e identidad del individuo.

A partir de obras como *La imaginación* (Sartre, 2006), hemos visto que Sartre tiene una postura desafiante ante algunas concepciones que cotidianamente se usan y se establecen como inmanentes. En cuanto a la concepción de la inmanencia del ego en la conciencia, Sartre nos plantea una nueva forma de análisis con el fin de identificar cómo comprender la subjetividad humana. Abordaré esto a partir de la crítica de Sartre basada en que ciertos filósofos se encargaron de pensar cómo el sujeto se relaciona con los

objetos sin percatarse de evaluar los objetos directamente y la naturaleza de estos. Esta crítica nos muestra el carácter fenomenológico que marcaría en adelante su obra. Especialmente, en el análisis de la obra de Descartes y las obras de algunos filósofos alemanes, Sartre concluye que se ha hecho mucho énfasis en diferenciar sujeto y objeto. Descartes se concentró en la existencia del sujeto pensante y Kant en atravesar las categorías de la mente del sujeto que finalmente arman la estructura de su experiencia en el mundo. Así pues, no hubo preocupación por explorar exactamente el objeto en sí mismo o, en palabras de Sartre (2006), "*la plenitud del objeto*" (p. 71). Es a partir de la fenomenología de Husserl que Sartre presenta una nueva forma de comprensión, la cual tiene su origen en el concepto de intencionalidad de la conciencia, con el cual se quiere dar cuenta de que la conciencia siempre *es conciencia de algo* (Sartre, 2005, p. 22). Es decir, la conciencia está implicada hacia objetos, su contenido está en la intención hacia algo que no es ella misma.

Para Sartre, el hecho de quedarse en el mero análisis de la estructura de la conciencia y de cómo esta se relaciona con el mundo crea un límite que no permite avanzar para comprender directamente y de una forma fenomenológica a los objetos, pues esta forma de análisis no investiga cómo son dados los objetos a la experiencia. Si desde una postura teórica nos situamos un paso más adelante de la relación con el objeto, según Sartre, nos permitiremos ir al objeto en la experiencia, es decir, ir al objeto mismo. Este análisis implica revisar cómo se presentan los objetos a la conciencia sin tener en cuenta ningún tipo de cimentación teórica que pueda interferir en una relación que permita una descripción de los objetos a partir de cómo estos se le presentan a la experiencia consciente.

En este análisis, se da además una evolución respecto a lo sostenido por el idealismo de Kant, que afirma que solamente podemos conocer los fenómenos que aparecen a la conciencia estructurada por categorías, pero no a las cosas en sí mismas (Kant, 2009). La comprensión del objeto a través de la fenomenología implica que debemos concentrar nuestra atención en la inmediatez y la forma en la que se manifiesta el objeto, es de esta forma que el objeto es dado a la conciencia en una aparición fenomenológica. Bajo estos principios del análisis, Sartre presenta su teoría de que los objetos son trascendentes a la conciencia, lo que significa que estos contienen una existencia independiente de la conciencia que los percibe, por ello en contraposición al análisis de Descartes y de Kant, lo propio sería tener en cuenta esta trascendencia para poder captar los objetos en su existencia real y concreta. Para el propósito de este ensayo es necesario expandir la explicación de estos principios, pues fueron usados en la obra *La trascendencia del Ego* para argumentar que el ego no es una entidad inmanente en la conciencia, sino que se encuentra fuera de ella en condición de objeto: “El Ego no está ni formal ni materialmente en la conciencia: está fuera; en el mundo; es un ser del mundo, como también lo es el Ego del prójimo” (Sartre, 2003, p. 29).

Así pues, también se concluirá que incluso el yo deberá analizarse de la misma forma, como un objeto trascendente y no como una parte inherente de la conciencia. Como hemos mencionado anteriormente, la conciencia para Sartre tiene un carácter intencional, lo que implica que será siempre conciencia de algo y no conciencia de sí misma, salvo el caso particular en el que debe tenerse cuidado de no caer en la concepción tradicional de una “autoconciencia”. Este caso se halla en la distinción de la conciencia pre-reflexiva y la conciencia reflexiva. Respecto de la primera, podría decirse que tiene una estructura

básica. Para Sartre esta conciencia es inmediata, carece de un yo, un ejemplo de ello se ve representado cuando "clavo un clavo"; sin necesidad de mencionar el yo, podría decirse que este es de forma directa consciente del acto de clavar sin necesidad de reflexionar sobre ello, aunque la acción allí esté dirigida hacia el clavo y no hacia el sujeto que clava. Ahora bien, en el caso de la conciencia reflexiva, Sartre identifica que esta se vuelve sobre sí misma y puede convertirse en objeto de su propia observación, trata de alguna forma de cuando se es consciente de ser consciente, por ejemplo, cuando hago un ensayo y pienso: "estoy haciendo un ensayo", allí la conciencia se detiene a reflexionar sobre el acto de redactar el ensayo. Respecto a la problemática que nos ocupa aquí, es importante introducir estos conceptos, ya que el ego para Sartre tiene lugar en la conciencia reflexiva.

En lo pre-reflexivo, la conciencia no contiene al ego, en esta instancia la conciencia está ocupada con el mundo y con los objetos que allí se encuentran. El ego, por el contrario, es una estructura que se levanta a partir de la reflexión de la conciencia sobre sí misma (en la conciencia reflexiva). Sin embargo, hay una división que no nos permite afirmar que el ego hace parte de algún tipo de núcleo de la conciencia, sino, más bien, que es un objeto más para la conciencia.

La conciencia pre-reflexiva, entonces, opera sin un ego, y en la conciencia reflexiva se puede confundir la posición del ego con la ilusión de que este permanece como algo inmanente en la conciencia. Esta es la problemática que nos ocupa y a la que hemos llegado a partir de los presupuestos de Sartre en sus obras. Nos ocuparemos de ella con el fin de exponer lo que se ha logrado identificar a partir de cuestionar los cimientos del conocimiento que se basan en estudiar por separado sujeto y objeto, para luego

reemplazarlos con la nueva forma que brinda Sartre, para la que es prioridad conocer primero las cosas en sí. El hecho de establecer que el ego es una construcción reflexiva sugiere que podemos tener una libertad esencial para definirnos y redefinirnos constantemente, y no asumirnos en determinado momento a partir de esencialismos que nos caractericen por tener cualidades que no pueden variar. Es como si no estuviéramos limitados y determinados por un ego fijo y preexistente, sino que tuviéramos la responsabilidad de interpretarlo de varias formas y de esta forma el ego siempre se estuviera creando, pues no podemos tomarlo como algo que ya está definido. De este modo, podría decirse que la conciencia contiene una cualidad clara en el sentido de que, estando en el ámbito pre-reflexivo, está solamente dirigida a las experiencias en el mundo, sin nada que la permee, ya que la misma conciencia se desestima como una sustancia o una inmanencia absoluta y toma la cualidad de ser activa en la aprehensión del mundo.

¿Qué implicaciones tiene la ilusión del ego como una entidad fija dentro de la conciencia para Sartre? El hecho de considerar que el ego o la conciencia son inmanentes le quita la responsabilidad al sujeto de ser quien ejerce sus acciones en el mundo, para Sartre somos arrojados al mundo y una vez allí, somos los responsables de cada una de nuestras acciones (Sartre, 1993, p. 576); el poner una entidad sustancial e inmanente puede ser hasta un acto de evasión de responsabilidad sobre lo que hacemos, es similar a un acto de cobardía, no como la falta de valor en un sentido moral cotidiano, sino en términos de la evasión de responsabilidad de nuestra libertad para decidir. De hecho, Sartre (1993) usa el término de “mala fe” (p. 81), precisamente para referir las instancias en las que el sujeto se engaña a sí mismo, negándose su libertad y, con ello, el hecho de asumir como cierto que la ilusión de inmanencia

del ego es un gran esfuerzo para huir de sí mismo, para intentar vivir según papeles o funciones predeterminadas evitando ser el responsable de originar una autenticidad a través de las acciones que se ejercen en el mundo.

Tanto con el ego como con el “yo”, se tiende a pensar en un sentido de continuidad y estabilidad, esto en relación con la identidad personal. Sin embargo, esta es una problemática que debe abordarse teniendo en cuenta que no existe tal entidad fija e inamovible detrás de nuestras acciones y estados, para Sartre en realidad somos seres libres y contingentes cuya identidad se construye a través de nuestras elecciones y acciones en el mundo, a pesar de que tendamos a pensar en nosotros y en los otros en términos de características fijas y esencializadas.

A partir de lo anterior, hay que tener en cuenta que el ego debe considerarse como un objeto trascendente más, un ejemplo de cómo se da todo el proceso para la aparición del ego podría explicarse así: imagino que me encuentro conduciendo mi vehículo y observo pasar una figura de autoridad como lo sería un agente de tránsito. En el momento en el que veo pasar el agente de tránsito, mi conciencia está completamente dirigida a él, estoy inmersa en la experiencia de observar a ese agente, y no estoy pensando en mí misma. Hasta aquí este es un ejemplo de la conciencia pre-reflexiva, donde mi conciencia va hacia algo externo (un agente de tránsito) sin involucrar el ego. Ahora bien, mientras observo al agente de repente pienso: “Estoy atemorizada de ver a este agente aun cuando tengo toda la documentación en regla para poder conducir mi vehículo”. En este instante, mi conciencia se vuelve sobre sí misma, ya no estoy simplemente mirando al agente de tránsito, sino que estoy reflexionando sobre la experiencia de mirarlo y la implicación que podría tener un hecho específico (no tener toda la documentación en orden para

transitar). En este momento de reflexión, surge el “yo” que dice “estoy atemorizada sin razón alguna”. Considero que aquí, la aparición de ese “yo” referencia al ego. Antes de la reflexión, el ego no estaba presente en mi conciencia; había una relación casi directa con el agente de tránsito (en cuanto objeto externo). Así pues, el ego se expresa como un objeto trascendente y no inmanente porque apareció cuando reflexioné sobre mi experiencia, y en esa reflexión el ego es un nuevo objeto de conciencia: mi propio “yo” experimentando al agente de tránsito (como objeto externo). Este ego que apareció en mi reflexión es trascendente, no puede añadirse a la conciencia como parte de su estructura, es una construcción como resultado de la conciencia dirigida hacia ella misma. Aquí el carácter de trascendente, deja al ego como un objeto externo al cual la conciencia acude para percibirlo y analizarlo, así como lo hace con otros objetos en el mundo.

Me parece que el ejemplo anterior funciona bien para explicar los momentos previos a la aparición del ego en términos de conciencia reflexiva y pre-reflexiva. Pero para poder tener una visión más específica del método fenomenológico de Sartre para capturar la esencia de los objetos en la experiencia, es necesario tener en cuenta la descripción del mismo, pues, a través de la *epoché*, la intencionalidad, el análisis de la estructura de la conciencia y la captura de la esencia de los objetos, permite tener un acercamiento a la realidad de una forma más auténtica, teniendo en cuenta cada fenómeno sin quitarle su característica manifestación en la conciencia.

Esta concepción del ego en el existencialismo de Sartre, en cuanto a las ideas de libertad e identidad del individuo, parecen atractivas porque explica cómo cada uno tiene responsabilidad consigo mismo para crear su identidad y despojarse de lo que sería una naturaleza esencial y, al

mismo tiempo, deja abierta la ventana a investigar por qué el ser humano teme a asumirse con libertad total en sus acciones (Sartre, 2009).

La idea de que el ego se construya cada vez, en lugar de tomarlo como una esencia, puede ayudar en gran medida en diferentes situaciones de la vida cotidiana, permite tomar una perspectiva más flexible sobre quién se es y cómo se vive. Es habitual que, de acuerdo con las experiencias más recurrentes, las personas se definan a partir de expectativas externas, roles o etiquetas en lo familiar y lo personal que contribuyen a una visión conformista de sus vidas para poder encajar en moldes preestablecidos.

El carácter ilusorio del ego toma partida a favor de la libertad en tanto permite que se pueda explorar la posibilidad de cambiar estos aspectos preestablecidos a lo largo del tiempo, ya que no constituyen una identidad establecida. Aceptar esta libertad radical en la vida puede fomentar un carácter auténtico debido a que las decisiones que se toman no están basadas en expectativas impuestas o roles externos, sino en deseos y convicciones de cada persona. Cuando las personas se liberan de la necesidad de cumplir con una imagen fija, tienen la oportunidad de vivir de acuerdo con sus verdaderos valores y pasiones. Por otro lado, hacer consciente que se vive con la ilusión del ego, puede ayudar a desafiar el miedo al fracaso y a los juicios externos, pues si el ego no es una entidad fija, el hecho de que yo fracase alguna vez no permitirá que el fracaso me defina totalmente por el resto de mi vida. Las relaciones sociales también podrían verse atravesadas por este tránsito que va de pensar el ego como esencia a pensarlo como ilusión y por ende a favor de la libertad, si se reconoce que el otro está en determinada situación y en proceso de construcción de su propio ego, podemos

desarrollar una mayor empatía y comprensión hacia la lucha y la dinámica que lo ocupe en determinado momento de su vida.

Sin embargo, se encuentran varias críticas a esta concepción de Sartre sobre libertad e identidad del individuo, en las que fueron protagonistas algunos de sus allegados como Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir y Albert Camus; estos autores consideraban que había algo así como una tendencia en Sartre por evadir el papel de las estructuras sociales en la formación de la subjetividad y la libertad humana, lo que implica que hay que considerar cómo las instituciones, las relaciones de poder y la injusticia social influyen en la probabilidad de acciones y elecciones de cada individuo. Específicamente, Beauvoir critica el hecho de que la libertad no puede ser entendida de manera abstracta, sino que debe considerarse en el contexto de las limitaciones y oportunidades específicas que enfrenta cada individuo (Beauvoir, 1995). Teniendo en cuenta esto, Beauvoir consideraba que la tendencia de Sartre a no considerar suficientemente cómo las opresiones sistemáticas afectan la capacidad de elección de las personas, negaba situaciones particulares. Las mujeres, por ejemplo, a menudo enfrentan restricciones sociales que limitan su autonomía. La sociedad patriarcal les impone roles y expectativas que se oponen a su libertad desde la infancia, dificultando que la ejerzan de manera plena (Beauvoir, 2015) y autónoma según las mismas consideraciones de Sartre. Por ello, Beauvoir argumenta que, en lugar de una responsabilidad individual absoluta, por la que se ha abogado en este ensayo, en realidad debe reconocerse una responsabilidad compartida con el fin de cambiar las estructuras sociales que son opresivas, esto porque desde su perspectiva la lucha por la libertad no es solo una cuestión individual, sino colectiva.

En defensa de lo aquí planteado, a pesar de que no se han abordado temas sobre cómo podría darse la libertad en el sentido sartreano bajo condiciones de opresión, podríamos estructurar una conclusión a partir de la relación entre conciencia y libertad pues la inmanencia del ego es ilusoria y, por tanto, este se construye sobre los actos reflexivos de cada individuo, como lo explicamos al principio apoyados en la fenomenología. Pero si pensáramos en problemáticas sociales, algunos planteamientos ontológicos de *La trascendencia del Ego* nos dirían que la libertad se halla en la estructura de la conciencia en tanto que esta es intencional y no determinada por un ego inmanente, por lo que cada individuo tiene consigo la capacidad de elegir cómo analizar y enfrentarse a determinada situación opresiva, incluso si estas situaciones son excesivamente extremas, como la esclavitud (Sartre, 1993, p. 295). Incluso en condiciones de esclavitud, la conciencia seguiría teniendo su carácter de libre en el sentido ontológico. Por ejemplo, un esclavo puede tener sus acciones y movimientos físicos limitados, pero en él su conciencia no pierde la capacidad de elegir cómo interpretar su situación y cómo mantenerse ante ella, es como si se contara en todas las situaciones con la posibilidad de una elección interna. Por ende, en condiciones de opresión, también podría decirse que el ego se construye. Un ejemplo de ello es el individuo que sufre la opresión y que se ve a sí mismo con tal dignidad que resiste la opresión y la asume mentalmente. Por otro lado, la conciencia reflexiva podría no quedarse solo en el plano mental, sino también implicar la acción. Por ejemplo, un oprimido que al darse cuenta de la injusticia de su situación tenga una conciencia que lo lleve a encontrar formas de resistir, y esta construcción del ego reflexivo podría tener su influencia en la producción de una identidad basada en la resistencia, así como un inicio para

tener percepción de él mismo reconociéndose como alguien que lucha contra la opresión.

La finalidad de exponer cómo esta libertad radical puede mantenerse incluso en situaciones de extrema opresión, como la esclavitud, es tener en cuenta que aunque la libertad práctica puede estar severamente restringida, la libertad ontológica permanece. Y los individuos pueden encontrar formas de resistencia y mantener su dignidad interna, de forma que se demuestra que la libertad, en su forma más esencial, no puede ser completamente erradicada.

## Referencias

- Beauvoir, S. (1995). *¿Para qué la acción?* Editorial Leviatán.
- Beauvoir, S. (2015). *El segundo sexo*. Ediciones Cátedra.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Fondo de Cultura Económica.
- Sartre, J-P. (1993). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Ediciones Altaya.
- Sartre, J-P. (2003). *La trascendencia del Ego*. Editorial Síntesis.
- Sartre, J-P. (2005). *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*. Editorial Losada.
- Sartre, J-P. (2006). *La imaginación*. Editorial Edhasa.
- Sartre, J-P. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Editorial Edhasa.



# Notas marginales sobre imaginación y fenomenología en Jean-Paul Sartre

Leandro Sánchez Marín  
Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid  
Universidad de Antioquia

*“...como era un niño imaginario, me defendí con la imaginación”.*

*“...me lanzaba sin trabas a lo imaginario y más de una vez hasta pensé hundirme en él totalmente”.*

—Jean-Paul Sartre, *Las palabras*.

Desde su publicación en la revista *Les Temps Modernes* en 1963, la autobiografía de Jean-Paul Sartre se convirtió en uno de los documentos más profundos y complejos en relación con la exposición de las inquietudes infantiles, las motivaciones juveniles y la evolución del filósofo. En *Las palabras* un mundo imaginario acompaña el relato de Sartre sobre sus primeros años. Él mismo dice lo siguiente sobre sus actitudes de ese periodo: “Yo me sentí confundido; era un impostor, contaba unas chilindrinas que nadie querría creer; en una palabra, descubrí la imaginación” (Sartre, 2005, pp. 181-182). La lectura de relatos de aventuras y la subsiguiente escritura en copia de lo que el niño Sartre descubría en cada una de las páginas leídas, acompañaba su figura de impostor. El niño que después desarrollará una trayectoria filosófica implacable es el mismo “niño intoxicado de conformismo que según su

decir fue Jean-Paul Sartre, y que tomó por costumbre evadirse hacia un mundo imaginario” (Albérès, 1968, p. 169). Todo ello podría indicar, como bien señala Lior Levy (2019), que para Sartre la imaginación “no es un rasgo contingente de la conciencia, sino una de sus características esenciales” (p. 129).

En *La náusea*, Antoine Roquentin, el personaje principal del relato sartreano, a diferencia del niño Sartre que copiaba relatos, se quejaba de la forma de su trabajo que consistía en escribir sobre la vida de otra persona. En ese oficio no encontraba ninguna motivación, más bien notaba cómo, a través de ello, su individualidad cedía terreno frente a los hechos que trataba de relatar. Creía tener “la impresión de hacer un trabajo puramente imaginativo” (Sartre, 2013, p. 32). Aquí la imaginación no hacía parte ya de un mundo descubierto y novedoso, sino de una reproducción académica y obligatoria dentro de los límites de las determinaciones de lo formal. Este giro en la actitud de Roquentin es clave para entender por qué Sartre ya pensaba en explorar la imaginación de forma crítica. La aparición de la nada como pregunta condiciona el desarrollo de la vida del personaje; ya no es posible para él eludir la angustia que le produce estar frente a ella, pues saberse vacío y en medio de la mera vida reproductiva, cumpliendo un rol similar al de las cosas, encajando en un universo que parece no tener mucho sentido, es un asunto que hace que se lamente: “tanto cuesta imaginar la nada” (Sartre, 2013, p. 157). Pero luego se da cuenta de que “para imaginar la nada, era menester encontrarse ya allí, en pleno mundo, con los ojos bien abiertos, y viviente” (Sartre, 2013, p. 215). Es solo cuando Roquentin se da cuenta de que *existe* que puede enfrentarse a esa nada que lo constituye.

*La náusea*, que le valió varios años de elaboración a Sartre y fue publicada solo hasta 1938, marca entonces un

periodo de exploraciones sobre la imaginación del cual Sartre ha dejado registro en varios de sus ensayos filosóficos tempranos. Precisamente uno de ellos se titula *La imaginación*, y lo más probable es que haya sido concebido a la par de las líneas de *La náusea*. Publicado en 1936, este ensayo es su presentación pública en el mundo de los filósofos.

La forma en la que comienzan las páginas de *La imaginación* es ciertamente contundente y seductora para quien se acerca a leer esta obra. La recreación de un espacio de estudio, donde hay un escritorio que conserva una hoja de papel sobre él, parece ser tan simple como cualquier otro lugar donde hay seres humanos interactuando con ideas. Puede uno sospechar que Sartre habla de su propia oficina o de uno de los cuartos o cafés donde solía escribir. Sin embargo, esto no es relevante y la verdadera importancia de la descripción del lugar, y los objetos que habitan en él, cobra sentido en el momento en que Sartre nos invita a proceder de una forma fenomenológica tan silvestre como la que le informara Raymond Aron en aquel famoso episodio donde le decía que se podía filosofar y hacer fenomenología sobre un vaso de cóctel, asunto frente al cual Sartre “palideció de emoción” (Beauvoir, 1982, p. 149). Sartre, advierte que, si miramos la hoja de papel dispuesta encima del escritorio, podemos captar su posición, su color y su forma y que, si giramos nuestra cabeza hasta perder de vista esa misma hoja, sin problema podemos tener una imagen de ella, con el mismo color, en la misma posición y con la misma forma. Este extraño evento es explorado por Sartre en detalle para extraer de él la siguiente consecuencia: entre las dos hojas de papel (la hoja física sobre el escritorio y la imagen de la hoja cuando no se está viendo directamente a la primera) existe una identidad de esencia, pues ambas son hojas de papel y comparten los mismos atributos, pero entre las dos no hay

una identidad en cuanto a su existencia, pues existen en dos planos diferentes; encima del escritorio la hoja existe de manera física, como cosa, mientras que la imagen de la hoja existe precisamente como imagen y, en vez de estar en el contexto y espacio de las cosas inertes y físicas, corresponde a una relación con la conciencia que la hace susceptible de un conocimiento y exploración metafísicas.

Así pues, explicar la estructura de la imagen será uno de los propósitos centrales de Sartre en *La imaginación*. Según nos informa Thomas Flynn, esta obra comprendía la primera parte de un proyecto filosófico mucho más extenso que presumiblemente debía llamarse “La imagen” o “Mundos imaginarios”, pero que nunca fue llevado a cabo (Flynn, 2014, p. 77). En este contexto, lo que estaba detrás de las inquietantes palabras de Aron, que hemos referenciado más arriba, era una filosofía que estaba acompañada de un nombre propio: la fenomenología de Edmund Husserl. Según Simone de Beauvoir (1982), Aron convenció a Sartre de que “la fenomenología respondía exactamente a sus preocupaciones: superar la oposición del idealismo y del realismo, afirmar a la vez la soberanía de la conciencia y la presencia del mundo tal como se da a nosotros” (p. 149)<sup>1</sup>.

Para Sartre, el principal aporte de Husserl “fue su aplicación de la teoría de la intencionalidad a nuestra conciencia imaginativa”, pues, “así como la intencionalidad nos liberó del ‘mundo interior’ con respecto a la percepción, también lo hace, quizás de manera contraria a la intuición, con respecto a nuestras imágenes” (Flynn, 2014, p. 89). Ya en 1929 Sartre había

---

<sup>1</sup> En las conversaciones con John Gerassi, Sartre reconoce que fue Fernando Gerassi quien lo introdujo en la fenomenología y no Aron. El padre de Gerassi había sido compañero de estudios de Heidegger en Alemania y había conocido a Husserl en el mismo periodo (Gerassi, 2012).

perdido la posibilidad de asistir a las conferencias de Husserl en París sobre la fenomenología trascendental que luego se convertirían en las *Meditaciones cartesianas* (Lévy, 2001). En suelo francés Husserl declaraba que la fenomenología bien podría entenderse como “neocartesianismo”, aunque no por compartir el cuerpo doctrinal de la propuesta filosófica de Descartes – respecto de la cual conservaba profundas distancias –, sino por tener entre sus propósitos “desarrollar motivos cartesianos de una manera radical” (Husserl, 1996, p. 37).

En *La imaginación* Sartre abre una vía para la comprensión de la imagen a partir de la fenomenología. Para él, la comprensión de la imagen como mero dato de la percepción encalla allí donde ella se convierte en una copia malograda de los objetos que existen bajo la forma de la realidad física que los fundamenta; esta es la manera en que las imágenes son concebidas por tendencias como la psicología positiva. Desde un enfoque fenomenológico el estatus de la imagen se amplía y su modo de existencia ya no está absolutamente determinado por la existencia material de los objetos. A grandes rasgos esta es la idea central del ensayo sartreano de 1936 que, junto a otros textos del mismo periodo, inauguran el desarrollo de una corriente de estudio particular, pues es con ellos que “por primera vez la fenomenología francesa se hace oír con voz propia” (Waldenfels, 1997, p. 67).

Sartre llama “grandes sistemas metafísicos” a las teorías del conocimiento tradicionales y hegemónicas en la modernidad: particularmente el racionalismo y el empirismo. Utiliza a Descartes, Spinoza y Leibniz para elaborar una revisión del racionalismo en función de establecer que, dentro de esta tendencia de pensamiento, la imagen es tomada bajo un modelo que la entiende como una copia de los objetos de los cuales ella misma es imagen. Sobre Descartes afirma que su concepción dualista

introduce la dificultad de conceptualizar la imagen como una cuestión susceptible de ser entendida a partir del espíritu y su relación con los contextos en los cuales aparece. El intento cartesiano de explicar la interacción entre la *res cogitans* y la *res extensa* a partir de la existencia de una glándula cerebral especial, deriva el exceso de pensar que la imagen es tramitada por el entendimiento aplicado a una “impresión material producida en el cerebro” (Sartre, 2006, p. 17).

Sobre Spinoza, Sartre reconoce que la ampliación del punto de vista racionalista hacia las afecciones logra tener en cuenta que la imagen se produce en medio de una dinámica que la entiende como “fragmento” de un todo más complejo, pues de la misma forma en que las afecciones se relacionan con el cuerpo —advirtiendo que no solo la razón las puede explicar y que la experiencia es necesaria como momento paralelo del proceso de conocimiento—, las imágenes producen los atributos a partir de los cuales las definimos. Sin embargo, según Sartre, Spinoza tampoco logra salir de la tradición que interpreta axiomáticamente el conocimiento y deja intocado el principio epistemológico que privilegia al sujeto como conocedor de un objeto que está dispuesto para ello y que tiene una posición pasiva hasta tanto no se lo reconozca, precisamente, como objeto de conocimiento. Sin mayores explicaciones, Sartre entiende que este segundo nivel del racionalismo tampoco consigue escapar del apriorismo que asume la imagen a partir de una relación racional con el mundo físico.

Por el lado de la epistemología leibniziana, Sartre comenta que el mayor esfuerzo del pensador de Leipzig consistió en establecer una continuidad entre imagen y pensamiento, pues entre sus postulados “la imagen está penetrada de intelectualidad” (Sartre, 2006, p. 21). Así el mundo de la imaginación aparece determinado por la

lógica del mecanicismo y el asociacionismo constituye la manera en que las imágenes se relacionan con las ideas y la razón. En Leibniz, según Sartre, también aparece una consideración sobre el concepto de signo que le permite ir más allá de la superficialidad de las ideas como correlato de las imágenes. Sin embargo, este impulso se detiene ante la conexión lógica que persiste entre imagen y pensamiento:

el signo, [según Leibniz], es una expresión, es decir, que en la imagen se conserva el mismo sistema de relaciones que en el objeto del cual es imagen, es decir, que la transformación de cualquiera de los dos puede expresarse por una regla válida tanto para la totalidad como para cada parte (Sartre, 2006, p. 22).

De esta manera, solo lo confuso y la claridad pueden establecerse como criterios ante los cuales puede existir una diferencia entre imagen e idea. Así pues, las ideas que se presentan con claridad adquieren un estatus superior que subordina a las ideas confusas: “Las ideas claras están, pues, contenidas en la idea confusa; son inconscientes, son percibidas sin ser apercibidas; solo es apercibida su suma total, que nos parece simple porque ignoramos sus componentes” (Sartre, 2006, p. 22).

Acerca de las posiciones empiristas, en la versión sartreana de Hume se entiende que este último propone “reducir todo el pensamiento a un sistema de imágenes” (Sartre, 2006, p. 24). En el pensamiento de Hume “la imagen aparece como una percepción debilitada, como un eco que le sigue en el tiempo” (Sartre, 2006, p. 72), como una copia de la cosa que se encuentra en el mundo de la experiencia empírica. No obstante, a diferencia de los racionalistas, en Hume debe reconocerse “el mérito de proponer como inmediata la distinción entre imagen y percepción” (Sartre, 2006 p. 127), lo que hace que no caiga en el mero asociacionismo, sino que pueda elevar las ideas

a un nivel conceptual que le permite explorar cuestiones como el hábito y las costumbres en función de justificar su teoría del conocimiento. De esta manera, Hume evita discusiones innecesarias sobre el estatus del conocimiento y reconoce que lo empírico no agota las posibilidades de este. Incluso, parece que Hume erige todo su proyecto filosófico “en la suposición de que podemos evitar disputas ontológicas, metafísicas y filosóficas cargadas de tensión e irresolubles mientras asumimos el ‘sentido común’ de la cuestión” (Yenor, 2018, p. 157).

Según Sartre, los esfuerzos teóricos para abordar el asunto de la imagen han sido parciales tanto de parte de algunos filósofos como de algunos psicólogos. Todos ellos persisten en un error: concebir la imagen como un correlato de lo físico y tratar de explicarla a través de métodos de asociación. Sin embargo, a partir de Husserl, Sartre parece encontrar una vía adecuada para resolver el problema.

Para Sartre, la aparición de la fenomenología supone uno de los acontecimientos teóricos más importantes de comienzos del siglo XX. Sin duda, la fenomenología se presenta para Sartre como una verdadera revolución filosófica. Incluso se atreve a calificarla como “el gran acontecimiento de la filosofía anterior a la guerra” (Sartre, 2006, p. 189). La seducción que ejerce esta tendencia sobre Sartre hace que este la proponga como indispensable en el proceso de desbloqueo de las tesis naturalistas y deterministas tanto de la filosofía moderna como de la psicología positivista del siglo XIX y comienzos de XX. Los principales méritos de la teoría fenomenológica de Husserl incluyen, en opinión de Sartre, en primer lugar, “explicar la estructura intencional de los actos conscientes, incluidos los actos imaginarios de la conciencia”, y, en segundo lugar, “sentar las bases para la asimilación de la fantasía

pura a la conciencia de las imágenes físicas” (Stawarska, 2005, p. 134).

Siguiendo a Husserl, Sartre (2006) llama “actitud natural” a aquella posición del teórico que aborda de manera inmediata su objeto de estudio, es más, ya solo en la idea de tener un *objeto de estudio*, se incurre en un error, pues el teórico sin saberlo afirma su hegemonía respecto del conocimiento y lo determina a la manera de la reproducción del dualismo del sujeto que *conoce* y el objeto que se encuentra en un estado totalmente pasivo esperando para ser *conocido*.

La primacía del conocimiento, presente según Sartre en la mayoría de las teorías del conocimiento de la modernidad, relega entonces al individuo que, como conciencia del proceso de conocimiento, no tiene un lugar paralelo al de la facultad a través de la cual conoce y al del objeto que es conocido. Sartre no está planteando con esto que las facultades del conocimiento no funcionan como los dualismos de la modernidad han planteado, lo que le interesa mostrar ante todo son los límites que ellos tienen a la hora de tematizar la relación sujeto/objeto. La recuperación del individuo como un elemento relevante en la teoría del conocimiento es uno de los señalamientos de Sartre frente a las teorías del conocimiento tradicionales: “El individuo reclama su realización como individuo, el reconocimiento de su ser concreto, y no la explicación objetiva de una estructura universal” (Sartre, 1993, p. 268), esta estructura universal sería el dualismo moderno. Encajar al individuo en una facultad de conocimiento es un error que Sartre quiere mostrar y del cual parte entonces su propia versión epistemológica. Existe una metáfora sobre la cual Sartre comienza a configurar su reclamo. Para él, la alimentación es asimilada al conocimiento que, fundamentado en el dualismo, presenta la relación epistemológica como una absorción de los objetos que el

sujeto (la percepción, el entendimiento, la razón) solo debe ingerir.

Las descripciones del conocimiento son harto frecuentemente alimentarias. Queda aún mucho de prelogismo en la filosofía epistemológica, y no nos hemos desembarazado aún de la ilusión primitiva según la cual conocer es comer, es decir, ingerir el objeto conocido, llenarse de él (*Erfülllung*) y digerirlo ('asimilación') (Sartre, 1993, p. 217).

Llenarse del objeto, según Sartre, completa el conocimiento que tenemos del mundo que nos rodea. La epistemología moderna asume así que lo importante es el alimento del cual se nutre el sujeto, otorgándole así un carácter secundario a este y volviendo a poner su énfasis en la actividad de comer. En medio de este proceso se da un movimiento de disolución que se funde en lo que el sujeto cognoscente aprende del objeto. El objeto determina el pensamiento del sujeto y de esta manera se resuelve el conocimiento como información para el sujeto, no como acción de este sobre el mundo sino como momento pasivo de recepción del mundo. A continuación, notemos cómo insiste Sartre en la metáfora alimentaria:

Las obras francesas de epistemología rebosan de metáforas alimentarias (absorción, digestión, asimilación). Así, hay un movimiento de disolución que va del objeto al sujeto cognoscente. Lo conocido se transforma en *mí*, se convierte en mi pensamiento y, con ello, acepta recibir su existencia sólo de mí. Pero ese movimiento de disolución queda fijado desde el momento en que lo conocido permanece en el mismo sitio, indefinidamente absorbido, comido, e indefinidamente intacto; íntegramente digerido y, sin embargo, completamente afuera, indigesto como un guijarro (Sartre, 1993, pp. 601-601).

La metáfora alimentaria es funcional para Sartre porque revela como resultado un estado de indigestión. Esta indigestión es equiparada a una forma deficitaria del conocimiento, pues el objeto que este tiene en la mira no se deja asimilar sino como una forma pasiva que no deriva en formación de la conciencia sino, más bien, en un plano en el cual todo permanece de la misma manera y no supera el dualismo que separa sujeto y objeto. Así, toda asimilación del conocimiento es solo una actualización de datos que no reportan más que el dualismo mismo. Con el riesgo de redundar en la metáfora aludida, terminemos de expresar otro aspecto relevante que Sartre destaca a través de ella en su famoso texto sobre la intencionalidad en Husserl:

“Él la comía con los ojos”. Esta frase y otros muchos signos indican bastantemente la ilusión común al realismo y al idealismo según la cual conocer es comer. La filosofía francesa, tras cien años de academismo, está todavía en eso... todos hemos creído que el Espíritu-Araña atraía a las cosas a su tela, las cubría con una baba blanca y las deglutía lentamente, las reducía a su propia substancia. ¿Qué es una mesa, una roca, una casa? Cierta conjunto de ‘contenidos de conciencia’, un orden de esos contenidos. ¡Oh filosofía alimentaria! (Sartre, 1960, p. 26).

La filosofía alimentaria promocionada, según Sartre, tanto por el idealismo y el realismo, se constituye como el contenido de lo que antes referenciamos como primacía del conocimiento. Ante este problema, Sartre abre una pregunta que se propone desbloquear este modelo epistemológico. La pregunta por el ser del conocimiento pretende relacionar ontología y epistemología. Si asumimos que existe un ser del conocimiento, entonces cuestionamos el dualismo sujeto/objeto y avanzamos respecto de la teoría del conocimiento. Ante la inquietud metafísica por todo aquello que no es evidente en el mundo más allá de lo físico, por ejemplo, la idea misma de conocimiento, Sartre piensa que no se puede partir de la

primacía del conocimiento como sujeto para resolver dicha inquietud. Según él “si toda metafísica, en efecto, supone una teoría del conocimiento, también toda teoría del conocimiento supone una metafísica” (Sartre, 1993, p. 20).

Aunque el descubrimiento de Husserl del ser transfenoménico de la conciencia es importante, Sartre cree que, al mismo tiempo, “hizo las cosas al revés” (Reisman, 2007, p. 33), pues fundamentó el ser de las cosas en el ser de la conciencia. Y aunque Husserl tenía razón al destacar el lugar primordial de la intencionalidad, “la malinterpretó para encajarla en una concepción idealista de la relación entre la conciencia y sus objetos”, por ello, para Sartre, “la conciencia existe como una relación con algo que necesariamente existe de otra manera” (Reisman, 2007, p. 34).

En algunas lecturas de Husserl que hacen otros pensadores contemporáneos de Sartre, se pueden notar algunos cuestionamientos a la idea de fenomenología en sí misma. Según Leszek Kolakowski (1977), “la fenomenología aparece muy a menudo al lector como un eterno programa que nunca es aplicado: un método que es continuamente perfeccionado, pero rara vez mostrado *in actu*” (p. 12). Sartre coincidirá en este punto cuando, en sus *Diarios de guerra*, hable de su propio trabajo con la fenomenología como “el callejón sin salida de Husserl” (Sartre, 1985, p. 189) y profundizando en este punto como se puede notar a continuación:

Husserl se había apoderado de mí, veía todo a través de las perspectivas de su filosofía, que además me resultaba más accesible, por su apariencia de cartesianismo. Yo era “husserliano” y lo seguiría siendo durante mucho tiempo. Al mismo tiempo el esfuerzo que había hecho por *comprender*, esto es, por romper mis prejuicios personales y aprehender las ideas de Husserl a partir de sus propios

principios y no de los míos, me había agotado desde el punto de vista filosófico (Sartre, 1985, p. 188).

Al parecer el agotamiento del que habla Sartre tendrá consecuencias en sus exploraciones filosóficas posteriores. Ya Husserl no será un autor recurrente para Sartre después de la guerra. El centro de atención de su pensamiento recuperará a Kierkegaard y de ahí conectará con Hegel y Marx en una síntesis de existencialismo marxista, donde encontrará una nueva manera de entender el formalismo, aunque quizás un poco irónicamente: “Nuestro formalismo, que se inspira en el de Marx, consiste simplemente en recordar que el hombre hace la Historia en la exacta medida en que ella lo hace” (Sartre, 2004, p. 250). Queda por indagar entonces esta nueva perspectiva sartreana y preguntarse si la imaginación en conjunción con la dialéctica y la historia puede seguir soportando su proyecto filosófico.

## Referencias

- Albérès, R. M. (1968). *Jean-Paul Sartre*. Editorial Fontanella.
- Beauvoir, S. (1982). *La plenitud de la vida*. Editorial Edhasa.
- Flynn, T. (2014). *Sartre. A Philosophical Biography*. Cambridge University Press.
- Gerassi, J. (2012). *Conversaciones con Sartre*. Editorial Sexto Piso.
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas*. Fondo de Cultura Económica.
- Kolakowski, L. (1977). *Husserl y la búsqueda de la certeza*. Alianza Editorial.
- Lévy, B-H. (2001). *El siglo de Sartre*. Ediciones BSA.
- Levy, L. (2019). Ways of Imagining. A New Interpretation of Sartre’s Notion of Imagination. *The British Journal of Aesthetics*, 59(2), 129-146.
- Reisman, D. (2007). *Sartre’s Phenomenology*. Continuum.

- Sartre, J-P. (1960). *El hombre y las cosas. Situaciones I*. Editorial Losada.
- Sartre, J-P. (2006). *La imaginación*. Editorial Edhasa.
- Sartre, J-P. (1985). *Diarios de guerra*. Editorial Losada.
- Sartre, J-P. (1993). *El ser y la nada*. Ediciones Altaya.
- Sartre, J-P. (2004). *Crítica de la razón dialéctica I*. Editorial Losada.
- Sartre, J-P. (2005). *Las palabras*. Editorial Losada.
- Sartre, J-P. (2013). *La náusea*. Alianza Editorial.
- Stawarska, B. (2005). Defining imagination. Sartre between Husserl and Janet. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4(2), 133-153.
- Waldenfels, B. (1997). *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Ediciones Paidós.
- Yenor, S. (2018). La filosofía de la vida en común de David Hume. *Versiones*, 14, 152-165.

# **Afectividad e imaginación: tránsito de la perspectiva epistemológica a la perspectiva existencial del mundo**

Mateo Calderón Gómez  
Universidad de Antioquia

La perspectiva que introduce Jean-Paul Sartre en la discusión filosófica del siglo XX, cobra relevancia fundamental como alternativa de resistencia para enfrentar las tendencias que pretenden moldear todos los fenómenos de la existencia bajo la estructura de un esquema científico privilegiado para el conocimiento: la relación sujeto-objeto. Este esquema de conocimiento ha resultado de valor excepcional para las ciencias naturales, en la medida en que estas han arrojado una serie de resultados que han permitido comprender de manera detallada la lógica y el funcionamiento de cada objeto de estudio abordado por el sujeto de conocimiento. También ha permitido agrupar diversas disciplinas bajo una misma forma de conocer. Esto con la finalidad de utilizar dicha comprensión para acelerar y “mejorar” el ciclo de cada objeto, de tal modo que se pueda emplear su capacidad direccionada por los intereses de la ciencia que lo estudia. Con el desarrollo del discurso científico y la demostración efectiva del progreso material de toda aquella ciencia que se enmarca en el discurso científico, también las ciencias sociales han intentado introducir sus objetos de estudio

dentro del marco del esquema de conocimiento propuesto por la ciencia natural.

Sartre pretende oponerse a esa tendencia, alegando que asumir temas tan indeterminados como lo son las cuestiones humanas bajo la lupa de la precisión y la claridad, termina por reducir lo esencial de lo humano a meras determinaciones producidas por dicho esquema. Tales determinaciones, no necesariamente expresan falsedad. Lo que sucede es que, al presentarse como hechos, niegan a su vez otras posibilidades que, quizás, no pueden ser modeladas bajo las condiciones del esquema sujeto-objeto. Es por ese motivo que Sartre, encuentra en la fenomenología el método fundamental que permitirá romper con el determinismo que genera el esquema sujeto-objeto y mostrar lo que hay antes de toda actitud de conocimiento.

Con la fenomenología es posible acceder a lo que se encuentra antes del hecho: su condición de posibilidad. Este método, a partir de lo que se denomina reducción fenomenológica, busca poner entre paréntesis los hechos para abrir paso a la experiencia de las esencias del objeto. Sin embargo, esta alusión a las esencias, de ninguna manera pretende referirse a cuestiones que se encuentran en un plano ideal, sino que aquí el término esencia, se refiere a aquello que hace posible que una cosa sea una cosa, es decir, la estructura que hace posible el hecho empírico, lógico o conceptual.

Sartre muestra un gran interés por la psicología. Específicamente, lo que le llama la atención es la tendencia positivista que la psicología ha adoptado en ciertos especialistas de principios del siglo XX, en donde se asume el objeto de estudio como un hecho, es decir, como un objeto definido solo a partir de la experiencia. Esto implica

que se pretende exponer la verdad sobre el hombre y su estructura psíquica, situándolo en una posición aislada. Explica Sartre (2015) que “el psicólogo se propone utilizar tan solo dos clases de experiencia perfectamente definidas: la que proporciona la percepción espacio-temporal de los cuerpos organizados y la que suministra ese conocimiento intuitivo de nosotros mismos llamado experiencia reflexiva” (p. 10). Sus formas de proceder siempre están ancladas en la experiencia. Por fuera de la experiencia, todo resultado o aparición se considera contingente. Pero es precisamente ese sesgo de pensar como únicamente válido lo que se puede capturar por medio de la experiencia lo que aleja a la psicología positivista de su objeto de estudio. De ese modo, renuncia al saber sobre una categoría esencial, que verdaderamente pueda decir algo fundamental sobre el hombre, por acumular una cantidad de saberes contingentes provenientes de objetos aislados y estandarizados. Ya lo decía Sartre (2015): “esperar el hecho es, por definición, esperar lo aislado; es preferir, por positivismo, lo accidental a lo esencial, lo contingente a lo necesario” (p. 13). Lo paradójico aquí es que teóricamente lo contingente es aquello contra lo que lucha el método científico. Sin embargo, en el ámbito de las ciencias sociales, aquello que se articula bajo las estructuras científicas se convierte en una caricatura, una figura parcial que no puede contener nada esencial o verdadero del hombre y sus características.

El método fenomenológico, se muestra, según Sartre, como la herramienta que podría permitir un ejercicio de reelaboración en la psicología, sacándola de la convicción de que se ha de partir de la experiencia para posicionarla en el ámbito de las esencias. Es allí en donde se puede abordar la cosa misma y evidenciar la multiplicidad de relaciones que configuran lo humano. Al ponerse en suspenso la estructura sujeto-objeto, se manifiesta la

conciencia como el hecho absoluto. En *La trascendencia del Ego*, Sartre (2003) expone:

La conciencia trascendental de Kant es hallada y captada por Husserl gracias a la epojé. Pero esta conciencia ya no es un conjunto de condiciones lógicas: es un hecho absoluto [...] Es una conciencia real accesible a cada uno de nosotros, una vez que efectuamos la "reducción" (p. 35).

La conciencia se muestra como la condición de posibilidad de toda experiencia. Esta no se encuentra situada como un objeto de conocimiento, sino que ella se pone a sí misma como medida y posibilidad de lo empírico. Lo anterior, ya no posee el carácter de hecho aislado al que se le conoce y desmenuza, sino que pone al objeto en una relación simultánea, en la que dicho acto de la conciencia es, a su vez, conciencia de algo. Esta relación intencional de la conciencia con los objetos a los que se acerca muestra que estos están cargados de subjetividad, ya que en ellos también está la conciencia que los constituye. En esta relación se logra reconocer cómo el significado del objeto no se agota en sí mismo, sino que puede variar constantemente según las determinaciones de la conciencia. En ese sentido, mantener la relación activa de la conciencia con los objetos del mundo permitirá desconfigurar la tendencia de un mundo que pretenda ocultar o negar las categorías esenciales de lo humano.

El propósito ahora es explorar qué maneras hay de impactar en la constitución y el ordenamiento del mundo producido por una estructura positivista configurada por la perspectiva de un *yo* individual y aislado, que ha tomado el lugar que corresponde a la conciencia, asumiéndose como un hecho absoluto. Ese *ego* creador ignora que él mismo es producto del mundo que cree que ha construido, pero se engaña a sí mismo, pues en realidad

el mundo y sus estructuras son aquello que lo determina. Expone Sartre (2015):

Hace tiempo que esta noción de mundo se ha esfumado bajo la crítica de los metodólogos precisamente porque no cabe aplicar los métodos de las ciencias positivas y esperar a la vez que éstos nos permitan un día descubrir el sentido de esa totalidad sintética llamada mundo. Ahora bien, el hombre es un ser del mismo tipo que el mundo (p. 14).

Lo que ha logrado la constitución de esa forma reducida del mundo, producto de la tendencia positivista, es sepultar la posibilidad de experimentar la perspectiva esencial de la categoría mundo. Del mismo modo, la experiencia de lo que realmente constituye un hombre se ha visto reducida a los márgenes que la normativa positivista determina. Toda la multiplicidad que habita dichas nociones, se encuentra apagada, pero no por ello se ha perdido para siempre. La conciencia que permitiría reactivar esa relación y demostrar la falsedad de la organización positivista contemporánea se encuentra latente, a la espera de una actitud de conocimiento que sea capaz de suspender el esquema analítico de conocimiento para acceder al hecho absoluto que restituya a la conciencia su papel esencial en la constitución del mundo.

La alternativa más pertinente para llevar a cabo esa disputa parece ser la articulación posible entre la psicología y la fenomenología. Afrontar los temas de la psicología a partir del método fenomenológico, permite comprender las actitudes emocionales como formas organizadas de conciencia que significan algo esencial. El exceso que se encuentra en potencia en cada individuo, y que se manifiesta bajo ciertos tipos de emoción, tiene la posibilidad de generar un debilitamiento de ese yo que se asume organizador del mundo y movilizarlo hacia el horizonte para restituir a la conciencia su condición de

hecho absoluto no posicionable. A partir de la articulación de la imaginación y la afectividad se pueden generar las condiciones para transformar el mundo configurado bajo las coordenadas del método científico. Hazel Barnes (1984) expresa con relación a este tema lo siguiente: "Creo que hay poca diferencia si decimos que emplear una metáfora es usar el lenguaje de manera imaginativa o emocional. En cualquier caso, el hablante o el escritor transforma intencionalmente el mundo de los hechos científicos" (p. 6). Acá se propone una forma de praxis orientada bajo las dinámicas de estas formas de conciencia que tiene cierta eficacia como modo de resistencia a formas de existir contra las diversas lógicas que estrechan cada vez más las posibilidades del hombre. De este modo, se pretende "redescubrir nuestra sensibilidad hacia el vínculo afectivo oculto y original que nos une" (Barnes, 1984, p. 13) La emoción permite, a fin de cuentas, restablecer el vínculo de la conciencia con el mundo en sus múltiples manifestaciones sin anquilosarse en una verdad fija, sino manteniendo activa la variabilidad que la compone y que le brinda dignidad.

Sartre pretende extraer la perspectiva esencial que se le atribuye al yo y en su lugar ponerla como un objeto más para la conciencia. Al realizarse esa extracción, el yo adquiere otros matices que dependen del tipo de relación que la conciencia establezca con él. Esta transición de un yo cerrado a un yo compuesto de múltiples matices se debe precisamente a la articulación hecha entre la fenomenología y la psicología, la cual permite trasladar la perspectiva del problema desde el ámbito epistemológico al ámbito existencial. Esta nueva perspectiva permite establecer una distinta forma de relación con el mundo que no apele a una clasificación y ordenamiento de los hechos, sino a una múltiple y espontánea forma de relación que facilita la continua reelaboración del mundo.

El ámbito de la psicología está fuertemente ligado al ámbito de lo afectivo y lo imaginario. Estos dos elementos fundamentales de la psicología, aplicados desde una perspectiva no positivista, en Sartre se configuran bajo una perspectiva existencial que permitiría interceder y elaborar nuevas perspectivas localizadas a partir de la situación particular que cada individuo va estableciendo con el mundo. En relación con ello, Judith Butler (2012), menciona que

para Sartre, la imaginación es un conjunto de relaciones intencionales dirigidas hacia el mundo... se trata, además, de una relación que procura la desrealización de ese mundo... está dirigida al mundo en la modalidad de la negación o la desrealización (p. 163).

Las implicaciones de esta perspectiva son relevantes debido a que muestran cómo cada relación particular con el mundo, a partir de la intención imaginativa, que a su vez está cargada de afectividad, por un lado, niega el mundo como algo dado exteriormente y, por el otro, eleva una nueva perspectiva del mundo que depende exclusivamente del modo de sentir y relacionarse con él. El mundo es, en ese sentido, una relación de choque entre lo que cada individuo particular elabora y la posibilidad de interrelacionar esas dos heterogeneidades.

El mundo se desrealiza a medida que se realiza nuevamente a partir de la relación intencional. Esa continua interrelación permite un cambio de perspectiva que lleva al individuo a replantearse permanentemente su situación en el mundo. Si bien Sartre sigue sospechando de la figura del yo, en su configuración de multiplicidad matizada, es indudable que la oxigenación que da la perspectiva existencial permite librar a los hombres, al menos temporalmente, de caer en una forma de dominio producto de una imagen del mundo que se solidifica como

la única o la verdadera. El peligro acá es permitir que algo de naturaleza existencial se configure de modo universal. Sobre las sospechas que guarda Sartre con relación a lo mencionado anteriormente, Butler (2012) escribe:

La interpretación sartreana de la conciencia intencional como un medio translúcido que deja aparecer el mundo lo lleva a la conclusión de que tanto la conciencia emocional como la imaginaria son formas degradadas de conciencia, en la medida en que son expresiones opacas de ella. La imagen, tal como la emoción, es una huida del mundo, una desrealización que manifiesta una retracción de él (p. 167).

Claramente, Sartre no encuentra en estas disposiciones degradadas de la conciencia un elemento redentor que permita establecer un contacto con la realidad pura, ya que ese tipo de experiencia es algo que no es posible, en la medida que la conciencia que se tiene de algo siempre se encuentra filtrada por la forma en que se tiene conciencia de ese algo, ya sea afectivamente, científicamente, imaginativamente, etc. Sin embargo, eso no niega que la desrealización del mundo no tenga un componente transformador en cada individuo que se logra situar existencialmente de múltiples formas distintas a las hegemónicamente establecidas. En este sentido, el esquema dominante de conocimiento (sujeto- objeto) logra ser reconfigurado a partir de una perspectiva situacional en la que los resultados del vínculo que se establece con el mundo no pretenden predecir o calcular ciertos tipos de resultados, sino que amplían la gama de posibilidades que determinada relación con el mundo puede producir. El mundo ya no es algo que se conoce, sino que, en palabras de Butler (2012), “es entendido en el contexto de un proyecto subjetivo; ese proyecto, expresión del deseo fundamental de ser, es un proyecto apasionado [...] esfuerzos apasionados del yo para encontrarse en la

situación que descubre y crea al mismo tiempo” (p. 169). Es decir, el mundo es el resultado de la intención que cada individuo establece a partir de las imágenes que elabora. Dichas imágenes configuran múltiples perspectivas, que incluso pueden llegar a ser contradictorias si se intentan vincular con las que otros individuos elaboran en aparentemente el mismo escenario perceptivo. La diferencia es que las relaciones varían a partir de la intención o el tipo de conciencia con el que se enfrenta cada individuo al mundo y en la forma en que se elabora una imagen de él. Por ese motivo, el mundo podría parecer como bueno para alguno, pero ruin para otro. Dichas perspectivas se configuran a partir de imágenes, que a su vez implican un deseo subjetivo y como ya ha explicado Sartre (2005) en su libro *Lo imaginario*, las imágenes son compuestas por una pobreza esencial, pues se encuentran por fuera del mundo de la percepción y al estar por fuera se manifiestan completas, autónomas. Butler (2012) lo explica del siguiente modo: “Las imágenes manifiestan el deseo de una presencia y son una manera de interpretar la ausencia” (p. 170). Por lo tanto, podemos evidenciar cómo las imágenes acentúan una forma del mundo en la que el individuo tiene responsabilidad. Pues, es deber suyo asumir, transformar o aceptar la forma en que su afectividad y su imaginación configuran el mundo.

Esta perspectiva sobre la imagen inaugura múltiples posibilidades en la forma en que los individuos pueden interactuar con el mundo y profundizar en los múltiples matices que la mera relación perceptual con el mundo no puede alcanzar. Esto es debido a que la imagen del mundo que se puede elaborar, permite suspender todas las contingencias que acechan en la realidad perceptiva para obtener una relación esencial con una específica configuración del mundo que no puede ser afectada por nada exterior y que es completa en sí misma. “Una imagen

es una relación con un objeto deseado y apropiado por completo” (Butler, 2012, p. 172). La imagen del mundo se vuelve ese terreno en donde el individuo es autónomo y responsable de su actuar. En ese sentido, incluso las imágenes del mundo, en donde el malestar existencial es dominante, se deben en cierta medida a una forma del deseo anclada a una configuración individual, cuya responsabilidad recae en dicho individuo en la medida en que puede transformarla o evadirla. Pues una relación de malestar con el mundo es a su vez una clara muestra de la necesidad que hay de transformarlo y del compromiso que se debería asumir para negar esa imagen del mundo y configurar otra distinta.

La actitud que puede adoptar el individuo frente al mundo a partir de esta perspectiva, permite pensar el papel de la libertad que es inherente a todos los individuos a partir de las múltiples maneras en las que pueden elaborar imágenes del mundo, en las cuales se confronta y se configura la propia imagen que se tiene de sí mismo con relación a lo exterior y se exploran múltiples posibilidades a partir de ello. Butler (2012) dice que “la imaginación es una forma de conciencia que encarna la libertad, entendiendo por libertad la superación de la facticidad y la trascendencia de la perspectiva... la desrealización del mundo es el nacimiento de la conciencia” (p. 171). Asumir la responsabilidad creativa del mundo es también incentivar el nacimiento de la conciencia, lo que significa una puesta en tensión permanente del yo con el mundo que se vincula de forma distintas con la realidad subjetiva a partir de la configuración de las múltiples imágenes que dicha actitud permite.

No obstante, Sartre se equivoca cuando por medio del método fenomenológico cree hallar la esencia de la emoción en la fórmula de una respuesta significativa y

funcional a una situación, pues para lograrlo termina reduciendo la emoción a “estados emocionales precisos, en particular aquellos en los que se puede detectar un ‘mecanismo de defensa’, es decir, en los que surge de forma clara un propósito bien definido” (Murdoch, 2020, p. 43). Esto implica un descuido sobre la emoción que termina excluyendo otros matices que la componen y que no son definibles ni claros para la conciencia, pues precisamente lo esencial de la emoción sería la variada amplitud de sus formas. Sartre, al plantear esa perspectiva sobre la emoción pretende demostrar que la emoción es intencional, lo cual trae como resultado que toda emoción aparece orientada hacia una finalidad que es clara para la conciencia. Bajo esta consideración es que Sartre observa con cierto desdén a la emoción, pues a partir de esto se formula en su pensamiento la idea de que los estados de conciencia emocionales son formas de evasión de la realidad que aparecen con la intención de disfrazar el mundo bajo los matices propios de cada emoción y, de ese modo, hacer que el vínculo con el mundo quede mediado a partir de una relación fantasmal o imaginaria, útil como forma de adaptación al deseo de la conciencia dispuesta de cierta manera, teniendo como consecuencia un alejamiento de la realidad esencial del mundo.

Sin embargo, asumir que en toda forma de conciencia emocional está definida una finalidad clara es un error, pues así solo se consideran emociones perfectamente definidas, articuladas en un orden y un sentido preciso del mundo. Pero existen otros tipos de emociones que pueden transformar la perspectiva del mundo y situar la conciencia en un estado de incertidumbre pues “no logramos concretar el cambio que ha experimentado el mundo ni el propósito para el cual se podría haber provocado dicho cambio” (Murdoch, 2020, p. 43). Desde esta perspectiva, se logra desarticular la concepción

sartreana sobre la emoción entendida como una respuesta significativa y funcional a una situación, pues hay emociones que aparecen y rebasan los límites de la conciencia, situándola en un estado de incertidumbre y a merced de una nueva forma de mundo en donde el sentido es una incógnita. Aparece así la necesidad de brindar un sentido a esa forma de relación con el mundo que no está definida. Es bajo esta perspectiva que podemos encontrar la potencia de la emoción en la elaboración de imágenes del mundo, pues sitúa a la conciencia en un plano donde no hay certeza de hacia dónde se llegará, pero también manifiesta la libertad que tiene la conciencia de transformar ese mundo que en el momento de la emoción imprecisa está dispuesto a ser formado. Es en la emoción imprecisa en donde se gesta la posibilidad de romper el sentido clarificado y delimitado del mundo en el que la conciencia se moviliza para transformarlo en una perspectiva distinta que depende de un proceso imaginativo.

Por otro lado, con relación a la imagen, conocemos el trabajo realizado por Sartre con la finalidad de otorgarle un estatus singular. Por medio del método fenomenológico pretende encontrar, de igual modo que con la emoción, la esencia de la imagen; pues las elaboraciones conceptuales previas alrededor del tema han reducido “la imagen a una mezcla muy equívoca a medio camino entre la solidez de la sensación y la pureza de la idea” (Durand, 1981, p. 7). Esta perspectiva confiere a la imagen poco valor, pues su origen la sitúa como dependiente del objeto perceptual y por ende, es considerada incapaz de albergar la totalidad del objeto en esa vaga bruma que emerge del objeto real. Según Gilbert Durand, Sartre disiente de esa perspectiva y encuentra en la imagen la facultad de lo posible. Esto exige un análisis de naturaleza distinta a los provenientes de la psicología

clásica y de los planteamientos sobre la memoria de Bergson. Pues, estos planteamientos cosifican la imagen y le sustraen a la conciencia la potencia de conocer (Durand, 1981, p. 18). Dicha potencia de conocer no hace referencia a una acumulación teórica de contenidos, sino a la posibilidad de ir más allá de los límites de lo que se ha configurado objetivamente y que se pretende asimilar a lo perceptual. Para la conciencia, que la imagen no sea objetivamente perceptual, no le resta nada de su existencia y de su posibilidad frente al mundo en el que se acopla. Incluso, lo que demuestra el método fenomenológico es que la imagen es completamente autónoma de cualquier objeto perceptual y que, en virtud de su configuración esencial, facilita a la conciencia sortear los obstáculos que la realidad perceptual ofrece continuamente en la experiencia, pues

la imaginación traga el obstáculo que es la opacidad laboriosa de lo real percibido, y la vacuidad total de la conciencia corresponde a una total espontaneidad. Es, por tanto, una especie de nirvana intelectual a lo que llega el análisis de lo imaginario, que no es más que un conocimiento desengañado, una pobreza esencial (Durand, 1981, p. 19).

La conciencia situada en el ámbito de la imaginación alcanza un potencial creativo con una dosis de libertad que posibilita la puesta en tensión de los diversos sentidos del mundo que se han cosificado como unidades absolutas, para dar lugar a múltiples configuraciones de mundo que a partir de la conjunción entre la emoción y la imagen configuran universos que se entrelazan entre sí y que incluso desde la diferencia se complementan. Esta abundancia que se presenta en el seno de la imagen no es reconocida por Sartre y en su investigación fenomenológica termina siendo reducida a un mero espejismo que se impone a la perspectiva psicológica y que

termina encubriendo la realidad esencial del mundo (Durand, 1981, p, 20). Con ello logra conciliar la perspectiva elaborada por la tradición occidental sobre la imagen, en donde se le atribuye, ya desde una “perspectiva purificada”, el estatus de falsedad. De ese modo, el esfuerzo realizado por encontrar la esencia de la imagen con la finalidad de disipar las perspectivas de la imagen originadas a partir de la psicología clásica y otras corrientes del pensamiento, termina justificando el planteamiento reduccionista de la imagen desde un plano ontológico, al atribuirle la característica de ser engañoso. Lo que en principio parecía una diferencia prometedora, al distinguir la imagen de la experiencia perceptiva y del recuerdo, termina produciendo una devaluación de lo imaginario que definitivamente no corresponde con la potencia que la constituye.

Durand (1981) logra identificar el punto preciso en el que la prometedora propuesta de Sartre fracasa. Sucede cuando “pretende limitarse a una aplicación restringida del método fenomenológico, reducido por el solipsismo psicológico” (p. 21). Esta limitación condiciona la forma en que la conciencia se acerca a diversas fuentes de lo imaginario, como la expresión poética o las expresiones religiosas que se encuentran ampliamente constituidas por imágenes, al encerrarla en un plano netamente solipsista cuya consecuencia resulta en la imposibilidad de establecer un vínculo que permita interconectar esos múltiples universos imaginativos dentro de una estructura común. De ese modo, el principio mismo del método elegido para encontrar la esencia de la imagen, termina fallando y en ese mal acercamiento consigue restituir la concepción negativa de la imagen como un elemento quimérico. Lo imperativo en este caso sería subvertir esa limitación e incentivar que la conciencia imaginativa se relacione con todo tipo de imágenes, porque sin “este

originario abandono al fenómeno de las imágenes, jamás podrá realizarse ese ‘eco’ que es el inicio mismo de todo paso fenomenológico” (Durand, 1981, p. 22). Al contrario del proceder que adopta Sartre al encerrar en una psicología introspectiva el método fenomenológico y empobrecer las posibilidades de la imaginación, hay que orientar esa intención hacia afuera, puesta la atención hacia el modo en que resuena con los diversos modos de imágenes que resultan afines a la intencionalidad.

El origen de la percepción general sobre la imagen como expresión poco fiable, aparece como una asimilación producida por una forma de ver el mundo que se ha hegemonizado. La perspectiva de occidente, que ha puesto siempre por encima a la razón sobre lo imaginario y lo afectivo, ha llevado a forzar a estas y otras tantas cualidades humanas a definiciones y posiciones concretas y cerradas que buscan corresponder a una forma en la que debe ser el mundo. Durand (1981) hace notar que el gran error que se ha cometido está en haber confundido la imagen con la palabra. Pues la palabra es solo el intento de expresión de aquello que antecede y permanece completo en la imagen. Es un intento por comunicar la verdad de la imagen, que fracasa en su objetivo. Aun así, en el ámbito imaginario se encuentra la esencia de la imagen, pues es allí “donde la imagen [...] es portadora en sí misma de un sentido que no ha de ser buscado fuera de la significación imaginaria” (p. 24). El vínculo que permitiría establecer esa conexión entre la conciencia y la imagen de manera auténtica se alcanzaría por medio del símbolo, pues este logra hacer significar la imagen. Habría que retornar a un modo de fenomenología que, en palabras de Durand (1981), esté “preparada por un largo desinterés científico” (p. 25), pues solo de ese modo podría entregarse a la interacción profunda con las imágenes que permita hallar ese vínculo esencial, y es a partir de la conciencia simbólica

que se puede establecer la relación con el significado puro, que se encuentra en el ámbito imaginativo y que permite articular todas las imágenes expresadas con múltiples signos, encadenadas con una coherencia lógica que las haga comunicables y potenciando su influencia transformadora del mundo.

Las imágenes, consideradas a partir de su relación simbólica cambian completamente el panorama con relación a la perspectiva empobrecedora sobre lo imaginario, pues se abre una vía que posibilita ejecutar, a partir de estas facultades, una transformación del modo de vida imperante. El hecho de que las conciencias afectivamente dispuestas puedan encontrarse en el ámbito originario que subyace en el universo imaginativo y encontrar un encadenamiento significativo a partir de las imágenes experimentadas, implica un cambio en las formas de conocer que desbordan la precaria forma que ha realizado la estructura científica de elaboración del mundo.

Durand (1981) explica que “la unidad del pensamiento y de sus expresiones simbólicas se presenta como una constante corrección, como un afinamiento perpetuo” (p. 26). Esto significa que cuando se suprime esa relación restrictiva del pensamiento sobre expresiones como las imágenes o las emociones, y se las sitúa al mismo nivel, las posibilidades de enriquecer la experiencia y transformar el mundo, a partir de los múltiples matices que lo componen, lo hacen también más enriquecedor, pues todo el tiempo se encuentran en tensión con la aparición de nuevas expresiones que entran en relación con el pensamiento.

Hasta este punto hemos logrado identificar alternativas que permiten poner en cuestión el esquema de conocimiento que hemos heredado de la perspectiva

científica, que por ir afanosamente detrás de los hechos ha reducido el valor de múltiples facultades dignas de participar en el proceso de conocimiento que no se reducen exclusivamente al ámbito conceptual. Dichas facultades, que han sido excluidas, también tienen una potencia en la elaboración del mundo que, de hecho, de ser conquistadas, permitirían un enriquecimiento de la experiencia y de los modos de vida.

Hemos señalado cómo el método fenomenológico puede ser útil para disipar las percepciones limitantes que se tienen sobre la facultad de la imagen y la emoción y encontrar la esencia que las compone y de qué modo dicha relación esencial permitiría ampliar las fronteras de lo que se conoce como mundo para enriquecerla con los múltiples matices que puede ofrecer a la conciencia, la cual se encuentra dispuesta de cierto modo en la configuración del mundo, encontrando vías en que esta elaboración no quede encerrada en el ámbito individual, sino que encuentre resonancia en las múltiples conciencias dispuestas afectivamente a partir del vínculo originario que lo simbólico permite establecer y, de ese modo, afinar la vida individual y colectiva, manteniendo siempre la tensión productiva entre ambas. Dicho vínculo, rompería el abismo que separa a los individuos que se movilizan en los modos de vida restrictivos orientados por el esquema del saber científico, para lograr vincularlos en aquello que subyace a todas esas estructuras y que se desarrollan a partir de procesos imaginativos. Este vínculo, no llegaría a significar la unificación en el sentido de lo homogéneo sino en el sentido en que lo expone Barnes (1984): en “el intento de comprender al otro empáticamente y al mismo tiempo volverse transparente ante él. Las estructuras de ambos mundos se ven inevitablemente afectadas” (p. 14). Porque cuando las conciencias afectivamente dispuestas se vinculan a partir de la diferencia de sus configuraciones, y

encuentran el encadenamiento lógico que subyace en las representaciones, ambas se afectan y se afinan mutuamente, estableciendo las bases de un mundo sin limitaciones.

## **Referencias**

- Barnes, H. (1984). Sartre on the Emotions. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 15(1), 3-15.
- Butler, J. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Amorrortu Editores.
- Durand, G. (1981). *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*. Taurus.
- Murdoch, I. (2020). *Descubrir el existencialismo*. Siruela.
- Sartre, J-P. (2003). *La trascendencia del Ego*. Editorial Síntesis.
- Sartre, J-P. (2005). *Lo imaginario*. Editorial Losada.
- Sartre, J-P. (2015). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza Editorial.

# Una exploración de la teoría de las emociones desde la filosofía sartreana

Kevin Steven Ríos Ospina  
Universidad de Antioquia

En sus primeros trabajos Jean-Paul Sartre muestra interés e inquietud por la psicología y los temas que esta disciplina abordaba en su contexto y época. Obras como *La Imaginación* (1936), *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939) – a la cual nos referiremos específicamente en este texto – y *Lo imaginario* (1940) constituyen textos de sus primeras etapas en la filosofía. En estas obras, Sartre examina cuestiones psicológicas, hace una crítica a la psicología positivista de su tiempo y propone la aprehensión de nuevos métodos e interpretaciones sobre los problemas de la psicología positivista.

El *Bosquejo de una teoría de las emociones* es una obra donde Sartre critica la psicología positiva de su época, la cual abordaba las emociones humanas desde el método experimental y empírico de las ciencias positivas y particularmente de la física. Además, hace también una crítica sobre el psicoanálisis. Si bien, simpatizaba con algunas de las propuestas del psicoanálisis, identifica problemas en el desarrollo de las emociones<sup>1</sup>. Al final de esta obra, Sartre, como alternativa a las teorías objetadas,

---

<sup>1</sup> A este respecto es necesario señalar que en la obra *El ser y la nada* Sartre trata de elaborar una idea de psicoanálisis existencial (Sartre, 1993, p. 580).

propone a través de la fenomenología un método que permita aprehender las emociones de manera totalizante. Cabe señalar que esta propuesta no constituye una teoría acabada y completamente desarrollada sobre las emociones, sino más bien un primer acercamiento, un bosquejo.

La psicología que Sartre enfrenta en su época se adscribe al positivismo, adoptando el método de la escuela positiva aplicado a las ciencias exactas, como la física, y lo implementa en la psicología con el objetivo de lograr una disciplina psicológica científica. Así, busca abordar los objetos psicológicos como si fueran hechos físicos (Sartre, 2005). Sin embargo, para Sartre, esta aproximación resulta problemática, ya que en psicología no se puede diferenciar al observador del objeto observado como ocurre en la física. Este último es una conciencia subjetiva y particular que condiciona la observación y no se puede adscribir a interpretaciones universales sobre su comportamiento emocional, dada su experiencia y aprehensión singular de la emoción. Además, el análisis de cada uno de los procesos psicológicos es llevado a cabo mediante este método de manera separada y como hechos heterogéneos que no guardan relación entre sí, pues que están aislados. Por lo tanto, para Sartre no se puede encontrar lo esencial de la emoción en la mera unión de accidentes inconexos. Son precisamente accidentes porque se deducen como simples hechos a raíz de la experiencia. En otras palabras “la emoción no es un accidente porque la realidad-humana no es una suma de hechos” (Sartre, 2005, p. 23).

Dicho de otro modo, la psicología positivista estudia fragmentariamente el psiquismo, toma cada uno de sus fenómenos de forma separada. Posteriormente, une deliberadamente estos objetos de estudio y asume que así se logra la comprensión del hombre. Sin embargo, esta

metodología no tiene en cuenta la totalidad del psiquismo, aspecto que Sartre considera prioritario.

Siguiendo con esta idea, para Sartre (2005) “el psicólogo se propone utilizar tan solo dos clases de experiencia perfectamente definidas: la que proporciona la percepción espacio-temporal de los cuerpos organizados y la que suministra ese conocimiento intuitivo de nosotros mismos llamado experiencia reflexiva” (p. 8). Es decir, la primera experiencia se limita a la percepción y la segunda al conocimiento intuitivo del ser humano sobre sí mismo, por tanto, su enfoque de observación se limita exclusivamente a cuestiones de hecho, lo que implica una descripción superficial de los fenómenos, que no aborda su comprensión total ni su génesis.

Además de lo mencionado, la psicología positivista enfrenta dificultades al intentar definir su campo de estudio. Ella “no se propone definir y limitar *a priori* el objeto de su investigación” (Sartre, 2005, p. 6). En otras palabras, no ofrece una concepción específica del ser humano a investigar, ya que aborda al hombre de manera general y arbitraria. Trabajar con el ser humano como objeto de investigación resulta una tarea complicada debido a su naturaleza variable y de transformación a lo largo del tiempo. El conglomerado de conjeturas entrelazadas como conexiones desiguales no esclarece la idea de ser humano. Por lo tanto, Sartre asegura que los psicólogos se encuentran en dificultades, debido a que no pueden tener un concepto unificado del hombre; cualquier concepto propuesto para trabajar debe ser provisional.

### **Teoría psicológica periférica**

Como se mencionó previamente, Sartre está entablando un diálogo con la psicología positivista de su época, específicamente con la teoría periférica. En referencia a esta teoría, sostiene que concibe las emociones como

modificaciones fisiológicas o desordenes que el hombre posee, es decir, como respuestas corporales ante la emoción. Sin embargo, esto presenta una dificultad, ya que, por ejemplo, puede haber dos emociones contrarias, como la ira y la alegría, que comparten la misma manifestación corporal y solo varían en su intensidad, por lo tanto, quedan reducidas como iguales, siendo en realidad dos emociones opuestas y distintas.

Particularmente la teoría periférica de William James en su desarrollo de la emoción distingue dos fenómenos: los fenómenos fisiológicos y los fenómenos psicológicos o estados de conciencia. Según esta teoría los estados de conciencia se convierten en manifestación fisiológicas que se evidencia como reacciones desadaptativas corporales. Por lo tanto, en una situación específica, el sujeto experimenta una respuesta corporal para posteriormente tener la emoción, es decir, el sentido común dicta que si hay un peligro el sujeto huye de él, James cambia esta secuencia y sugiere que ante un peligro los cambios corporales surgen de inmediato y es por la percepción de esos cambios que aparece la emoción, en este caso el miedo (Melamed, 2016).

Para Sartre (2005) esto es un completo error, dado que desde esta perspectiva la emoción se convierte en un trastorno fisiológico y en una conducta emocional considerada como un desorden. Por el contrario, Sartre se aleja de esta concepción, lejos de ser un desorden, la emoción para él es un "sistema organizado de medios que tienden hacia una meta" (p. 39). Dicho de otro modo, la emoción no es ningún tipo de desorden, sino que está contenida en la totalidad del sujeto, lo cual es fundamental para Sartre. El ser humano, en su completitud, está contenido en cada uno de sus actos, y ninguno de sus procesos psíquicos se presenta de manera separada como lo sugiere la psicología positivista. En esta línea

argumentativa, las emociones no serían un fenómeno psíquico aislado en el hombre; más bien, forman parte de un todo unificado del psiquismo, expresando así la totalidad de la conciencia. Por lo tanto, es necesario abordar las emociones desde su sentido completo en la vida psíquica del ser humano y no solo desde las causas y hechos.

Por otro lado, Sartre sostiene que la teoría periférica de Pierre Janet objetó la propuesta de James. Acertadamente, ve en James una mala aprehensión del fenómeno psicológico. No obstante, él persiste en considerar la emoción como una conducta desadaptativa, y su comprensión se limita únicamente a la manifestación externa de las emociones (Sartre, 2005). Janet argumenta que, en la emoción, no se trata exclusivamente de un fenómeno fisiológico, sino más específicamente de una conducta, en este caso, una conducta de fracaso (Sartre, 2005, p. 32).

Sartre sostiene que esta teoría, aunque aparentemente mejor formulada, presenta problemas. Janet simplemente sustituye la conducta por los fenómenos fisiológicos o las manifestaciones orgánicas del cuerpo. Siguiendo la perspectiva de Sartre, para que haya una conducta de fracaso, como propone Janet, es necesario que intervenga la conciencia, ya que esta es la única que puede otorgar significado al fracaso. Janet rechaza esta idea en su teoría, lo cual, según Sartre, es inaceptable. De acuerdo con esto, la teoría periférica de Janet no puede explicar la génesis de las conductas de fracaso y el surgimiento de sus reacciones.

### **Teoría psicoanalítica**

Sartre tiene una propuesta e imagen sobre las emociones que se acerca a la teoría psicoanalítica; sin embargo, manifiesta que tanto el psicoanálisis como la teoría periférica presentan problemas en relación con el tema de

la emoción, los cuales deben ser visibilizados y superados. En palabras de Sartre (2005), “solo se puede comprender la emoción buscando en ella una significación” (p. 47). Para él, las emociones tienen un significado que es asignado por el ser humano, y entender la emoción desde el método de la física sería despojarla de su significación vinculada al mundo. Por lo tanto, el psicoanálisis resulta beneficioso porque comprende la significación del sujeto; es decir, “los estados de conciencia valen por algo que no es él” (Sartre, 2005, p. 45). En otras palabras, las significaciones remiten a algo distinto de ellas mismas.

Sin embargo, en el psicoanálisis, la interpretación de la significación es contradictoria. En primer lugar, se da relevancia a la significación subjetiva del sujeto, lo cual implica la interpretación del individuo sobre su propia emoción a través de la terapia analítica. Pero, en segundo lugar, se realizan interpretaciones simbólicas de la emoción a través de la teoría, lo que conduce a la emisión de concepciones universales de la emoción que terminan siendo compartidas. Sartre, por su parte, no está de acuerdo con la existencia de significaciones externas al sujeto de carácter universal y, además, las significaciones subjetivas sugeridas por Freud también terminarían siendo exteriores al sujeto dado que son inconscientes, es decir, ajenas a la conciencia. Por tanto, Sartre no concibe la significación fuera del ámbito de la conciencia y rechaza el inconsciente como medio de significación.

En otras palabras, a Sartre le interesa la conciencia del sujeto, ya que solo a través de este medio puede experimentarse la significación. El inconsciente freudiano resulta en una significación equívoca debido a su condición de exterioridad al sujeto (Sartre, 1993). En consecuencia, todo lo que aparece en la conciencia es significativo para esa conciencia. Es decir, el ser humano otorga significado a todo aquello con lo que se relaciona,

nada aparece de manera pasiva y neutra, ya que la conciencia sustituye esa neutralidad por significados.

### **Psicología fenomenológica**

Después de exponer las dificultades de la psicología positivista y el psicoanálisis para abordar las emociones, Sartre presenta su propia propuesta sobre la forma en que considera correcto hacerlo. Esta se fundamenta en la unión de la psicología y la fenomenología. Aunque Sartre realiza una crítica rigurosa a la psicología positivista, no desdeña ni degrada a la psicología en general, ya que le resulta de gran interés. Simplemente propone un enfoque alternativo que abarque la totalidad del ser humano, y encuentra esta integración con la fenomenología de Edmund Husserl aplicada como método investigativo partiendo de una premisa fundamental: “toda conciencia es conciencia de algo” (Sartre, 1960, p. 26).

Según Sartre, las emociones examinadas por la fenomenología pueden distinguirse por dos factores de conciencia. El primero es la conciencia reflexiva con la que trabajan los psicólogos positivistas, la cual “suministra el conocimiento intuitivo de nosotros mismos” (Sartre, 2005, p. 8). En esta, “la forma primera de la emoción como hecho de conciencia consistiría en aparecernos como una modificación de nuestro ser psíquico, o si se quiere, en ser aprehendida primero como “un estado de conciencia” (Vásquez, 2012, p. 333). En otras palabras, la conciencia reflexiva resulta ser una suerte de conciencia de tener conciencia, de modo que la conciencia siempre retorna a su mismo punto; Sartre lo describe como “actividad reflexiva de reducción, es decir, lo propio de una nueva conciencia dirigida sobre la conciencia posicional” (Sartre, 2005, p. 86). Por lo tanto, el sujeto que está triste y es consciente de ello no implica que explique la emoción, ya que la tristeza no es tener conciencia de estar triste. La emoción no es un

estado de conciencia de ella misma, aunque en ella haya reflexividad. Para Sartre, se experimenta primeramente desde un plano prereflexivo, porque es una conciencia de mundo (Vásquez, 2012).

Asimismo, el segundo factor de conciencia es irreflexivo, según las palabras de Sartre (2005): “La conciencia emocional es ante todo irreflexiva, y en este plano, sólo puede ser conciencia de sí misma en el modo no posicional. La conciencia emocional es ante todo conciencia del mundo” (p. 58). En otras palabras, la conciencia se presenta como una apertura al mundo, de modo que el ser humano otorga significado al mundo mediante su conciencia. El mundo no se revela de manera estable para la conciencia; por lo tanto, el ser humano carga constantemente de significación y sentido al mundo. Se puede entender, entonces, que la conciencia ejerce una transformación sobre el mundo y lo interpreta de acuerdo con su subjetividad. A pesar de que el mundo y los objetos en él se manifiestan de manera neutral, la conciencia, en su relación con ellos, les otorga significado. En este sentido, el mundo es transformado por la conciencia. De esta manera, la conciencia coexiste con el mundo, siendo diferente a él; las cosas en el mundo son lo que son y están ahí. Pero, la conciencia no es nada, dado que está vacía, siendo posibilidad y libertad para significar el mundo (Vásquez, 2012).

Es importante señalar que la irreflexividad, en la perspectiva de Sartre, no implica inconsciencia. Por el contrario, rechaza la noción de inconsciente; más bien, implica trascendencia y aprehensión del mundo (Sartre, 2005).

En esta línea argumentativa, la emoción, para Sartre, se manifiesta de manera irreflexiva, siendo una transformación del mundo por parte de la conciencia.

Cuando el sujeto se enfrenta al mundo, lo modifica. Por lo tanto, en la emoción, el cuerpo, en términos de respuestas fisiológicas, está dirigido por la conciencia, alterando así su relación con el mundo. De este modo, las emociones no son ajenas a la conciencia ni desadaptativas, sino que representan un modo de ser y existir de ella.

Para Sartre las emociones permiten una suerte de relación de manera mágica con el mundo. Frente a esto afirma: “La reflexión purificadora de la reducción fenomenológica puede aprehender la emoción en tanto que constituye al mundo bajo forma mágica” (Sartre, 2005, p. 98). Dicho de otro modo, la emoción propiamente tiene un propósito y se convierte en una conducta mágica que modifica al mundo de una manera mágica, en donde, se pretende transformar el mundo objetivo y real a través de la conciencia cuando en realidad esa transformación no se presenta. De esta manera, de acuerdo con Hazel Barnes (1984), “al igual que en la práctica mágica, lo que importa es la actitud del agente y su relación con el mundo hacia el que supuestamente se dirige su acción” (p. 5).

En consecuencia, las emociones son la manera mágica en la que el ser humano se relaciona con el mundo, intenta actuar sobre él, de una forma mágica, para cambiarlo a través del cuerpo, ya que, la conciencia no puede. Sartre, para explicar esta noción mágica, propone varios ejemplos; en este caso tomaré el siguiente para abordar el miedo pasivo como emoción:

Veo llegar hacia mí una fiera. Mis piernas flaquean, mi corazón late más débilmente, me pongo pálido, me caigo y me desmayo. A primera vista nada menos adaptado que esa conducta que me entrega indefenso al peligro. Y, sin embargo, se trata de una conducta de evasión. El desmayo es aquí un refugio. Pero no vayamos a creer que es un refugio para mí, que trato de salvarme a mí mismo, de dejar de ver a la fiera (Sartre, 2005, p. 69).

Sartre continúa afirmando que, al no poder utilizar los medios normales y objetivos para evitar el peligro, el ser humano opta por negarlo y recurrir a una conducta mágica. De esta manera, en la emoción, hay propiamente una negación del objeto a través de la conducta mágica, la cual se refleja en el cuerpo y es sufrida por él, sin poder liberarse de ese padecimiento. El sujeto ha alterado el espacio proporcionando una solución a la situación, aunque no al problema original, de manera que se convence así mismo que el problema está resuelto, pero el mundo continúa siendo el mismo (Barnes, 1984).

Finalmente, la propuesta de Sartre para el estudio de las emociones trasciende la psicología de su época e impone un nuevo método naciente que permite abordar la totalidad del comportamiento humano partiendo de la conciencia. La psicología se enfrenta a un gran reto: eliminar sus pretensiones de objetividad y abandonar métodos positivistas que no se adecuan a su objeto de estudio. Debe definir su campo de estudio de una manera que le permita cumplir con sus propósitos investigativos. El objetivo de ubicar a la psicología como herramienta para examinar al hombre en todas sus dimensiones sociales confunde su propósito, obstaculiza su investigación y solo permite obtener conocimientos fragmentarios de él.

Ahora bien, como se ha mencionado en varias ocasiones, Sartre debate sobre las emociones con la psicología de corte positivista de su época y de tendencia conductista. Aunque en la actualidad, los psicólogos aborden las emociones bajo otros criterios investigativos, hay sectores dentro de la misma psicología que critican nuevamente el empleo del método positivista en la disciplina, con el objetivo de consolidarse como "ciencia". El positivismo aplicado a la psicología, de acuerdo con Pilar Albertín (2005), "se basa en un monismo metodológico, la explicación causal como base del

conocimiento científico, y la experimentación y el lenguaje matemático como modelos fundamentales de generación de conocimiento” (p. 63). Modelo opuesto al método fenomenológico propuesto por Sartre como herramienta necesaria para la investigación y comprensión de las emociones. De otro lado, Teresa Cabruja y Ana Garay (2005) señalan, por ejemplo, que la psicología positivista moderna procede bajo tres premisas:

a) Delimitar la materia de estudio. Tanto si es la naturaleza de la mente como la del comportamiento o de la neurofisiología humana, bajo la premisa de que hay una parcela de mundo por conocer, por lo tanto, una visión representacionista y lógica causal del conocimiento. b) Buscar “propiedades universales”, principios o leyes que sirvan para la “predicción”, es decir, la consideración de la generalización y extrapolación a diversidad de situaciones del conocimiento elaborado. c) Creer en un método libre de ideologías y valores, y capaz de llevar el conocimiento a la verdad, junto con la idea de que este último va progresando. Lo que significa alzar la bandera de la neutralidad y objetividad en el conocimiento científico (p. 20).

Estas premisas ya fueron denunciadas por Sartre en el *Bosquejo para una teoría de las emociones*. La primera de ellas, Sartre la referenciaba como la priorización de la psicología positivista en la descripción de hechos y el desconocimiento del objeto de estudio en relación con la estructura del mundo. La segunda, Sartre la evidencia en la subjetividad del ser humano como una de sus principales características, de manera que la emoción es un modo de existencia en el mundo subjetivo. Por ello, no pueden valerse de leyes universales, como si todo sujeto las experimentara de la misma manera. Sobre este punto, Sartre también es enfático en su crítica al psicoanálisis y a la utilización de significaciones universales para la interpretación de la vida inconsciente del sujeto. Mientras

el objeto de estudio de la psicología sea el ser humano, la investigación no puede tomarlo como el objeto inerte de la física y emitir juicios universales, sino como una conciencia dotada de singularidad. En cuanto a la última premisa, Sartre podría estar de acuerdo con un método libre de ideología, pero no bajo la bandera de la certeza de la objetividad, principalmente porque prioriza la subjetividad como la manera singular de la conciencia al enfrentarse al mundo.

Cabruja y Garay comparten la preocupación de Sartre y aseguran que en la actualidad no se puede forzar a la psicología a adaptarse a estas premisas, ya que se dejan de lado muchas otras cosas importantes y se asumen como si no existieran, sin considerar que son parte de la totalidad de la estructura psíquica del sujeto. Citando a Celia Kitinger (1990), Cabruja y Garay afirman que uno de los temores de la psicología positivista moderna es no adquirir un estatus de “ciencia”. A pesar de esto, termina cayendo en retóricas seudocientíficas, entendiendo la seudociencia como una ciencia deficiente o poco rigurosa, en la cual se ignora información relevante sobre lo que se investiga, se lee y se escribe<sup>2</sup>.

Es importante señalar que, si bien la psicología moderna todavía emplea el método positivista de la ciencia, las teorías sobre las emociones del siglo XIV y XX, que tenían un enfoque conductista y priorizaban la conducta manifiesta del sujeto como criterio para explicar el comportamiento humano y, por supuesto, las emociones, han sido superadas por nuevas corrientes psicológicas surgidas a mediados y finales del siglo XX.

---

<sup>2</sup> Para ver ejemplos sobre este tema, en *Psicología: perspectivas deconstruccionistas* se hace un análisis del libro *Ejercicios de estilo* de Raymond Queneau (2006), donde se expone este hecho (Cabruja & Garay, 2005, p. 35).

La corriente de la psicología cognitivo-conductual se destaca como una de las nuevas corrientes que ha superado la propuesta de la psicología conductual positivista del siglo pasado, aunque aún mantiene su adherencia al método investigativo positivista. Según Andrea Melamed (2016), a pesar de las divergencias en el abordaje de las emociones entre la psicología positivista conductual del contexto de Sartre y la moderna psicología positivista cognitiva, comparten un espíritu común, dando origen a diversas versiones de una misma corriente de investigación.

Siguiendo la argumentación de Melamed (2016), la tesis principal de la psicología cognitiva moderna es la siguiente: “Las emociones son estados que se siguen a partir del contacto con ciertos tipos de estímulos, e involucran operaciones mentales valorativas de manera constitutiva” (p. 23). Este método puede resumirse en la aparición de un objeto emotivamente significativo; posteriormente, se produce la percepción de dicho objeto, el sujeto realiza una valoración y, finalmente, surge un estado emocional. De esta manera, al igual que la psicología positivista conductual, la psicología cognitiva moderna centra su enfoque investigativo en la interpretación corporal de ciertos estímulos que conllevan, posteriormente, a la experiencia de una emoción.

Aunque Melamed destaca que la psicología cognitiva moderna parece superar a la psicología positivista conductual, en realidad, se revela como una variante del método positivista esbozado en el siglo pasado. De esta manera, la investigación psicológica moderna sobre las emociones bajo el modelo positivista continúa enfrentando problemas y dificultades. Aunque se han superado obstáculos en relación con el abordaje propuesto en el siglo pasado, el hecho de estar sujeta al método positivista conlleva a un enfoque parcial de la condición humana.

## Referencias

- Albertín, P. (2005). Estructuras y desarrollo de la psicología científica moderna y los cambios posteriores. Cabruja, T. (Ed.). *Psicología: perspectivas deconstruccionistas*. Editorial UOC, 61-114.
- Barnes, H. (1984). Sartre on the Emotions. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 15(1), 3-15.
- Cabruja, T. & Garay, A (2005). Introducción al desarrollo sociohistórico del conocimiento psicológico científico. Cabruja, T. (Ed.), *Psicología: perspectivas deconstruccionistas*. Editorial UOC, 17-59.
- Melamed, A. (2016). Las teorías de las emociones y su relación con la cognición: un análisis desde la filosofía de la mente. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy*, 49, 13-38.
- Kitzinger, C. (1990). The Rhetoric of pseudoscience. Parker, I. & Shotter, J. (Eds.). *Deconstructing Social Psychology*. Routledge.
- Queneau, R. (2006). *Ejercicios de estilo*. Ediciones Cátedra.
- Sartre, J-P. (1960). Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad. *El hombre y las cosas. Situaciones I*. Editorial Losada, 26-28.
- Sartre, J-P. (2005). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza Editorial.
- Sartre, J-P. (1993). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Ediciones Altaya.
- Vásquez, A. (2013). Sartre: Teoría fenomenológica de las emociones. Existencialismo y conciencia posicional del mundo. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 36(4), 339-351.

# Leyendo la transdisciplinariedad: Sartre y Althusser

Nina Power<sup>1</sup>

Este texto considera la transdisciplinariedad desde el punto de vista de la lectura y de los lectores, más que como una colección de textos, conceptos o nombres propios<sup>2</sup>. Sostiene que los debates sobre el humanismo y el antihumanismo de las décadas de 1950 y 1960, particularmente entendidos a través de la obra de Jean-Paul Sartre y Louis Althusser, fueron sobre todo un debate sobre la política de la lectura. Entendiendo la transdisciplinariedad como algo relacionado con un modelo proyectado de posdisciplinariedad, el texto sugiere que la transdisciplinariedad necesita complementar su mandato conceptual y político con una teoría de la lectura, de modo que la lectura entre disciplinas se convierta simultáneamente en una cuestión de lectura más allá de los límites disciplinarios.

La transdisciplinariedad ha sido descrita de diversas maneras como “una especie de operador o dispositivo problematizador”, una serie de intentos que

---

<sup>1</sup> Este texto se publicó con el título “Reading Transdisciplinarily: Sartre and Althusser” en: *Theory, Culture & Society*, 32(5-6), 2015, pp. 109-124 (N. del T.)

<sup>2</sup> Este texto forma parte del proyecto financiado por RCUK: “Transdisciplinarity and the Humanities: Problems, Methods, Histories, Concepts” (AH/I004378/1).

“necesariamente surgirán de alguna disciplina específica sin permanecer confinados dentro de ellas y sin permitirles permanecer encerrados dentro de sí mismos” y por tener “una relación privilegiada con la tradición filosófica, incluso si es principalmente de negación” (Osborne, 2011a, p. 15; Sandford, 2011, p. 23). Se ha identificado que una serie particular de conceptos clave (estructura, sexo, sujeto, rizoma, redes, etc.) poseen cualidades transdisciplinarias. Es decir, atraviesan diferentes campos disciplinarios y desestabilizan el campo o los campos de los que aparentemente “proviene”. También se ha sugerido tentativamente una serie particular de textos que abordan cuestiones – sociales, políticas, conceptuales – de manera transdisciplinaria, entre los cuales, según Osborne, encontramos en la Francia de mediados y finales del siglo XX: *El segundo sexo* de Beauvoir, *La Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, *El pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss, *El orden de las cosas* de Foucault, los *Escritos* de Lacan y *Capitalismo y esquizofrenia* en dos volúmenes de Deleuze y Guattari (Osborne, 2011a, p. 15). Los que tentativamente podrían describirse como textos transdisciplinarios también aparecieron antes, en la tradición crítica alemana, a raíz del movimiento de Marx a través y más allá de la filosofía. Los textos de Marx pueden considerarse en sí mismos como ejemplarmente transdisciplinarios, moviéndose entre la economía, la política, la sociología, la filosofía y la historia de una manera aguda y, sin embargo, a menudo irreverente; irreverente en el sentido de cruzar fronteras entre disciplinas y entre lenguajes.

Entonces, tenemos un movimiento, (anti)tradiciones de pensamiento, algunos textos clave y algunos nombres importantes. Los conceptos transdisciplinarios pueden originalmente girar en torno a disciplinas particulares, tal vez abrumadoramente en la filosofía misma; aunque sigue siendo objeto de seria controversia qué es la “filosofía”, a

menudo es tentador estar de acuerdo con Badiou en que como disciplina permanece “vacía”, simplemente una especie de refugio para las verdades generadas por otras disciplinas o condiciones (Badiou, 2008, p. 11), pero estos conceptos en cualquier caso socavan cualquier “monopolio disciplinario”, como lo expresa Sandford (2011, p. 23). La filosofía tiene, entonces, un papel privilegiado en la formación de cualquier conceptualización de la transdisciplinariedad, pero es un papel caracterizado por el vacío, o al menos por una cierta desaparición. Como dice Cunningham (2015):

La filosofía no puede... ser considerada simplemente como una disciplina entre otras. La complejidad resultante puede entonces situarse, hasta cierto punto, dentro de la problemática mucho más amplia de la autonomía disciplinaria de la filosofía misma desde principios del siglo XIX, en la que se encuentra cada vez más “en un escenario que no gobierna” (Derrida, 1981, p. 50), y en el que, por tanto, se abre a otros discursos como condición de su (im)posibilidad continua (p. 82).

Los filósofos no son, por supuesto, necesariamente pensadores “transdisciplinarios”, del mismo modo que la filosofía como discurso institucionalizado y conjunto de objetos conceptuales no se presta necesariamente al tipo de ideas problematizadoras que la idea de transdisciplinariedad espera capturar; aunque es interesante a este respecto observar el miedo que la filosofía tiende a invocar en las mentes de los burócratas racionalizadores que se preocupan por todos los aspectos de su “mensurabilidad”.

Si los transdisciplinarios tentativos están potencial y quizás alegremente desprovistos de un hogar disciplinario, ya sea institucional o de otro tipo, ¿qué postura puede funcionar como marcador de un enfoque explícitamente transdisciplinario sin involucrarse en la

levantamiento repetitivo de nuevas metadisciplinas o caer en un agujero negro sin límites? Curiosamente, podríamos citar aquí a Jack Welch, director ejecutivo de General Electric, donde por “sin límites” se refiere a la eliminación de límites dentro de una organización para crear una propiedad universal de la misión general de la organización; el equivalente filosófico tal vez sea la creación de conceptos tan generales y tan supuestamente “universales” que refuerzan perversamente la necesidad de disciplinas. De hecho, la propia “universalidad” podría ser uno de estos conceptos.

Dadas estas indeterminaciones, parece que dependemos, en última instancia, de los *textos* (a diferencia de las escuelas, los autores, los métodos) como portadores o indicadores de cualidades transdisciplinarias. Pero ¿es suficiente simplemente afirmar que existen ciertos textos transdisciplinarios y suponer que todos los leeremos de la misma manera, incluso suponiendo que seamos capaces y estemos dispuestos a dejar atrás nuestras disciplinas, o al menos mantenerlas en juego? ¿Quién es el público lector al que se dirigen estos textos transdisciplinarios? ¿Construyen estos textos transdisciplinarios un tipo de público lector diferente al modelo de lector burgués aislado? ¿Los textos transdisciplinarios crean activamente lectores al escribir dirigidos a un nuevo tipo de destinatario? ¿Qué pasa entonces con la dirección colectiva de estos textos? ¿Estamos siempre en un territorio aislado e inexplorado como lectores o podemos avanzar juntos como lectores comunitarios de textos transdisciplinarios? ¿Postdisciplina equivale a postatomización? En general, quiero defender un modelo de lectura que sea postdisciplinario pero que también sea *anterior* a la separación en disciplinas, a la categorización de los textos y sus correspondientes lectores. Es en las cuestiones planteadas por un debate anterior sobre la lectura en el

contexto de las discusiones sobre humanismo-antihumanismo de las décadas de 1950 y 1960 donde encontramos algunos de los problemas a la hora de imaginar una práctica transdisciplinaria de lectura contemporánea o futura: ¿cómo evitar minimizar, fetichizar o sobredeterminar la respuesta del lector? Mi lector transdisciplinario imaginado lee como si *ya fuera* colectivo: postindividual, postdisciplinario y *post* los públicos imaginados tanto de Sartre como de Althusser, como se analizará más adelante.

Las cualidades desestabilizadoras y transfronterizas de la extensa e inacabada *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, por ejemplo, que toca la teoría política, la filosofía, la sociología y la historia, sin ser nunca reducible a ninguna o todas estas disciplinas, plantea cuestiones al nivel tanto de la forma como del contenido: ¿cómo se supone que debemos leer y entender este texto como un objeto transdisciplinario? Me parece que, por mucho que sea importante la identificación de textos, conceptos, antitradiciones, etc., lo que realmente se necesita es una *forma de lectura* que sea en sí misma transdisciplinaria. Lo que esto significa es que debería ser posible construir una manera de entender textos identificables como “transdisciplinarios” *en* su misma transdisciplinarietàad (en el sentido de Marx y Osborne de que las disciplinas — la filosofía en particular en el caso de Marx— solo se realizan y superan “fuera de sí mismas”). Esto requeriría una exploración de una lectura que ya no se viera a sí misma como el espejo de la escritura (dominada por el mundo conceptual y disciplinario impuesto por el escritor), ni como la respuesta tardía a textos que, por transdisciplinarios que parezcan, se reinscriben como portadores de nuevas estructuras y arquitecturas de pensamiento. Una teoría transdisciplinaria de la lectura, o prestar atención a la lectura como una práctica

transdisciplinaria, podría evitar la reducción de la transdisciplinariedad a un nuevo canon y, en cambio, inaugurar nuevas formas de abordar los textos antes de su adopción unilateral por disciplinas específicas. ¿Qué significaría, para tomar un ejemplo histórico, leer a Leibniz y Descartes como filósofos, matemáticos y científicos al mismo tiempo sin dividir elementos de su trabajo en fragmentos prolijos y predigeribles, apropiados para modos de pensamiento predeterminados? Como lo ha expresado Osborne con referencia a la imagen de un mundo post-teoría:

“Teoría después de la teoría” será el elemento de construcción conceptual en un filosofar transdisciplinario: un filosofar sin límites *disciplinarios*, pero precisamente *no*, por tanto, sin límites, ya que esto abre la filosofía a la prueba de la experiencia. ¿Cómo sería una teorización filosóficamente consciente de este tipo? (Osborne, 2011b, p. 26).

Si parte de la ambición de la transdisciplinariedad es evitar que el pensamiento se reduzca a casillas burocráticas para marcar (en la línea de las definiciones de interdisciplinariedad y multidisciplinariedad establecidas por los organismos de financiación), entonces se debería perseguir algún tipo de hipotética fantasía estructural *futura* —es decir, que algún día no habrá disciplinas que operen como limitaciones al pensamiento y la acción—, al menos en líneas generales: esto no es lo mismo que la “falta de límites” mencionada anteriormente, sino más bien una especie de holismo postdisciplinario que tomaría en cuenta las divisiones de disciplinas, así como también revertirlas. Esto sería una especie de apertura radical a la posibilidad y los problemas de la disciplinariedad como tal, una cuestión formal así como una aceptación práctica del *contenido* de la escritura transdisciplinaria. ¿Por qué debemos leer siempre como filósofos, científicos y artistas

en lugar de como filósofos, científicos y artistas al mismo tiempo? Esto plantea la cuestión de qué significaría leer de una manera transdisciplinaria, ya sea que estemos leyendo textos explícitamente designados como “transdisciplinarios” o de otra manera. También nos devuelve a la centralidad del lector transdisciplinario y su posible existencia colectiva.

Esta propuesta de un enfoque transdisciplinario de la lectura va de la mano con el llamado de Cunningham a interrogar más a fondo la relación entre escritura y transdiscipliniedad. Como lo expresa en referencia a Derrida en particular:

La pregunta obvia es entonces: ¿cómo se relaciona un pensamiento de, digamos, la *escritura*, el “objeto” de una gramatología, que no debe ser “solo una ciencia regional entre otras” (Derrida, 1976, p. 83)? ¿Un campo disciplinario o una topología en este sentido, dado lo que Derrida describe rutinariamente como su propia (en última instancia, “ilimitada”) “generalización”? Si no es, como insiste Derrida, un “teoreticismo” general propio, ¿en qué sentido la escritura es un concepto *transdisciplinario*, que ya no está contenido en esa “perspectiva topológica” que, para Kant, era tarea de gobernar en la filosofía? Y, si lo es, ¿con qué precisión se relaciona con la forma de generalidad del concepto filosófico mismo? (Cunningham, 2015, p. 84).

Si bien estas grandes preguntas flotan en el fondo, es evidente que la pregunta “¿en qué sentido la escritura es un concepto transdisciplinario?” debe ir acompañada de la misma pregunta sobre la lectura.

El llamado a una teoría transdisciplinaria de la lectura está en consonancia con las posibilidades radicales abiertas por los deseos y demandas centrales de la transdiscipliniedad tal como existen actualmente. Sin embargo, este intento de delinear un modo de lectura

transdisciplinario no debe entenderse como principalmente destructivo o deconstructivo, en la medida en que no busca la abolición de la disciplinariedad como tal, ni códigos y polos que subyacen a los textos, sino más bien un intento de pensar a través de ellos el modo de lectura que operaría en la situación — aunque no sin sus cualidades paródicas y literarias — que Marx esboza en *La ideología alemana*, tal como:

En la sociedad comunista, donde nadie tiene una esfera exclusiva de actividad pero cada uno puede desarrollarse en cualquier rama que desee, la sociedad regula la producción general y así me permite hacer una cosa hoy y otra mañana, cazar por la mañana, pescar por la tarde, criar ganado por la noche, criticar después de cenar, tal como me apetece, sin convertirme jamás en cazador, pescador, pastor o crítico (Marx & Engels, 1970, p. 54).

La división del trabajo que Marx identifica como la separación del “interés particular y el interés común”, la “fijación de la actividad social” y la “esfera de actividad” tiene una superposición significativa con el modelo de disciplinamiento que domina la vida contemporánea. Esta “consolidación de lo que nosotros mismos producimos en un poder objetivo por encima de nosotros, que crece fuera de nuestro control, frustra nuestras expectativas, hace que nuestros cálculos se anulen” (Marx & Engels, 1970, p. 54) se corresponde bien con las restricciones y limitaciones productivas no solo del trabajo académico, sino de la existencia en general. Un modelo de lectura que no se relaciona *de antemano* con una disciplina particular sino que descompone las esferas de acción (o, tal vez, en el intento especulativo que nos ocupa aquí, al menos las esferas del pensamiento) sería una noción de lectura social, de lectura como una práctica colectiva, por prácticamente absurdo que esto pueda sonar, acostumbrados como estamos a concebir la lectura como una actividad totalmente serial, atomizada, incluso burguesa, aunque es

interesante notar la existencia perenne de clubes de lectura en todos los niveles de la sociedad.

¿Qué significaría leer *como si* fuese desde el punto de vista de un comunismo por venir? ¿Es la transdisciplinariedad, en este sentido, un llamado a una especie de postdisciplinariedad que complicaría dialécticamente la relación entre disciplinas de tal manera que sus jerarquías estructurales y competencias interconectadas quedarían invertidas? Las divisiones disciplinarias y las desigualdades de estatus que operan en la academia contemporánea y en la vida social y cultural más amplia deben ser, en parte, el objeto crítico de cualquier proyecto transdisciplinario, incluso si esta forma de leer/pensar se centra en última instancia, y en primer lugar, en la filosofía, sobre todo, como una metadisciplina espectral, a pesar de los numerosos intentos históricos y políticos de desplazarla.

El intento de empezar a trabajar aquí sobre esta cuestión de la “lectura transdisciplinaria” atraviesa la “controversia” humanismo/antihumanismo de los años 1950 y 1960, no solo porque la “lectura” fue una problemática central dentro del debate, sino también porque combina la cuestión de qué es y qué hace la filosofía con la cuestión de qué es un texto, cómo funciona y para quién es: cuestiones centrales para los aspectos políticos y prácticos (no burocráticos) de la transdisciplinariedad en su conjunto. Si bien existen otros pensadores importantes del siglo XX que pueden servir de base para una reconceptualización de la lectura, en particular en lo que respecta a la semiótica (Eco, Barthes), he optado por centrarme en Sartre y Althusser porque los intereses políticos en sus concepciones de la lectura son más importantes. Para cada uno de estos dos pensadores filosóficos y políticos del siglo XX, que son los más divergentes, aunque temporalmente próximos, una noción

bastante específica de “lectura” forma en cada caso un telón de fondo explícito del escenario en el que se los ve más comúnmente luchando. Una noción transdisciplinaria de la lectura que pudiera potencialmente extraerse de este debate cubriría gran parte del mismo terreno que sigue informando y, posiblemente, desinformando gran parte del pensamiento político y filosófico contemporáneo hoy en día. En el intento de delinear las principales características de una concepción sartreana y, en segundo lugar, althusseriana de la lectura (tomadas de *¿Qué es la literatura?* (1967) de Sartre y de varios ensayos y obras más extensas de Althusser, en particular *Para leer El Capital* (1979), pondré en juego algunas de las problemáticas más amplias de lo que Althusser denomina “la controversia humanista”. ¿Qué papel desempeñan las concepciones de la lectura en Sartre y Althusser en sus comprensiones de la categoría del humanismo, como defensa o como ataque polémico a la misma? ¿Cómo nos ayudan los modos humanista y antihumanista de lectura sugeridos por cada escritor, respectivamente, a pensar en lo que podría implicar un concepto transdisciplinario de la lectura?

## **Sartre**

Permítanme comenzar con dos citas de *¿Qué es la literatura?* de Sartre:

Si hago un llamamiento a mis lectores para que llevemos a buen puerto la empresa que he iniciado, es evidente que lo considero como una pura libertad, como una actividad incondicional; por tanto, en ningún caso puedo dirigirme a su pasividad, es decir, tratar de afectarle (Sartre, 1967, p. 34).

Y:

No se puede escribir sin un público y sin un mito, sin un cierto público que las circunstancias históricas han creado, sin un cierto mito de la literatura que depende en gran

medida de la demanda de este público. En una palabra, el autor está en situación, como todos los demás hombres. Pero sus escritos, como todo proyecto humano, encierran, especifican y superan simultáneamente esta situación (Sartre, 1967, pp. 111-112).

En estas dos citas tenemos más o menos un resumen de la concepción sartreano-existencialista de la lectura, entendida tanto desde la perspectiva de la situación del escritor como de la del lector. Sería fácil criticar aquí a Sartre por adoptar un tono didáctico, por imaginar un público lector preparado, que espera en silencio los dictados de arriba (del propio Sartre o de alguien como él) antes de poder llegar a una comprensión de esta “situación específica”, sea cual fuere. Sin embargo, el lector imaginado por Sartre es indudablemente más complejo. En lugar de entender la lectura en términos de su afectividad, es decir, la acción directa del texto sobre un estudiante pasivo, el lector no es en modo alguno un mero receptor en blanco para Sartre. El objetivo del libro no es apalearlo al lector hasta la muerte con didactismo, sino apelar, sencillamente, a su libertad; a su capacidad, en otras palabras, de trascender su propia situación. La concepción sartreano-existencialista de la lectura que encontramos aquí es, pues, bastante coherente con la noción más general de libertad que está en el corazón de *El ser y la nada* y de *El existencialismo es un humanismo*: la elección activa de la elección misma, aquella que no caracteriza nada más que el ser, o igualmente, la nada del hombre. Es así como el lector puede ser descrito como una “actividad incondicional”, aquel que tiene el potencial de actuar, de elegir: él/ella está, en el lenguaje de *El ser y la nada*, condenado/a a ser libre.

Sin embargo, lo que distingue a la comunidad de lectores en *¿Qué es la literatura?* de su aislamiento como individuos atomizados es precisamente eso: su

comunidad. Refiriéndose al “reino de los fines” de Kant, en el que ahora es la lectura de textos lo que constituye la idealidad del reino, Sartre describe cómo cada lector lee como si lo hiciera en nombre de todos los demás, es decir, universalmente. Idealmente, afirma, uno escribe para el lector universal, para todos: “la literatura real solo puede realizar su esencia plena en una sociedad sin clases” (Sartre, 1967, p. 137). Esta comunidad imaginada de lectores igualitarios —imaginada porque su existencia debe permanecer cerrada a los demás— crea una especie de “grupo en fusión” virtual, una idea que prefigura algunos de los intentos de discutir la posibilidad de formaciones de grupos políticos que tanto preocupan a Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica* de 1960. Y no solo esto, sino que la comunidad de lectores también da testimonio de la creación del autor, y de hecho la completa:

Es el esfuerzo conjunto del autor y del lector lo que hace aparecer ese objeto concreto e imaginario que es obra del espíritu. No hay arte sino para y por otros... La lectura parece... ser la síntesis de la percepción y la creación... La lectura es creación dirigida (Sartre, 1967, pp. 30-31).

Así, el autor escribe para dirigirse a la libertad de los lectores. Pero esta libertad, a diferencia de los pronunciamientos más extremos sobre la “libertad” en *El ser y la nada*, es una libertad condicionada. Cuanto más reconocemos nosotros, como lectores, nuestra libertad al encontrarnos con el texto del autor, más se nos exige. En esto reside, para Sartre, el poder de la literatura: en la dependencia dialéctica entre lector y autor. El contenido de la prosa es aquí el elemento contingente de la relación, curiosamente: esto es lo que Sartre quiere decir con lo que es específico de la situación, lo que es concreto, lo que es “útil”. De ello se deduce que la literatura —cualquier literatura— tiene un período finito de eficacia. Sartre es claramente poco sutil al ver aquí una continuidad directa

entre las restricciones sociopolíticas, la época y el “compromiso” que se supone que la literatura manifiesta ante cualquier situación concreta. Hay una existencialización del libro en sí y, por lo tanto, de su eficacia para el lector. Sin embargo, las implicaciones que esto tiene para un concepto transdisciplinario de la lectura son intrigantes: la lectura es creación dirigida, una especie de pacto entre escritor y lector, y encuentra idealmente su *telos* en una “sociedad sin clases”. Si sustituyéramos hipotéticamente “clase” por “disciplina”, podríamos decir que el concepto existencialista de lectura de Sartre abre la posibilidad de superar los mundos cerrados de los lectores autoaislados y aislantes, donde las situaciones limitadas hipotéticamente se abren paso en horizontes ilimitados en los que escritor, texto y lector forman una relación expansiva.

Sin embargo, Sartre concluye *¿Qué es la literatura?* con la afirmación: “Defendemos una ética y un arte de lo finito” (Sartre, 1967, p. 238). El utilitarismo enfático de Sartre de la dialéctica de la lectura y la escritura hace que la prosa sea llanamente proposicional, y no sorprende que deba restringir su discusión solo a la prosa y bloquear, con un guiño a Platón, todo lo que llama “poético”. “El imperio de los signos es la prosa”, escribe, “la poesía está del lado de la pintura, la escultura y la música” (Sartre, 1967, p. 4). Curiosamente, Sartre no intenta distinguir, dentro de la categoría de prosa, la ficción de la no ficción, y cualquier posible separación entre ficción y escritura factual queda ofuscada desde el principio: “La obra de arte, desde cualquier lado que se la mire, es un acto de confianza en la libertad de los hombres” (Sartre, 1967, p. 45). Aquí vemos con bastante claridad en qué consiste el humanismo de Sartre: su dependencia de la libertad humana y de la libertad de un cierto público lector. Este humanismo lleva a Sartre a imaginar una especie de “principio de libertad”,

por el cual “en el momento en que siento que mi libertad está indisolublemente ligada a la de todos los demás hombres, no se me puede exigir que la utilice para aprobar la esclavitud del hombre mismo” (Sartre, 1967, p. 46). El público lector solo puede ser, en mayor o menor grado, democrático y libertario por naturaleza, cualesquiera que sean las circunstancias concretas o la naturaleza del texto. En resumen, la concepción sartreana de la lectura puede caracterizarse por cuatro rasgos principales:

1. Su insistencia en el elemento activo de la situación del lector, que revela el elemento universal de su capacidad: “en la época del fatalismo, hay que revelar al lector su poder” (Sartre, 1967, p. 216).

2. La continuidad entre una situación sociopolítica específica y la pertinencia de la prosa, junto con el rechazo concomitante de la posibilidad de la utilidad de la poesía para alcanzar este fin.

3. La cualidad existencial-experiencial de la lectura. Sartre afirma: “La lectura no debe ser una comunión mística, como tampoco debe ser una masturbación, sino más bien camaradería” (Sartre, 1967, p. 203). Sigue siendo idealista: “El arte de la prosa está ligado al único régimen en el que la prosa tiene sentido, la democracia”. El autor escribe, dice Sartre, con la siguiente pregunta siempre en mente: “¿qué pasaría si todo el mundo leyera lo que escribo?” (Sartre, 1967, p. 14).

4. La relevancia transitoria de la literatura respecto de la época en la que aparece: un texto puede a veces “correr más rápido” que la muerte de su autor, como el correo de Maratón, que muere una hora antes de llegar a Atenas pero sigue corriendo para entregar su mensaje; pero, para Sartre, el texto solo puede “tener sentido” dentro de un tiempo histórico determinado. Como él mismo lo expresó: “Los libros que se transmiten de generación en generación

son fruta muerta” (Sartre, 1967, p. 236). De manera similar: “No hay garantía de que la literatura sea inmortal” (Sartre, 1967, p. 220).

Podemos identificar varios problemas con esta comprensión de la lectura en cualquier intento de movilizar a Sartre en nombre de la transdisciplinariedad. Podemos ver que el análisis de la literatura que hace Sartre en *¿Qué es la literatura?* parece consistir en una serie de deslizamientos explícitos e implícitos entre diferentes registros y regiones de la experiencia, de la experiencia de la literatura y de la situación histórica de la literatura. La literatura es aquello que necesariamente mantiene una relación directa entre el lector, el autor y la obra: esta relación con un público lector no es, sin embargo, otra cosa que un “cierto mito”.

No hay explicación de por qué, o incluso de cómo, la “literatura” puede dirigir la acción política de sus lectores, salvo de manera puramente formal, revelándoles su libertad como lectores. Parece haber un abismo inconmensurable entre la experiencia formal, políticamente democrática, de la lectura y la situación concreta que Sartre sostiene que la literatura debe revelar. Sartre es simplemente demasiado rápido para ver un vínculo directo y transparente entre las condiciones sociopolíticas y una cierta responsabilidad de la prosa. La apertura insinuada en la discusión de una “sociedad sin clases” se ve rápidamente cancelada por una moralización de la situación, en el sentido sartreano de la misma. Nosotros contrarrestamos diciendo que las disciplinas existen y, por lo tanto, estamos sujetos a ellas y a las responsabilidades que implica permanecer fieles a las condiciones disciplinarias: un moralismo de la disciplinariedad, tal vez.

Además, los desfases entre la dialéctica de la relación lector-autor y la fenomenología de la experiencia de lectura solo pueden significar que la historia y la naturaleza epocal de los textos siguen siendo confusas. ¿Cuándo exactamente la lectura de un determinado texto se vuelve inútil, y qué significa esto para cualquier explicación de la experiencia de la lectura? ¿No hay un didactismo residual en funcionamiento en la explicación humanista de Sartre de la lectura, a pesar de que privilegia la libertad del lector? Todavía estamos tratando con el lenguaje de la esencia, del mito de un público lector ideal. En la obra de Sartre existe, podría decirse, el supuesto de que el escritor mismo siempre será un cierto tipo de persona, pero solo el público lector cambiará o, de hecho, desaparecerá. “Nosotros ya no sabemos”, señala sobre su situación en 1948, “para quién escribir” (Sartre, 1967, p. 178). Es difícil escapar a la impresión de que ese “nosotros” al que se refiere Sartre sigue siendo el escritor burgués, que ya no escribe solo para la burguesía, como caracteriza Sartre la situación del escritor del siglo XVII, pero que, sin embargo: “Ha nacido en la burguesía” (Sartre, 1967, p. 205).

Peor aún, hay un desaliento que caracteriza la lectura sartreana: “no tenemos la loca ambición de influir en el Departamento de Estado, sino más bien la ligeramente menos loca de actuar sobre la opinión de nuestros conciudadanos” (Sartre, 1967, p. 212). Sigue siendo una cuestión de decirle al lector qué pensar, qué opinar, y la única actividad que la lectura suscita es la de la lectura misma. A pesar de todos sus debates sobre la libertad, para el Sartre de *¿Qué es la literatura?* la lectura y la escritura siguen restringidas al mundo del afecto literario: “El libro más bello del mundo no salvará a un niño del dolor” (Sartre, 1967, p. 233).

El complejo humanismo de Sartre conserva, aunque de forma negativa, las restricciones implícitas del género, de las formas burguesas de la literatura, y les da un giro existencial. El aspecto deflacionista de la eficacia de la escritura puede convertirla en un proyecto reconociblemente posterior a la Ilustración, pero la promesa de lectura colectiva rápidamente se convierte en “camaradería”, un modelo de lectura bastante más familiar en el que el lector público mítico vuelve a convertirse en el individuo doméstico y aislado. En esta reiteración de la relación clásica entre autor-texto-lector, a pesar de los elementos radicales, la descripción de la lectura que hace Sartre sigue siendo menos útil políticamente que la de Barthes, en particular. La afirmación de Barthes abre el concepto de lector de una manera que Sartre finalmente bloquea:

El lector es el espacio en el que se inscriben todas las citas que componen un escrito sin que ninguna de ellas se pierda; la unidad de un texto no reside en su origen sino en su destino. Pero este destino ya no puede ser personal: el lector no tiene historia, biografía, psicología; es simplemente ese *alguien* que reúne en un solo campo todas las huellas que constituyen el texto escrito (Barthes, 1977, p. 148).

El anonimato y la cualidad genérica del lector de Barthes le permiten asumir de manera más radical y democrática, o realmente anular, la función del autor en nombre de un concepto no moralista ni humanista de lo social, razón por la cual Barthes es tan mordaz con respecto a “un humanismo hipócritamente convertido en defensor de los derechos del lector” (Barthes, 1977, p. 148). Sin embargo, movilizar a Barthes en una noción transdisciplinaria de la lectura requeriría una revisión de su concepto de escritura, en la línea de lo que Cunningham identificó anteriormente, lo cual excede nuestro alcance

aquí. Es más bien Althusser contra quien la concepción de Sartre se destaca más claramente.

## **Althusser**

La diferencia entre los enfoques de Sartre y Althusser sobre la lectura puede resumirse inicialmente de la siguiente manera: por un lado, un intento humanista cuasimarxista de describir la experiencia de la lectura; por el otro, un intento antihumanista o no-humanista de leer a Marx. Si bien las proclamaciones de Althusser sobre la lectura deben tomarse en el contexto específico de su trabajo sobre Marx, es bastante claro que Althusser también intenta instigar un enfoque completamente nuevo para la comprensión de la lectura en términos más generales. Sostiene que en Marx:

notamos que no solo en lo que dice sino en lo que hace podemos captar la transición de una primera idea y práctica de lectura a una nueva práctica de lectura y a una teoría de la historia capaz de proporcionarnos una nueva teoría de la lectura (Althusser, 1979, p. 18).

Se podría decir que esto es precisamente lo que Sartre intentó hacer, sin conseguir, sin embargo, escapar del lenguaje de la "esencia" del texto, de un cierto tipo de "mito", de la literatura y de una comunidad hipotética de lectores. ¿Cómo intenta entonces Althusser describir su comprensión de esta nueva teoría de la lectura? ¿De qué debemos escapar antes de poder entender en qué podría consistir? ¿Cómo nos ayuda el modelo de Althusser a pensar de una manera más dinámica y transdisciplinaria sobre la lectura? Althusser responde:

Romper con el mito religioso de la lectura: con Marx esta necesidad teórica tomó precisamente la forma de una ruptura con la concepción hegeliana del todo como una totalidad "espiritual", para ser precisos, como una totalidad expresiva. No es casualidad que cuando damos

vuelta a la delgada hoja de la teoría de la lectura, descubramos debajo de ella una teoría de la expresión, y que descubramos que esta teoría de la totalidad expresiva... es la teoría que, en Hegel, por última vez y en el terreno de la historia misma, reunió todos los mitos religiosos complementarios de la voz (el *Logos*) que habla en las secuencias de un discurso; de una Verdad que habita su escritura (Althusser, 1979, p. 17).

En lugar de intentar rastrear los efectos de un texto en un lector, ya sea pasivo o activo, lo que Althusser describe como “lectura sintomática” intenta leer el texto en sí mismo, discernir dentro de él aquello que podría constituir su problemática oculta, aquella que no sería visible si el texto se leyera como ya “completo”. Althusser argumenta contra la transparencia, contra la idea de una transparencia inicial de lo verdadero, y también contra la epifanía y la parusía, la presencia, la iluminación reveladora del pensamiento. Las posibilidades de extraer una explicación transdisciplinaria de la lectura a partir de las ideas de Althusser parecen inicialmente prometedoras, incluso si el texto está modelado sobre el inconsciente, en lugar de los pasajes entre diferentes disciplinas. Podríamos establecer conexiones entre las cualidades problematizadoras de una explicación transdisciplinaria de la lectura y la crítica de Althusser a la lectura “religiosa”, por ejemplo, dada la escolástica y el dogmatismo de una imagen de las disciplinas como una especie de “escuelas” con sus propias herejías internas, puntos ciegos deliberados y también con sus propios acólitos. De hecho, podríamos ir más allá y sugerir que la transdisciplinariedad debe, de hecho, prestar gran atención al inconsciente del texto para ver y hacer conexiones que de otro modo quedarían parceladas y vendidas a disciplinas preexistentes específicas. De esta manera, Althusser nos proporciona elementos importantes del aspecto antihumanista de la lectura transdisciplinaria.

Según el modelo althusseriano, tanto las lecturas hegelianas como las empiristas (y Sartre podría decirse que se sitúa en algún punto intermedio entre las dos) intentan entender la lectura como comunicación directa, en lugar de prestar atención al inconsciente del texto, a las condiciones tácitas e inicialmente poco claras para la posibilidad misma de que surja su contenido. Es la relación compleja entre las vistas —*vues*— de los textos y sus erratas —*bévues*— constitutivas lo que caracteriza la lectura sintomática para Althusser: una lectura que nunca es la primera lectura, nunca la impresión inicial de un texto. Es una concepción maquínica, más que organicista, de la lectura, un intento de extraer las estructuras técnicas que silenciosamente dan forma a un texto e indican su significado real para el pensamiento. Es interesante que, mientras sostiene que fue Marx quien introdujo la cuestión de lo que podría significar leer en el pensamiento contemporáneo, Althusser recurre a Spinoza como precursor histórico de esta lectura sintomática y materialista:

El primer hombre que planteó el problema de la lectura y, en consecuencia, de la escritura, fue Spinoza, y también el primer hombre del mundo que propuso a la vez una teoría de la historia y una filosofía de la opacidad de lo inmediato. Con él, por primera vez, un hombre unió de esta manera la esencia de la lectura y la esencia de la historia en una teoría de la diferencia entre lo imaginario y lo verdadero. Esto nos explica por qué Marx no habría podido convertirse en Marx si no hubiera fundado una teoría de la historia y una filosofía de la distinción histórica entre ideología y ciencia, y por qué en última instancia esta fundación se consumó en la disipación del mito religioso de la lectura (Althusser, 1979, pp. 16-17).

La disolución del mito religioso de la lectura es la condición necesaria para la disolución de lo que Spinoza llama un “primer tipo de conocimiento” y lo que Althusser llama ideología. Todo eso, en efecto, constituye un

obstáculo epistémico, para tomar prestado un léxico bachelardiano, como hace tan a menudo Althusser, a una lectura de un texto que preste atención a lo que es de importancia clave. Como acotación al margen, podemos señalar que el uso que hace Althusser de una concepción spinozista de la lectura está, en última instancia, bastante lejos del uso que hacen Deleuze y Guattari de Spinoza en sus discusiones sobre la literatura, y aquí estoy pensando en su introducción a *Mil mesetas*, donde también hablan de los libros en términos maquínicos: “Un libro en sí mismo es una pequeña máquina”, existe “solo a través del exterior y en el exterior” (Deleuze & Guattari, 1988, p. 4). Sin embargo, el rechazo de Deleuze y Guattari del concepto de ideología (“no hay ideología y nunca la ha habido”) implica posiblemente una explicación necesariamente expresiva (aunque no hegeliana) de la afectividad de la literatura; la misma expresión y transmisión de intensidades contra las que Althusser argumenta, como vimos anteriormente, también sobre la base de una comprensión spinozista de la lectura.

Como para Althusser la primera lectura de un texto implica necesariamente una opacidad, un “primer tipo de conocimiento” incompleto e ilusorio, no se puede recurrir al lenguaje de la inmediatez, la intensidad o el expresionismo, por menos muertos que sean, es decir, “rizomáticos” y “maquínicos”. La explicación de la lectura que ofrecen Deleuze y Guattari sigue siendo demasiado empirista para prestar la debida atención a la fuerza productiva, aunque no inmediatamente aparente, de un texto: su dimensión política/psicoanalítica. *Para leer El Capital* aborda explícitamente esta cuestión de la producción:

Se trata, pues, de producir, en el sentido preciso de la palabra, lo que parece significar hacer manifiesto lo que está latente, pero que en realidad significa transformar...

algo que en cierto sentido ya existe. Esta producción... es la producción de un conocimiento (Althusser, 1979, p. 34),

A la noción hegeliano-religiosa de la lectura corresponde una teoría empirista del conocimiento como visión, como extracción de un objeto de lo real de la visión. A una lectura sintomática corresponde una idea del conocimiento como producción. Sin embargo, de manera un tanto crítica, parece haber un sentido en el que la caracterización que hace Althusser de esta noción hegeliano-religiosa de la lectura esconde un fallo más profundo en su propia concepción. Bien puede afirmar que “no existe tal cosa como una lectura inocente, debemos decir de qué lectura somos culpables” y preparar su relato particular al argumentar que: “es por lo tanto una lectura especial que se exculpa a sí misma como lectura al plantear a cada lectura culpable la misma pregunta que desenmascara su inocencia, la mera pregunta de su inocencia: ¿qué hay que leer?” (Althusser, 1979, pp. 14-15). Sin embargo, como señala Jacques Rancière (2004):

El mito religioso-especulativo de la presencia inmediata del sentido en la escritura es, para Althusser, lo que sostiene implícitamente las ingenuidades de ese empirismo que identifica las palabras de un libro con los conceptos de la ciencia y los conceptos de la ciencia con los objetos que uno tiene en la mano (p. 130).

En otras palabras, ¿es Althusser demasiado apresurado, demasiado voluntariamente deseoso de eludir el “mito religioso” de la lectura con una especie de empirismo ingenuo, aun cuando el primero debe depender por definición de una concepción de la trascendencia que es constitutivamente inaccesible para el segundo? Como sostiene además Rancière (2004):

Se ve fácilmente la ventaja obvia que proporciona esta identificación práctica de la religión del libro con la parusía en el libro: al unir desde el principio la

especulación religiosa con el empirismo ingenuo, garantiza toda la cadena de identificaciones en la que el economista y el humanista, el oportunista y el izquierdista estarán sabiamente alineados, las parejas perversas simétricamente alineadas entre sí y manchadas por el mismo pecado (p. 130).

Althusser se hace así culpable de caracterizar una concepción de la lectura que no es la que sostienen ni siquiera quienes se adhieren a un “mito religioso de la lectura” o a un empirismo ingenuo. En efecto, el único que entiende realmente la lectura en el sentido en que Althusser la describe negativamente, a medio camino entre el empirismo y la trascendencia, es Sartre, el viejo enemigo, el marxista que debe más a Hegel y a Kierkegaard que a *El Capital*. La controvertida cuestión de la “lectura” no es, pues, otra cosa que una vertiente de la cuestión más amplia del humanismo y su derrocamiento. En este sentido, si bien Althusser ofrece un aspecto crucial de un posible modelo transdisciplinario de la lectura —a saber, la atención que se presta al inconsciente del texto—, en última instancia subsume la “lectura” en la búsqueda de un desmantelamiento destructivo y exhaustivo del humanismo como tal, en lugar de hacerlo en nombre de una crítica más específica de un modelo humanista de lectura. Una noción transdisciplinaria de la lectura tendrá que estar moldeada por una problemática política, pero debe evitar sobredeterminar cuál será su método “postdisciplinario”, prestando en cambio atención a la forma y el contenido (así como al “inconsciente”) de textos particulares.

## Coda

La interpretación que Althusser hace de la lectura sintomática nos permite apreciar la necesidad de leer en un texto aquello que (literalmente) no está ahí para ser leído. No aquello que no existe, sino aquello que forma, como

diría él, tomando prestado abiertamente de Lacan, el inconsciente del texto. Se trata de una técnica que Foucault retomó de forma más evidente, pero también Rancière, lo que hace que su crítica de la lectura althusseriana sobre bases althusserianas sea quizá la más reveladora de todas. A raíz de la definición que Althusser hace de la lectura en términos de problemáticas, obstáculos epistémicos y opacidad, ya no podemos creer que una impresión directa, superficial y reveladora de un texto nos baste para entender las condiciones de producción de su contenido. Si hemos de leer con atención es porque hay mucho en juego. Marx mismo leyó a Smith, Ricardo y Hegel sintomáticamente, afirma Althusser en un momento dado, y es precisamente por eso que pudo abrir un nuevo "continente" de pensamiento, a saber, el de la historia, entendida de una manera completamente nueva y polémica. Por supuesto, Althusser apenas analiza quiénes podrían ser los lectores, sintomáticos o no, o cómo podría ser una comunidad de lectores; precisamente esas preguntas que Sartre estaba tan interesado en comprender. A Althusser se le prohíbe plantear estas preguntas de esa manera, ya que deben mucho a una especie de empirismo de bajo nivel, o fenomenología humanista, como vimos en Sartre. Sin embargo, ¿no debería uno ampliar el análisis de Althusser para abordar la cuestión del inconsciente y las opacidades del lector, más allá del inconsciente del texto? Si la respuesta a esta pregunta es afirmativa, entonces la cuestión de Sartre sobre la comunidad de lectores y el concepto de lectura sintomática de Althusser podrían tal vez combinarse dialécticamente y transformarse en un proyecto adicional: el proyecto de lectura transdisciplinaria, en el que se entendería materialmente una noción colectiva de lectura postdisciplinaria, abordando las "problemáticas, los obstáculos epistémicos", etc., no solo a nivel del texto mismo, sino también mirando las problemáticas y los obstáculos

epistémicos entre el texto y las disciplinas que quieren poseerlo o expulsarlo.

Aunque la concepción sartreana de la lectura sigue ligada a un marco humanista-hegeliano o incluso kantiano, intenta pensar, no obstante, en una concepción activa de la lectura que tenga ramificaciones revolucionarias en el presente. Si Sartre fracasa, es porque depende demasiado de la transparencia de las relaciones entre el autor y el lector, y entre el lector y el texto. La concepción althusseriana de la lectura destruye este escenario sartreano, que claramente depende tanto de la trascendencia del lector en su libre actividad como de una concepción simple de la escritura que sea necesariamente relevante para su época, aunque sea por un tiempo finito. Si la discusión del “mito religioso de la lectura” en Althusser tenía un objetivo, era sin duda Sartre, ya que sin destruir todo el edificio del mito y el esencialismo que acompaña la descripción que Sartre hace de la escritura en *¿Qué es la literatura?* no habría manera de construir una explicación alternativa de la lectura. Este tipo de relato alternativo busca indicar la posibilidad de una comprensión verdaderamente innovadora de un texto en toda su radicalidad filosófica y política, no solo desde dentro, sino también desde fuera, moviéndose a través de textos y disciplinas de un modo que plantea la posibilidad de una forma de lectura verdaderamente transdisciplinaria y colectiva en general.

## Referencias

- Althusser, L. (1979). *Reading Capital*. Verso.  
Badiou, A. (2008). *Conditions*. Bloomsbury.  
Barthes, R. (1977). *Image-Music-Text*. Hill and Wang.

- Cunningham, D. (2015). Logics of generalization: Derrida, grammatology and transdisciplinarity. *Theory, Culture & Society* 32(5-6), 79-107.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1988). *A Thousand Plateaus*. University of Minnesota Press.
- Derrida, J, (1976). *Of Grammatology*. Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1981). *Positions*. University of Chicago Press.
- Marx, K. & Engels, F. (1970). *The German Ideology*. Lawrence and Wishart.
- Osborne, P. (2011a). Introduction to the dossier: "From structure to rhizome: Transdisciplinarity in French thought". *Radical Philosophy*, 165, 15-16.
- Osborne, P. (2011b). Philosophy after theory: Transdisciplinarity and the new. *Theory after "Theory"*. Routledge, 19-33.
- Rancière, J. (2004). *The Flesh of Words: The Politics of Writing*. Stanford University Press.
- Sandford, S. (2011). Sex: A transdisciplinary concept. *Radical Philosophy*, 165, 23-30.
- Sartre, J-P. (1967). *What Is Literature?* Methuen.

# Jean-Paul Sartre: la política y el intelectual comprometido

William L. McBride<sup>1</sup>

Habiendo sido relativamente apolítico durante las primeras etapas de su carrera (pasó un año de beca en Berlín poco después del nombramiento de Hitler como canciller alemán sin mostrar mucho interés aparente en lo que estaba comenzando a suceder en el ámbito político), Jean-Paul Sartre se convirtió, en los años siguientes, en la Segunda Guerra Mundial, en el intelectual público por excelencia. La cronología de su trayectoria está bien documentada y se entrelaza con la evolución de su filosofía. En este texto se retomará rápidamente ese camino, con breves pausas en algunos de sus hitos más destacados.

## El camino de Sartre hacia el compromiso político

Sartre tenía un fuerte sentido de identificación con su generación; no fue el único que la consideró, en retrospectiva, como la “generación de entreguerras”. Sus estudios dominaron su vida en los años inmediatamente posteriores a la Primera Guerra Mundial, y luego realizó dieciocho meses de servicio militar, obligatorio para los varones franceses, como meteorólogo. Su primer

---

<sup>1</sup> Este texto se publicó con el título “Politics and the engaged intellectual” en: Churchill, S. & Reynolds, J. (Eds.). *Jean-Paul Sartre. Key Concepts*. Routledge, 2013, pp. 173-183 (N. del T.)

nombramiento profesional fue en el *lycée* de Le Havre, donde enseñó filosofía durante varios años antes y después de su estancia en Alemania. Mientras tanto, estaba emprendiendo varias empresas de escritura, con éxito desigual, incluida la reescritura en curso de la novela, eventualmente titulada como *La Náusea*, que, cuando finalmente se publicó en 1938, le valió un considerable reconocimiento. Poco a poco, las realidades políticas empezaron a incidir cada vez más en su conciencia y en su vida. El más importante de estos acontecimientos para él fue la guerra civil en España, que comenzó en 1936; uno de los mejores amigos de Sartre, el pintor Fernando Gerassi, abandonó abruptamente París para luchar contra Franco en el bando republicano, que finalmente sufrió la derrota. Poco tiempo después, a pesar del esfuerzo anglo-francés en Múnich para evitar una guerra total apaciguando a Hitler, se produjo la invasión de Polonia por parte de este último y las inevitables declaraciones de guerra y llamamientos militares: una secuencia de acontecimientos que Sartre procedió a describir en términos personales en su trilogía ficticia, *Los caminos de la libertad* (Sartre, 1945a, 1945b, 1949). Él mismo fue llamado a filas y pasó el período de la llamada “guerra falsa”, al final de la cual el gobierno francés de Vichy se unió a los nazis después de relativamente pocos combates reales, leyendo y escribiendo a un ritmo vertiginoso. Fue hecho prisionero junto con sus compañeros combatientes y pasó nueve meses en un *Stalag* antes de escapar y regresar a París. Fue durante este período que la anterior visión individualista del mundo que Sartre tenía empezó a dar paso a un cierto sentido de camaradería humana —la experiencia del campo de prisioneros de guerra fue especialmente influyente a este respecto— y que empezó a reflexionar seriamente, como su amiga y confidente Simone de Beauvoir afirmó en sus memorias, sobre la idea de compromiso, *engagement*.

## Los compromisos de Sartre en la posguerra

El tiempo transcurrido entre la fuga de Sartre del campo y la liberación de París de los nazis en 1944 fue comparativamente breve: menos de tres años y medio. Participó en un grupo de resistencia de corta duración que tomó el nombre de “Socialismo y Libertad” y retomó su carrera docente, por última vez, en el Lycée Condorcet de París, pero sobre todo escribió y publicó prodigiosamente. Dos de sus mejores obras: *Las moscas*, con su mensaje velado contra la ocupación, y *A puerta cerrada* (Sartre, 2005), se produjeron por primera vez en esa época. Lo más importante de todo es que su primera *magnum opus* filosófica, *El ser y la nada*, apareció impresa a mediados de 1943. Aunque Sartre ya había publicado dos libros sobre la imaginación y otros ensayos de filosofía antes de la guerra (en particular su *Bosquejo de una teoría de las emociones*), *El ser y la nada* era de un orden completamente diferente tanto en magnitud como en importancia.

A la luz del desarrollo posterior de Sartre, vale la pena considerar hasta qué punto, si es que hay alguno, se puede considerar que *El ser y la nada* tiene significado político. La respuesta simple es, muy poco. Es, sobre todo, una obra de ontología sistemática, cuyos aspectos se exploran en diversos estudios sobre su pensamiento, y prácticamente no contiene ningún texto que pudiera haber parecido políticamente provocativo a los censores nazis. Una posible excepción muy velada a esto es la referencia crítica que hace Sartre, en la penúltima página de la conclusión, al “espíritu de seriedad” que, según él, será uno de los objetivos de un futuro trabajo suyo sobre ética. Para aquellos imbuidos de este espíritu, dice, las acciones de un borracho solitario y la “vana agitación del líder de las naciones [*conducteur de peuples*]” (Sartre, 1943, p. 627) están a la par entre sí, o quizás el primero esté en mejor posición. “*Conducteur*” puede traducirse como “*Führer*”, el título que

suele darse a Hitler. También hay una subsección anterior bastante dramática titulada “Libertad y responsabilidad” en la que Sartre sostiene que, en una situación de guerra, soy responsable de cualquier postura que adopte hacia la guerra, ya sea combate, fuga o suicidio, etc. (BN1: 553; BN2: 574); para cualquiera que esté familiarizado con el período en el que Sartre escribió y publicó *El ser y la nada*, esta parte del texto exuda un sentido de contemporaneidad, pero no hay nada obviamente subversivo en ella. Los tipos de relaciones interpersonales de los que se ocupa gran parte de este trabajo son en su mayor parte lo que Sartre (1943) llamará más tarde “diádicas”, uno a uno (p. 592), y el ámbito sociopolítico permanece en un segundo plano.

### **Sartre como un “escritor comprometido”**

Esto no quiere decir, sin embargo, que Sartre todavía ignorase en gran medida ese ámbito cuando apareció *El ser y la nada*. Está claro que, en aquel momento, ya planeaba ser un colaborador principal en una iniciativa de posguerra, en forma de una revista interdisciplinaria y políticamente comprometida que, de hecho, tomó forma poco después de la Liberación y recibió el nombre de *Les Temps Modernes*. (El nombre fue tomado del título de la película satírica *Modern Times* de Charlie Chaplin). Su lista original de miembros del consejo editorial incluía varios intelectuales prominentes, algunos de los cuales, como Raymond Aron, pronto lo abandonaron, mientras que otros, sobre todo Simone de Beauvoir y durante algunos años Maurice Merleau-Ponty, formaron su núcleo de trabajo. La “Presentación” que hizo Sartre de la revista en su número inaugural anunció su línea general prevista, caracterizada mejor como “izquierda no comunista” y comprometida con lo que identificó como un espíritu de síntesis, intentando comprender a los seres humanos en su totalidad, en contraposición a un espíritu de análisis. Si

bien *Les Temps Modernes* contenía, a lo largo de los años, numerosos artículos de interés general más allá del ámbito político (literatura, psiquiatría, historia, etc.), la naturaleza fundamentalmente política de su orientación nunca se puso en duda.

Entre los ensayos más notables de los primeros años de *Les Temps Modernes*, tres escritos por el propio Sartre fueron excepcionales como declaraciones definitivas de su propia posición política en evolución y muy influyentes en la vida intelectual de la posguerra: “Réflexions sur la question juive”, “Matérialisme et révolution” y “¿Qu’est-ce que la littérature?”. El primero (junto con una gran sección que no formaba parte del original) y el tercero finalmente se publicaron en volúmenes separados (Sartre, 1946a, 1948a), y la traducción al inglés de “Réflexions sur la question juive” recibió el título un tanto engañoso de *Anti-Semite and Jew* (Sartre, 1948b).

Probablemente la parte más inolvidable del ensayo sobre “la cuestión judía” sea el retrato inicial que hace Sartre del antisemita; es contundente y devastador y, por supuesto, particularmente conmovedor dada la época en la que fue escrito (Sartre, 1948b, p. 36). Entre los otros logros de Sartre en este ensayo está su reconocimiento de las insuficiencias de una forma abstracta y universalista de liberalismo que pretende que, puesto que todos somos humanos después de todo, cualquier solución al antisemitismo no tiene por qué implicar enfrentarse a la realidad de ello (Sartre, 1948b, p. 143). En cuanto a “Materialismo y revolución” (Sartre, 1946b), delinea claramente la distancia filosófica de Sartre con respecto al dogma del Partido Comunista que se autodenominaba “marxismo ortodoxo” y adoptaba una visión fuertemente determinista de la historia. Sartre reconoce aquí la contribución de una ontología inflexiblemente materialista a la moral, por así decirlo, del trabajador común y

corriente, quien de ese modo se ve reforzado en la convicción de que está al mismo nivel que el propietario del capital, ni mejor ni peor; pero Sartre insiste en que el objetivo deseable de la emancipación de la clase trabajadora sería, en última instancia, mejor servido por una doctrina filosófica que conservara el elemento de libertad humana (Sartre, 1946b, p. 220).

Es en “¿Qué es la literatura?”, más que en cualquier otro escrito, donde Sartre adopta más directamente una postura de *engagement*. Después de examinar brevemente la historia literaria occidental de las últimas décadas, con especial énfasis en la “literatura de consumo” (Sartre, 1950, p. 205), que no representa ninguna amenaza para el dominio de la clase burguesa y que atribuye a finales del siglo XIX, aboga por una “literatura de producción” activista que deben seguir los escritores (en prosa) contemporáneos. Solo esa literatura, sostiene, puede ser tomada en serio por el público de hoy. Su objetivo último, y ciertamente un tanto utópico, debería ser lograr una sociedad sin clases. La literatura y la moralidad, por supuesto, no son lo mismo, reconoce Sartre, y sin embargo, el propósito de la literatura comprometida tal como él la concebía ahora es, en último análisis, moral (Sartre, 1950, p. 258).

### **Sartre como intelectual político público**

“¿Qué es la literatura?” se publicó por primera vez en entregas en *Les Temps Modernes* a lo largo de 1947. Por lo tanto, solo cuatro años después de la publicación de *El ser y la nada* y tres años después de la Liberación de París, Sartre se encontró en la posición de intelectual público *par excellence*, posición que ocuparía en Francia, y prácticamente en todo el mundo, durante algunos años. Se le pidió casi constantemente que respondiera a los acontecimientos mundiales, cuyos principales focos eran,

sobre todo, la Guerra Fría y, en segundo lugar, la desaparición, a menudo sangrienta, de los imperios coloniales occidentales, especialmente el de la propia Francia. Solo durante un breve período y sin éxito desempeñó un papel abiertamente político: se unió a un partido de corta duración llamado RDR (*Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*), aparentemente diseñado para defender una posición de izquierda no comunista independiente entre Este y Oeste; pero pronto se supo que uno de sus líderes estaba a sueldo de ciertos intereses estadounidenses, y esto creó una sensación de desilusión en Sartre y en varios otros intelectuales franceses.

Igualmente (o quizá más) desilusionante para ellos fue la revelación documentada, en el mismo período (finales de 1949 y principios de 1950), de la existencia de una red de campos de trabajo esclavo en la Unión Soviética, que fueron denunciados en un editorial, escrito por Merleau-Ponty y aprobado por Sartre, en *Les Temps Modernes*. Una versión ficticia de algunas de las tensiones que rodearon la decisión de imprimir este editorial es una parte central de la novela *Los mandarines* de Simone de Beauvoir, publicada cuatro años después (Beauvoir, 1954).

A los pocos meses estalló la guerra en la península de Corea, exacerbando aún más las tensiones de la Guerra Fría. La Guerra de Corea fue un factor importante, aunque no el único, en la eventual ruptura entre Sartre y Merleau-Ponty, que culminó con la dimisión de este último del consejo editorial de la revista en 1953, y que poco a poco fue superándose en el momento de la prematura muerte de Merleau-Ponty, diez años después. “Merleau” había sido, en todo caso, algo más comprensivo que Sartre con la posición general del Partido Comunista en los años anteriores a 1950; su libro de 1949 *Humanismo y terror* (Merleau-Ponty, 1969) fue un intento tan serio e imparcial de comprender esa mentalidad que se había ocultado

detrás de los notorios juicios de purga de Moscú de la década de 1930 que llevó a algunos críticos a acusarlo, erróneamente, de respaldar esos juicios. Pero llegó a considerar la incursión norcoreana en Corea del Sur como parte de una estrategia soviética de dominio global, mientras que Sartre se inclinaba más a considerar que ciertas provocaciones estadounidenses habían desempeñado un papel importante en precipitar el mismo acontecimiento. En cualquier caso, de mutuo acuerdo ni Sartre ni Merleau-Ponty publicaron mucho de naturaleza directamente política en *Les Temps Modernes* durante el período siguiente de aproximadamente dos años.

### **Rompiendo con Camus**

Sin embargo, durante ese mismo período (agosto de 1952), uno de los episodios más conocidos y controvertidos de la vida de Sartre como intelectual comprometido ocurrió con la publicación de su famosa "Respuesta a Albert Camus". La ocasión para esto fue la "Carta al director de *Les Temps Modernes*" de Camus (la impersonalidad y la extrema formalidad de esta manera de dirigirse a él fueron, por supuesto, deliberadas) en respuesta a una reseña del libro de Camus *El hombre rebelde* (Camus, 1951) que había sido publicado en un número anterior. La reseña había sido escrita por un miembro más joven del personal, Francis Jeanson, quien había emprendido una tarea que todos coincidían en que era necesaria (ya que era una obra histórica de un escritor muy destacado) pero que todos, en cierto sentido, temían. En su libro, Camus, a través de numerosos análisis históricos y literarios, llegó a la conclusión de que, si bien la revuelta individual (el título francés es *L'Homme révolté*, hombre en rebelión) suele ser creativa y productiva, las revoluciones políticas están condenadas a ser contraproducentes y al fracaso. La extensa crítica de Jeanson a esta posición provocó una polémica camusiana que acusaba a Sartre (Camus trataba

a Jeanson como a un “portavoz” sartreano al que nunca mencionó por su nombre) de apoyar los excesos de la Unión Soviética bajo Stalin y de albergar una convicción injustificada sobre el futuro inevitable de la historia. Sartre, a su vez, acusó a Camus de un moralismo rayano en la predicación e insistió en que somos nosotros, los seres humanos, quienes hacemos la historia, de la que no podemos simplemente alejarnos como Camus parecía querer hacer. La polémica dejó a Camus amargado. Él y Sartre nunca se reconciliaron. Mientras tanto, el esfuerzo finalmente fallido, sanguinario y muy costoso del gobierno francés para sofocar el levantamiento anticolonial en Argelia, donde Camus había nacido y su madre todavía vivía (lo que llevó a su famoso comentario de que si tuviera que elegir entre la justicia y su madre elegiría a esta última), contribuyó aún más a una sensación de conflicto personal durante los años siguientes. Entre los partidarios franceses de los revolucionarios argelinos, que corrían el riesgo de sufrir graves consecuencias debido a su postura, Francis Jeanson era destacado y activo, mientras que estaba claro que Sartre, aunque no tan profundamente involucrado personalmente, estaba de acuerdo con él.

La acción militar de retaguardia en la que el gobierno francés estuvo más involucrado a principios de la década de 1950, antes de que la guerra de Argelia alcanzara su apogeo, fue la guerra en Indochina, en la que ese gobierno intentaba mantener el control sobre Vietnam, Laos y Camboya. Un marinero francés llamado Henri Martin, que era, como muchos de sus conciudadanos, miembro del Partido Comunista, fue encarcelado por hablar a favor de la independencia de Vietnam, y esto pronto se convirtió en una *cause célèbre*. Sartre dedicó una cantidad considerable de tiempo y esfuerzo (incluida una visita al presidente francés) para obtener la liberación de Martin, que fue

concedida poco antes de la publicación de un volumen que Sartre había escrito con ese propósito.

### **Sartre y el comunismo: la necesidad de una nueva metodología marxista**

Alrededor del mismo período, Sartre escribió un ensayo de tres partes, “Los comunistas y la paz”, en el que defendía esta conjunción y se involucró en un movimiento por la paz en el que intelectuales soviéticos y otros del bloque del Este eran participantes destacados. También hizo su primer viaje a la Unión Soviética en 1954, regresando con una “visión” muy positiva, que luego se dio cuenta de que había sido excesiva, de lo que había visto allí. Esta fue, en definitiva, la época en la que estuvo más cerca de ser — para emplear una expresión de la época — un “compañero de viaje”; no duró mucho.

El año 1956 estuvo marcado por el llamado “deshielo”, un debilitamiento parcial del comunismo de línea dura de la URSS y sus satélites que se produjo como resultado del reconocimiento de algunos de los crímenes de Stalin por parte de su sucesor como Partido Comunista Soviético, el Secretario General Nikita Khrushchev. Pero Khrushchev aparentemente no estaba preparado para la explosión de disidencia intelectual y política previamente reprimida que se produjo en algunos de los países del Bloque del Este. Estuvo bastante cerca de ordenar una invasión militar de Polonia y luego lo hizo en el caso de Hungría. La fuerte reacción de Sartre ante este acontecimiento quedó reflejada en un ensayo titulado “El fantasma de Stalin”. A los pocos meses de su aparición en *Les Temps Modernes*, una revista polaca, *Twórczość*, publicó una traducción del largo ensayo de Sartre sobre el marxismo y el existencialismo, cuyo original francés se publicó en entregas ese mismo año bajo el título de “Questions de méthode”. Aunque había sido “encargado”, por así decirlo, por un editor polaco que

deseaba aprovechar el clima intelectual más abierto dedicando un número entero a los análisis del marxismo en Francia, y por lo tanto podría considerarse una *pièce d'occasion* similar a otros ensayos sartreanos sobre política de los que he destacado solo algunos, *Search for a Method* (como lo indica el título de la traducción al inglés; Sartre, 1958) es diferente en virtud de que regresa a cuestiones fundamentales de la filosofía política con las que Sartre había comenzado a ocuparse especialmente en "Materialismo y revolución" (Sartre, 1946b). De hecho, aunque la traducción al inglés se publicó como un libro independiente, Sartre finalmente decidió tratar el original francés como una larga introducción al volumen uno de su aún más larga *Crítica de la razón dialéctica* (Sartre, 1960), la *magnum opus* filosófica de sus años posteriores. *Cuestiones de método* es, pues, un excelente ejemplo del movimiento de ida y vuelta entre ensayos en el género intelectual público y tratados filosóficos que Sartre logró con tanto éxito.

La cuestión central del método en *Cuestiones de método* es si hoy contamos con las herramientas intelectuales que nos permitan comprender las acciones de un solo individuo; por ejemplo, el escritor del siglo XIX Flaubert, que había fascinado a Sartre a lo largo de su carrera y se convirtió en el foco de su última obra, los tres volúmenes de *El idiota de la familia* (Sartre, 1971-1972). La premisa central de Sartre es que ni el psicoanálisis freudiano ni la ciencia conductual estadounidense son adecuados para esta tarea y que el marxismo, si bien es la visión del mundo dominante en la época y a la que él suscribe en principio, estaba, en su forma oficial, la llamada "visión ortodoxa", esclerosada. Los comunistas dogmáticos, según Sartre, parecen suponer que los individuos adquieren identidades reales solo cuando comienzan sus primeros trabajos asalariados. Es, entonces, al atender seriamente el problema del individuo humano que el existencialismo

tiene un papel que desempeñar: parásito del marxismo, pero no obstante esencial (Sartre, 1958, p. 30). El texto *Cuestiones de método* no se parece mucho a la explicación mucho más abstracta y sistemática de las totalidades sociales humanas que constituye el primer volumen de la *Crítica*, pero sirve como antecedente necesario, colocándolo “en situación”, para usar un término sartreano favorito que utilizó como etiqueta para su serie, *Situaciones*, de volúmenes publicados de ensayos recopilados tomados de *Les Temps Modernes*.

### **Sartre como internacionalista**

Entre otras importantes implicaciones internacionales de Sartre, cabe mencionar especialmente sus preocupaciones por África, Cuba e Israel. Entre sus obras de polémica política más agudas se encuentra su prefacio a *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon (1963). Fanon era un psiquiatra martiniqués educado en Francia que finalmente se mudó a Argelia y se convirtió en un firme defensor de la revolución allí; pero lo que Sartre tiene que decir en este prefacio sobre la naturaleza del colonialismo y sus amargos frutos tiene implicaciones para el África subsahariana y también para otras partes del antiguo imperio francés. Sartre viajó a Cuba en 1960, poco después de la revolución de Fidel Castro, y pasó una cantidad considerable de tiempo en su compañía. Escribió una serie de artículos periodísticos, en general bastante entusiastas, sobre esta experiencia, pero luego quedó algo desilusionado con el giro autoritario que tomó ese régimen. En cuanto a Israel, Sartre siguió siendo su defensor, aunque ciertamente no siempre de las políticas de su gobierno, frente a la postura antiisraelí de una parte de la izquierda francesa.

Habiendo sido resuelto el conflicto argelino con el dramático reingreso de Charles de Gaulle a la política

francesa y su decisión de conceder la independencia a Argelia en contra de los deseos de los mismos "ultras" que lo habían ayudado a regresar al poder, la atención de Sartre y de hecho la mayoría del mundo en general volvió a Vietnam, donde Estados Unidos comenzó a emprender su "escalada" militar finalmente desastrosa. Francia no se vio arrastrada directamente a esta guerra, pero Sartre escribió muy enérgicamente a favor de la causa de los comunistas vietnamitas y, como acto de protesta, se retiró de una conferencia que había aceptado dar en la Universidad de Cornell, en Estados Unidos, en 1965. Dos años más tarde, mientras continuaba la guerra de Vietnam, Sartre aceptó servir como presidente de un Tribunal privado para crímenes de la guerra de Vietnam que fue creación del anciano filósofo británico Bertrand Russell. Su deseo era convocar el tribunal en Francia, pero el presidente De Gaulle, a quien Sartre siempre despreció, denegó el permiso para ello en una carta dirigida a él como "Mon cher maître" (Sartre comentó que nadie lo llamaba "maestro" excepto camareros de cafetería). Durante este mismo período Sartre se negó a aceptar el Premio Nobel que le había sido concedido.

### **Sartre en los años 1960: revuelta, represión y el "nuevo intelectual"**

Los dos climas políticos prácticamente simultáneos de la década de 1960 fueron sin duda, primero, la sucesión de protestas estudiantiles en todo el mundo que comenzaron en la nueva y bastante monótona universidad suburbana de Nanterre y pronto se extendieron al propio París, donde otras actividades casi se paralizaron y en un momento el gobierno pareció estar a punto de caer; y segundo, la llamada "Primavera de Praga", en la que Checoslovaquia parecía estar avanzando hacia instituciones políticas más abiertas y democráticas, solo para ser reprimida por las fuerzas invasoras soviéticas. Ambos ocurrieron en 1968.

Para entonces, la estrella de Sartre comenzaba a decaer, a medida que nuevos movimientos filosóficos denominados de diversas formas “estructuralismo” y “posmodernismo” ocupaban gradualmente la escena intelectual, reemplazando al existencialismo en el centro del escenario. Sartre apareció en una reunión de estudiantes en la Sorbona, pero le dijeron que sus comentarios fueran breves. Muchos estudiantes, especialmente algunos de los del *alma mater* de Sartre, la École Normale Supérieure, que estaban a la vanguardia de las protestas, se sintieron muy atraídos por un instructor marxista llamado Louis Althusser, que apoyaba una línea antihumanista. Pero su ascenso duró poco, ya que el Partido Comunista Francés y él mismo se abstuvieron de apoyar incondicionalmente el movimiento, y una especie de normalidad regresó gradualmente a París y a Francia en su conjunto. Mientras tanto, las acciones soviéticas en Praga resultaron en una pérdida final de confianza, por parte de Sartre, en que ese régimen algún día regresaría de su largo “desvío” en el camino hacia el socialismo; más bien, concluyó, se había llegado a un callejón sin salida. Expresó esta convicción en un breve prefacio, titulado “El socialismo que venía del frío”, a una colección de testimonios de los acontecimientos escritos por intelectuales checos y publicados en 1970 (Sartre, 1972, 1979).

### **La última década de Sartre: compromiso continuo, nuevas direcciones**

La última década de la vida de Sartre estuvo marcada por la publicación de *El idiota de la familia*; problemas de salud cada vez mayores, especialmente problemas de visión; y la implicación con un grupo de gente, en su mayoría más joven, que, en una especie de secuela de los fallidos esfuerzos estudiantiles de 1968, se dedicaron a una actividad “revolucionaria” en curso bajo el nombre de “Los Maos”. De hecho, esta etiqueta pretendía

principalmente ser una provocación, más que una expresión de un profundo compromiso con el pensamiento del líder chino Mao Tse-Tung. Sartre incluso asumió brevemente la dirección editorial de su periódico, *La Cause du Peuple*, como una forma de proteger a algunos de ellos del arresto. Un miembro del grupo, Benny Lévy, finalmente se convirtió en secretario privado de Sartre y participó en una serie de diálogos grabados con él (ya que Sartre en ese momento no podía escribir), de los cuales una pequeña parte se publicó en un periódico convencional bajo el título “La esperanza ahora” (Sartre, 1991). Aunque Simone de Beauvoir y algunos otros miembros de la “familia” sartreana, como se llamaban a sí mismos, se opusieron a que se publicara este material, porque consideraban que Lévy había sido manipulador (y de hecho, el texto parecía estar en contradicción en algunos aspectos con las posiciones filosóficas anteriores de Sartre), el propio Sartre insistió en seguir adelante con ello. Solo unos días después murió. Era el año 1980; Sartre tenía casi setenta y cinco años.

Otro Lévy francés, Bernard-Henri, ha llamado al siglo XX “el siglo de Sartre” (título de un libro suyo), y esto tiene un mérito considerable. Ningún otro intelectual de esa época fue tan conocido, tan citado o –para recordar el título de otra obra secundaria, esta de John Gerassi, el hijo de Fernando– tan odiado. Algunos de sus compromisos estaban fuera de lugar o al menos resultaron decepcionantes para él, pero su activismo en nombre de aquellos a quienes consideraba oprimidos y a favor de mejorar la libertad humana tal como él la entendía fue notable y, en general, en mi opinión, positivo. Al mismo tiempo, en general estaba en conformidad con sus principios filosóficos, tanto tempranos como tardíos. En resumen, su legado con respecto al compromiso político es formidable.

## Referencias

- Beauvoir, S. (1954). *Les Mandarins*. Gallimard.
- Camus, A. (1951). *L'homme révolté*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *Humanism and Terror. An Essay on the Communist*. Beacon Press.
- Fanon, F. (1963). *The Wretched of the Earth*. Grove Press.
- Sartre, J-P. (1943). *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard.
- Sartre, J-P. (1945a). *L'Âge de raison*. Gallimard.
- Sartre, J-P. (1945b). *Le Sursis*. Gallimard.
- Sartre, J-P. (1946a). *Réflexions sur la question juive*. Morihien.
- Sartre, J-P. (1946b). "Matérialisme et révolution". *Les Temps modernes*.
- Sartre, J-P. (1948a). *Situations, II. Qu'est-ce que la littérature?* Gallimard.
- Sartre, J-P. (1948b). *Anti-Semite and Jew*. Schocken.
- Sartre, J-P. (1949). *La Mort dans l'âme*. Gallimard.
- Sartre, J-P. (1950). *What Is Literature?* Methuen.
- Sartre, J-P. (1958). *Search for a Method*. Random House.
- Sartre, J-P. (1960). *Critique of Dialectical Reason, vol. 1*. Verso/NLB.
- Sartre, J-P. (1971-1972). *L'Idiot de la famille: Gustave Flaubert de 1821-1857, 3 vols*. Gallimard.
- Sartre, J-P. (1972). *Situations, IX. Mélanges*. Gallimard.
- Sartre, J-P. (1979). *Between Existentialism and Marxism*. Morrow Quill Paperbacks.
- Sartre, J-P. (1991). *L'Espoir maintenant: les entretiens de 1980*. Verdier.
- Sartre, J-P. (2005). *Théâtre complet. Bibliothèque de la Pléiade*. Gallimard.



Medellín, 2024

ennegativo **ediciones**



**POLITÉCNICO COLOMBIANO**  
Jaime Isaza Cadavid



En 1945 Sartre funda junto con Simone de Beauvoir y Maurice Merleau-Ponty la revista *Les Temps Modernes*, órgano intelectual y político impulsado por el existencialismo. En el texto programático de aquella empresa Sartre se propuso explicar por qué el escritor debía comprometerse con el mundo en el que vive y pensar su contexto según las ideas que construye y en conjunción con las consideraciones políticas diarias. A partir de ese momento, Sartre no volvió a concebir ninguno de sus proyectos alejado de lo que tematizó como “literatura comprometida”. Todas las novelas y obras de teatro escritas en medio y después de la guerra, son piezas clave de este tipo de escritura. En ellas trató de exponer las relaciones humanas a partir de la conflictividad que las constituye, con la participación de hombres y mujeres cuyas conciencias se contraponen entre sí y con cuyas acciones el mundo se configura.



ennegativo **ediciones**