

Alan Savignano
Thaís Oliveira
(eds.)

VOLVER A SARTRE

80 años de *El ser y la nada*



colección *Escorzos*
RAGIF EDICIONES

Volver a sartre

VOLVER A SARTRE

80 años de El ser y la nada

Alan Patricio Savignano
Thaís de Sá Oliveira
editores

Colección *Escorzos*



RAGIF EDICIONES

Buenos Aires
2024

Savignano, Alan Patricio

Volver a Sartre : 80 años de El ser y la nada / Alan Patricio Savignano ; Thaís de Sá Oliveira. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2024.

340 p. ; 13 x 21 cm.

ISBN 978-631-90455-2-9

1. Filosofía Contemporánea. 2. Existencialismo. 3. Ética.
I. Sá Oliveira, Thaís de II. Título

CDD 142.78

Volver a Sartre. 80 años de El ser y la nada

© de los textos, sus autores. 2024

© de la edición, RAGIF EDICIONES. 2024

1º edición

ISBN 978-631-90455-2-9

Impreso en Argentina

RAGIF EDICIONES

ragifediciones.com.ar

Colección *Escorzos*

Dirigida por Andrés M. Osswald y Verónica Kretschel

Diseño de colección y puesta en página, J Fiorotto.

Ilustración de portada, Marcos Llancaman.

Corrección de estilo de los originales en portugués, Gabriela Araújo Fornari.

Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. La infracción de dichos derechos puede constituir un delito contra la propiedad intelectual.

CONTENIDO

- 9 Introducción
- 13 Sobre las traducciones
- 15 Sobre los autores
-
- 23 **I - Nuevas lecturas de problemáticas
existenciales**
- 25 1. Las distintas maneras de amar
Alan Patricio Savignano
- 53 2. El lenguaje de la magia
Stéphane Vinolo
- 77 3. Génesis de la antinomia
entre historia e historización
Luciano Donizetti da Silva
- 105 4. La función metodológica de la reflexión
en el itinerario sartreano
Tássia Vianna de Carvalho
-
- 133 **II - Análisis de situaciones políticas de
América Latina**
- 135 5. Reflexiones sobre la libertad sartreana en la
contemporaneidad pandémica brasileña
Thaís de Sá Oliveira

- 165 6. La libertad más allá del liberalismo
Maximiliano Basilio Cladakis
- 187 7. "Y de la existencia de Pelé, ¿usted se enteró?"
Rodolfo Rodrigues de Souza
- 225 8. Reivindicación de un proyecto político latinoamericano
Arturo Alberto Cardozo Beltrán
Miguel Ángel Ariza Goenaga
- 249 **III - Aportes para una psicología de inspiración sartreana**
- 251 9. Sobre el fenómeno de la enfermedad psicosomática
Gustavo Joaquim Marques Martins Machado
Sylvia Mara Pires de Freitas
- 283 10. El principio de realidad en situación
Jacqueline Calderón Hinojosa
- 301 11. La mirada del otro y su contribución a la comprensión de la psicoterapia en línea
Camila Gadelha
Adria de Lima Sousa
- 321 12. Angustia y creación
Carolina Freire de Araújo Dhein

INTRODUCCIÓN

En junio de 1943, en plena ocupación alemana de París y el norte de Francia, Jean-Paul Sartre, en aquel entonces célebre como escritor por su novela *La náusea* y sus relatos cortos de *El muro*, menos reconocido como filósofo por sus breves obras de psicología fenomenológica, publica en la editorial Gallimard un monumental ensayo de filosofía de 722 páginas titulado *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. No fue, francamente, un éxito de lanzamiento. En el Régimen de Vichy, los lectores no estaban de humor para leer un extenso e intrincado libro inspirado sobre todo en corrientes filosóficas alemanas: veían con poco interés un discurso que identificaba la conciencia con la nada, al mismo tiempo que afirmaba que la libertad era la esencia del hombre. Jean Paulhan, quien fue editor literario de Sartre para la *Nouvelle Revue Française*, dijo, en tono mordaz, que la obra resultaba muy útil en la penuria de la guerra, debido a que pesaba aproximadamente un kilogramo en papel, de tal modo que servía como contrapeso en una balanza para calcular las cantidades de frutas y vegetales. Las ideas de Sartre a propósito de la libertad, la situación y el compromiso encontraron en aquel año un mejor vehículo de comunicación en la escena teatral y la ficción narrativa. La puesta en escena de Charles Dullin de *Las moscas* y la salida a la venta de *La edad de la razón*, primer tomo de la trilogía inconclusa de *Los caminos de la libertad*, tuvieron un mayor impacto en el público, aunque relativo.

Finalizada la guerra, Sartre experimentó un ascenso meteórico, no sólo en la cultura francesa, sino también en el resto del mundo. Era el auge internacional del existencialismo a la francesa –o, mejor dicho, *a la sartreana*. En aquella era dorada, *El ser y la nada* se volvió texto canónico, pese a que, por su complejidad, era acce-

sible sólo a un puñado de profesores y especialistas. No obstante, el pensador de Saint-Germain-des-Prés era un versátil y prolífico comunicador: su filosofía ganó pronto popularidad gracias a su literatura, conferencias, declaraciones, artículos, etc.

Sartre clasifica *El ser y la nada* en términos de un ensayo de ontología fenomenológica, esto es, un estudio acerca del ser a partir del modo en que se aparece a la conciencia en cuanto fenómenos (v.g. una cosa material, una dimensión del tiempo, yo mismo, otro sujeto, un valor moral, etc.). Desde la introducción, el análisis del fenómeno del ser se bifurca en el examen de dos regiones transfenómicas implicadas en su manifestación: el ser del *percipi* y el ser del *percipere* o, lo que es lo mismo, el ser-en-sí y el ser-para-sí. No obstante, una lectura atenta revela inmediatamente que la empresa ontológica a la que está abocada el ensayo está dirigida hacia la construcción de una antropología filosófica, que, a su vez, abre el camino hacia una ética y un psicoanálisis anunciados por el autor al final de la obra. La descripción de los modos de ser del para-sí y el en-sí es el punto de partida de una teoría de la realidad humana según la cual el individuo es un proyecto libremente escogido en una situación fáctica dada (su cuerpo, su entorno familiar, su clase social, su guerra, etc.). Bajo su cargado tecnicismo, *El ser y la nada* no es sino una oda a la libertad, que, cabe advertir, se aleja tanto de los enfoques de teorías deterministas como voluntaristas.

Luego de ocho décadas de su publicación, con los innumerables eventos que marcaron, sin lugar a duda, un cambio de siglo – sólo para nombrar algunos: la disolución de la URSS, la globalización del capitalismo, el atentado a las Torres Gemelas, el auge de las TIC, el florecimiento y el declive de los gobiernos populistas en América Latina, el impulso de movimientos políticos de extrema derecha, entre tantos otros –, es un momento oportuno para volver al ensayo, para *volver a Sartre*, en busca de recursos y herramientas que nos sirvan para reflexionar la coyuntura histórica actual. *Volver a Sartre: 80 años de El ser y la nada* es una obra colectiva que recopila los resultados de las investigaciones de académicos de distintos países de América Latina (Argentina, Brasil, Colombia, Ecuador y México) que comparten la convicción de que el ensayo sartreano de 1943 es aún hoy una referencia ineludible en las re-

flexiones de ontología, antropología, psicología, ética, filosofía política y otras áreas de las ciencias humanas.

Este libro cuenta con doce contribuciones de catorce autores especialistas en distintos aspectos del pensamiento sartreano. Los aportes están divididos en tres apartados temáticos. La primera sección, “Nuevas lecturas de problemáticas existenciales”, presenta cuatro capítulos en los cuales los autores llevan a cabo análisis exegéticos de algunos temas específicos de la filosofía sartreana. En el capítulo 1, Alan Savignano aborda las distintas maneras de amar según Sartre y Beauvoir, destacando la posibilidad de un auténtico amor libre y no posesivo; Stéphane Vinolo, en el capítulo 2, la magia en cuanto rasgo esencial del lenguaje; Luciano Donizetti, en el capítulo 3, la distinción entre la historia y la historización; y Tássia Vianna, en el capítulo 4, la esencia y la función de la reflexión en la metodología fenomenológica sartreana. La segunda sección, “Análisis de situaciones políticas de América Latina”, agrupa una serie de textos dedicados a la evaluación de ciertos eventos y procesos históricos desde una óptica sartreana. Thaís Oliveira reflexiona, en el capítulo 5, acerca de los debates públicos a propósito de la libertad y ciertos derechos individuales relacionados (derecho al libre culto, a no vacunarse, a la circulación) en la implementación de medidas de aislamiento y cuarentena durante la pandemia del COVID-19 en Brasil; Maximiliano Cladakis, en el capítulo 6, elabora una crítica a la visión política liberal de la libertad, al mismo tiempo que toma posición por la concepción existencial de Sartre; en el capítulo 7, Rodolfo Rodrigues reconstruye la operación periodística de caricaturización de la persona, las ideas y las posturas políticas de Sartre por parte de Nelson Rodrigues en el diario brasileño *O globo* durante los años sesenta; finalmente, Arturo Cardozo y Miguel Arzia interpretan, en el capítulo 8, el proyecto del partido político de la Unión Patriótica de Colombia en 1985 en pleno conflicto armado nacional a partir de las nociones de la ontología sartreana, en especial, el concepto de “ser-en-la-historia”. La tercera y última sección, “Aportes para una psicología de inspiración sartreana”, recopila cuatro escritos que representan contribuciones significativas para la edificación de una psicología de inspiración sartreana tanto teórica como clí-

nica. En el capítulo 9, Gustavo Marques y Sylvia Mara comparten los resultados de su investigación en la Universidade Estadual de Maringá (Brasil) acerca de la comprensión de enfermedades psicósomáticas desde la fenomenología existencial de Sartre. En el capítulo 10, Jacqueline Calderón argumenta a favor de la tesis de que el psicoanálisis existencial propuesto por Sartre en 1943 está en sintonía con la revisión crítica de Mark Fisher del principio de realidad del psicoanálisis en la era del capitalismo global. Por otra parte, las prácticas de psicoterapia en línea son el objeto de estudio de Camila Gadelha y Adria de Lima, quienes, en el capítulo 11, identifican y examinan la peculiaridad del juego especular de la imagen del terapeuta y del paciente en las aplicaciones de video llamadas desde la teoría de la Mirada de *El ser y la nada*. La sección cierra con el capítulo 12, escrito por Carolina Dhein, quien tiene por objetivo reestimar el concepto sartreano de la angustia como vivencia destacada que nos revela nuestra fragilidad humana en el tratamiento psicológico.

Volver a Sartre: 80 años de El ser y la nada, además de ser, evidentemente, un homenaje al gran filósofo francés en la conmemoración del octogésimo aniversario de la publicación de su ensayo magistral, posee la singularidad de poner a disposición del público los resultados de las investigaciones más recientes de miembros destacados de la red de estudios sartreanos que desde hace décadas opera desde diferentes rincones de América Latina, pero que recién en los últimos años ha logrado un nivel de cooperación inédito con la organización de coloquios, dossiers y obras colectivas. Huelga decir que los miembros de esta red no sólo se dedican a investigaciones de orden teórico-conceptuales del corpus sartreano, sino también persiguen el objetivo de instrumentalizar las ideas del filósofo de la libertad para comprender los fenómenos que constituyen la situación latinoamericana. Este es un claro diferencial con los grupos de investigación europeos: una mirada única del legado sartreano, que saca a la luz escorzos que de otra manera permanecerían en la oscuridad.

Los editores.

Abril de 2024.

SOBRE LAS TRADUCCIONES

Siete de los doce capítulos que componen *Volver a Sartre* pertenecen a autores brasileños. Estos textos originalmente fueron redactados en el idioma portugués. Los manuscritos tuvieron un primer trabajo de edición y corrección a cargo de Thaís Oliveira y Gabriela Fornari. Luego, fueron traducidos al español por traductores profesionales.

Adviértase que las citas utilizadas en cada uno de estos textos fueron traducidas conservando la referencia original a las obras en portugués del corpus sartriano y las de otros autores. Por supuesto, tuvieron una minuciosa revisión por parte de los editores con el doble fin de, por un lado, conservar el sentido de la traducción portuguesa con la que trabajaron los autores y, por el otro, armonizar con sus contrapartes en español.

SOBRE LOS AUTORES

Miguel Ángel Ariza Goenaga

arizama@uninorte.edu.co

Abogado y politólogo de la Universidad del Norte, con maestrías en Derechos Fundamentales de la Universidad de Granada y en Filosofía de la Universidad del Norte. Su trabajo de grado para optar al título de abogado consistió en un análisis existencial sartreano de la guerra en Colombia, tomando como caso de estudio la Sentencia de la CIDH de Manuel Cepeda Vargas vs. Colombia. Actualmente, es profesor de la materia de Ética en la Universidad del Norte. Sus intereses de investigación versan sobre la filosofía aristotélica, el neoliberalismo y el conflicto armado en Colombia. Combina sus investigaciones académicas con el trabajo comunitario, siendo cofundador de la ONG DigniColombia, desempeñándose en este momento como coordinador de proyectos de intervención social (www.dignicolombia.org).

Jacqueline Calderón Hinojosa

jacquelinech11@gmail.com

Licenciada, magíster y candidata a doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus áreas de interés versan sobre la filosofía de la cultura, el psicoanálisis, y se ha especializado en el pensamiento del filósofo francés Jean-Paul Sartre. Ha realizado estancias de investigación en el Instituto Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires en Argentina (2015)

y en la Universidad de Zaragoza en España (2019). En la actualidad, se dedica a escribir su tesis de doctorado, a la práctica clínica privada; forma parte de grupos de investigación en la Universidad de San Martín en Argentina y es miembro adscrito del Círculo Psicoanalítico Mexicano donde forma parte de las comisiones de Red Clínica y Formación permanente.

Arturo Alberto Cardozo Beltrán

arturocardozo@mail.uniatlantico.edu.co

Magíster en Filosofía (2018) por la Universidad del Norte con una tesis titulada "Sartre y los caminos de la conciencia". Actualmente, adelanta estudios doctorales en la Universidad de Antioquia, con una investigación titulada "Del Dasein a la conciencia: Un salto de la analítica existencial heideggeriana al existencialismo sartreano". Es profesor de la Universidad del Atlántico (Barranquilla), impartiendo cátedras tales como Filosofía Contemporánea, Sartre y la Fenomenología, Escepticismo y Humanismo en el siglo XXI. Es miembro del grupo de investigación Cronotopías (Universidad del Atlántico). Cuenta con varios proyectos de investigación en relación con el problema de la conciencia y publicaciones en revistas de alto impacto.

Maximiliano Basilio Cladakis

maxicladakis@yahoo.com.ar

Doctor en filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Se desempeña como Investigador Adjunto del CONICET y docente de la Carrera de Filosofía en dicha Casa de Estudios.

Carolina Freire de Araújo Dhein

carolinadhein@gmail.com

Graduada en Psicología por la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Magíster y doctora en Psicología Social por la Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Especialista en psicología clínica por el Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio De Janeiro (IFEN). Trabaja como psicóloga clínica, además de dedicarse a actividades de enseñanza e investigación sobre la articulación del pensamiento de Sartre y la psicología clínica. Actualmente, coordina grupos de estudio, supervisión clínica y el curso de Especialización en Psicología Clínica Existencialista Sartreana en el Instituto NUCAFE. Autora del libro *A clínica psicológica em diálogo com Sartre* (Ediciones IFEN).

Luciano Donizetti da Silva

donizetti.silva@hotmail.com

Licenciado en Filosofía por la Universidade Federal do Paraná (1999). Realizó una maestría en Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea en la Universidade Federal do Paraná (2002) y un doctorado en Historia de la Filosofía de la Universidade Federal de São Carlos (2006). Hizo un posdoctorado en la Universidad Lyon 3 - Jean Moulin (2016). Es profesor de Filosofía en la Universidade Federal de Juiz de Fora, MG, en el Instituto de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía; también forma parte del Programa de Posgrado en Filosofía de la misma institución (PPG-Fil, ICH, UFJF). Actualmente está llevando a cabo un posdoctorado en la Universidade Federal de São Carlos (UFSCar-PPGFil).

Camila Leão Gadelha

camilagadelha24@hotmail.com

Especialista en Psicología Clínica Fenomenológico-Existencial por el Instituto de Psicología Fenomenológico-Existencial do Rio De Janeiro (IFEN). Graduada en Psicología por la Universidade Federal Do Amazonas (UFAM). Articula el pensamiento de Jean-Paul Sartre con la Clínica Psicológica de niños, autistas, inmigrantes y parejas. Es profesora y Supervisora Clínica en la Red Existências. Socia Fundadora de la Red Existências.

Sylvia Mara Pires De Freitas

sylviamara@gmail.com

Doctora en Psicología (UEM/PR). Magíster en Psicología Social y de la Personalidad (PUC/RS). Especialista en Psicología del Trabajo (CEUCEL). Formación en Psicología Clínica desde la perspectiva sartreana (NPV/RJ). Docente en el curso de Grado en Psicología en la Universidade Estadual de Maringá (UEM); en la Especialización en Residencia Integrada Multiprofesional en la Atención de Urgencia y Emergencia (UEM); y en el Programa de Posgrado en Psicología (maestría/doctorado - PPI/DPI/UEM). Líder del Laboratorio Interinstitucional de Estudios e Investigación en Psicología, Fenomenología y Existencialismo (LIEPPFEX-DPI/UEM), certificado por el CNPq. Coordinadora del Grupo de Estudios en Fenomenología y Existencialismo (GEFEX/UEM). Autora del libro *Psicología Existencialista de Grupos y de la Mediación Grupal: contribuciones del pensamiento de Sartre* (2018, Editorial Appris).

Gustavo Joaquim Marques Martins Machado

gustavo.joakim@hotmail.com

Psicólogo. Psicoterapeuta. Licenciado en Psicología por la Universidade Estadual de Maringá (2018), Maestro en Filosofía por la Universidade Estadual de Maringá (2021). Especializado en Neuropsicología por la UniFaveni (2022). Doctorando en el programa de Posgrado en Psicología (PPI) de la Universidade Estadual de Maringá. Profesor del curso de Psicología de la Faculdade Santa Maria da Glória (SMG), Maringá, Paraná.

Thaís de Sá Oliveira

psicothaty00@gmail.com

Psicóloga clínica. Doctoranda en Filosofía por la Universidade da Beira Interior (UBI – Portugal) con maestría en Rehabilitación Psicosocial en Salud Mental por la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB – España) y especialización en Psicología Clínica Fenomenológico-Existencial por el Instituto Fenomenológico Existencial de Rio de Janeiro (IFEN – Brasil). Directora del Instituto Existentialis. Coordinadora y docente de la Especialización en Psicología Clínica Existencialista Sartreana del Núcleo de Clínica Ampliada Fenomenológica Existencial y docente en la Especialización en Psicología en Salud y Psicopatología Fenomenológica (NUCAFE – Brasil) en colaboración con la Faculdade de Tecnologia de Curitiba (FATEC-PR – Brasil). Miembro de la Asociación Latinoamericana de Psicología Existencial (ALPE) y de la World Confederation for Existential Therapy (WCET). Miembro del Grupo Latinoamericano de Estudios Sartreanos. Autora del libro “La Ontología Fenomenológica y la Literatura: Reflexiones a partir de Dos Modos de Expresión en Jean-Paul Sartre” y de diversos artículos científicos sobre psicoterapia fenomenológico-existencial y el pensamiento de Jean-Paul Sartre.

Rodolfo Rodrigues de Souza

rodolforsouza@gmail.com

Profesor del Instituto de Psicología de la Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IP/UERJ). Editor Asociado de la revista *Estudos e Pesquisas em Psicologia* y Miembro de la Coordinación de Graduación. Doctor en Psicología Social (2021) y magíster en Psicología Social (2015) por el Programa de Posgrado en Psicología Social/UERJ (PPGPS/UERJ). Especialista en Psicología Clínica desde la Perspectiva Fenomenológico-Existencial (IFEN). Psicólogo (2009) por la Universidade Estácio de Sá. Trabajó como psicólogo en el Departamento General de Acciones Socioeducativas del Estado de Río de Janeiro (2015-2018). Investigación clínica psicológica desde la perspectiva fenomenológico-existencial, existencialismo francés, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir y la recepción del pensamiento existencialista en Brasil.

Alan Patricio Savignano

savignanoalan@gmail.com

Doctor y Profesor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Docente universitario en el Departamento de Planificación y Políticas Públicas de la Universidad Nacional de Lanús. Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, con un plan de trabajo titulado “Indagaciones alrededor de la solidaridad y la violencia en las éticas de Jean-Paul Sartre. Autor del libro *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre: magia, conflicto y generosidad* (Editorial SB, 2022) y del capítulo “A brief History of the Reception of Sartre in Argentina”, en *Sartre and the International Impact of Existentialism* (Palgrave Macmillan, 2020). Director del grupo argentino de estudios Círculo Sartre. Miembro del grupo editor de *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* y RAGIF Ediciones.

Adria de Lima Sousa

adriapsique@gmail.com

Doctora en Psicología por la Universidade Federal de Santa Catarina. Magíster en Psicología y Procesos Psicosociales por la Universidade Federal do Amazonas. Graduada en Psicología. Miembro del grupo de investigación del CNPQ: “Subjetividades, pueblos amazónicos y procesos de desarrollo humano”. Actualmente realiza un posdoctorado en la UFAM y participa en proyectos vinculados al edital Humanitas/FAPEAM.

Tássia Vianna de Carvalho

tassiasete@gmail.com

Bachiller y licenciada en Filosofía por la Universidade Federal Fluminense (UFF). Asimismo, es magíster y doctoranda en Filosofía por el Programa de Posgrado en Filosofía de la Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF/UF RJ). Miembro integrante del GT de Filosofía Francesa Contemporánea de la Asociación Nacional de Posgrado en Filosofía de Brasil (ANPOF). Investiga en las áreas de Fenomenología y Filosofías de la Existencia, con énfasis en la recepción crítica de la fenomenología clásica por parte de la filosofía francesa contemporánea. Su objeto principal de investigación es resaltar las interlocuciones entre la fenomenología husserliana y el existencialismo sartreano, con el objetivo de destacar el carácter fenomenológico del pensamiento de Sartre. En su tesis de maestría, defendió la posibilidad de dos modelos de fenomenología no egológica en Sartre y Husserl, exponiendo las aproximaciones y distinciones entre ambos autores. Ha presentado diversas conferencias y publicado varios artículos sobre este tema.

Stéphane Vinolo

stephane_vinolo@hotmail.com

Doctor en Filosofía por la Universidad Michel Montaigne de Burdeos (Francia) y en Teología por la Universidad de Estrasburgo (Francia). Es autor de catorce libros, entre los cuales están: *Alain Badiou – vivre en immortel*, *René Girard : du mimétisme à l'humanisation* (L'Harmattan, 2005), y *Jean-Luc Marion: Apologie de l'inexistence* (L'Harmattan, 2019). Especialista en filosofía francesa (Sartre, Girard, Derrida, Badiou, Marion) y en filosofía pre-crítica del siglo XVII (Descartes, Spinoza, Pascal). Es actualmente profesor principal de la Escuela de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

I - NUEVAS LECTURAS DE PROBLEMÁTICAS EXISTENCIALES

1. LAS DISTINTAS MANERAS DE AMAR

Alan Patricio Savignano

[...] *ser amado por alguien no es intentar darle una imagen aduladora de uno mismo, es existir en seguridad en el seno de su libertad.* (Sartre, 1983, p. 496)¹

Introducción

En *El ser y la nada*, Sartre analiza ciertos aspectos de la existencia cotidiana que parecieran a primera vista estar muy alejados de la pregunta inaugural del ensayo por el ser del fenómeno, como es el caso del amor romántico. Las páginas dedicadas a este tema en el capítulo de “Las relaciones concretas con el prójimo” siempre han causado mucha inquietud en la crítica y los lectores principalmente a causa de su tono cínico. Según el filósofo francés, el romance no coincide en absoluto con las representaciones idílicas que abundan en la literatura y el cine románticos, donde los enamorados conquistan una felicidad plena por medio de su unión amorosa. Escéptico de la fantasía sentimental del “...y vivieron felices para siempre” de los cuentos de hadas –cliché que se remonta hasta el *Decamerón* (c. 1350)–, Sartre arguye que el amor es, en realidad, una empresa egoísta, conflictiva, posesiva, opresiva y frustrante. Los amantes que buscan en el amado un sentido trascendental contra el absurdo de la existencia son, en el mejor de los casos, ingenuos, y, en el peor, hipócritas. Este antirromanticismo del texto filosófico nos hace preguntarnos si acaso el autor descreía entera-

1 Todas las traducciones al español de textos en otros idiomas son propias.

mente del amor en todas sus formas; especialmente, si desechara la posibilidad de un proyecto común entre dos o más personas de crear un vínculo afectivo de deseo, confianza y cuidado. Pues, es lógico afirmar que el amor es una *pasión inútil*, si la realidad humana en sí misma lo es, tal como enseña la gran obra filosófica de Sartre. Apostar por el amor es elegir un camino que desemboca en fracaso y desilusión.

No obstante, resulta difícil sostener la anterior opinión desde el momento que se considera la vida personal del filósofo, en particular, las relaciones íntimas que entabló con distintas mujeres a lo largo de su vida –algunas de estas relaciones perduraron incluso hasta su muerte. Entre las *petites amies* públicamente conocidas de Sartre, están: Wanda Kosakiewicz, Dolores Vanetti, Michelle Vian, Evelyne Lanzmann y Lena Zonina. Por encima de ellas, por supuesto, se debe destacar a su compañera de vida, Simone de Beauvoir, con quien mantuvo el vínculo más íntimo, estable y longevo. La distinción del grupo de novias y Beauvoir suele evocarse en la literatura especializada con los términos de “amores contingentes” y “amor necesario”; dupla conceptual de ecos leibnizianos² que el propio Sartre acuñó, cuando propuso a Beauvoir adoptar una relación poliamorosa en la época en que eran jóvenes estudiantes (Beauvoir, 1980, pp. 25-6). Sin embargo, es necesario advertir que la palabra “contingente” resulta ser muy inadecuada para expresar la importancia que tuvieron los principales noviazgos del intelectual parisino, como ha puesto en evidencia Hazel Rowley (2007).

La relación de Sartre y Beauvoir no fue para nada convencional, pasó por múltiples estados y circunstancias, pero se mantuvo inmovible, como ellos mismos han atestiguado en varias ocasiones. En sus diarios de guerra, Sartre (1995) deja escrito: “Sólo

2 Al igual que la mayoría de los filósofos modernos, Leibniz afirmaba que hay dos tipos de verdades: las necesarias, propias de la razón, y las contingentes, propias de los hechos de la experiencia. Necesaria es una verdad cuando su opuesto es imposible, mientras que es contingente cuando su opuesto es posible. Extrapolando estas definiciones, Sartre declaraba que el amor que tenía con Beauvoir era necesario, pues le resultaba inconcebible una vida sin él, en contraposición con sus *affaires* con otras mujeres, accidentales y prescindibles, por contraposición.

mi relación con el Castor escapa de la absurdidad de la muerte, porque es perfecta [...] es el único triunfo en mi vida” (p. 46). Por su parte, Beauvoir (2011), en el Epílogo de *La fuerza de las cosas*, confiesa: “En mi vida ha habido un logro cierto: mis relaciones con Sartre” (p. 731). Ambos estaban convencidos de que su amor era algo especial, que no sólo era solamente un tesoro personal, sino también la prueba viviente del triunfo de sus ideas filosóficas. La filosofía de la libertad que profesaban reclamaba, naturalmente, la posibilidad de inventar nuevas formas de amor, no ligadas a las convenciones y tradiciones sociales.

Durante su servicio como soldado en la Segunda Guerra Mundial, mientras urdía las ideas que más tarde darían forma a *El ser y la nada*, Sartre escribía diariamente cartas a su “*charmant Castor*”. En esas epístolas, narraba las peripecias de la jornada marcial, compartía sus reflexiones intelectuales y los avances en la escritura de su novela *La edad de la razón*. Asimismo, no ahorra tinta en declaraciones de cariño. Estas cartas fueron publicadas póstumamente en 1983 y pueden ser estudiadas desde la perspectiva del género literario de cartas de amor, como ha demostrado Elizabeth Fallaize (1999). Cito a continuación algunas de las adulaciones que allí Sartre le dedica a Beauvoir: “la quiero mucho, realmente mucho. No he necesitado esta guerra para darme cuenta” (1986, pp. 299-300); “jamás sentí tan intensamente que usted es yo mismo [...] aquí hay más que amor” (p. 311); “suceda lo que suceda y me convierta en lo que me convierta, lo haré con usted” (p. 353); “está en el horizonte de todos mis pensamientos” (p. 407), “¡Oh, querido amor mío, qué bella y valiosa personita es usted! Y de un amor auténtico. La quiero mucho” (p. 481), “usted es el optimismo de mi vida” (1987, p. 95). ¡Cuán lejos nos hallamos de las agrias denuncias de *El ser y la nada* acerca de que el amor es fuente de inseguridad, sometimiento y frustración!

Estas bellas frases dan cuenta de un género de amor que difiere por completo de lo que Sartre llama en varios lugares el *Infierno de las pasiones*. Sin lugar a duda, el filósofo existencialista creía en la existencia de un amor *auténtico*, un evento excepcional en la vida común de las personas, pero no imposible. Para él, la posibilidad de semejante fenómeno inusual depende tanto de

la disposición de los amantes como de su situación existencial, como se verá más adelante. La distinción entre un amor auténtico y otro inauténtico es un asunto explorado por comentaristas como Thomas Flynn (1995) Philippe Cabestan (2005/4), Gavin Rae (2012) y Sky Cleary (2015). Es muy atinado el comentario de Flynn acerca de que “puede parecer extraño empezar por lo inauténtico” (p. 208). Es menester señalar que no se trató de una decisión caprichosa por parte de Sartre. Evidentemente, la antinomia sartreana de *inautenticidad* y *autenticidad* recupera las nociones de *Uneigentlichkeit* y *Eigentlichkeit* que Heidegger introduce en *Ser y tiempo*, traducidas por Henri Corbin al francés en la década del treinta como *inauthenticité* y *authenticité*. En la analítica existencial, Heidegger (1997) asevera que el *Dasein* está originalmente caído, es decir, que la caída (*Verfallen*) es una de sus determinaciones existenciales: esto significa que inicialmente está “perdido en lo público del uno [*Das man*]” y “ha desertado de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio” (p. 197). Sólo por medio de la resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*), fundada en un anticiparse angustioso a la muerte como la posibilidad más propia e insuperable que posee, el *Dasein* despierta de la habladería, la curiosidad y la ambigüedad de su ordinario ser caído y se abre para sí mismo tal como es, es decir, en cuanto cuidado (*Sorge*). Nótese que la autenticidad heideggeriana es un modo de ser que supone como estado previo la inautenticidad. Ahora bien, en Sartre, sucede algo similar: la libertad surge primero alienada por distintas razones de orden ontológico, social e histórico. La autenticidad es una conquista, no algo dado de antemano; la condición humana por defecto es de enajenación, porque el existente humano primeramente se entiende a sí mismo bajo el modo del ser de las cosas. Cabe señalar que el camino hacia la autenticidad (i.e. la reflexión pura, la conversión existencial, la revolución socialista) es un tema excluido de la ontología de *El ser y la nada*, debido a los propios límites disciplinares del plan de la obra trazados por el autor.

Afortunadamente, Sartre discurre acerca del modo de existencia que escapa de los procesos de mistificación de la libertad (i.e. mala fe, seriedad, egolatría, opresión) en *Cahiers pour une morale*, una obra editada póstumamente en 1983 por Arlette

Elkaïm-Sartre, hija adoptiva del filósofo, en la cual se compila los dos cuadernos de anotaciones que Sartre escribe a finales de la década del cuarenta. Estos cuadernos iban a saldar la promesa de entregar una “moral ontológica” a título de secuela de *El ser y la nada*. Sin embargo, el proyecto fue abandonado por múltiples motivos. Este no es el lugar de explicitarlos.³ Lo que interesa aquí son las reflexiones sobre la posibilidad de un género de amor basado en el reconocimiento, la generosidad y el cuidado. Este original *amar-al-otro* no hace desaparecer la naturaleza conflictiva, ni tampoco la dinámica sadomasoquista de las relaciones interpersonales, que Sartre denunciaba en *El ser y la nada*; al contrario, asume de manera voluntaria y consciente la *tensión* intrínseca del amor con el fin de crear un espacio honesto y seguro para las libertades que se aman.

En este capítulo, desarrollo la visión sartreana del amor que Sartre elabora en *El ser y la nada* y otros escritos próximos. Mi recorte hace omisión de textos juveniles y trabajos posteriores a la década del cuarenta, lo que representa un acto injusto, pero necesario por cuestiones prácticas de tiempo y espacio. Principalmente, me dedico al análisis de los escritos filosóficos, aunque en varias ocasiones traigo a colación obras literarias en vistas de ratificar mis hipótesis. La primera tarea es la reposición de las características esenciales del amor romántico o del Infierno de las pasiones. Desde mi punto de vista, estas propiedades son: 1) el deseo de unificación de las existencias individuales; 2) la búsqueda de posesión del otro; y 3) la dinámica de dominación y subordinación. Esta caracterización sartreana es luego complementada con los aportes de la perspectiva feminista de *El segundo sexo* de Beauvoir. Al interpretar las relaciones entre el amante y el amado a la luz de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, la filósofa denuncia que hay que considerar igualmente que, en sociedades de tradición patriarcal y androcéntrica, el primer papel de la dupla (amante/amo) suele ser encarnado por el varón, mientras que el segundo (amado/esclavo), por la mujer. Asimismo, la mujer ena-

3 Las razones de por qué Sartre interrumpe su moral ontológica de los años cuarenta son reconstruidos de forma clara y profunda por Fabrizio Scanzio (2005) en su artículo “Pourquoi Sartre n'a-t-il pas terminé sa morale?”.

morada ejerce una libertad mistificada cuando dedica su vida a la adoración de su hombre. Posteriormente, abordo el asunto del juramento de amor: muestro que todo vínculo amoroso está fundado en una promesa de unión, formulada explícitamente o no, que establece ciertas condiciones. Hay ciertos juramentos, como la institución burguesa del matrimonio, que, por sí mismas, tienen efectos alienantes y opresivos para los cónyuges. En cambio, hay otros acuerdos, como el pacto de amor libre y plena honestidad que Sartre y Beauvoir sellan en su juventud, más proclive a resguardar la autonomía de los enamorados. Finalmente, el último apartado está dedicado a las notas sobre el amar auténtico que se hallan dispersas en los *Cahiers*. En particular, me detengo en la dinámica del llamado y la ayuda como estructura básica de los vínculos amorosos auténticos, donde cada uno de los enamorados reconoce al otro como libertad personal en situación y decide ofrecerse generosamente a resguardar el proyecto personal ajeno, rechazando toda intención de apropiación, dominación y utilización del otro.

I. El sueño quimérico de unificación

Sartre (1996) declara en *El ser y la nada* que ni la felicidad ni la paz son el estado básico del amor, sino el *conflicto*: “[e]l conflicto es el sentido originario del ser-para-otro” (p. 389). A su vez, el origen del conflicto intersubjetivo es el deseo de raigambre ontológico de subsanar la separación que existe entre los individuos. La realidad humana es en el modo del para-sí: existe como conciencia (de) sí misma o ipseidad. Toda vivencia (e.g. la percepción de un objeto externo) es vivida como mía y de nadie más. Por supuesto, otra persona puede captar, simultáneamente o en otro momento, el mismo objeto aprehendido por mí; pero, entonces, tendrá su propia vivencia, que sólo será suya y de nadie más. De aquí que Sartre sostenga que las conciencias son, cada una en y por sí misma, un *absoluto* no-sustancial: “están separadas por una nada insuperable, por ser a la vez una negación interna de la una por la otra y una nada de hecho entre las dos negaciones internas” (pp. 400-1). La conciencia es una monada, aunque, en Sartre, ello no significa que constituya una esfera impermeable ante el mundo y los otros.

Es evidente que la constitución de un yo comprende la negación del otro como no siendo yo mismo, sino, precisamente, siendo *otro*. Este truísmo lógico (otro = no-yo), empero, está asociado a la evidencia patética estudiada por la filosofía y la psicología de que yo no formo parte de la conciencia ajena. La existencia es solitaria en un sentido profundo. El vínculo con los otros no está predado, sino que se construye posterior y externamente. Como advierte Sartre, “la asimilación del para-sí y del prójimo en una misma trascendencia traerían consigo necesariamente la desaparición del carácter de alteridad del prójimo” (p. 390). Es decir, si el Otro fuese un componente inherente de mi ser, no sería una auténtica alteridad, sino un doble encubierto de mí mismo. Esto no impide que exista un deseo muy arraigado en nosotros, de orden ontológico, de licuar la pluralidad de conciencias en una unidad indivisible. De esto nos habla el célebre mito helénico de unificación recuperado por Aristófanes en *El banquete* acerca de los hombres primitivos que incansablemente buscan su otra mitad luego de haber sido escindidos por Zeus. Según el dramaturgo, *Eros* es el deseo innato de los hombres de “hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana” (191c-d). En la misma línea, Sartre sugiere que amar es un esfuerzo por superar la soledad original de la existencia: más precisamente, se trata de buscar un refugio de la fría indiferencia del ser en los cálidos brazos de una libertad que me ama, y, a la inversa, la posibilidad de ofrecer cobijo a otra libertad desabrigada en la intemperie. Un yo y un tú que, de pronto, se entrelacen y se confundan en un abrazo.

El anhelo erótico de unidad es una de las configuraciones que adopta el deseo ontológico general de ser del para-sí en la ontología fenomenológica de Sartre. En el primer capítulo de la segunda parte “El ser-para-sí” del ensayo, el filósofo asevera que el ser para sí de la realidad humana es “carencia” (pp. 120 ss.). Esto se debe a que la ipseidad antes mencionada está atravesada por una negatividad o nihilización, lo que impide a la conciencia ser idéntica a sí misma, pero, a su vez, le posibilita ser presencia ante sí (pp. 110 ss.). El cogito prerreflexivo tiene la estructura del reflejo-reflejante que hace que la conciencia a la vez se identifique y se oponga consigo misma por una membrana de *nada*. No corresponde entrar en detalle aquí sobre este tema; basta decir aquí que todo intento de

colmar esta falta o ruptura originarias está condenado al fracaso, inclusive el amor. A partir de estas premisas, Sartre concluía en 1943 que todo existente humano es una “pasión inútil” (p. 637), debido a que malgasta su vida pretendiendo fundarse a sí mismo, o sea, devenir *causa sui*. En los cuadernos de moral redactados a fines de la década del cuarenta, en cambio, reduce el alcance de esta afirmación al conjunto de personas que no tienen el coraje de llevar a cabo la reflexión pura y la subsiguiente conversión existencial. Al comienzo del primer cuaderno, aclara que “*El ser y la nada* es una ontología anterior a la conversión” (1983, p. 13). Asimismo, en el artículo que redacta a modo de homenaje fúnebre a Merleau-Ponty, tilda su propio ensayo de “una eidética de la mala fe” (1964, p. 196). La descripción del sujeto humano en *El ser y la nada* debe reinterpretarse en retrospectiva como un retrato de lo que el pensador en *Cahiers* llama “el Infierno”, que no es otra cosa que la vida dedicada a la “búsqueda del Ser” (1983, p. 42). En sus propias palabras, el reino del Infierno es “esta región de la existencia donde existir es usar todos los ardides para ser, y fracasar en el corazón de estos ardides y ser consciente del fracaso” (p. 488).

Por supuesto, la primera aparición de la noción de Infierno está en la exitosa obra teatral *A puerta cerrada*, estrenada en el mes de mayo de 1944, donde el personaje de Garcin immortaliza la célebre frase “el Infierno son los Otros” (2004, p. 56). Esta línea de diálogo está asociada a la noción del conflicto de la doctrina del ser-para-otro. Suele ser interpretada como una declaración de pesimismo y cinismo por parte del autor a propósito de las relaciones humanas. Sin embargo, Sartre mismo ha expresado en varias ocasiones su desacuerdo con esa lectura. Por ejemplo, en una presentación de una versión grabada de la obra en 1965 para la firma Deutsche Grammophon Gesellschaft, Sartre decía:

“El infierno son los otros” ha sido siempre mal comprendida. La gente pensaba que quería decir que nuestras relaciones con los demás siempre estaban envenenadas, que siempre eran relaciones prohibidas. Pero, lo que quiero decir es algo por completo distinto. Quiero decir que, si las relaciones con los demás están retorcidas y viciadas, entonces el otro sólo puede ser el infierno. (Contat y Rybalka, 1970, p. 101)

Esto puede confirmarse en el vano intento desesperado de Garcin y Estelle por escapar del Infierno mediante un amor forzado, que tiene por objetivo aislarse de la situación y de los otros (i.e. Inés, quien representa para ellos al *tercero*) buscando amparo en los brazos del enamorado. La empresa resulta un fiasco, porque en el fondo ambos se desprecian y sólo buscan salvarse cada uno a sí mismo: no dejan de ser un traidor cobarde y una infanticida vanidosa ante la mirada juzgadora del otro.

II. La búsqueda de posesión del otro

El amor romántico es uno de los tantos *ardides para ser*. Hay una promesa de salvación al inicio de toda aventura romántica. Se quiere descubrir en la persona amada literalmente una *raison d'être*. En *Diarios de guerra*, Sartre (1985) escribe que el amor “es el esfuerzo de la realidad humana para ser fundamento de sí en el otro” (p. 119). En pocas palabras, es una de las actitudes originales que se puede adoptar frente a otro sujeto, a saber, la asimilación de la trascendencia del otro, por medio del proyecto compartido de una unión afectiva definitiva, dentro de la cual los enamorados se volverían el valor absoluto el uno para el otro.

La filosofía de Sartre explica por qué tenemos la falsa creencia de que la persona amada es capaz de justificar el hecho absurdo de nuestra existencia. Esta ilusión se desprende del modo de ser-para-otro de la realidad humana. Existimos en un mundo en el que nos topamos desde el primer instante con la presencia de otros. Tenemos experiencia de ellos de una manera radicalmente distinta a la de las cosas físicas inanimadas, como una roca o un lápiz. Los otros son conciencias encarnadas que existen en el mundo al igual que yo mismo. Por esta condición, los vivo originalmente bajo el modo del ser-visto, pues una conciencia ajena se me aparece ante todo como *mirada*. Según Sartre, el Otro es el origen de un proceso de alienación que la propia conciencia atraviesa, puesto que me mira, es decir, me aprehende como un objeto en medio del mundo. Ningún otro ente tiene esta capacidad. Asimismo, toda determinación positiva que atribuyo a mi yo, que forma parte de

mi identidad como persona, proviene del modo en que las demás personas me contemplan: ser valiente, cobarde, inteligente, idiota, hermoso, feo, etc. En fin, “[m]i ser para-otro”, afirma el filósofo francés, “es una caída a través del vacío absoluto hacia la objetividad” (p. 302). La mirada ajena goza de un poder medusante que petrifica mi original modo de ser ipseidad.

En 1943, Sartre señalaba que el malestar es la vivencia afectiva primordial que acompaña la toma de conciencia de la mirada del Otro (p. 406). Desde este estado anímico, surgen las dos actitudes primitivas ante el prójimo con el fin de recuperar mi ser-para-otro y escapar del flagelo que conlleva: la asimilación y la aniquilación de la mirada. En el primer caso, acepto el yo alienado constituido por la conciencia del Otro y procuro tener control sobre él; en el segundo, lo rechazo y busco hacerlo desaparecer. Estas actitudes antitéticas se truecan constantemente en la vida cotidiana, pues ninguna es autosuficiente por sí sola: forman parte de un circuito fluctuante.

El amor romántico es una búsqueda de salvación de la contingencia del ser recurriendo a la mirada del Otro. El amante puede de mala fe engañarse a sí mismo por un corto tiempo acerca de que el amado representa una salvación frente a la contingencia de la existencia. Sin embargo, el esfuerzo de realización del ideal amoroso conduce irremediabilmente a la “insatisfacción”, ya que es en sí mismo “inalcanzable” (p. 402). La utopía del amor se obtendría únicamente si el amante pudiera apropiarse de “la libertad del otro en tanto tal” (p. 391). Esto quiere decir: poseer al otro en la medida que es un sujeto autónomo que decide por sí mismo y se entrega a la adoración del enamorado, libre de toda coacción u obligación. La apuesta amorosa es osada, pero, por sobre todo, contradictoria: el amante quiere una libertad que, por su propia voluntad, se someta; es decir, que *escoja libremente dejar de ser libre*. Esta tarea imposible sólo puede cobrar forma en una puesta en escena en el plano imaginario: por ello, Sartre dice que el amante busca “una libertad que *juegue* al determinismo pasional y quede presa de su juego” (p. 392).

Una de las mayores contribuciones de Sartre a la crítica del amor romántico es sin lugar a duda la afirmación de que el amor

no es sino una empresa de sometimiento. El amante exige que la libertad del amado se someta por medio de un juramento de sumisión, pese a que el objetivo normalmente se mantiene encubierto. ¿Qué es lo que concede el enamorado en el pacto? Hacer del amante un “objeto-trascendencia”, un “centro de referencia absoluto”, el “límite absoluto de la libertad [ajena]”: volverlo, en definitiva, “el valor absoluto” (p. 394). La absolutización de la persona amada significa que todos los proyectos, las personas y las cosas ganan valor exclusivamente en relación con la persona amada. Dentro del amor, todo; fuera del amor, nada. Esta demanda inflexible es bien retratada en “Un amor de Swann” del primer tomo de *En busca del tiempo perdido* de Proust, donde el protagonista desatiende sus obligaciones, amistades y reputación a causa de la intensa pasión que siente por Odette de Crecy. Vale comentar aquí que la literatura proustiana es una importante fuente de inspiración para Sartre en lo que concierne a sus reflexiones sobre el amor y muchos otros temas, como ha demostrado Joel Childers. Childers (2013) sostiene, en su artículo “Sartre, Proust, and the Idea of Love”, que “el concepto de amor de Sartre, basado en la inaccesibilidad del otro y en la lucha activa/pasiva entre dos sujetos, se deriva de los escritos de Proust sobre el deseo, la posición y la miseria de las relaciones sexuales” (p. 390).

En *El ser y la nada*, hay una referencia a una escena de *La prisionera* en la que Marcel contempla a Albertine durmiendo mientras la mantiene cautiva. La escena es mencionada como prueba de que el deseo del amor es algo distinto al “deseo de posesión física” (p. 391). El narrador “puede verla y poseerla a cualquier hora, y ha podido ponerla en situación de total dependencia material”, sin embargo, advierte Sartre, ella le escapa “por medio de su conciencia” (p. 391). La sumisión lograda por la fuerza no satisface las ansias del amor. Esto no quiere decir que el amor no tenga pretensiones despóticas. El otro debe entregarse voluntariamente. Por este motivo, la seducción es un instrumento más adecuado que la violencia para ganarse los favores de Cupido. La empresa del amor se revela como “el proyecto de hacerse amar” (p. 399). Esta es otra de las características contradictorias del proyecto de los enamorados: para poner en resguardo mi trascendencia como valor incon-

dicional de otra libertad, debo primero hacer uso de mi dimensión fáctica, es decir, del cuerpo propio y el lenguaje, con el fin de volverme “objeto fascinante”, capaz de cautivar la mirada del otro. Sartre describe este proceso como un fenómeno mágico: la seducción es una suerte de encantamiento de la conciencia ajena por medio del cual queda presa de sí misma, algo que sucede también en el sueño y la locura. El tema de lo mágico fue abordado por el filósofo en sus textos tempranos sobre la imaginación y las emociones. Aunque no haya asociaciones explícitas en *El ser y la nada*, es evidente que en las relaciones románticas tienen un lugar privilegiado las conciencias imaginante y emocionante, pues ellas gozan de la función de negar lo real y crear un objeto que tiene la cualidad mágica de salvar del sinsentido a la existencia humana, al igual que sucede con la obra de arte.⁴

III. Señorío y servidumbre en clave hegeliana

El propósito romántico de aprisionar por medio de la seducción la libertad del otro es un juego al que se lanzan por igual los dos (o más) pretendientes. Las funciones de amante y amado son distintas, pero están íntimamente ligadas, al modo de caras de una misma moneda giratoria. Los papeles de activo y pasivo se intercambian a lo largo del tiempo. No obstante, suele suceder que la dinámica adopte una configuración asimétrica en la que uno de los individuos gane un papel estable dominante frente al otro, el cual, a su vez, adopta uno sumiso. El amor inauténtico tiene en sí una base sadomasoquista, cuyo fundamento ontológico radica en la estructura ambivalente e inestable del ser visto y ver al otro. Sartre reproduce en su exposición del amor la dialéctica del señor y el siervo que Hegel expone en el capítulo IV sobre la conciencia de sí de *Fenomenología del espíritu*.

4 La teoría de la magia en el pensamiento sartreano es un tópico complejo y que sólo recientemente ganó notoriedad en los estudios académicos. En mi opinión, la tesis de doctorado, hasta el día de hoy inédita, de Gautier Dassonneville (2016) *De la magie au magique. Conscience, réalité-humaine et être-dans-le-monde chez Sartre (1927-1948)* tiene el mérito de ser el análisis más completo y profundo al respecto del tema.

En Francia, el hegelianismo tuvo una gran influencia en la generación intelectual en que se inscribía Sartre. Esto se debió en gran medida a los cursos introductorios de Alexandre Kojève sobre la obra de *Fenomenología* dictados en la École des Hautes Études de París entre 1933 y 1939, aunque no hay que restar importancia a los trabajos de Alexandre Koyré, Jean Wahl (Cf. Jarczík y Labarrière, 1987). A pesar de que Sartre no asistió a las lecciones del intérprete ruso, hay una innegable presencia de su contenido en algunos pasajes de *El ser y la nada*. El amor pasional es un deseo por el reconocimiento que establece una situación desigual y unilateral entre el amante y el amado, que ocupan respectivamente los papeles de amo y esclavo. Esto implica entender el amor como un tipo de relación de dominación y servidumbre en el cual se busca, comúnmente sin admitirlo, la alienación del otro mediante la renuncia de su libertad.

En su comentario del capítulo IV de *Fenomenología*, Kojève afirma que, en la experiencia formativo-dialéctica de la conciencia, la conciencia de sí (*Selbstbewusstsein*) representa el pasaje de la animalidad a la humanidad. Este movimiento tiene su origen en el deseo (*Begierde*), que no se colma con el objeto natural, como sucede en el simple consumo por necesidades vitales, sino que busca el reconocimiento (*Anerkennen*) de uno mismo como conciencia de sí por otro ser que también es conciencia de sí. El objeto del “deseo antropógeno”, tal como lo bautiza Kojève, está volcado hacia el otro, no en su dimensión objetiva y positiva, sino en aquello propio que tiene de humano, es decir, su deseo. Así pues, mediante un giro de dirección, este deseo no tiende directamente a una cosa sino al deseo del otro. Kojève ejemplifica esto con las relaciones conyugales: “en la relación entre el hombre y la mujer, por ejemplo, el Deseo sólo es humano si uno desea no el cuerpo, sino el Deseo del otro, sólo si quiere ‘poseer’ o ‘asimilar’ el Deseo considerado en tanto que Deseo” (2013, p. 54).

“Desear el deseo del otro” es una expresión equívoca. En la vida cotidiana, “querer lo que quiere el otro” no significa exactamente lo mismo en los contextos de envidia, cooperación, fraternidad, etc. Según Kojève, el deseo antropógeno remite a la acción de “desear que el valor que yo soy o que yo ‘represento’ sea el valor deseado por ese otro” (p. 55). Dicho de otro modo, uno desea vol-

verse deseable para el otro, ocupar el lugar de “valor autónomo”, en el sentido de ser aquello que el otro quiere. Este anhelo está asociado a la génesis de la conciencia de sí, cuya certeza sólo alcanza su verdad cuando es reconocida en cuanto valor por otra conciencia de sí. Siguiendo a Hegel, en una primera etapa dialéctica, la búsqueda por el reconocimiento lleva a los individuos a una lucha a muerte, debido a que una conciencia pretende ser reconocida sin por su parte reconocer a la otra. Quien no tiene miedo de arriesgar su vida en el duelo por el reconocimiento, se convertirá en el amo; quien se aferra a la vida, el esclavo.

Con lo dicho hasta aquí, surge la pregunta acerca de si hay en el amor una suerte de batalla de vida o muerte. Existe gente que mata o se mata en nombre del amor. En efecto, en *La invitada*, publicada en 1943 –mismo año que *El ser y la nada*–, Beauvoir dramatiza la sentencia hegeliana de que “cada conciencia persigue la muerte de la otra”, la cual, de hecho, cumple la función de epígrafe de la novela. Al final del relato, Francisca asesina a Javiera, porque no soporta haber sido degradada a un lugar secundario y dependiente en el *ménage a trois* que tenían con Pedro. Frente a su rival, ella sentía que su existencia no tenía densidad. Era necesario aniquilarla para volver a ocupar el lugar de la conciencia soberana y del valor absoluto.

IV. La revisión feminista de Beauvoir

En 1949, Beauvoir publica *El segundo sexo*, donde lleva a cabo una sustancial revisión en clave feminista de la teoría del amor de *El ser y la nada*. Toma como punto de partida un hecho histórico negligido en la ontología fenomenológica de su compañero: la desigualdad de los sexos. Señala que, históricamente, el varón se ha definido como el Sujeto y lo Absoluto, mientras que la mujer ha representado la Alteridad y lo Relativo (2005, p. 50). Este dualismo asimétrico es el fundamento de culturas patriarcales y androcéntricas que han predominado hasta la actualidad. Múltiples discursos de orden religioso y científico han pretendido justificar la inequidad sexual apelando a causas deterministas (e.g. el man-

dato divino, la diferencia somática, etc.), ocultando de este modo los sistemas sexuales de opresión, que son reproducidos por complicidad tanto de opresores como oprimidas.

En el estudio beauvoiriano sobre la mujer, el amor romántico se revela como un dispositivo de dominio del hombre por sobre la mujer en lo que respecta al acaparamiento injusto de derechos, bienes y poderes. La mujer ocupa el lugar del esclavo, si consideramos la sociabilidad desde el modelo hegeliano de reconocimiento unilateral. “Para la mujer, [...] el amor es un abandono total en beneficio de su amor” (p. 810), afirma la autora en el capítulo de “La enamorada”. La enamorada quiere entregarse por completo a su amado, porque representa ante los ojos de ella el sentido de su existencia. Amar es una búsqueda de salvación de la contingencia del ser, coincide Beauvoir con Sartre. Los sufrimientos y las dificultades de la vida pierden importancia desde el momento en que una se vuelve el objeto de adoración de su amado. Esta es la promesa universal del amor, válida para ambos sexos, pero que presenta una modulación específica en la mente femenina: en efecto, desde su crianza infantil, la niña ha aprendido a identificar representaciones de la trascendencia (entendida esta según las claves de autodeterminación del proyecto y superación de la situación) en las figuras del padre, el hermano y el futuro marido. Se le ha inculcado que el varón está destinado a la acción, a realizar grandes hazañas por medio de su trabajo y su valentía. La misión de la mujer, en cambio, es acompañar subsidiariamente al hombre, pues su valor como persona es derivado. De ahí que “[l]a felicidad suprema de la enamorada es ser reconocida por el hombre amado como una parte de él mismo; [...] comparte su prestigio y reina con él sobre el resto del mundo” (p. 821).

La mujer que apuesta por el amor romántico juega a ser sierva y devota. No obstante, Beauvoir señala que su devoción puede ocultar el objetivo adverso de dominar al hombre. El don femenino del amor suele ser *tirano*, ya que esconde en su interior un conjunto de exigencias (p. 827).⁵ El principal reclamo de la enamorada es

5 Este tópico también es tratado por Sartre en escritos como *San Genet y Cahiers*. Respecto del primer texto, véase el capítulo de “La pareja eterna del criminal y de la santa”, donde aparece la descripción de la sexualidad homosexual de

el derecho de propiedad sobre su amante, novio o marido, justificado en el hecho mismo de su propia entrega. Así, la esclavización de la mujer trae consigo obligaciones para el varón, quien paradójicamente limita su libertad soberana en el mismo acto de subyugación de su compañera.

Desde este punto de vista, el personaje de Paula Mareuil de *Los mandarines* es un buen modelo de la enamorada de *El segundo sexo*. Al inicio de la obra, Paula abandona su carrera de cantante y negligente su vida social con el fin de dedicarse por completo a la adoración de Enrique Perron, quien, por el contrario, no tiene intenciones de continuar con la relación luego de la guerra, pero teme por las consecuencias de la ruptura. Para conservar a Enrique, Paula le promete no perjudicar su autonomía y evitar ser una carga: “Te he dicho que ahora te quería con una generosidad total, respetando en forma absoluta tu libertad. Significa que no te pido la más mínima rendición de cuentas; puedes acostarte con otras mujeres y callarlo sin sentirte culpable conmigo” (1968, p. 232). Renuncia a la exclusividad sexual como un tipo de condición que le podría imponer a su amado. Pero, a lo largo de las páginas, se comprueba que Paula es deshonesto. Sus concesiones son una maniobra desesperada para no perder a Enrique, pues, allende de las relaciones íntimas que él entabla con otras mujeres (Nadine y Josette), Paula no tolera que él valore más sus proyectos personales que su amor, es decir, que ella no sea el centro del universo para él. Esto vuelve inauténtico su amor y la precipita a un grave estado de inestabilidad anímica.

En *Para una moral de la ambigüedad*, Beauvoir (1953), Beauvoir asevera que el verdadero amor es “renunciamiento a toda posesión” y querer al otro “en su alteridad” (p. 65). Esto conlleva aceptar que el otro en algún momento de la relación puede decidir tomar un camino distinto y yo no tengo ninguna razón para repro-

Genet, en particular, la operación simbólica femenina que él realiza con el fin de desviriliza al pederasta “duro” bajo la apariencia de someterse a él (pp. 111-80). En lo que concierne al segundo texto, se lo halla en los análisis de la costumbre del Potlatch de los indígenas americanos, donde la generosidad adopta una forma subyugante y alienante (p. 382).

chárselo, ni ningún poder para impedírselo. Esta cuestión es reafirmada en los dichos sobre el amor auténtico en *El segundo sexo*:

El amor debería basarse en el reconocimiento recíproco de dos libertades; cada uno de los amantes se viviría como sí mismo y como otro; ninguno renunciaría a su trascendencia, ninguno se mutilaría; ambos desvelarían juntos en el mundo unos valores y unos fines. Para uno y otro el amor sería una revelación de sí mismo mediante el don de sí y el enriquecimiento del universo. (2005, p. 835)

La posibilidad de un reconocimiento recíproco y una unión sin renuncia de la trascendencia debe surgir de un acuerdo diferente al del amor romántico, que se caracteriza por un juego perverso de maniobras para aprisionar a la libertad de la persona amada. Esta posibilidad es explorada por Sartre en su moral de fines de la década de los cuarenta. Pero, antes de abordar las ideas del amor en *Cahiers*, es necesario detenerse en uno de los componentes esenciales de toda relación amorosa: el juramento.

V. Los juramentos de amor: matrimonio y amor libre

El amor siempre está ligado a un juramento. Este es la promesa que se hacen los enamorados de que, pase lo que pase, permanecerán juntos y que cada uno compartirá con el otro sus alegrías y tristezas, logros y dificultades, recursos y privaciones, etc. La constitución de una relación amorosa (una unión conyugal, un noviazgo, un amorío) siempre tiene lugar a partir de un pacto tácito o explícito mediante el cual las partes convierten el afecto mutuo que sienten entre ellas en una empresa común. La pasión erótica se formaliza por medio del acuerdo: los enamorados deciden constituir un *nosotros* que los aparta de los demás sujetos, de *ellos*. Hay, por supuesto, una gran variedad de juramentos amorosos, que varían no sólo cultural e históricamente, sino también por las intenciones singulares y personales de inventar nuevas maneras de ser-con. Sartre destaca dos tipos generales de juramentos: el juramento inauténtico y el auténtico.

El juramento inauténtico es aquel que busca la posesión y el sometimiento mediante la sustanciación de la libre unión amorosa. El matrimonio en cuanto institución civil y religiosa de la burguesía es un modelo perfecto de este género de juramento. Desde su juventud, Sartre expresó un visceral disgusto por las costumbres y la ideología burguesas dentro de la cual se crio. Ese desprecio está presente en sus primeras obras literarias como *La náusea*. Basta aquí recordar la escena cerca del final de la novela en que Roquentin observa desde lo alto de una colina a los ciudadanos de Bouville volver a sus casas luego de la jornada laboral, sin mayores preocupaciones que repetir mecánicamente la misma rutina el día siguiente. En su diario, el protagonista anota: “las ciudades sólo disponen de una sola jornada que se repite, muy parecida, todas las mañanas. Apenas la adornan un poco los domingos. Imbéciles. [...] Legislan, escriben novelas populistas, *se casan*, cometen la extrema estupidez de tener hijos” (2005, p. 258). Para el autor, la cotidianidad burguesa es la obediencia de hábitos que ocultan la náusea ante la contingencia de la existencia. La náusea genera, en un primer momento, terror, pero, luego, da la posibilidad de liberación del individuo de su propio pasado y, por supuesto, de las convenciones sociales. Ahora bien, el casamiento era un pilar del estilo de vida de la clase burguesa y Sartre lo detestaba por representar un atentado contra la libertad individual. El matrimonio transforma el proyecto libre y compartido del amor en un sistema de derechos y obligaciones para los esposos. “El matrimonio es una servidumbre”, le dice Marcela a Daniel en *La edad de la razón* cuando habla de su relación libre con Mateo (Sartre, 1997, p. 164).

Téngase en cuenta que la cuestión del juramento atraviesa la obra sartreana de punta a punta, no es que sea exclusiva de la teoría de la *praxis* colectiva de *Crítica de la razón dialéctica*. Es sabido el papel fundamental que tiene en la asociación de individuos en contextos revolucionarios: el juramento es un acto de transmutación del grupo en fusión en grupo permanente. Este acto es un “invento práctico” para garantizar la cohesión y evitar la disolución del grupo, asumiendo el peligro de caer de nuevo en la serialidad. No obstante, como he sostenido hasta aquí, la noción de juramento está presente en las reflexiones de Sartre alrededor del amor en la década del cuarenta. Y es de suma importancia tener en mente

que era un tema destacado en la filosofía francesa de la primera mitad del siglo XX. Está presente en la obra de pensadores como Gabriel Marcel y Alain, pseudónimo de Émile-Auguste Chartier. Sartre probablemente haya tomado interés en el juramento durante las clases de Alain, quien fue su profesor de Filosofía en los cursos de khâgne del Liceo Henri-IV de París entre 1920 y 1922. En una entrevista de 1951 publicada por *Les Nouvelles littéraires*, Sartre reconoce una influencia de su maestro escolar en su obra (Contat y Ribalka, 1970, p. 241). Esta se verifica bien en las referencias a las ideas de Alain en relación con los temas de la imaginación, la conciencia de sí y la mágica. Asimismo, en *Diarios de guerra* y *Cahiers pour une morale*, Sartre formula una serie de críticas a la postura pacifista que Alain profesaba en su escrito *Marte o la verdad de la guerra* de 1921 y que tuvieron gran repercusión en los años de la Segunda Guerra Mundial.

En algunas cartas a Beauvoir, Sartre hace alusión despectiva a la teoría alainiana del amor-juramento. En una de julio de 1938, evoca la conversación que tuvo aquel día con “el boxeador”, apodo que utilizaba para nombrar a Alphonse Bonnafé. Bonnafé era un profesor de Filosofía y Francés en Sète. Fue colega de Sartre en el Liceo del Havre. Mantenía por entonces una relación íntima con una mujer llamada Lili. Él le había comentado a Sartre que practicaban juntos un amor-juramento al estilo de Alain y eran muy felices. Aunque no haya ningún juicio explícito, Sartre pareciera mofarse de esto con Beauvoir en la epístola. Es necesario suponer aquí una complicidad tácita. Escribió que, para él, Bonnafé representa la figura del “clásico” (Sartre, 1986, p. 209): cree que las personas buenas son eventualmente recompensadas; lee Corneille y Mallarmé; hace paseos siempre por la misma montaña de Hyères; es una persona que “no siente el perpetuo antojo de ir más allá y de ver otras cosas, sino que un palmo de terreno, una página de libro le bastan” (p. 209). Pareciera evocar al personaje del Autodidacta. En fin, la apacible felicidad de Bonnafé era a los ojos de Sartre “totalmente ajena” (p. 210), más aún si tomamos en consideración los dichos de Alain sobre el amor-juramento.

En *Elementos de filosofía*, Alain (1941) comparte algunas reflexiones personales acerca del amor en el capítulo dedicado a las pasiones. Afirma allí que el amor es algo distinto al “deseo de

la carne". Este deseo es propio de la parte animal del hombre. Se trata de una pasión perecedera que la persona puede sufrir pasivamente. En cambio, el amor pertenece al campo del hacer, de la actividad y de la composición. "[E]l amor es un poema" (p. 239). En este sentido, es necesario que se establezca a partir de un juramento de fidelidad, que lo sostenga a lo largo del tiempo por sobre las adversidades que afronta. "Un juramento", aclara Alain, "significa que yo quiero y que yo haré" (p. 320). Este compromiso no debe ser entendido como un encadenamiento: al contrario, por medio del acto de jurar, es el destino el que queda encadenado y domado. El juramento del amor puede gozar de obligaciones externas que hacen de auxilios contra los acontecimientos y las pasiones. El casamiento, en cuanto institución pública, pareciera ser la mejor herramienta para cumplir los designios del pacto. A propósito del casamiento, Alain remite a lo dicho por Auguste Comte en su *Sistema político positivo*. La opinión del filósofo decimonónico en este tratado es conservadora. La función del amor y la unión conyugales es establecer la fibra más elemental del tejido social. El matrimonio monogámico instituye una unión exclusiva e indisoluble que se mantiene incluso más allá de la muerte. La armonía del matrimonio se conserva si el hombre y la mujer mantienen los caracteres naturales de sus sexos: el hombre ordena y la mujer obedece. La perversión de este orden natural lleva a la degradación moral. Encontramos aquí claramente los objetos de crítica de Sartre y Beauvoir mencionados en las secciones anteriores de este trabajo.

En otra carta fechada el 12 de diciembre de 1939, Sartre menciona una discusión a propósito del valor del juramento que tiene con Paul y Pieter, dos de sus "acólitos", tal como llamaba a sus compañeros soldados de la división 70^a de sondeos meteorológicos durante la *drôle de guerre*. La disputa surgió a raíz del hecho de que Mistler, un tercer acólito ausente durante la charla, había roto la promesa que había hecho a otro soldado de nombre Nippert de cederle su permiso de descanso por ser este hombre de familia. Como resultado de sus meses de coqueteo con las "morales del juramento", Sartre argumentó ante los presentes que no había que comprometerse en ese tipo de promesas y que resultaba una bendición romper un compromiso con "un patán como Nippert" (1987, p. 513). Aprovechó además la oportunidad para arremeter contra

los valores sagrados del matrimonio propios de la idiosincrasia burguesa y católica. Señaló que los hogares legítimos tienen menos valor que las relaciones libres. Por lo tanto, Nippert no tenía ningún derecho *a priori* frente a Mistler, quien tenía por entonces como amante una mujer casada y madre de un niño. En su breve tiempo juntos, Mistler cultivó una fuerte estima por Sartre, haciendo por momentos el papel de discípulo. El pensamiento de Sartre sobre el valor verdadero que puede tener un amorío fue para él una suerte de redención respecto de la culpa que acarrea por la ilegitimidad de sus relaciones amorosas (pp. 513-4).

En definitiva, Sartre deja registro en sus cartas, su literatura y su filosofía de su desprecio ante el amor burgués, unión que se cristaliza a partir del juramento institucional del matrimonio y tiene como función primaria el establecimiento de un orden social mediante la constrictión de las libertades de los conyugues. Su apuesta es por el amor libre: es lo que propone a Beauvoir al comienzo de su relación y de lo que se vanagloria frente a sus acólitos durante la guerra. Sin embargo, el amor libre sartreano no es de ninguna manera la ausencia de todo compromiso. No es sinónimo de libertinaje, como han pensado algunos de sus detractores. El amor libre está fundado en un compromiso, nace de un juramento, puede establecer lazos fuertes y longevos entre los amantes. Tiene de excepcional que se construye sobre la honestidad, el respeto de la libertad del otro y el cuidado de su cuerpo. Veremos esto en la siguiente y última sección de este artículo.

VI. El amor auténtico como cuidado mutuo

Es principalmente en los cuadernos morales de finales de 1940 que Sartre ofrece algunas indicaciones sobre qué es el amor auténtico, sin alcanzar, a mi parecer, una definición acabada. Es preciso comenzar señalando que este tipo de amor requiere como condición necesaria efectuar una reflexión pura y una conversión existencial por medio de las cuales los sujetos aceptan su modo de ser ec-stático, diaspórico y problemático. Esto conlleva necesariamente abandonar el sueño quimérico de ser ellos mismos, lo que el filósofo denominaba "el Valor" en *El ser y la nada*. "La persecu-

ción del Ser es el infierno” (1983, p. 42), dice Sartre. La conversión existencial es un esfuerzo por escapar de la tortura a la que nos sometemos *motu proprio* en el esfuerzo inútil de querer ser en-sí-para-sí o identificarnos con una imagen sustancial de nosotros mismos, esto es, el Yo-Psique, “ídolo sangriento que se alimenta de todos los proyectos” (p. 497). La búsqueda de la sustancialidad en la mirada del Otro es una de las regiones del infierno del Ser. Sin embargo, esta transformación radical de la persona no hace desaparecer la naturaleza conflictiva de las relaciones interpersonales, y, por ende, no nos vuelve inmunes a las decepciones del amor romántico. En negro sobre blanco, Sartre declara: “No hay amor sin esta dialéctica sadomasoquista de subyugación de las libertades que he descrito. No hay amor sin reconocimiento más profundo y comprensión recíproca de las libertades (dimensión que falta en *El ser y la nada*)” (p. 430). El amor auténtico no es entonces un estado apacible, sino que es “tensión” entre dos designios contrapuestos de los amantes de apropiación y aceptación del otro. No se puede amar sino dentro de este terreno ambiguo en el cual la unión está en constante asedio, no sólo por amenazas externas (situación, el tercero, etc.), sino por su misma naturaleza ambivalente. Los enamorados que se aman de forma auténtica no reprimen esta verdad por más angustioso que sea; en esto consiste sobre todo su autenticidad. Además, la honestidad consigo mismo y con el otro los coloca en una posición ventajosa para hallar un equilibrio entre los dos polos opuestos del amor.

Nótese la acotación entre paréntesis que Sartre hace en la anterior cita acerca de que el tópico del reconocimiento y la comprensión de las libertades no fue desarrollado en el ensayo de 1943: es una dimensión que está por completo ausente, lo que representa un problema grave, dado que sin ella no es posible comprender íntegramente el amor. En los *Cahiers*, la cuestión es subsanada, pero, como la obra no llegó a ser publicada en vida del filósofo, muchos intérpretes que desconocieron el texto inédito llegaron lógicamente a la conclusión de que la visión sartreana del amor era puramente cínica y desesperanzadora.

Ahora bien, Sartre explica en *Cahiers* que un amor basado centralmente en el reconocimiento, el cuidado y la solidaridad es una posibilidad para la realidad humana. Amar auténticamente,

aclara, es “develar el ser-en-medio-del-mundo del Otro, asumir este develamiento y, por ende, este Ser en el absoluto; regocijarse de ello sin tratar de apropiárselo; ponerlo al abrigo en mi libertad y trascenderlo sólo en la dirección de los fines del Otro” (p. 523). La expresión “develar al Otro en su ser-en-medio-del-mundo” puede interpretarse como comprenderlo en el marco de su proyecto y situación. Esto se opone a la aprehensión instrumental del otro únicamente en su carácter relativo a mí, como si fuese primariamente un medio para que yo alcance un propósito mío. Al contrario, se trata de comprenderlo desde el punto de vista único del mundo que él mismo es, es decir, descubrir cuáles son sus valores, sus deseos, su entorno, su pasado, sus capacidades, etc.

Por otro lado, a partir de esta comprensión de orden empático, asumo la misión de poner bajo mi protección. ¿Qué quiere decir esto? ¿Por qué necesita el otro de mi protección? Porque somos lanzados al ser desamparados y nuestra existencia es originalmente frágil: nos movemos en un mundo repleto de obstáculos que no podemos sortear solos y estamos rodeados de amenazas que pueden poner en peligro nuestro propio ser. Necesitamos del otro para que las empresas que libremente escogimos y nos definen como personas lleguen a realizarse. Proteger al otro es ayudarlo a realizar sus fines: trascenderlo sólo en la dirección que él mismo persigue. Así pues, uno de los pilares del amor auténtico es el apoyo mutuo. Es común escuchar que la fortaleza de una relación queda de manifiesto en los momentos difíciles de necesidad. Teniendo esto en mente, cabría considerar que se obtiene una idea adecuada del vínculo afectivo que mantuvieron Sartre y Beauvoir leyendo *La ceremonia del adiós*, donde ella narra los muchos cuidados que daba a su compañero en sus últimos diez años de vida, cuando su salud corporal y mental se deterioró de manera precipitada.

Ahora bien, en el amor auténtico, no se impone la dialéctica sadomasoquista de someter al otro o ser sometido por el otro, sino la del llamado y la ayuda. Hay una sección del primer cuaderno de *Cahiers* donde el filósofo expone las distintas maneras en que una libertad se puede dirigir a otra en aras de obtener algo (Sartre, 1983, pp. 224 ss.). Para mencionar algunos ejemplos, puede suplicar, aguardar, proponer, exigir, violentar y llamar (*appeler*). Solicitudes como la súplica y la exigencia tienen en sí efectos ena-

jenantes y subyugantes. Me he explayado sobre esto en otro lugar (Savignano, 2022, pp. 266-282). El llamado (*l'appel*), en cambio, es un género de solicitud singular que escapa del Infierno de las pasiones. Sartre dice que el llamado es un pedido de ayuda que no es acompañado por ningún tipo de coacción y se apoya únicamente en la pura generosidad del otro. La necesidad del llamado surge, por supuesto, del hecho de que la realidad humana es finita y frágil, de tal modo que un individuo jamás posee la capacidad o los recursos suficientes para alcanzar sus designios por sí sólo. Nadie es enteramente autónomo en el sentido de bastarse a sí mismo: necesitamos de la ayuda de los otros para tener éxito en nuestros proyectos personales. En efecto, la facticidad de la existencia establece una serie de limitaciones y obstáculos, como son las enfermedades, la ignorancia, la pertenencia a una minoría social oprimida, etc. Todo existente humano se enfrenta a un campo de adversidad que pone un techo al movimiento de trascendencia que anima su elección original. Por este motivo, le es menester entablar comunicación con los otros sujetos en busca de ayuda. Esto es evidente durante la infancia del sujeto, donde el cuidado es indispensable para la supervivencia, pero sigue siendo verdad en la vida adulta. El caso modelo para Sartre es la literatura. “Escribir es, pues, a la vez, revelar el mundo y proponerlo como tarea a la generosidad del lector” (Sartre, 1950, p. 85). El fenómeno de la literatura es una instancia del llamamiento: el escritor invoca al lector para que ayude a darle realidad a la obra. Esta última no sería nada, apenas un bloque de papel trazado, sin el soplo de vida que le infunde el lector con el acto mismo acto de la lectura.

Hay algunas características muy especiales que Sartre atribuye al llamado en *Cahiers*. En primer lugar, señala que la solicitud de ayuda siempre está dirigida a una “libertad personal en situación” y se apoya en una “solidaridad a construir por la operación común” (1983, p. 285). La expresión “libertad personal en situación” hace referencia al hecho de que el solicitante toma en consideración quién es la persona a la que se dirige y cuál es el contexto en que se encuentra. No toda solicitud toma estas consideraciones. El imperativo del deber, al contrario, exige cumplir con una obligación incondicionalmente, sin atender a las posibilidades con las que de hecho cuenta la persona exigida. Este es el sentido que ex-

trae Sartre de la célebre frase de la ética kantiana “debes, entonces puedes”. La incondicionalidad de la ley moral vuelve irrelevantes a las condiciones materiales o existenciales del agente. En segundo lugar, una “solidaridad a construir” presupone que el lazo no está predado y que es una invención conjunta producto de un acto de voluntad. De esta manera, la persona interpelada por la llamada no está compelida a dar una mano al solicitante, como sucede en los casos que se da un estado de dependencia (e.g. el esclavo complaciendo el deseo del amo). La ayuda es un acto “originalmente gratuito y desinteresado” (p. 286), que además pone la generosidad como valor, es decir, apunta a construir lazos humanos de esta naturaleza.

Asimismo, la llamada y su respuesta están fundadas en una “comprensión” de orden “empático” (*sympathique*) del otro (p. 288). Esta comprensión empática es el acto intuitivo por medio del cual capto el ser-en-el-mundo de otra conciencia o, según la expresión corriente, *me pongo en los zapatos del otro*. De esta forma, hago míos sus anhelos, sus inquietudes, sus problemas, aunque no se trata de apropiarse de la vida ajena. El otro y yo conservamos nuestra autonomía. Los proyectos existenciales siguen siendo propios y el carácter de ipseidad de la conciencia se mantiene inalterado. La unión no deja de ser una totalidad destotalizada. Pero, la singularidad de la ayuda ante el llamado radica en querer que las metas del otro sean realizadas por él mismo a través de mi compromiso con su situación: esto quiere decir que me comprometo a modificar su entorno para que le resulte más fácil trascenderlo desde sus condiciones existenciales. A modo de ilustración, si alguien está perdido, lo oriento con indicaciones; si está enfermo, le ofrezco mis cuidados; si está siendo oprimido por un tercero, intervengo con acciones o palabras para detener la injusticia. Sartre afirma que el fenómeno del llamado supone la “entrega [*dévouement*] en el sentido original del término” (p. 293). Yo me entrego al otro en el sentido de volverme voluntariamente medio o mediación para su empresa personal. Esta generosidad es genuina sólo si no busco sacar un provecho de mi gesto, es decir, si se hace de manera desinteresada. Parto de un “reconocimiento de la diversidad” de las empresas humanas y sus valores (p. 285). Además, ella significa ofrecerse bajo el modo de la “pasividad” y la “instrumentalidad” (p.

298). Esto ya sucedía con la simple vivencia de la mirada del otro, que tiene el efecto espontáneo de objetivación de mi ser-para-sí. Sin embargo, en la respuesta de la llamada, hay una diferencia crucial: la alienación es querida. La conciencia quiere encarnarse por y para el otro, volverse un *don*, elige por sí misma la *pasión*. Toma la decisión de perderse dándose a sí misma al Otro, y, paradójicamente, gana una plenitud que antes le estaba vedada. Pues, “el medio en el que el hombre puede y debe llegar a ser lo que es, es la conciencia de los otros” (p. 598), dice Sartre en *San Genet*. En fin, el Infierno de los otros es superado desde el instante en que el original conflicto intersubjetivo es aprovechado para que los proyectos individuales puedan realizarse.

Por supuesto, todo lo descrito hasta aquí acerca del llamado y la ayuda es algo excepcional en la vida cotidiana donde, tristemente, predomina el autointerés. Por ello, Sartre asevera que la empresa de una unión amorosa basada en la generosidad es una apuesta riesgosa: se corre el peligro de que el reconocimiento sea unilateral, que el don no llegue a ser correspondido y uno se quede de pronto doblemente desamparado (*doblemente*, porque, primero, el desamparo es una condición de la existencia y, segundo, el hecho de que el otro ha decidido no extenderme su mano luego de la solicitud). Asimismo, las chances de construir un amor auténtico son escasas por razones fácticas que sobrepasan a los individuos: ellos viven en sociedades donde rigen estructuras de opresión como el capitalismo, el colonialismo, el androcentrismo, etc. Estas estructuras reproducen, cada una a su manera, la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, que sofoca desde el inicio todo esfuerzo común por establecer lazos solidarios de reconocimiento mutuo. Probablemente, una de las notas más importantes de los *Cahiers* respecto del amor es la siguiente: “(e)n un universo de violencia usted no puede concebir un amor puro. A menos que en este amor esté contenido la voluntad de terminar con el universo de violencia. La comunicación entre dos personas pasa por el universo entero” (1983, p. 16). En el corazón del amor hay una intención de acabar con todas las estructuras de violencia que condicionan los vínculos interpersonales. Como no podría haber sido de otra manera, el amor es revolucionario en Sartre.

Referencias

- Alain (Émile Chartier) (1941). *Éléments de philosophie*. Gallimard. Retomado de Edición digital realizada por M. Bergeron y almacenada en: http://classiques.uqac.ca/classiques/Alain/elements_de_philo/elements_de_philo.html.
- Beauvoir <de>, S. (1956) *Para una moral de la ambigüedad*. Trad. F. J. Solero. Editorial Schapierre.
- . (1968). *Los mandarines*. Trad. S. Bullrich. Editorial Sudamericana.
- . (1980). *La plenitud de la vida*. Trad. S. Bullrich. Edhasa.
- . (2005). *El Segundo sexo*. Trad. A. Martorell. Ediciones Cátedra.
- . (2011). *La fuerza de las cosas*. Trad. E. de Olaso. Debolsillo.
- Childers, J. M. (2013). Sartre, Proust, and the Idea of Love. *Philosophy and Literature* 2(37), 389–404. <https://doi.org/10.1353/phl.2013.0017>.
- Contat, M. y Rybalka, M. (1970). *Les écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*. Gallimard.
- Dassonneville, G. (2016). *De la magie au magique. Conscience, réalité-humaine et être-dans-le-monde chez Sartre (1927-1948)*. Université Lille 3 en cotutelle avec l'Université de Liège. <https://www.theses.fr/2016LIL30004>.
- Fallaize, E. (1999). Love from Simone: Epistolarity and the Love Letter. *Sartre Studies International*, 5(1), 49–63.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Trad. J. E. Rivera C. Editorial Universitaria.
- Jarczyk, G. y Labarrière, P.-J. (1987). *De Kojève à Hegel : cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*. Aubier-Montaigne.
- Kojève, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel. Lecciones sobre la Fenomenología del espíritu impartidas desde 1933 hasta 1939 en la École Pratique des Hautes Études*. Recopiladas y publicadas por R. Queneau. Trad. A. Alonso Martos. Trotta.

- Platón. (1988). *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. C. García Gual (*Fedón*), M. Martínez Hernández (*Banquete*) y E. Lledó Íñigo (*Fedro*). Editorial Gredos.
- Rae, G. (2012). Sartre on Authentic and Inauthentic Love. *Journal of the Society for Existential Analysis*, 1(23), 75-88.
- Rowley, H. (2007). *Sartre y Beauvoir. La historia de una pareja*. Trad. M. Roca. Lumen.
- Sartre, J.-P. (1950). *¿Qué es la literatura?* Trad. A. Bernárdez. Editorial Losada.
- . (1964). *Situations*, IV. Gallimard.
- . (1967). *San Genet. Comediante y mártir*. Trad. L. Echávarri. Editorial Losada.
- . (1983). *Diarios de guerra XI de 1939 – III de 1940*. Trad. Editorial Losada.
- . (1986). *Cartas al Castor y algunos otros*. Edición, presentación y notas de Simone de Beauvoir. (Vol. I: 1926-1939). Trad. Irene Agoff. Edhasa.
- . (1987). *Cartas al Castor y algunos otros*. Edición, presentación y notas de Simone de Beauvoir. (Vol. II: 1940-1963). Trad. Irene Agoff. Editorial Sudamericana.
- . (1995). *Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939 - mars 1940*. Nouvelle édition, augmentée d'un carnet inédit. Texte établi et annoté par Arlette Elkaim-Sartre. Gallimard.
- . (1996). *El ser y la nada*. Trad. Juan Valmar. Ediciones Altaya.
- . (1997). *Los caminos de la libertad: Vol. 1. La edad de la razón*. Trad. M. Cardozo. Editorial Losada.
- . (2004). *A puerta cerrada, La puta respetuosa, Las manos sucias*. Trad. A. Bernárdez. Editorial Losada.
- . (2005). *La náusea*. Trad. A. Bernárdez. Editorial Losada.
- Savignano, A. (2022). El problema de los otros en Jean-Paul Sartre. Magia, conflicto y generosidad. Editorial SB.
- Scanzio, F. (2005). Pourquoi Sartre n'a-t-il pas terminé sa morale? *Daimon. Revista de Filosofía*, 35, 75-88.

2. EL LENGUAJE DE LA MAGIA

Stéphane Vinolo

Toda superstición, toda creencia mágica, interrogada como corresponde, revela una verdad sobre la realidad humana porque el hombre es brujo por esencia. (Sartre, 1985, p. 70).¹

Introducción

El concepto de magia ocupa un papel importante en la obra de Jean-Paul Sartre. En contra de la interpretación de Coorebyter² según la cual la magia sería un concepto secundario, tanto Dassonneville (2015) como Savignano (2022) mostraron su papel central en la fenomenología sartreana. De hecho, encontramos referencias a la magia en muchos de sus campos. Aparece, por ejemplo, en la concepción de la literatura, donde se asemeja a una fuerza misteriosa que permite que se articulen las palabras: “Sí, algo así. En efecto, por no se sabe qué magia, porque yo no sabía qué magia era” (Sartre, 1983b, p. 187). Esta magia de la literatura es tal que posibilita crear mundos. La literatura es fuente de ilusiones tan reales que el joven Sartre, Poulou, se confundió alguna vez y llegó

-
- 1 Corrijo la traducción española que, de manera errónea, afirma que el hombre “no” es brujo por esencia cuando el texto francés afirma claramente lo contrario: “Toute superstition, toute croyance magique, si elle est interrogée comme il faut, révèle une vérité sur la réalité-humaine car l’homme est par essence un sorcier” (Sartre, 1983a, p. 535).
 - 2 “[C]ela ne permet pas d’ériger le magique en thème privilégié du sartrisme ou en principe directeur de l’analyse du pour-autrui dans *L’être et le néant*” (Coorebyter, 2000, p. 486).

a tomar el “lenguaje por el mundo” (Sartre, 2005, p. 154). Por todas partes, cuando Sartre habla de literatura, la magia aparece, tanto en lo que se refiere a la lectura como a la escritura: “se percibía la función mágica de la escritura” (Sartre, 1985, p. 97). La importancia de la magia en el campo de la estética sartreana es tan evidente que Coorebyter no duda en hablar explícitamente de una “magia del arte”³ o, de manera más precisa, de una “magia de la lectura”.⁴

La presencia de la magia en la filosofía de Sartre va más allá de las fronteras de la estética. La encontramos para señalar un “no sé qué” del cual gozan los adultos y que tanta admiración provoca en los niños, es decir, el lenguaje, inmediatamente vinculado con la magia: “lo cual quiere decir al margen del lenguaje, poder mágico de las personas mayores” (Sartre, 1975, p. 171). La atracción mágica también aparece en la misma experiencia de Sartre con las mujeres: “De ahí viene el atractivo mágico que ejercen sobre mí las mujeres oscuras abnegadas, como T., o en otro tiempo O.” (Sartre, 1985, p. 70). Pero la magia no es únicamente atracción, el conocimiento es también un problema de magia: “para mí el conocimiento tiene un sentido mágico de apropiación” (Sartre, 1985, p. 255). Por todos lados, entonces, el universo de Sartre está habitado por la magia.

Sin embargo, estos usos de la magia podrían parecer metafóricos, así como cuando se habla de la magia de alguien para evidenciar su encanto. Pero encontramos en los textos de Sartre un uso más preciso y técnico. La magia está en el corazón de la fenomenología de Sartre, dentro del mismo proceso de significación del existente bruto, con el fin que pueda aparecer en cuanto que mundo. En *Bosquejo de una teoría de las emociones*, la magia aparece de manera teorizada para precisar el impacto de las emociones sobre el mundo: “Denominaremos emoción una brusca caída de la conciencia en lo mágico” (Sartre, 2015, p. 101). Así, más allá de su uso metafórico, la magia es una de las estructuras esenciales de la conciencia, más aún cuando Sartre señala que la emoción es “la vuelta [*le retour*] de la conciencia a la actitud mágica, una de las grandes

3 “[T]outes deux effacées par la magie de l’Art” (Coorebyter, 2005, p. 118).

4 “[L]a magie de la lecture suppose que le monde possède un secret” (Coorebyter, 2005, pp. 146-147).

actitudes que le son esenciales” (p. 101). El simple hecho que la conciencia emotiva “regrese” a la actitud mágica significa que la magia no es únicamente el hecho de la emoción, sino, de manera más fundamental, una estructura de la misma conciencia, tal vez de toda conciencia, así como algunos estudiosos de Sartre lo señalaron: “Lo real y lo mágico están siempre entrelazados, y no existen en tanto que estructuras puras e independientes”.⁵ A través de la magia, se evidencia entonces todo el proceso de significación a través del cual un existente bruto se fenomenaliza en cuanto que mundo. Por este motivo, la magia, en Sartre, no puede pensarse aislada del problema del lenguaje, que sustenta el proceso de significación de la conciencia.

La magia y el lenguaje mantienen desde siempre una relación íntima, dado que la magia es la apuesta del impacto del lenguaje sobre las cosas. Sea a través de un lenguaje performativo que ordena el mundo en el doble sentido del organizar y del dar órdenes (Austin, 1960), o, al contrario, mediante un lenguaje tan adecuado a la realidad que la puede casi tocar (*Crátilo*),⁶ la magia es cuestión de lenguaje. Ahora bien, a diferencia de estas concepciones del lenguaje, Sartre desarrolla en *El ser y la nada* una teoría del lenguaje singular, en confrontación con Brice Parain y Jean Paulhan, lo que nos permite precisar qué entiende Sartre por “magia” y por qué razón la magia es una de las estructuras fundamentales de la conciencia y un digno objeto de estudio de la fenomenología.

I. El carácter mágico del mundo

La lógica del mundo mágico no se puede distinguir de aquella de la constitución de todo mundo. Por su neorrealismo absoluto, Sartre, retomando conceptos heideggerianos,⁷ distingue entre el existente bruto y el mundo (Vinolo, 2021). Por la doble transfeno-

5 “Le réel et le magique sont toujours intriqués et n'existent pas en tant que structures pures et indépendantes” (Englebert, 2014, p. 48).

6 “Sócrates, aquí Crátilo afirma que cada uno de los seres tiene el nombre exacto por naturaleza.” (Platón, 1992, p. 364).

7 “[...] (lo que Heidegger llama 'los existentes brutos')” (Sartre, 2013, p. 655).

menicidad del para-sí, así como del en-sí, el existente bruto impone su ser-ahí a la conciencia. Quien paseándose por la montaña encuentra un peñasco en su camino no puede hacer que este no se encuentre ahí. Sin embargo, el peñasco no entra en nuestras vidas únicamente a través de la neutralidad de su ser-ahí, sino en cuanto que existente bruto significado. La facticidad del peñasco es independiente de su ser para nuestra conciencia, pero su aparecer en cuanto que fenómeno depende, en su significación, del proceso significante de esta: “Tal peñasco, que manifiesta una resistencia profunda si quiero desplazarlo, será, al contrario, una ayuda preciosa si quiero escalarlo, para contemplar el paisaje” (Sartre, 2013, p. 655). A diferencia del existente bruto, el mundo aparece a la luz de un proyecto que lo significa y lo fenomenaliza: “la elección intencional del fin revela el mundo. Y el mundo se revela tal o cual (en tal o cual orden) según el fin elegido” (Sartre, 2013, p. 649). Este proceso de significación es tan importante que el existente bruto nunca se puede fenomenalizar: “el *datum* no aparece jamás como existente bruto y en-sí al para-sí; se descubre siempre *como motivo*, puesto que no se revela sino a la luz de un fin que lo ilumina” (Sartre, 2013, p. 662). Así, en Sartre, llamamos “mundo”, no al existente bruto, sino a su existencia para y por una conciencia, es decir, un existente bruto significado. Por este motivo, nunca se pueda distinguir claramente, en el mundo, lo que proviene del existente bruto y lo que proviene del sujeto.⁸

Todo mundo refleja entonces, en su aparecer, las finalidades de un sujeto, pero también, de manera retroactiva, las características de este. Percibir una montaña como difícil de escalar es a la vez saber que se tiene el proyecto de hacerlo y que nuestro cuerpo es demasiado débil para hacerlo. Cuando aparece, el mundo revela también al sujeto que lo fenomenaliza al significarlo: “el mundo nos devuelve exactamente, por su propia articulación, la imagen de lo que somos [...]. Nosotros elegimos el mundo –no en su textura en-sí, sino en su significación– al elegirmos” (Sartre, 2013, p. 630). Existe entonces, en todo mundo, una dialéctica (Seel,

8 “Así, el mundo, por coeficientes de adversidad, me revela la manera en que me atengo a los fines que me asigno; de suerte que nunca puedo saber si me da información sobre él o sobre mí” (Sartre, 2013, p. 664).

1995) de significaciones entre el sujeto y el existente bruto que podría explicar la omnipresencia de la magia en la fenomenología.⁹

Es dentro de este contexto que se puede entender el problema de la magia y del lenguaje. Entre todas las conductas humanas, las emociones son aquellas que más se vinculan con la magia. Las emociones no son desordenes fisiológicos; responden a cierta intencionalidad, tienen un sentido: “Sólo puede comprenderse la emoción buscando en ella una *significación*” (Sartre, 2015, p. 51). Pero la emoción es una conducta singular, es una “conducta-irreflexiva” (Sartre, 2015, p. 63). Lo irreflexivo no es el privilegio de la filosofía de Sartre. Encontramos este tipo de conciencia en la fenomenología de Husserl (1962, p. 138) e incluso en la filosofía de la conciencia de Descartes (Rodis-Lewis, 1950, p. 39). Desde la publicación de *La transcendencia del ego* en 1937,¹⁰ Sartre insistió sobre la diferencia entre la conciencia reflexiva y la conciencia irreflexiva. Pero, a diferencia de Husserl, quien las articula de manera cronológica,¹¹ Sartre establece una distinción entre estas dos modalidades de la conciencia y traza un campo específico para cada una: “la conciencia irreflexiva debe ser considerada como autónoma” (Sartre, 1968, p. 35).

A diferencia de la conciencia reflexiva, que toma un estado de conciencia como objeto, la irreflexiva es una relación con un objeto trascendente. Una cosa es saber que uno siente miedo, otra cosa vivir este miedo. Las conductas reflexivas hacen del miedo un objeto de la conciencia, pero el miedo no es objeto de la conciencia, sino una vivencia de esta. En el miedo, la conciencia: “toma conciencia de sí *en tanto que es conciencia de un objeto trascendente*” (Sartre, 1968, p. 20). Sin embargo, la conciencia irreflexiva no es una menor conciencia. Al vivir un miedo, se tiene conciencia de

9 Es de recordar la existencia de una carta de Edmund Husserl à Lévy-Bruhl, manifestando el interés originario de la fenomenología por la mentalidad “primitiva” y mágica (Villers, 2016).

10 Este texto fue redactado en Berlín, en 1934. Cf. Coorebyter, 2003, pp. 8-10.

11 “Pero es preciso recordar que todos los autores que han descrito al Cogito lo han dado como una operación reflexiva, es decir, como una operación de segundo grado. Este Cogito es operado por una conciencia *dirigida sobre la conciencia*, que toma la conciencia como objeto” (Sartre, 1968, p. 23).

un objeto en cuanto que amenazante, pero la vivencia consciente de este objeto no es lo mismo que la conciencia del miedo en tanto que objeto de la conciencia:

esta conciencia de conciencia [...] no es *posicional*, es decir, que la conciencia no es ella misma su objeto. Su objeto está por naturaleza fuera de ella, y es por eso que, por un mismo acto, lo *pone* y lo *toma*. Ella misma no se conoce a sí misma, sino como interioridad absoluta. A una semejante conciencia la llamaremos: conciencia de primer grado o *irreflexiva*. (Sartre, 1968, p. 21)

Se debe entonces oponer la conciencia como vivencia de un objeto trascendente (miedo, envidia, indiferencia, deseo, imaginación, etc.) y la conciencia que toma como objeto una vivencia de la conciencia, razón por la cual la conciencia no se asemeja al conocimiento.¹² Gracias a esta diferencia, uno puede entender la idea esencial según la cual la emoción es una “transformación del mundo” (Sartre, 2015, p. 69), pero una transformación irreflexiva.

Para explicar este punto, Sartre retoma, sin citarla, una de las *Fábulas* de Jean de La Fontaine (1991, p. 124), inspirada en Esopo (1985, p. 48). Un hombre extiende la mano para tomar un racimo de uvas, pero se da cuenta que está fuera de su alcance. Frente a esta imposibilidad, se convence de que las uvas estaban demasiado verdes y no tan apetecibles. La emoción es una estrategia que responde a una doble frustración: frustración de no poder alcanzar las uvas, frustración de constatar su impotencia sobre el mundo.

A diferencia de las conductas humanas que modifican el mundo mediante acciones, las emociones lo hacen a través de una re-significación del mundo. Cuando ya no se puede actuar con el objetivo de modificar algo en el mundo, la emoción permite modificar el mundo al resignificarlo: “Todas las vías están cortadas y, sin embargo, hay que actuar. Tratamos entonces de cambiar el mundo” (Sartre, 2015, p. 69). Esta solución es posible

12 “En otras palabras, la conciencia no tética no es un conocimiento que adquirimos, incluso de manera limitada o poco desarrollada, de una realidad que sería el placer, la cólera, el dolor, etc. La conciencia no tética es rigurosamente el modo de ser que toman ciertos seres que llamamos placer, cólera, dolor, etc.” (Sartre, 2003b, pp. 152-153).

porque “[1]a emoción es una determinada manera de aprehender el mundo” (Sartre, 2015, p. 63).

He aquí la manera en la cual la magia entra en la filosofía de Sartre a través de las emociones. Frente a la resistencia que el mundo opone a nuestras acciones, no cambiamos de acciones, sino de mundo, es decir que modificamos el mundo al resignificar el existente bruto que lo sustenta: “Tratamos entonces de cambiar el mundo, o sea, de vivirlo como si la relación entre las cosas y las potencialidades no estuvieran regidas por unos procesos deterministas sino mágicamente” (Sartre, 2015, pp. 69-70). Pero la emoción, en cuanto que mágica, no es tan “efectiva” (Sartre, 2015, p. 71) como una acción: su impacto sobre el mundo se da según otra modalidad. Como toda acción, la emoción también pasa por el cuerpo, pero no se trata de actuar sobre los cuerpos a través de nuestro cuerpo, sino de modificar nuestro cuerpo para modificar la manera que tenemos de percibir el mundo: “En una palabra, en la emoción el cuerpo, dirigido por la conciencia, transforma sus relaciones con el mundo para que el mundo cambie sus cualidades” (Sartre, 2015, p. 72). Nos estamos paseando por un bosque y de repente surge frente a nosotros un animal feroz. Dado que no podemos ni huir ni luchar, lo que implicaría la modificación del mundo con una acción, siempre podemos desmayarnos para anular de manera mágica el mundo dentro del cual existe esta amenaza: “al no poder evitar el peligro por los medios normales y los encadenamientos deterministas, lo he negado. He pretendido aniquilarlo” (Sartre, 2015, p. 73). La magia siempre consiste en significar y resignificar el mundo para transformarlo en otro mundo.

Por este motivo, Dassonneville y Savignano pudieron identificar la magia de la cual habla Sartre con la etnología de Lévy-Bruhl y con su ley pre-lógica de participación (Savignano, 2022, p. 91). Esta concepción de la magia implica una concepción muy singular del lenguaje. De manera tradicional y en las sociedades “primitivas”, “salvajes” o “arcaicas” de las cuales habla Lévy-Bruhl, la magia está vinculada con una concepción cratiliana del lenguaje, que se fundamenta sobre una relación de significación natural entre las palabras y las cosas. Gracias al carácter esencial e íntimo de esta relación, el lenguaje puede influenciarlas y desplazarlas. Si-

guiendo la tradición órfica¹³ (Burkert, 2011), el lenguaje está dentro de una relación mimética tan perfecta con las cosas nombradas que la palabra no es más que una imagen de su esencia más íntima.¹⁴ De ahí que Vincent Descombes haya podido resumir la teoría del lenguaje tal como aparece en el *Crátilo* con las siguientes palabras: “Todo sucede tal como si, en Platón, todo nombre fuese un nombre propio” (Descombes, 2007, p. 58) que pudiera, por lo tanto, llamar a una realidad, designarla en propio y de esta manera influenciarla, modificarla. De hecho, en Platón, el sueño, es decir, la capacidad de crear un mundo nuevo, no es más que el momento en el cual se anula la diferencia entre la cosa y lo que la representa.¹⁵ Cuando la representación es perfecta, se confunde con lo que representa.¹⁶ La posibilidad de la magia surge, entonces, en estas concepciones tradicionales, de una capacidad para el lenguaje de entrar en lo más íntimo de la ontología para poder dominarlo, de un acercamiento radical y de una casi fusión entre la ontología y la lingüística.

II. En contra de la vida del lenguaje

La magia tal como la piensa Sartre no responde a esta concepción tradicional del lenguaje. No responde a la concepción cratiana y naturalista del lenguaje. Lo singular de Sartre es que tampoco responde a su concepción hermogénea y convencionalista. Es en un debate con Parain y Paulhan que se evidencia la originalidad de la concepción sartreana del lenguaje.

13 “[C]reo que fueron Orfeo y los suyos quienes pusieron este nombre” (Platón, 1992, p. 394).

14 “Le nom possède donc deux fonctions : instrument diacritique, il sert à démêler, à différencier les choses ; instrument d’une mimétique de l’essence, il identifie la chose avec ce qu’elle a de plus propre et de plus stable” (Dixsaut, 2012, p. 51).

15 “¿No consiste el soñar en que, ya sea mientras se duerme o bien cuando se ha despertado, se toma lo semejante a algo, no por semejante, sino como aquello a lo cual se asemeja?” (Platón, 1986, p. 287).

16 “En una palabra, si pusiera a tu lado un duplicado exacto de todo lo que tú tienes, ¿habría entonces un Crátilo y una imagen de Crátilo o dos Crátalos?” (Platón, 1992, p. 447).

La relación entre Sartre y Parain es compleja y sufrió cambios entre la publicación de *El ser y la Nada*, la *Crítica de la razón dialéctica* y *El idiota de la familia*.¹⁷ Es notable que, aunque Parain ocupe un papel importante en la filosofía del lenguaje sartreana, en *El ser y la nada* aparece una única mención de Parain en una simple nota al pie de página (Sartre, 2013, p. 699, nota 1). En esta nota, Sartre cita la tesis complementaria de Parain titulada *Essai sur le logos platonicien*, publicada en 1942; pero existe un segundo texto importante de Parain, su tesis doctoral titulada *Recherches sur la nature et la fonction du langage*, publicada en el mismo año. Sartre no cita este segundo texto en *El ser y la nada*. Sin embargo, sabemos que Sartre lo conoce, dado que, en 1944, publicó un artículo completo acerca de este libro (Sartre, 1960a). Además, una carta a Simone de Beauvoir de 1944 evidencia que la redacción de este texto fue finalizada en 1944 (Sartre, 1987, p. 216). Por este motivo, aunque sea muy probable que Sartre haya leído *Recherches* antes de la publicación de *El ser y la nada*, es imposible afirmarlo con certeza, razón por la cual nos focalizaremos de manera prioritaria sobre *Essai sur le logos platonicien*.

La referencia de Sartre a Parain se resume en una sola frase: "Recientemente ha podido sostenerse que hay algo así como un orden vivo de las palabras, una vida impersonal del logos; en suma, que el lenguaje es una *Naturaleza* y que el hombre debe servir-la para poder utilizarla sobre algunos puntos, como lo hace con la *Naturaleza*" (Sartre, 2013, p. 699). En referencia a nuestra problemática de la magia, Sartre reprocha a Parain haber otorgado al lenguaje una autonomía excesiva, haciendo de este una técnica que deberíamos aprender con el fin de poder utilizarla. Así como un marinero utiliza el viento para navegar de bolina, debemos someternos a las reglas autónomas del lenguaje para poder utilizarlo. De ahí el vínculo con el problema de la magia. De la misma manera que el mago utiliza un lenguaje sometido a la estructura de las cosas para influenciarlas, todo locutor se somete a las reglas gramaticales del lenguaje con el fin de poder expresarse.

17 Esta evolución fue analizada por Vincent Descombes (1996, pp. 267-291).

El texto de Parain comienza señalando el problema de la traducción del concepto de *Logos*. Al pasar del mundo griego al mundo bíblico,¹⁸ la palabra *logos* fue objeto de problemas de interpretación, a tal punto que los modernos lo traducen a través de palabras que remiten a realidades muy diferentes, tales como *razón* o *lenguaje*.¹⁹ Esta diferencia es notable, ya que solemos distinguir el pensamiento y el lenguaje al hacer de este último un simple vector de expresión del pensamiento.²⁰ Pero esta fractura del *logos* que introduce su traducción es aún más sorprendente cuando Platón había localizado el *logos* del lado del lenguaje: “la combinación de los nombres es la esencia de una explicación (*logou ousian*)” (Platón, 1988a, p. 299). Para Platón, el *logos* es una articulación de nombres, tal como aparece claramente en el *Sofista*.²¹ ¿Por qué razón, entonces, mantener un vínculo entre *logos* y pensamiento cuando el mismo Platón ya señaló su vínculo esencial con el lenguaje? Siguiendo a Léon Robin, uno podría pensar que *logos* significa a la vez el pensamiento y su expresión, pero no se entendería entonces por qué razón el mundo griego distinguía entre *logos* y *nous*.²² Parain baraja una nueva hipótesis que invierte la tesis de Robin, asumiendo que el *logos* es un lenguaje que contiene cierto tipo de pensamiento.²³ Por este motivo, Sartre acusa a Parain de haber dotado el lenguaje de una “vida impersonal” (Sartre, 2013, p. 699).

18 “On connaît le rôle que le *logos* a joué dans la pensée grecque depuis Héraclite jusqu’à la théologie chrétienne, en passant par les Stoïciens” (Parain, 1942a, pp. 9-10).

19 “[N]ous avons pris l’habitude de l’interpréter doublement, tantôt langage et tantôt par raison” (Parain, 1942a, p. 10).

20 “Pour nous le langage est l’instrument docile de la pensée (ou de la raison), et c’est la pensée (ou la raison) qui nous fournit la connaissance que nous avons des choses” (Parain, 1942a, pp. 11-12).

21 “Extranjero– No obstante, los nombres tomados por sí solos, y mencionados en forma continuada, no constituyen discurso alguno, ni tampoco los verbos mencionados separadamente de los nombres” (Platón, 1988b, p. 465).

22 “Peut-être la considéraient-ils, en effet, selon l’exégèse de M. Léon Robin, comme une pensée qui serait à la fois la pensée et son verbe. Mais pourquoi lui auraient-ils choisi, dans ce cas, le nom de *logos* plutôt que celui de *nous* ou de *phronesis*, en désignant ainsi l’exprimé par l’expression, la réalité par son apparence ?” (Parain, 1942a, p. 12).

23 “Le *logos* ne serait-il pas plutôt un verbe qui par sa nature contiendrait de la

Esta tesis ya había sido desarrollada en *Recherches sur la nature et la fonction du langage*, cuando Parain se oponía al expresionismo.²⁴ Para esta teoría, el lenguaje es un vector neutro que expresa un pensamiento cuya construcción le es exterior. Al contrario, según Parain, el lenguaje limita y determina el locutor, porque le impone sus reglas. Por este motivo, Parain ve en el lenguaje un obstáculo para la libertad: “El lenguaje, al actuar en contra del orden de la libertad pura, es un personaje molesto en nuestra relación con el mundo”.²⁵ Nuestro pensamiento está limitado por condiciones que le impone el lenguaje, de la misma manera que sucede con cualquier técnica. No se puede hacer cualquier cosa con una herramienta. Con un cuchillo, uno puede cortar o, por error, cortarse. La precisión del corte proviene del sujeto, pero el hecho de cortar proviene del cuchillo: “El uso es mío, pero la herramienta proviene de fuera de mí. [...] la herramienta dispone de sus propias leyes que no son las mías”.²⁶ De la misma manera, uno puede hacer muchas cosas con un hacha, pero un hacha no puede ser un mazo (Parain, 1942b, p. 228). Parain, de manera tradicional, aplica esta misma lógica al lenguaje. Uno no decide el sentido de las palabras, ni de las reglas gramaticales con las cuales podemos articularlas dentro de una frase. Cuando queremos hablar, escogemos ciertas palabras según lo que queremos decir.²⁷ Hablar implica cierta sumisión, tanto a la semántica como a la sintaxis, con el fin de expresar el sentido que hemos pensado en un primer momento: “Hablar es una aceptación, como mínimo tácita, o un reconocimiento, como mínimo tácito, del orden dentro del cual uno penetra al hablar”.²⁸

pensée ?” (Parain, 1942a, pp. 12-13).

24 “N’hésitons pas à nous placer dans l’hypothèse expressionniste [...]. Mais nous serons obligés de l’abandonner bientôt, et d’autant plus vite que nous l’aurons adoptée plus pleinement” (Parain, 1942b, p. 224).

25 “Le langage, agissant contre l’ordre de la liberté pure, est un personnage gênant dans notre commerce avec le monde” (Parain, 1942b, p. 238).

26 “L’usage est de mon fait, mais l’outil me vient d’ailleurs. [...] l’outil a ses lois, qui ne sont pas les miennes” (Parain, 1942b, p. 221).

27 “Je l’emploie [le mot ‘faim’] parce que je le trouve approprié à mon état, parce que je le lui attribue” (Parain, 1942b, p. 223).

28 “Parler est une acceptation, au moins tacite, une reconnaissance, au moins ta-

De ahí el carácter universal del lenguaje que pierde la singularidad de lo que quisiéramos decir. Nuestro pensamiento singular no tiene otra opción que la de expresarse a través de un lenguaje impersonal: “Se espera de él [del lenguaje] que exprese lo que el hombre tiene de más íntimamente individual. No es adecuado para esto. Su destino es formular lo que el hombre tiene de más íntimamente impersonal, de más íntimamente idéntico con los otros”.²⁹ Existe así una autonomía del lenguaje que afecta tanto el sentido de las palabras como las reglas de su articulación. Por este motivo, el lenguaje nos determina y nos limita desde una posición externa al locutor.³⁰

Para responder a esta teoría de Parain, Sartre señala que Parain “ha considerado al lenguaje *una vez muerto*, o sea, una vez que *ha sido hablado*” (Sartre, 2013, p. 699). La vida autónoma que Parain introdujo en el lenguaje proviene, para Sartre, del locutor, del mismo acto de habla. Todo lo que Parain ve en el lenguaje, su vida, así como su fuerza: “han sido tomadas en préstamo a la libertad personal del para-sí hablante” (Sartre, 2013, p. 699). Parain habla de un lenguaje que no existe, que nadie habla ni escribe, que nadie expresa, un lenguaje que no es más que una abstracción a la cual se retiró lo que el locutor le inyectaba: “Se ha hecho del lenguaje *una lengua que se habla sola*” (Sartre, 2013, p. 699).

Lo que se juega entre Sartre y Parain es cierta concepción de la técnica. Para Parain, el hombre se encuentra frente a la técnica tal como un piloto de barco frente a la naturaleza. Para Sartre, esta concepción es ontológicamente errónea dado que asume que las finalidades se encuentran dentro de los mismos objetos, cuando Sartre mostró que todas provienen del para-sí. La técnica no está habitada por ciertas finalidades y estas solo pueden venir desde el exterior, desde el sujeto. Retomando el ejemplo de Parain acerca

cite, de l'ordre dans lequel nous pénétrons en parlant” (Parain, 1942b, p. 225).

29 “On lui demande d'exprimer ce que l'homme a de plus intimement individuel. Il n'y est pas propre. Sa destination est de formuler ce que l'homme a de plus intimement impersonnel, de plus intimement pareil aux autres” (Parain, 1942b, p. 227).

30 “L'étude des langues n'enseigne pas autre chose. Elle enseigne, en effet, que le langage et un fait social, qui dépasse l'individu” (Parain, 1942b, p. 229).

del martillo,³¹ Sartre señala que la intención hace la herramienta: “el hachazo revela el hacha, el martillar al martillo” (Sartre, 2013, p. 699). Hay que diferenciar los acontecimientos naturales de las técnicas tales como el lenguaje. Lo natural está regido por una ley externa cuando las técnicas lo son por leyes internas.³² Para que una frase tome sentido, es necesario que la síntesis que le da sentido unificando a sus palabras sea interna: “para que las palabras mantengan relaciones entre sí, para que se junten –o se rechacen– mutuamente, es menester que estén unidas en una síntesis que no proviene de ellas; suprimamos esta unidad sintética, y el bloque ‘lenguaje’ se desmigaja” (Sartre, 2013, p. 700). El hacha se convierte en hacha a través del gesto que la utiliza como tal, razón por la cual varios objetos pueden ser resignificados en “hacha” por un gesto. De la misma manera, el lenguaje actualiza sus reglas dentro del acto de habla. No es que el lenguaje no disponga de ciertas reglas, de la misma manera que el hecho de esquiar –para retomar el ejemplo de Sartre– obedece a las leyes de la física, y que se puede describir el esquiar de manera neutra; sin embargo, así como nadie puede simplemente esquiar sino de manera singular –nadie esquía según la definición neutra e idealizada del hecho de esquiar–,³³ nadie puede simplemente hablar, utilizando de manera neutra el lenguaje, hablando un lenguaje anónimo, sin sobrecargarlo de significaciones y de emociones individuales. Por esta razón, “hablando, hago la gramática; la libertad es el único fundamento posible de las leyes del idioma” (Sartre, 2013, p. 700).

31 Para asimilar el lenguaje a una técnica, Parain tomaba el ejemplo de un hacha y de un mazo. Aunque estos dos ejemplos sean paradigmáticos en la historia de la filosofía, el hecho de que Sartre retome exactamente los dos ejemplos de Parain puede dejar pensar que su texto es una respuesta explícita al texto de Parain, que, por lo tanto, habría leído antes de la publicación de *El ser y la nada*.

32 “El hecho natural se produce conforme a una ley que él manifiesta, pero que es pura regla exterior de producción, de la cual el hecho considerado no es sino un ejemplo. La ‘oración’ como acaecimiento contiene en sí misma la ley de su organización, y sólo en el interior del libre proyecto de *designar* pueden surgir relaciones legales entre las palabras” (Sartre, 2013, p. 701).

33 “Será dado descubrir, en una carrera particular, el método francés de esquiar, y, en este método, el arte general del esquí como posibilidad humana. Pero este arte humano jamás es nada por sí solo; no existe *en potencia*, sino que se encarna y manifiesta en el arte *actual* y concreto del esquiador” (Sartre, 2013, p. 703).

Así, el lenguaje, en Sartre, no puede consistir en adecuar las palabras a las cosas, ya que las palabras no se articulan según la estructura de las cosas sino a través de la única intención del locutor. Por este motivo, la magia, en Sartre, no puede ser la que maneja las cosas a través de las palabras gracias a la intimidad de la relación de significación.

III. El lenguaje terrorista

Sin embargo, este dominio del sujeto sobre el lenguaje se enfrenta con la existencia de significaciones colectivas y pre-existentes, se enfrenta con la concepción hermogénea del lenguaje según la cual, aunque el significado de las palabras no sea natural, existe un significado convencional de las palabras que se impone al sujeto: "Todo sería muy simple [...] si perteneciera a un mundo cuyas significaciones se descubrieran simplemente a la luz de mis propios fines" (Sartre, 2013, p. 691). Este problema juega, en Sartre, en tres niveles diferentes: "los utensilios *ya* significantes (la estación, el semáforo del ferrocarril, la obra de arte, el cartel de movilización), la significación que descubro como *ya mía* (mi nacionalidad, mi raza, mi aspecto físico) y, por último, el Otro como centro de referencia al que esas significaciones remiten" (Sartre, 2013, p. 691).

Por un lado, entonces, existen significaciones colectivas que preexisten a la intencionalidad del locutor. Las señales de tránsito, ya sean órdenes, prohibiciones o recomendaciones, significan antes que el sujeto las haya significado: "los modos de empleo, las designaciones, las órdenes o las prohibiciones, los carteles indicadores, se dirigen a mí en tanto que soy *cualquiera*" (Sartre, 2013, p. 693). Segundo, no solo el mundo existe de manera pre-significada, sino además el mismo sujeto tiene significaciones que no escoge: "el prójimo no es solamente aquel que veo, sino aquel *que me ve*. Encaro el prójimo en tanto que este es un sistema conexo de experiencias fuera de alcance, en el cual yo figuro como un objeto entre los otros" (Sartre, 2013, p. 322). En la mirada del otro, el sujeto adquiere la consistencia de un ser; en su mundo, el sujeto es francés, burgués o profesor. Tercero, existe un fenómeno que no

podemos significar según lo que queremos dado que nos impone su significación, así como su manera de significar el mundo: “La percepción del objeto-prójimo remite a un sistema coherente de representaciones, y este sistema *no es el mío*” (Sartre, 2013, p. 321). El otro no aparece como objeto sometido a las reglas de constitución del mundo por el sujeto; se manifiesta, al contrario, como una fuente de sentido que desestabiliza el mundo, fenomenalizando nuevas relaciones entre los objetos.

Frente a estas significaciones que parecen no provenir de la intencionalidad del sujeto, Sartre opone una única lógica: “la estructura elemental del lenguaje es la *oración*” (Sartre, 2013, p. 697). Solemos pensar que la oración es la molécula significante de la cual las palabras son los átomos de sentido. Por este motivo, creemos que el lenguaje nos limita, dado que debemos componer con las unidades de sentido que preceden nuestro discurso. Esta concepción del lenguaje se sustenta sobre dos tesis que Sartre va a cuestionar. Primero, pensar que el sentido de una frase proviene de la suma del sentido de sus partes –de las palabras que la componen– es hacer de los morfemas, así como de los fonemas, entidades autónomas: “Las investigaciones de los lingüistas pueden engañar acerca de esto: sus estadísticas sacan a la luz constantes deformaciones fonéticas o semánticas de un tipo dado; permiten reconstruir la evolución de un fonema o de un morfema en un periodo dado, de suerte que parece que la *palabra* o la *regla sintética* sea una realidad individual, con su significación y su historia” (Sartre, 2013, p. 697). Segundo, esta creencia en los morfemas y fonemas como entidades autónomas se ve reforzada por el hecho de que parecen estar fuera del alcance del ser humano: “los individuos parecen tener muy poco influjo sobre la evolución de la lengua. Hechos sociales como las invasiones, las grandes vías de comunicación, las relaciones comerciales, parecen ser las causas esenciales de los cambios lingüísticos” (Sartre, 2013, p. 697).

Ahora bien, para Sartre, esta concepción atomística considera al lenguaje desde una posición externa, como un objeto de estudio, más que una técnica que se utiliza. Quien utiliza el lenguaje bien sabe que “la *palabra* no es el elemento concreto del lenguaje” (Sartre, 2013, p. 697).

La palabra, en Sartre, sólo puede significar dentro de una frase. Fuera de esta, es una simple “función proposicional” (Sartre, 2013, p. 697) que Sartre ha definido como una fórmula del tipo “x es”,³⁴ es decir, una fórmula relacional en espera de relleno para que pueda comenzar a significar: “La palabra no tiene, pues, sino una existencia puramente *virtual* fuera de las organizaciones complejas y activas en que se integra” (Sartre, 2013, p. 697). La palabra, vacía, recibe su contenido semántico a partir de la frase y del acto de habla. Desde una posición estructuralista, extranjera a Sartre, podríamos pensar que este relleno se reciba de la estructura gramatical de la frase, de la posición de las palabras en la frase. No obstante, para Sartre, el problema no es gramatical sino pragmático. La palabra, en cuanto que función proposicional, recibe su contenido semántico a partir de un acto de habla, a través de un sujeto que, al pronuncia una frase, resignifica cada una de las palabras y le da sentido. Por este motivo, el sentido de las palabras no se impone simplemente al locutor, ya que las resignifica al hablar, desplazando su sentido convencional. Ahora bien, de ser así, se plantea el problema de la comunicación. Si cada uno resignifica las palabras a la hora de hablar, ¿cómo es posible que nos podamos entender?

Es para responder a esta dificultad que Sartre analiza la teoría de Paulhan, puesto que este mostró que no solo las palabras no significan antes de la articulación de la frase, sino que además conjuntos de palabras, los “lugares comunes”, tampoco lo hacen: “Paulhan ha mostrado, en *Les fleurs de Tarbes*, que ciertas frases enteras, los “lugares comunes”, exactamente como las palabras, no prexisten al empleo que de ellas se hace” (Sartre, 2013, p. 697). Sartre conoce a Paulhan, ya que se ocupó de la publicación de los primeros textos de Sartre en la editorial Gallimard, entre los cuales se halla, en 1938, *La náusea*.³⁵

34 “En cuanto a la Nada, tendría su origen en los juicios negativos; sería un concepto por el cual se establece la unidad trascendente de todos esos juicios, una función proposicional del tipo: ‘x no es’” (Sartre, 2013, p. 45).

35 En una carta a Simone de Beauvoir del 30 de abril 1937, Sartre relata sus encuentros con Paulhan y su apoyo en la publicación de sus textos en la NRF (Sartre, 1987).

En *Les fleurs de Tarbes* (1941), Paulhan analizó el problema de los “lugares comunes”. Por un lado, el receptor o lector, dado que no conoce la manera en la cual el locutor resignifica las palabras, interpreta el sentido del lugar común mediante su significación social, común, es decir, banal: “Lugares comunes si encaradas desde afuera por el lector, que recompone el sentido del párrafo de una oración a otra” (Sartre, 2013, pp. 697-698). Al contrario, los lugares comunes, desde el punto de vista del locutor: “pierden su carácter trivial y convencional” (Sartre, 2013, p. 698). Entendemos, entonces, que el sentido convencional o social de las palabras refleja el punto de vista del receptor o del lector, cuando el autor, en su proyecto individual, las resignifica de manera subjetiva y singular: “el lenguaje, libre proyecto *para mí*, tiene leyes específicas *para el otro*” (Sartre, 2013, p. 701). Se puede así, gracias a la oposición entre estos dos puntos de vista, mantener, por un lado, el hecho de que exista un sentido convencional de las palabras, pero también de que se puedan resignificar de manera subjetiva.

Paulhan distinguió estos dos puntos de vista, a tal punto que, para él, el lector ve al autor al revés.³⁶ Retomando la filosofía de Bergson –denunciado como filósofo del Terror–,³⁷ Paulhan opone el pensamiento y el lenguaje, separándolos según los conceptos de fluidez, creatividad y plasticidad del lado del pensamiento, y con aquellos de lo rígido, de lo predeterminado y de lo común en lo que se refiere al lenguaje: “Nuestra vida interior, según Bergson, no alcanza su expresión sin dejar en el camino lo que tiene de más valioso. El espíritu se ve, en cada momento, oprimido por el lenguaje”.³⁸ De ahí que el lenguaje pueda obstaculizar la vida y el pensamiento: “todo hombre debe finalmente romper, al querer acceder a su pensamiento auténtico, una costra de palabras que siempre amenaza con volver a formarse, de la cual los lugares comunes, clichés y convenciones son una de las formas posibles, la

36 “Où le lecteur voit l’auteur à l’envers” (Paulhan, 1941, p. 81).

37 “La terreur trouve son philosophe” (Paulhan, 1941, p. 70).

38 “Notre vie intérieure, si l’on en croit Bergson, ne parvient pas à l’expression sans laisser en route le plus précieux d’elle-même. L’esprit se trouve, à chaque moment, opprimé par le langage” (Paulhan, 1941, p. 70).

más evidente”.³⁹ Sartre tendría razón en su lectura de Paulhan, ya que se debería oponer el lenguaje tal como lo entiende el lector o el crítico, quienes piensan que el lenguaje se impone al autor (Paulhan, 1941, p. 88), y el lenguaje que utiliza el autor, es decir, creando subjetivamente los lugares comunes: “Por muy banal que sea un lugar común siempre puede haber sido inventado por aquel que lo pronuncia: en este caso, se acompaña, incluso, de un intenso sentimiento de novedad”.⁴⁰

Contra Bergson, quien ha sido un autor tan importante para Sartre, Paulhan argumenta que la posibilidad de creación de los lugares comunes (y de cualquier palabra) a través de un acto de habla se evidencia en las declaraciones de amor, que, a pesar de darse mediante el lenguaje, el vocabulario y los lugares comunes más banales, siempre significan un amor singular y único (Vinolo, 2019, pp. 242-254). Se entiende aquí fácilmente la tesis de Paulhan. Por un lado, decirle a alguien “te amo” es decirle algo muy banal o, como mínimo, pronunciar palabras muy comunes; no obstante, es también decirle algo absolutamente singular: “Esto es lo que las cartas de amor evidencian. Son infinitamente ricas y conllevan un sentido excepcional para quien las recibe o las escribe, pero permanecen enigmáticas para un extranjero, banales y puros verbalismos”.⁴¹ La tesis de Paulhan parece entonces clara. El lenguaje, incluso en su uso de los lugares comunes, no es una interpretación personal que se da mediante la articulación individual de sentidos preexistentes, sino una verdadera creación de sentido, lo que justificaría la tesis de Sartre y lo que debería hacer de Sartre un seguidor de Paulhan.

39 “[T]out homme enfin doit briser, lorsqu’il veut atteindre à sa pensée authentique, une croûte de mots, trop prompte à se reformer, dont les lieux communs, clichés, conventions, ne sont qu’une forme, la plus évidente” (Paulhan, 1941, p. 71).

40 “Pour banal que soit un lieu commun, il peut toujours avoir été inventé par qui le prononce : il s’accompagne même, en ce cas, d’un vif sentiment de nouveauté” (Paulhan, 1941, p. 95).

41 “C’est de quoi les lettres d’amour sont l’exemple : infiniment riches et d’un sens exceptionnel pour qui les écrit ou les reçoit, – mais énigmatiques pour un étranger, à force de banalité, et (dira-t-il) de verbalisme” (Paulhan, 1941, p. 100).

Sin embargo, la relación entre Sartre y Paulhan es más complicada. Raoul Moati (2019, pp. 86-87) mostró en qué medida Sartre invirtió la tesis de Paulhan. Bien es cierto que Paulhan distingue el punto de vista del locutor, que percibe el lenguaje a raíz de la creación de sentido, y aquel del receptor que entiende el mensaje según el sentido colectivo y despersonalizado de las palabras. Pero, a partir de esta separación, Sartre posibilita la comunicación mediante la co-presencia de los interlocutores dentro del proyecto del emisor. Para Sartre, la comunicación es posible, porque el receptor puede entrar en las significaciones individuales que el locutor crea al hablar: “Comprender una oración de mi interlocutor es, en efecto, comprender lo que este *quiere decir*, o sea adherirme a su movimiento de trascendencia, arrojarme con él hacia posibles, hacia fines, y volver en seguida sobre el conjunto de los medios organizados, para comprenderlos por su función y su objetivo” (Sartre, 2013, p. 698). El receptor puede entrar en el “querer decir” del locutor, puede penetrar la intencionalidad del locutor y, por lo tanto, su mismo proyecto para entender cómo resignifica las palabras de manera subjetiva. Aquí, el encuentro entre locutor y receptor se da sobre el terreno del locutor, en la misma intimidad de lo que resignifica, de lo que realmente *quiere decir*. Por este motivo, comprender el discurso de alguien siempre es “hablar con” él (Sartre, 1943, p. 698).

Al contrario, en Paulhan, el encuentro que permite la comunicación ocurre dentro del otro polo de la comunicación. Es posible comunicar a pesar de la fractura entre las significaciones convencionales que recibe el receptor y las significaciones subjetivas que emite el locutor, porque la misma diferencia entre ambos es frágil. Efectivamente, el diálogo entre el locutor y el receptor ya existe dentro de la misma intimidad del locutor, ya existe en cualquier proceso de reflexión. Cualquier locutor es también lector o receptor de sus propias palabras, por lo que, cada uno a su nivel, tanto locutor como receptor son en última instancia lectores del discurso del otro o de sus propios discursos: “No existe distancia absoluta entre la conversación común y la conversación secreta que cada uno de nosotros mantiene consigo mismo. Cada autor es también

su propio lector, cada hablante *su* hablado”.⁴² Así, Paulhan posibilita la comunicación haciendo del locutor un receptor, cuando Sartre permite que el receptor entre dentro de las significaciones intencionales del locutor.

La relación de Sartre con Paulhan es entonces muy diferente de aquella con Parain. Cuando Sartre rechazaba la totalidad de la filosofía del lenguaje de Parain, acepta una parte de la de Paulhan, a pesar de imponerle una inversión en cuanto a sus consecuencias. Donde Paulhan hace de todo locutor un lector (del otro, así como de sí mismo), Sartre abre la posibilidad de que cualquier lector pueda entrar dentro de las significaciones individuales que surgen del proyecto del locutor con el fin de resignificar el lenguaje. Así, gracias a esta posibilidad, Sartre supera el problema de las tres modalidades de las significaciones preexistentes que podrían obstaculizar la libertad del sujeto, por la afirmación que todo sentido es resignificado y que toda significación opera como una función proposicional en espera de un relleno significativo que solo le puede llegar desde el libre proyecto de un sujeto.

Conclusión

La filosofía del lenguaje de Sartre tal como aparece en *El ser y la nada* sustenta toda su concepción de la magia y nos permite entender en qué medida la magia sartreana no responde a las concepciones cratilianas o hermogéneas del lenguaje. A pesar de invertir el papel del locutor y del receptor en el pensamiento de Paulhan, Sartre retoma de este la idea de un lenguaje que se actualiza en el acto de habla, lo que implica que toda interpretación semántica o sintética sea, en última instancia, una libre creación del sujeto: “En tal sentido, la oración aparece como libre invención de sus leyes” (Sartre, 2013, p. 702). La oposición con Parain es más fructífera, ya que este presenta de manera detallada y fundamentada la tesis que Sartre pretende combatir. En sus dos libros de 1942,

42 “Il n'est pas d'écart absolu entre l'entretien commun et cet entretien secret, que chacun de nous poursuit avec soi. Chaque auteur est aussi *son* propre lecteur, chaque parlant *son* parlé” (Paulhan, 1941, p. 135).

afirma la autonomía del lenguaje, que limita la libertad del sujeto, imponiéndole un marco de significaciones y de articulaciones al cual debe adaptarse.⁴³ El lenguaje (semántica y sintáctica) sería entonces trascendente⁴⁴ al sujeto: “Toda palabra existe de manera independiente al contenido de imágenes y de acciones que le atribuimos”.⁴⁵ La dificultad, para Sartre, es que Parain mantiene una concepción metafísica de la trascendencia del lenguaje, al mantenerlo dentro de cierta sustancialidad estable que existe por fuera de su uso subjetivo.

Sartre acepta que la significación y el sentido estén vinculados con la trascendencia, pero con la acepción fenomenológica de esta en cuanto, que es la misma estructura de la conciencia, la misma estructura correlacional de significación: “La conciencia es conciencia *de* algo: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia; es decir, que la conciencia nace *conducida sobre* un ser que no es ella misma” (Sartre, 2013, p. 31). Por esta razón, todo lo que se da a la conciencia se da mediante una significación del sujeto. Por mucho que una significación sea colectiva o que preceda a la existencia del sujeto, no puede tener impacto sobre él, si no es resignificada por la misma conciencia del sujeto. Así, el lenguaje, tal como toda significación, no obstaculiza la libertad del sujeto, ya que es una libre creación de este.

La creación mágica de un mundo a través de su resignificación no se fundamenta entonces sobre una adecuación de las palabras y de las cosas. Al contrario, son las palabras quienes crean las cosas, no en tanto que son un existente bruto, sino en tanto que al fenomenalizarse se deben necesariamente significar. La magia

43 “Le langage n’est pas un vide devant nous, dans lequel nous serions attirés comme le vent des zones hautes pressions dans les zones basses pressions. Il est la règle de notre pensée et de notre action humaine, extérieure et par conséquent transcendante à nous, parce qu’il est le lieu de l’universel et de la volonté réfléchie” (Parain, 1942b, p. 229).

44 “Mon dessein, qui s’achève ici, n’a été que de montrer en quoi l’idée que nous pouvons nous faire de la nature du langage d’après ses fonctions nous conduit vers une métaphysique de la transcendance plutôt que vers une métaphysique de l’immanence” (Parain, 1942b, p. 230).

45 “Tout mot existe indépendamment du contenu d’images et d’actions que nous lui attribuons” (Parain, 1942b, p. 227).

sartreana evidencia entonces uno de los puntos recurrentes de la filosofía de Sartre: el vínculo entre el ser humano y Dios (Jeanson, 2005). En su artículo sobre Descartes (Sartre, 1960b), Sartre lamentaba que Descartes haya puesto en Dios, mediante la teoría de la creación de las verdades eternas (Descartes, 2011), la libertad creadora que le pertenece al ser humano. La magia sartreana, que va mucho más allá que la simple conciencia emotiva, reitera esta concepción del sujeto en cuanto creador del mundo. No sólo el ser humano es creador del mundo a través del lenguaje y de sus significaciones, sino además creador del mismo lenguaje tanto en su carácter semántico como en su carácter sintáctico, tal como si fuese el ser humano fuese el mago absoluto: Dios.⁴⁶

Referencias

- Austin, J. (1982). *¿Cómo hacer cosas con palabras?* Paidós.
- Burkert, W. (2011). *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*. Picard.
- Coorebyter, V. (2000). *Sartre face à la phénoménologie, Autour de « L'intentionnalité » et de « La transcendance de l'ego »*. Ousia.
- . (2003). *Sartre, La Transcendance de l'Ego et autres textes philosophiques*. Vrin.
- . (2005). *Sartre avant la phénoménologie*. Ousia.
- Dassonneville, G. (2015). « Du topos à la contre-topique. Cartographie du magique comme champ opératoire de la phénoménologie sartrienne ». *Methodos*. <https://doi.org/10.4000/methodos.4208>
- Descartes, R. (2011). *Tres cartas a Marin Mersenne (primavera de 1630)*. Encuentro.
- Descombes, V. (1971). *Le platonisme*. PUF.

46 "la responsabilidad del para-sí es agobiadora, pues es aquel por quien se hace que haya un mundo; y [...] es también aquel que se hace ser" (Sartre, 2013, p. 747).

- . (1996). *Les institutions du sens*. Éditions de minuit.
- Dixsaut, M. (2003). *Platon, Le désir de comprendre*. Vrin.
- Englebert, J. (2014). La magie et la sorcellerie des visages comme socle anthropologique de la philosophie sartrienne. *Études sartriennes* 17-18 “Repenser l’Esquisse d’une théorie des émotions”, 41-59.
- Esopo. (1985). La zorra y las uvas. En *Fábulas de Esopo, Vida de Esopo, Fábulas de Babrio* (p. 48). Gredos.
- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. FCE.
- Jeanson, F. (2005). *Sartre devant Dieu*. Éditions Cécile Default.
- La Fontaine, J. (1991). Le renard et les raisins. En *Œuvres complètes, Fables, III, XI* (p. 124). Gallimard.
- Moati, R. (2019). *Sartre et le mystère en pleine lumière*. Cerf.
- Parain, B. (1942a). *Essai sur le logos platonicien*. Gallimard.
- . (1942b). *Recherches sur la nature et la fonction du langage*. Gallimard.
- Paulhan, J. (1941). *Les fleurs de Tarbes ou La Terreur dans les Lettres*. Gallimard.
- Platón. (1983). *Crátilo*. En *Diálogos, II* (pp. 339-461). Gredos.
- . (1986). *República*. En *Diálogos, IV* (pp. 57-497). Gredos.
- . (1988a). *Teeteto*. En *Diálogos, V*. Gredos, pp. 137-317.
- . (1988b). *Sofista*. En *Diálogos, V*. Gredos, pp. 319-482.
- Rodis-Lewis, G. (1950). *Le problème de l’inconscient et le cartésianisme*. PUF.
- Sartre, J.-P. (1960a). “*Ida y vuelta*”. En *El hombre y las cosas*. Losada, pp. 146-188.
- . (1960b). “*La libertad cartesiana*”. En *El hombre y las cosas*. Losada, 1960, pp. 242-258.
- . (1968). *La trascendencia del ego*. Calden.
- . (1975). *El idiota de la familia, I, Gustave Flaubert desde 1821 a 1857*. Tiempo contemporáneo.

- . (1983a). *Carnets de la drôle de guerre, Septembre 1939-Mars 1940*. Gallimard.
- . (1983b). "Conversaciones con Jean-Paul Sartre, agosto-septiembre 1974". En Beauvoir, S. (1983). *La ceremonia del adiós*, Hermes, pp. 168-550.
- . (1985). *Diarios de guerra XI de 1939 – III de 1940*. Losada.
- . (1987). "Carta a Simone de Beauvoir, comienzos del año 1944". En *Cartas al castor y a algunos otros, II, 1940-1963*. Editorial Sudamericana.
- . (2005). *Las palabras*. Losada.
- . (2003). Conscience de soi et connaissance de soi. En Coorebyter, V. (2000). *Sartre face à la phénoménologie, Autour de «L'intentionnalité» et de «La transcendance de l'ego»*. Ousia, pp. 133-165.
- . (2015). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza.
- Savignano, A. (2022). *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre. Magia, conflicto y generosidad*. Sb.
- Seel, G. (1995). *La dialectique de Sartre*. L'Age d'Homme.
- Villers, B. (2016). La lettre de Husserl à Lévy-Bruhl : éclairages phénoménologique, anthropologique et préhistorique sur la problématique du social. En Lavigne, J-F. (2016). *Monde, structures et objets de pensée : Recherches de phénoménologie en hommage à Jacques English*. Hermann, pp. 283-306. <https://doi.org/10.3917/herm.lavig.2016.01.0283>
- Vinolo, S. (2019). *Jean-Luc Marion, Apologie de l'inexistence, Tome II, Une phénoménologie discursive*. L'Harmattan.
- . (2021) *El neorrealismo absoluto en El ser y la nada*. En *Eidos*, N°36, pp. 194-223.

3. GÉNESIS DE LA ANTINOMIA ENTRE HISTORIA E HISTORIZACIÓN¹

Luciano Donizetti da Silva

Nuestro objetivo concreto, un objetivo muy actual, contemporáneo, es la liberación del hombre en tres aspectos. Para empezar: la liberación metafísica del hombre. Hacerle consciente de su total libertad y que debe combatir todo lo que tienda a limitar la libertad. En segundo lugar: su liberación artística. Facilitar al hombre libre la comunicación con otros hombres gracias a las obras de arte y, por este medio, sumergirlos en una atmósfera de libertad. En tercer lugar: la liberación política y social, la liberación de los oprimidos y de los demás. (Contat y Rybalka, 1970, p. 189)

Ochenta años después de su publicación, *El ser y la nada* sigue siendo la piedra angular de la filosofía de la libertad de Jean-Paul Sartre. A pesar de la pretensión de esta afirmación, recuerdo que fue el propio filósofo quien determinó la triple tarea de su filosofía: para lograr la *liberación política y social*, es decir, la *liberación de los oprimidos* (tercera etapa), es necesario primero *facilitar la libre comunicación con los demás a través de una obra de arte* (segunda etapa); pero la tarea más fundamental y primera debe ser la *liberación metafísica del hombre*, y esto se hace en la ontología fenomenológica. Allí, fundamentado epistemológicamente por la fenomenología en su sentido heideggeriano (ser-en-el-mundo, situación), el filósofo describe el fenómeno mundano-concreto a partir de las conductas humanas que *pueden revelar qué es el hombre, qué es el mundo y la relación que los une*; no hay abismo, ni siquiera un obstáculo para pasar del plano óntico al ontológico: la interrogación *mundano-concreta* revela, para decirlo sin rodeos, que *hay falta*

1 Traducido del portugués por Víctor Francisco Guerrero García

(nada) en el mundo, ya que las respuestas obtenidas por cualquier investigación pueden ser *negativas*.

Sin embargo, y esto tampoco está en discusión, el Ser es positividad plena, es *En-sí*, es lo que es, de lo cual surge la libertad no sólo como modo de *Ser-Para-Sí*, sino como fundamento último (y único) de las *estructuras del Mundo*. Así, desde el establecimiento de esta doctrina, ha sido evidente que los hombres y las mujeres son absolutamente libres; y, en igual medida, responsables de su ser y del mundo. Por supuesto, para *liberar a los hombres y mujeres de cualquier teoría determinista* que niegue, borre o deforme su ser-libre, Sartre es llevado a debatir con las *ciencias del alma* (psicoanálisis, psicología y psiquiatría), las ciencias sociales y el marxismo. Su acercamiento a Freud es crítico, vale recordarlo, y tiene la intención de negar a *ese extraño que vive en mí* y, desde el ámbito inconsciente, toma decisiones. La intencionalidad de la conciencia, recurso marcadamente husserliano, se erige como baluarte contra cualquier noción de determinación de la interioridad, haciendo de la libertad la *condena* general, para los hombres y las mujeres, de *ser su proyecto* en el mundo (elección original). Lo mismo sucede en la muy problemática relación del filósofo con las tesis de Marx: se disipa el engaño del que se habría *convertido* al marxismo, es claro que tal aproximación tiene un costo para la *insuperable filosofía* de ese tiempo, es decir, admitir la tesis fundamental de la *ideología* existencialista que, después de todo, habría sido *gestada y mantenida* (aunque fuera a *distancia*) por el marxismo mismo. Esta tesis, para que conste, es que la libertad debe formar parte de la ecuación de los análisis histórico-sociales y económicos, así como debe ser tenida en cuenta en la ecuación entre los individuos y los hechos sociales.

En medio de esta voráGINE de enfrentamientos que hacen de Sartre alguien despreciado tanto por los capitalistas como por los comunistas en tiempos de la Guerra Fría, es necesario retomar una de sus batallas más duras: la de las ciencias sociales. Pero cuando llegó al debate de los años setenta sobre la Historia, cuando su antípoda era Foucault (después de las severas críticas de Lévi-Strauss), Sartre ya había recorrido un largo camino que pasa irremediamente por la *Crítica de la razón dialéctica* y termina con el *psicoanálisis existencial* (biografía) de Flaubert, ese *idiota*

de la familia (Sartre, 1971). La libertad, en definitiva, es también un tema presente en la dramaturgia y la literatura, siendo la base de todas sus intervenciones políticas. En otras palabras, aunque el corolario de la empresa de Sartre fuera secundar su filosofía en beneficio del marxismo, lo cierto es que el filósofo nunca renunció a su intuición fundamental: ser-hombre-y-mujer-en-el-mundo es *ser-libertad*; y, como el mundo es una obra *humana*, al igual que el individuo, la colectividad también *existirá* sola, sin razón ni excusa. En consecuencia, ¿es también la historia humana la *historia de un fracaso*? No (Sartre, 2005).

La muerte, límite infranqueable del ser-en-el-mundo, no llega a la Historia, que sigue su curso sin cualquier previsión de *acabar* (aunque también lo anuncie). Desde este punto de vista el *Comunismo*, esa etapa postsocialista, aparece tan quimérica como el Reino de los Cielos o el Reino de los Fines; y tanto la *Mano Invisible* como los *Ánimos del Mercado* son espejismos, como lo es la acción de *Dios* en la historia o las *Leyes Dialécticas* (Sartre, 1966). Entonces, ¿por qué no se aplicaría esta regla al Reino de la *Libertad*? Sartre tiene sus razones, basadas precisamente en el no ser-paradójico de la libertad situada: ella encuentra *su situación ya dada*, pero, para *ser*, se ve obligado a *asumirse* y a *elegirse* mientras se asume; esta es la *historia* de un hombre o una mujer en particular que *se hace*, pero el *mundo humano* es también de *absoluta responsabilidad humana*, después de todo, nace de la libertad. La pregunta por *cuál* libertad hace la historia pierde completamente su sentido, porque debe ser todas, y ninguna en particular. Esta aparente contradicción expresa, sin embargo, la condición singular del *hombre-histórico*: él será, invariablemente, *una singularidad* del fenómeno *historia* que, en gran medida, es tributario de la *memoria*. Y, como el En-sí no tiene sentido sino para el Para-sí, que es la *libertad*, se abre un horizonte de significados que pone en tela de juicio *toda neutralidad* en el trato con el *pasado*, al fin y al cabo, será por culpa de los hombres y de las mujeres que el En-sí es *preterizado* mientras *es mantenido en su ser*. O, en otros términos, la *selección* de las obras que se van a exponer en un museo no es aleatoria.

Esto puede parecer catastrófico para la historia como *ciencia*, lo cual no es cierto: para Sartre no se trata de *historiar* (crear fantasías) para oponer narrativas, por memorables que sean, como

alternativas a lo que la evidencia científica puede mostrar. Por el contrario, se trata de *historiarizar* (*historialização*, en la traducción al portugués de Paulo Perdigão),² una contradicción ontológica con la noción común de *historia* como ciencia *pura* (que carece de interés cuando analiza la acción humana espaciotemporal y la crítica neutral de los procesos pasados); y, si hay algo que advertir en el *hacer histórico*, es la exigencia coherente de que *sea* fenomenológico. Así, el propósito de este capítulo es analizar la alternativa de Sartre a la antinomia que se establece entre la historia como pasado cristalizado y la historiarización perpetua, historia preñada de significados (presente), y siempre abierta en su *futuro*. Parafraseando a Sartre, es *eligiéndose en el mundo* que los hombres y las mujeres *historiarizan* al mismo, donde este permanece *datado técnicamente* debido a la propia libertad (Sartre, 2011). En suma, la síntesis histórica queda relegada al futuro (es *porvenir*), y corresponde a la indagación del pasado considerar la intrusión de *memorias*, porque, por universal que sea, la historia –como pretende Sartre– debe ocuparse de la singularidad de su génesis.

I. Libertad situada: el ser-para-sí y la historialización de la ipseidad

La doctrina existencialista es más austera que el cristianismo, porque, como afirma Sartre, no vendrá ningún cordero ni héroe a socorrernos (Sartre, 1978); y, más aún, porque no hay Dios ni trascendencia, el mundo es obra *humana*. Sobre la base de estas premisas, la filosofía de la libertad se ha enfrentado desde sus inicios a la tarea hercúlea de *afirmar la libertad* frente a toda determinación. Y el filósofo no es ajeno a la observación práctica, casi tautológica, del *sentido común*: ¡no hay libertad en absoluto! Quizás los

2 En la traducción de *El ser y la nada* para el portugués hay una pequeña divergencia al traducir el término *historialisation* que, en la página 218 aparece como *historialización* (*historialização*), y en las páginas 362, 639 y 697 como *historizaçào*; lo mismo puede decirse de otra versión del mismo verbo, que en las páginas 362, 427 y 616 se tradujo por *historización* (*historizaçào*). Por lo tanto, aquí se acuerda el uso de la traducción más recurrente.

hombres y las mujeres *ordinarios* piensen que existe la posibilidad de elegir entre una lista *restringida* y *cerrada* de posibilidades previamente preparadas, y nada más; porque, ante todo, hay que admitir que la *clase social* determina los destinos, baraja posibilidades o crea *mágicamente* clases de personas basadas en las razones más generales (color de piel o nivel de educación formal, por ejemplo). Pero, en este plano, los términos capitalista y proletario encajan mejor, siendo la creencia común que el primero es *libre*, porque tiene *capital*, donde falsamente se convierte la libertad en sinónimo de consumo: más rico, más libre, en virtud del poder de adquirir *cosas* y *personas*, hace lo que quiere. El proletario, en cambio, no es libre: trabaja para comer y así poder volver a trabajar. Este es un hecho que no requiere más que una breve inspección fenomenológica de nuestro mundo para ser confirmado. Por lo tanto, hay que convenir en que la libertad de la que habla Sartre no se limita al aspecto de la dominación *capitalista*, o a la mera liberación *para el consumo*; “nada en contra de tener más de un par de zapatos, siempre y cuando no signifique dejar a otra persona descalza”, sería la formulación más plausible. La libertad, para Sartre, requiere reciprocidad tanto como requiere *igualdad material*.

Sin embargo, la serie de determinaciones prácticas en el mundo contemporáneo no se detienen ahí. Además de la clase, es común argumentar en contra de la libertad que exige el ser-hombre-y-mujer, además de una *nación* preñada de valores y normas, la *familia*. En ese caso, ni siquiera hay libertad para *ser-sí-mismo*, al fin y al cabo, la entrada en el mundo (nacimiento, *acontecimiento absoluto*) lo determinaría: el lenguaje (y el idioma), la forma de ser hombre o mujer y, sobre todo, a través de la familia, definiendo *lo que es* cada persona (carácter). En otras palabras, la determinación parece *ser parte* del ser *adquirido* por los hombres y las mujeres en *su familia*, la cual, al final, representa solo el modelo de esa nación; por lo tanto, *ser-indígena* no estaría determinado por la *mirada europea*, sino que saldría de hombres y mujeres que ocuparon las tierras que invadieron los portugueses e hicieron Brasil. Otro ejemplo, los negros que fueron *esclavizados* eran vistos como *esclavos*, haciéndoles creer, de acuerdo con los roles sociales inventados por los hombres blancos europeos, que la piel negra obligaba a ser esclavo. La responsabilidad social, necesariamente compartida en

la práctica, se convierte en *unitaria* en teoría (ideología) y, así, las personas negras son esclavizadas, porque *ellas son esclavas*, y al externar esa definición, se justifica el rol social que se les atribuye. Parece natural, por lo tanto, que estos *hombres y mujeres ordinarios* nunca se hayan considerado libres para nada, después de todo, la marca de su servidumbre se encontrará en todas partes. Pero, ¿acaso la identidad forjada del esclavo o del hombre proletario no requiere su contradicción en el hombre capitalista o en el amo de esclavos? ¿No sería también *común* el sentido de amos y de capitalistas sobre sí mismos?

La mejor respuesta desde este punto de vista es *no*: los que explotan son libres, repitiendo la tesis centrada en lo social, y los explotados, sin acceso a los medios de producción ni al producto resultado de su trabajo, no tienen libertad. Así como, en el pasado, se usurpó la libertad de los *negros esclavizados*, en nuestro tiempo, el trabajador, por la apropiación de la plusvalía de la producción por parte del capitalista, tendría su libertad *negada*; y esto no puede cambiar, porque tanto el obrero como el propietario han cristalizado en su ser este *modo-de-ser-en-el-mundo*. No hay libertad en la sociedad, concluye el pensamiento *común*, más aún cuando el tema se plantea en el orden del individuo: los hombres y las mujeres *tienen apetitos* y, sin reservas, *son movidos* por ellos. Del mismo modo, es común pensar que somos prisioneros de nuestros hábitos, como el animal lo es de su instinto: “no puedo evitar fumar”, piensa el fumador cuando se enfrenta al hecho de que su elección habitual se convierte en una adicción. La libertad, esta vez desde el punto de vista *interno*, se convierte en el más oblicuo de los espejismos: “no soy ‘libre’ ni para escapar al destino de mi clase, ni de mi nación, ni de mi familia, ni siquiera para construir mi poder o mi riqueza, ni para controlar mis apetitos o hábitos más insignificantes” (Sartre, 2011, p. 593); o, lo que significaría lo mismo, el sentido común piensa al hombre y la mujer como *cosas* interconectadas por otras *cosas* a partir de una cosa que *es*: el cuerpo tendría sus exigencias que, sumadas a esas determinaciones de *interioridad* (subjetivas), estarían en un *mundo fijo*, donde las cosas y los valores son como *pedras*, siendo él mismo, hombre o mujer, también una *pedra* que conforma el mismo mundo-pared.

Por lo tanto, cuando se elimina la libertad de la ecuación, los roles sociales impuestos desde fuera parecen brotar desde el interior de hombres y mujeres: el hombre esclavizado, que es visto como *esclavo*, también es llevado a *verse* así. Es por el ojo de su amo que su libertad es usurpada, pero el esclavo se percibe a sí mismo esclavizado, nunca como una cosa. La tesis fundamental de *El ser y la nada* es ontológica: ser-hombre-y-mujer-en-el-mundo es ser-libre. Esta tesis, cuando se lleva al ámbito óntico, no se contradice. Por el contrario, muestra que somos *libertades situadas* en un proceso indefinido de *liberación*, que dura toda la existencia. Para Sartre, los hombres y las mujeres son libres de liberarse, aunque un cierto sentido común insista en la determinación, porque “nazco trabajador, francés, sifilítico o tuberculoso. La historia de una vida, cualquiera que sea, es la historia de un fracaso. El coeficiente de adversidad de las cosas es tal que se necesitan años de paciencia para obtener el menor resultado” (p. 593); pero, debemos recordar que, las tesis deterministas también son *inventadas* y libremente aceptadas. Para el filósofo, la libertad en la historia no es un rehén de la situación, que se expande de la adversidad de las cosas a la dificultad *insuperable* de la *cosa* que yo mismo soy: *obedecer a la naturaleza para comandarla*, es un ejemplo de la inventiva que coloca el ser-nacido y el ser-libre como opuestos, que revive en el plano existencial la dualidad del alma *en un cuerpo*. Por lo tanto, parece que *somos hechos* por nuestro pasado (situación); por lo tanto, es justo *buscar* las razones de aquello que somos (y de lo que es el mundo) en algún lugar, *más allá* de la libertad. Nada más justo, ni más absurdo: esto es lo que muestra la ontología fenomenológica de Sartre. De aquí se deduce que buscar en algún orden trascendente el sentido último del mundo es pura mistificación. O mala fe.

Cada hombre y cada mujer *es nacido* y, porque nació, existe en cierta parte del planeta con su respectivo *clima*, *raza* (etnia), *clase*, *idioma*, *hábitos* (*ethos*) y la *historia local* de la que forma parte; y solo puede *existir* porque forma parte de una colectividad, recibiendo de *herencia* cierto modo de ser (travesía del cuarto oscuro, *infancia*), que incluye los hábitos adquiridos y *cierta* cosmovisión. Eso es un hecho, como también lo es la decisión *situada* de negar la presencia decisiva de la libertad en todos estos procesos histó-

ricos desde la negación de la libertad en el plano de la existencia individual, que, como hemos visto, es histórica. El falso silogismo se estructura del siguiente modo: somos nacidos, por lo tanto, no somos libres; mientras que, fenomenológicamente, lo correcto es decir que *somos libres porque somos nacidos*; existir requiere proyectarse a sí mismo, de donde los hombres y las mujeres *son en el mundo* y, por lo tanto, se definen a sí mismos (a partir de su proyecto, aunque *situado*, es *suyo*). Paralelamente, el mismo error se repite en el plano de la Historia: sin el Dios racional moderno, que decidía todo según su *buena* voluntad, le corresponde inventar a su sucesor; las Leyes Dialécticas o la Mano Invisible, Estructura o Espacio, hacen en el plano macro lo que hicieron Inconsciente y Medio en el micro. Entonces, para Sartre, es también por una decisión libre que los hombres y las mujeres niegan su libertad, negándose a ver su reflejo en la historia. Y esto se deshace de dos maneras, que se explorarán a continuación.

El hombre es un animal. Aunque negado durante siglos, este hecho fenomenológico es el argumento más visceral contra las pretensiones metafísicas de toda filosofía que erróneamente ha llamado *alma* a las manifestaciones corporales-motrices de la libertad; y, ante el absurdo fenomenológico de seguir afirmando un doble imaginario de sí, parece sensato someter al ser humano a una determinada naturaleza. Así, se inventa la noción de instinto, que, aunque sirva para explicar la animalidad, fracasa estrepitosamente en el caso de los hombres y las mujeres: esas *tendencias primordiales* no son más que elecciones forjadas por la *historia individual*; el instinto “ni siquiera es verdadero ni falso porque no existe para sí. Simplemente es, como esta mesa, ni verdadera ni falsa, solo real” (p. 95). Es decir, siempre será en vista de un proyecto libremente planificado (y en curso), de ahí deriva su sentido, lo que puede llamarse *instinto*. Incluso en los hechos generales, como el apego a la vida y su mantenimiento, caen bajo el signo de la libertad: el suicidio sigue siendo un fenómeno presente que desafía esta tesis. Sin embargo, y por mucho que se puedan atribuir condiciones de elección a otros animales, hay que admitir que son ficticios: sólo nosotros, hombres y mujeres, podemos elegir a partir de los sentidos del mundo porque, vale la pena recordar-

lo, el mundo es humano. Y de ser atribuido a los animales es, en última instancia, un proceso evidente de antropomorfización: de hecho, se ve amor y odio en los procesos dichos *naturales*, pero, exceptuando los casos de mala fe, también es posible ver claramente que es a partir de nuestra *convención* de sentimientos y de formas de proceder que hay *sentido* en las conductas animales.

Así pues, los humanos serían animales distintos. En primer lugar, se consideran *especiales*, criaturas elegidas, etc., a imagen y semejanza de su creador, y eso, por curioso que sea, requiere elegir *no ver* que los dioses son también el resultado de un evidente proceso de invención y antropomorfización. Hombres y mujeres, animales *especiales* que, en ausencia de instinto, terminan dando voz a esa interioridad que suplanta el alma antigua y medieval: es de la modernidad de donde se hace eco el Ego, este *conjunto de virtualidades, latencias, potencias* que constituyen nuestro *ethos* (conducta, actuación), y Sartre (1994) se esfuerza por mostrar la mundanidad de este Ego que, por trascendente que sea, sólo puede estar en el mundo *Para-Otro*. Es en el mundo donde el Ego determina las cualidades (ser irascible, trabajador, celoso, ambicioso, sensual, etc.). Pero “también es necesario reconocer cualidades de otro tipo que tienen su origen en nuestra historia y las llamaremos hábitos: puedo estar *envejecido, cansado, amargado, debilitado*, progresando; puedo sentir que ‘adquiero seguridad después de un éxito’, o al contrario” (p. 221, énfasis agregado). Así, la dicotomía histórica se revela en mi historia: para-mí (Para-sí) soy, a diferencia de la mirada ajena, “siendo”, nunca “sido”. La historia, en cambio, nunca se cierra, sino que coincide con este movimiento de ser unitaria y múltiple. Es la ambigüedad de ser-hombre-y-mujer-en-el-mundo.

Así, el hombre-animal hace política, y se llama a sí mismo un animal político, o hace una religión y se llama a sí mismo un animal adorador, o hace filosofía y se cree un animal que piensa, o se arroja y dice que es elegido por la divinidad, o lo que sea. Parece justificado, entonces, preguntarse: ¿cuál es el fundamento de tantas visiones humanas de sí mismo, que coinciden con la *evolución histórica*, si no es la libertad? Y si hay algo que nos distinga de otros animales, no parece ser la conciencia (muchos juran que forman parte del ser-animal-irracional), sino la capacidad de

reflexión: mientras el resto de los seres permanecen *en el mundo* (presos de la facticidad), la realidad humana puede *trascender* debido a lo cual *debería* ser. Somos, pues, libres y en permanente *constitución de lo psíquico*:

Los conocimientos conceptuales que hemos adquirido en nuestra historia y que proviene de nuestro intercambio con el Otro, producirá un estrato constitutivo del cuerpo psíquico. En una palabra, mientras sufrimos reflexivamente nuestro cuerpo, lo constituimos en un cuasi-objeto por medio de la reflexión cómplice, por tanto, la observación procede de nosotros mismos. Sin embargo, tan pronto como *conocemos* nuestro cuerpo, es decir, tan pronto como lo captamos en una intuición puramente cognoscitiva, lo constituimos por esta misma intuición y con el conocimiento del Otro, es decir, tal como nunca podría ser para nosotros por sí mismo. (p. 445, énfasis agregado)

Aquello que cada individuo hace existir como libre elección se convierte invariablemente en esencia, y de ahí tenemos modelos universalistas de *tipificaciones* sociales que obligan a hombres y mujeres, por su libertad (aunque no libremente), a ejercer formas de ser (roles sociales) previa y arbitrariamente inventadas. Vale la pena preguntarse: *¿quiénes* establecieron tales roles o la definición de ser-en-el-mundo, sino *otros* hombres y mujeres? La cuestión de la relación con la historia se vuelve a plantear sobre nuevas bases, aquellas que, de modo *adulto*, rechazan las fantasías prefenomenológicas que, repitiendo la infancia, buscan y encuentran valores inscritos en cielos inteligibles o que se regodean en la negación de la libertad en supuestas e inencontrables interioridades (Ser trascendental o Razón o Alma). Ni el Espíritu Absoluto, ni la lucha de clases en su conmovedora dicotomía, han podido apaciguar el aparente círculo vicioso que se revela en la relación del hombre con su mundo a la hora de hablar de Historia: narra en bloque historias de historias cada vez más pequeñas que, fatalmente, convergen con cada existencia *particular*. Para Sartre, y esto es en síntesis ontología fenomenológica, no hay ninguna fuerza más allá o fuera de la realidad humana, principio y fin del mundo humano, sino que son los hombres y las mujeres quienes definen: ser libertades condenadas a elegir en el mundo, a estar-en-el-mundo; el castigo por cualquier rechazo, por supuesto, es el no-ser. Pero el mundo es, y

en él, los hombres y las mujeres, para ser animales, deben primero inventar la animalidad; y, para ser criaturas de dioses, tuvieron que inventar la divinidad. El círculo se cierra, y seguir buscando en otra parte la razón de ser-en-el-mundo, sería admitir la mistificación primaria (religiosa) y, de manera deliberada, sucumbir a la mala fe.

Por lo tanto, se puede argumentar: ¿es cierto que la lechuza de Minerva levanta el vuelo al anochecer? No. Para la filosofía de la libertad, después del crepúsculo no queda cielo para volar, porque ya no hay Minerva, ni siquiera una lechuza: no puede haber mundo sin hombres, así como no hay hombres sin mundo. Y esto es bastante obvio en una investigación fenomenológica, sobre todo porque se basa en la noción irrefutable de *intencionalidad* de la *conciencia*, que es el núcleo ontológico del ser-hombre-y-mujer-en-el-mundo. El Instinto, el Ego, el Lugar, por un lado, y el Fin de la Historia o cualquier otra fantasía finalista (El Reino de los Cielos, el Comunismo, etc.), por el otro, son sustitutos de la libertad en su papel dentro del flujo histórico; y puesto que la condición ambigua de la libertad situada no permite el descanso, cada hombre y cada mujer serán universales-particulares de su tiempo. Podría, después de todo, “requerir una historia humana *finalizada* para que cualquier acontecimiento, como la toma de la Bastilla, pudiera tener un significado definitivo. De hecho, nadie niega que la Bastilla fue tomada en 1789: ese es el hecho inmutable” (p. 615, énfasis agregado), y solo eso. A finales del siglo XVIII ya existían posibles significados, como fomentar revoluciones o servir de argumento para detener alguna revolución: la libertad corroe la historia, incluso en su sentido que, paradójicamente, sólo se revelará cuando la libertad abandone el mundo. Nunca, porque no hay mundo sin libertad.

II. La historia entre el ser y la nada: la humanización radical del sentido del mundo

Es necesario, además, inventar para la Historia un sentido que, con toda probabilidad, debe reflejar los caminos tomados por las elecciones situadas y *libres*; la toma de la Bastilla como hecho, se presta a muchos significados. Si esto es cierto cuando se trata del plano universal, es aún más evidente cuando se trata de la indivi-

dualidad restringida (proyecto original): es el pasado del que emergemos, pero esto solo sucede a distancia. Porque no es tanto desde adentro (la memoria) ni desde fuera (la mirada de los demás) que se hace la Historia, sino en la intersección evidentemente sutil entre el Ser-Para-Sí y el Ser-Para-Otro; no hay, nunca ha habido antes del mundo, ni después del mundo, ni fuera del mundo. Así como el filósofo y todo hombre y mujer, “el historiador es en sí mismo *histórico*, es decir, que se historiza a sí mismo iluminando la ‘historia’ a la luz de sus proyectos y de los proyectos de su sociedad. Por lo tanto, hay que decir que el sentido del pasado social está perpetuamente ‘en suspensión’” (p. 616, énfasis agregado), suspendido en libertad y condenado a sucumbir a ella. Unitariamente, somos particulares-universales de nuestro tiempo; universalmente, somos los caminos sin rumbo que sigue la libertad, tanto en la ejecución del hecho histórico como en la constitución de su sentido, tarea necesaria e inútil, ya que coincide con el amanecer y caída de la libertad. Así, no hay historia de ningún Espíritu Absoluto, sino de la manifestación fortuita e inexplicable de la libertad, fuente sustentadora del mundo fenomenológico, esta burbuja de *sentidos humanos* a partir de la cruda facticidad del Ser (En-Sí) que llamamos mundo y donde se revelan las huellas de lo que Sartre llama libertad.

La filosofía de la libertad es humanista y eso no es un problema porque, de hecho, el existencialismo se vuelve *para el hombre* (Sartre, 1978); pero es necesario establecer aquí lo que se entiende por *humanismo*: un mundo sin Dios que, al mismo tiempo, no se rinde a ningún tipo de *universalidades o totalizaciones previas* de lo que sería un *Nosotros-humanistas*, el equivalente a hacer de esta libre expresión de hombres y mujeres una cosa (Nosotros-objeto). La conciencia no se presta a la tierra para ser colonizada, salvo con la exclusión, intencionada o no, de la libertad misma. Al fin y al cabo, cada vez que usamos “nosotros” en su sentido vulgar, para describir a la *humanidad*, ya sea sufriente o pecadora, y, por lo tanto, *inventando* un sentido objetivo de la historia a partir de estas imágenes, “nos limitamos a indicar una cierta experiencia concreta que se *presencia* del Tercer Absoluto, es decir, Dios. Así, el concepto-límite de la humanidad (como la totalidad del Nosotros-objeto) y el concepto-límite de Dios se implican mutuamente y están

correlacionados” (Sartre, 2011, p. 52, énfasis agregado). Las ideas presentes en *El ser y la nada* aclaran la génesis de este fenómeno, a partir de lo *irrealizable*, aunque presente en el trasfondo de cada Cogito, Ser-En-Sí-Para-Sí: la situación, en lugar de revelar la libertad que somos, la mayoría de las veces (por razones ya expuestas) se presenta como un obstáculo; hombres y mujeres, convencidos de la determinación e ignorantes del coeficiente de adversidad que *vuelve posible* toda acción-libre-situada, idealiza en un Ser Omnipotente. Es con el fin de controlar lo incontrolable (el mundo, resultado del choque no dialéctico entre libertad y facticidad) que se idealiza el Fin de la Historia. Para Sartre, sin embargo, esto no es más que otra artimaña de libertad para evadir su responsabilidad *histórica*.

Por lo tanto, es lícito considerar de mala fe *toda teoría determinista*, ya sea a partir de la trascendencia o de la inmanencia, ya que la libertad, como principio de ser hombre o mujer en el mundo, reúne el ser individual y el movimiento histórico. O, en palabras de Sartre (2011), “al igual que las sociedades, la persona humana tiene un pasado monumental y *en suspenso*. [...]. Nadie puede ser considerado feliz antes de su muerte. Y la historización perpetua del Para-sí es una afirmación perpetua de su libertad” (p. 616, énfasis agregado). Por otro lado, la historia será el rastro dejado por las consecuencias de estas elecciones libres, que permanecen como el suelo de nuevas demandas de elecciones libres de ser y de significados inusuales del mundo. La ambigüedad de ser libertad para liberarse se revela como una posibilidad siempre presente y siempre inalcanzable, marcando las direcciones a tientas reveladas por el movimiento existencial humano en su mundo: hago historia sin conocerla y, en consecuencia, me creo hecho por ella; pero, “si captamos el Para-sí en su historicidad, la duración psíquica se desvanece, los estados, las cualidades y los actos desaparecen, dando lugar al ser-Para-sí como tal, que no es más que la individualidad única, de la que el proceso de *historialización (historialisation)* es indivisible” (p. 218). Para Sartre, de acuerdo con la doctrina de la libertad absoluta, es el Ser-Para-Sí quien *historiza su ipseidad*: no se trata de una mera aceptación pasiva, sea del *statu quo*, o de las normas vigentes, sino que se exige a cada hombre o mujer la *asunción de sí* como ser histórico, portador de la historia y partícipe de ella; es libre de que las *coloraciones*

internas no posicionales reciban su significado y posición. La libertad es el único fundamento posible de cualquier sentido de ser hombre o mujer y, por lo tanto, de la *historia*.

La ontología fenomenológica describe las estructuras del Ser-en-el-mundo. Nada es más fundamental que el Ser que se revela en sus *fenómenos-de-ser*; y nada es más cierto, desde un punto de vista fenomenológico, que estas estructuras descritas en su *aparecer*. Ahora bien, ¿los hombres y las mujeres se presentan a sí mismos como libertades elegidas por sí mismos? No, porque no debe creerse que el carácter 'suspendido' del pasado aparezca Para-sí en la forma de un aspecto vago e inacabado de su historia anterior. Por el contrario: "[...] el Pasado es captado por el Para-sí, en cada momento, como rigurosamente determinado" (p. 616). La Revolución Francesa fue necesaria, como Napoleón fue necesario para que Francia tuviera su historia, piensa el determinista empedernido; de hecho, parece que sí, para cada lugar turístico visitado por su valor *histórico* se refiere inmediatamente al tiempo pasado. Recordemos el Arco de Tito o la Columna de Trajano, son historias de hombres muertos que, a pesar de la permanencia *en-sí*, esas obras de piedra están siempre y definitivamente necesitadas de otros hombres y mujeres que hoy puedan devolverles su sentido. La historia no puede entrar en el reino del En-Sí, excepto cuando es llevada allí: "el pasado está suspendido indefinidamente, porque la realidad-humana 'era' y 'estará' perpetuamente esperando" (p. 616).

En vano, filósofos e historiadores han buscado en el pasado el sentido del mundo, o, a partir de ahí, algún medio de prospectar el futuro: no es ni será lo que hacen los hombres y las mujeres; o más bien, en cuanto que *nada-de-ser*, el porvenir es posible. Al mismo tiempo, es el lugar de todas las posibilidades: será el de la abundancia, el de la libertad, el de la igualdad, o será el de la guerra, la destrucción y el hambre. Nada en el Ser indica qué hacer para realizar el modelo del mundo, ya que nunca ha habido ningún modelo, o infinitos modelos, todos vinculados a un cierto momento del mundo que necesariamente ya *ha permanecido en el pasado*. La ambigüedad de la libertad situada corroe todas las tesis finalistas o deterministas de la historia, convirtiendo a los hombres y mujeres en dioses fallidos, que, por no poder, como Dios lo haría, crear

su mundo de la nada, lo crean de todos modos, por la negación del Ser, oponiéndose a lo que son. Pero, después de todo, ¿la historia *tiene sentido*?

Mi ser-para-el otro es un ser real y, si permanece en manos del Otro como un abrigo que abandono después de mi desaparición, es como una dimensión real de mi ser –una dimensión convertida en mi única dimensión– y no como un espectro inconsistente. [...] Cabe señalar, sin embargo, que este ‘destino’ así conferido a *mi* vida también permanece en suspenso, ya que la respuesta a la pregunta ‘¿cuál será el destino histórico de Robespierre?’ depende de la respuesta a esta pregunta preliminar: “¿Tiene sentido la historia?”, es decir, “¿debe la historia concluir o *detenerse*?”. Esta pregunta no está resuelta, y tal vez sea irresoluble, ya que todas las respuestas que se le dan [...] son, a su vez, históricas. (p. 667, énfasis agregado)

La libertad situada en la *historia*, por un evidente proceso de alienación, es llevada a verse a sí misma como *producto* de esta historia. Desde el punto de vista fenomenológico, la *materia* de la Historia humana es la libertad individual, aunque la mayoría de las veces se asocia libremente a un cierto modelo preexistente de hombre y mujer, pero sin embargo se hace a sí mismo y hace historia. El otro, ya mostrado como fundamental (somos *nacidos*), es al mismo tiempo un colchón y una barrera en este proceso: sólo puedo estar en el mundo *pasando por el otro* (gracias a él), pero esta necesidad se revela también como un proceso de alienación de mi libertad *efectuado por el otro*. El significado original de Ser-Para-Otro es conflictivo. Si algo se quiere universalizar desde este punto de vista, es sólo la *condición humana*: el otro *roba* mi libertad, mientras que yo *robo* la suya; o bien, “el sentido del conflicto pretendido será dejar clara la lucha de dos libertades enfrentadas como libertades. Pero [...], por el solo hecho de afirmarme en mi libertad frente al Otro, hago del Otro una trascendencia, es decir, un objeto” (p. 472). Esto sin perjuicio de la tesis posterior, la *Crítica de la razón dialéctica*, que el Grupo en Fusión siempre es posible. Al fin y al cabo, lo posible no es necesario, y la mayoría de las veces hombres y mujeres se ven envueltos en este proceso de ser libertad para oprimir la libertad (asumiendo la normatividad actual como suya, como los ejemplos caricatures-

cos del fascismo y el nazismo), siendo esta la forma más común de *encontramos* en el mundo. La lucha perenne de la libertad para liberarse, no parece ser un argumento plausible contra la libertad; por el contrario, reafirma la necesidad de que cada uno elija ser, lo que efectivamente lleva a Sartre a entender por Historia.

Soy un objeto para el otro en la medida en que también lo objetivo con mi mirada, y será esta dialéctica sin tercer término el *motor inamovible* de significados que impregnan el mundo; me miran mientras miro, aunque la mirada no pueda ser mirada: veo al otro como libertad que me ve y, de inmediato, su mirada revela ojos dentro de una calavera, adornados por cejas y pestañas, cabellos y arrugas con su boca y lengua que hablan. Un objeto para mí. La historia de este fracaso es el comienzo de la Historia en su desarrollo y es necesario, para constituir su sentido, utilizar toda la libertad e inventiva posibles. Después de todo, “también mi ser-para-el-otro, como el surgimiento en el ser de mi conciencia, también tiene el carácter de un acontecimiento absoluto. Dado que este acontecimiento es al mismo tiempo historización (*historialisation*) [...] y condición de toda historia, la llamaremos historización antehistórica” (p. 362). En otras palabras, así como todo hombre o mujer tienen *su secreto* de ser (su libertad) a merced de otro, la historia refleja esta misma vulnerabilidad: su *sentido* siempre estará abierto y estará sujeto a futuras interpretaciones; hombres y mujeres que aún no han nacido, serán, en algún *futuro*, jueces de la historia que vivimos. Y si lo vivimos, es porque lo hemos hecho, aunque sea a ciegas; porque lo elegimos.

Así, al igual que la infancia de todos y cada uno, cuando se trata del futuro, la historia repite ese cuarto oscuro: nada en el universo señalará el camino, y sólo la humanidad sigue los caminos que ella misma imprime (o ha impreso) en el mundo; errática y subrepticia, la libertad misma se encarga de deshacer todos los edificios erigidos por la Razón o cualquier otro artificio con el fin de predecir, prever, controlar o contener el futuro: es *puro*, y nada de esta historización prehistórica podría entrar en él. “El psicoanálisis existencial no reconoce nada *antes* de la emergencia original de la libertad humana” (p. 696, énfasis agregado), donde para Sartre la determinación social es *ethos* (hábito, repetición indefinida de la misma elección) y, por muy arraigada que esté,

cualquier comportamiento siempre puede ser cambiado. ¿Ese pesimismo latente se está convirtiendo ahora en optimismo desenfrenado? El contrapeso de esta libertad entra en juego: la situación *necesaria* para afirmar que *somos nacidos* equivale a decir que *nos encontramos* en el mundo ya con un *pasado*: esto es un hecho, porque no hay ninguna ley que estipule, de antemano, *el número a priori de los diferentes proyectos que soy*, o puedo ser, y tengo que ser para estar-en-el-mundo. Ontológicamente, como es bien sabido, el Ser-Para-Sí libra la lucha ignominiosa por realizar el imposible Ser-En-Sí-Para-Sí; ónticamente, corresponderá a cada uno elegir libremente, en función de la situación que es *suya*, *su* proyecto de ser. Así, incluso bajo la más terrible de las opresiones, la libertad puede anunciarse a sí misma la necesidad y la gratuidad de su liberación; del mismo modo, será el principio de toda determinación, que deberá ser libremente *asumida* para cumplir su papel limitante o determinante. La libertad es la única fuente posible del límite de la libertad misma.

III. Resiliencia y oportunidad de El ser y la nada: para concluir (e iniciar diálogos)

El Ser-Para-Sí existe y su existencia *condiciona* su esencia: para ser, los niños se reflejan en los que tienen a su alrededor, y siempre será a partir de ahí que se harán la mayoría de los proyectos de ser. Pero, sea lo que sea el mundo, tanto el asentimiento como la rebelión contra un cierto aspecto normativo de un grupo social, provienen invariablemente de la libertad *situada* en ese grupo: la historia es tributaria de esta singularidad. Para la filosofía de la libertad, esta es independiente de la etapa de desarrollo técnico, o de cultura, etc.; por el contrario, sostiene Sartre, la propia diversidad de culturas reafirma la libertad como principio y fin de la Historia, que es humana. Es a partir de la libertad situada que se deduce (o describe, o inventa) la historia del Universo, o la historia de la aparición de la vida, o el comienzo de la historia de los hombres (con la invención de la escritura hace 4000 años) y así sucesivamente; lo mismo puede decirse de la historia de cualquiera de los objetos inventados y cultivados por la humanidad en sus particulari-

dades (*historia del automóvil o historia del Rolls Royce*), pasando por todos los valores constituidos y, en consecuencia, decidiendo todas las conductas aceptadas o reprobables en función de la situación actual. Por ello, para Sartre, el psicoanálisis existencial debe considerar al ser humano “una historiarización perpetua” para descubrir “más que datos estáticos y constantes, el sentido, la orientación y los avatares de esta historia”, pues considera “al hombre en el mundo y no acepta[n] la posibilidad de cuestionar lo que es un hombre sin tener en cuenta, en primer lugar, su situación” (p. 697, énfasis agregado).

Así, la crítica estructuralista de la *Crítica de la razón dialéctica* suena hoy curiosa cuando se mira desde el punto de vista de la filosofía de la libertad: un acto libre de, una vez más y por diversas razones, negar la libertad. El peso dado por la antropología del siglo XX a la noción de estructura tuvo en *El pensamiento salvaje* (1976) de Lévi-Strauss el pináculo del reconocimiento del estructuralismo; y, para ello, el objetivo del antropólogo era precisamente la Historia, en la versión que atribuía a Sartre y la *Crítica de la razón dialéctica*. Este escenario, sin embargo, cambia radicalmente cuando se lee la *Crítica* a la luz de sus bases onto-fenomenológicas: en términos generales, Lévi-Strauss acusa a Sartre de *privilegiar la historia* en detrimento de otras ciencias sociales. Sin embargo, como hemos visto, *El ser y la nada* expresa precisamente lo contrario: Sartre privilegia la libertad, y lo hace desde la explicación de la génesis de esta antinomia entre historia e historización. Lo mismo podría decirse de la *conciencia histórica* como distinción entre precivilización y civilización, ya que Sartre es categórico: así como en la infancia los hombres y las mujeres pasan por un cuarto oscuro, la libertad humana tendría su *raíz antihistórica*, el fundamento mismo de la Historia; o, en palabras de Sartre:

no tendría sentido preguntarse qué era el ser antes de la aparición del Para-sí. Pero la metafísica no tiene por qué renunciar a tratar de determinar la naturaleza y el sentido de este proceso prehistórico y la fuente de toda historia, que es la articulación de la aventura individual (o existencia del En-sí) con el acontecimiento absoluto (o emergencia del Para-sí). (p. 757)

Dicho en estos términos, el problema no se acerca siquiera a algún tipo de evolución o *desarrollo* de la conciencia, sino más bien a la irrupción y desarrollo de la noción de libertad en la historia y, por lo tanto, al advenimiento de la historización del Ser (hombre-en-el-mundo). Se trata de partir de la frase, muy probable, de que el Ser-Para-Sí es *una enfermedad del Ser* que siempre anuncia su nihilización y la nihilización de su entorno; es decir, no es la *mera* conciencia, sino la libertad la que, *a posteriori*, separa lo que puede llamarse el paso de un estadio primitivo a la civilidad. Más bien, Sartre señala que, aunque es el motor de la historia, la libertad también es *histórica*: exige ser *descubierta*, o descrita, o inventada, pero, en cualquier caso, la conciencia es su presupuesto. Por lo tanto, hay un acuerdo en principio: el hecho histórico *sólo se percibe* en una situación. Por otra parte, Sartre no podía privilegiar la historia, ni ninguna otra ciencia social por el simple hecho de que, según la cartilla de Husserl matizada por Heidegger, es la ontología fenomenológica la que primero debe investigar y fundamentar (o rechazar) las *contribuciones* de estas *disciplinas auxiliares* (Sartre, 1996).

Y, hay que recordarlo, fue la propia historia la que históricamente reveló su *verdad*: el estructuralismo conquistó un innegable espacio de prestigio entre las ciencias humanas. Sin embargo, si es cierto que la Revolución Francesa no tuvo el mismo significado para un *cortesano de Versalles* o un *campesino del Loira*, vale la pena recordar otras dos situaciones: antes de que los hombres y las mujeres acudieran libremente a la Bastilla y aspiraran al poder, no había *Revolución Francesa* que analizar; ahora, la revolución que tuvo su momento en la historia (*fecha*, 1789, Francia), sigue siendo un objeto pasivo, que aparece entre libros polvorientos y todavía abierto a la interpretación. A pesar de las direcciones tomadas por la investigación social y política en el mundo, la libertad para Sartre –así como sus indagaciones políticas– no son mitologías, sino la descripción fiel (porque ontológica y fenomenológicamente fundada) de la libertad situada; aun así, casi repitiendo el episodio en el que Husserl critica a Heidegger por su *inclinación antropológica*, Lévi-Strauss (1976) afirma:

Sartre, que pretende crear una antropología, aísla a su sociedad de otras sociedades. Atrinchera en el individualismo y el *empirismo*, un *Cogito* –que quiere ser ingenuo y grosero– se pierde en los callejones sin salida de la psicología social. Porque es evidente que las situaciones de las que Sartre trata de deducir las condiciones formales de la realidad social: la huelga, el combate de boxeo, el partido de fútbol, la cola en una parada de autobús, son todos incidentes secundarios de la vida en sociedad; no pueden, por lo tanto, servir para desentrañar sus cimientos (p. 285, énfasis).

Pero eso es cosa del pasado; ¿sería necesario que este *tiempo ya transcurrido* requiriera *revisitar* estas cuestiones? (Lévi-Strauss, 1998). Aunque el eco de esta afirmación sigue resonando fuerte, ¿no subsiste hoy la sospecha de que, en lugar de oponerse a Sartre, el antropólogo está en realidad poniendo en tela de juicio el método fenomenológico? O, más bien, ¿no sería el objetivo la fenomenología en su versión heideggeriana (*la ontología sólo es posible como fenomenología*)? Es demasiado fuerte pensar que la historia es una mera abstracción *creada por el historiador*: en primer lugar, el pasado, además de la memoria (que en gran medida se confunde con la historia), revela al presente toda la gama de objetos y relatos (documentos históricos) que corroboran lo que el historiador (científico) cuenta; en segundo lugar, aunque nunca se puede ignorar que *la historia* también se hace desde un punto de vista, de ninguna manera (en atención a la ontología fenomenológica) se puede situar en el entorno *mitológico* la trayectoria de la libertad a través de su liberación. Hacerlo sería negar lo que es evidente, porque está presente y se muestra fenomenológicamente en el mundo: los análisis de la conducta humana de la ontología fenomenológica, fundamento de las modalidades del Ser descrito (En-Sí, Para-Sí, Para-Otro), dejan claro que la mistificación estaría en realidad en negar la libertad en la Historia; en negar *lo que se ve* (fenomenológicamente).

La historia no es un mito. Tampoco es la realidad en sí misma. Su carácter omnicompreensivo, casi aleatorio y abierto a significados plurales, no viene *de fuera*, de algún tipo de estructura que, a pesar de los esfuerzos de la década de 1960, acaba repitiendo el error anterior de recurrir a lo *trascendente* para explicar nuestro

mundo: Dios es arrebatado y, en su ausencia, una vez más contra la libertad, los hombres y las mujeres estarían sujetos a la fijeza de lo elegido por sí mismos hasta entonces. Es de la cristalización de actos pasados, libres y *libertarios* en su punto de partida, de lo que se alimenta el determinismo; es de la concreción del mundo, en su *verdad fenomenológica*, que, efectivamente, no fueron las *estructuras* que *salieron a las calles* en mayo de 1968 (Motta, 2012). Eran hombres y mujeres, estudiantes y trabajadores en su individualidad, por sus razones y en vista de la libertad, esta *sinfonía* que se produce de diferentes *instrumentos y notas* (Grupo en Fusión). La historia, pues, no es invención porque *sólo se revela en acto*. Es una totalización continua del camino de la Libertad en su libre hacer y autohacerse, tal como le sucede a cada hombre o mujer en su historia. Y, hay que recordarlo, la estructura no salió a la calle como nunca lo fue en ninguna interioridad: la libre asunción de modelos o su invención, vale la pena recordarlo, es un ser humano posible que es necesario en una situación; la libertad no es un don, sino una *condena*.

Ausente de las calles, la estructura busca otro *lugar* para ofuscar la libertad: se desentierra la noción de inconsciente, ahora *estructurado lingüísticamente*. Lacan (2005), lleno de cuidado en su agradecimiento al maestro Sartre, reconoce que *describió magistralmente el juego de la intersubjetividad*, lo *admirable* que es su analítica del ser-para-el otro (mirar), y es una *lectura esencial para un analista*; así, como afirma Paulo Perdigão sobre las impresiones de Lacan, Sartre describió magistralmente la intersubjetividad en su ontología, convirtiéndolo en “lectura esencial para un analista. [...] Es necesario que hagas un pequeño esfuerzo y te refieras a *El ser y la nada*” (Perdigão, 1995, p. 137). Sin embargo, al reafirmar instancias subconscientes o preconscientes, el psicoanalista se coloca en la trinchera opuesta a la de la filosofía de la libertad; para ir al mismo bando, sería necesario que Sartre revisara algo que, desde *El ser y la nada*, ha considerado pétreo e incluso ha guiado toda su crítica a Freud: el hombre y la mujer son totalidades, no una mera *colección* o *suma*. Aun así, Lacan (2005), en su décimo seminario, sitúa a Sartre en el papel del posthegelianismo y, en la misma página, cuestiona la *intrusión* de la figura del niño (infancia) en el entorno del pensamiento.

Esta figura que Sartre nos presenta, ella trae, hace que algo resuene en el inconsciente. ¿Qué? Pues bien, Dios mío, nada más que el deseo de engullir todo el cuerpo en el seno de la patria, cuyo significado denuncia Freud como debe ser, cuando dice textualmente, al final de uno de los capítulos de *Hemmung, Symptom und Angst*, que el retorno al vientre materno es una fantasía de lo impotente. Es precisamente por esta razón que el huérfano protegido que Sartre se esfuerza por sobreproteger dentro del hombre, y a quien, a lo largo de su obra, impulsa a compartir la simple savia de la vida, se permite ser el falo, el énfasis en este caso recae en el ser (Lacan, 2005, pp. 203-204).

Sartre creó el psicoanálisis existencial que, en paralelo con el de Freud, reconoce que todo acto tiene siempre verticalmente su sentido más profundo; esto, al parecer, podría indicar algún caso *preconsciente*. Sin embargo, más allá de este camino (regresivo), los hombres y mujeres de la historia pueden ser abordados de otra manera: la investigación *horizontal*, que además de los documentos y testimonios legados por el individuo, también considera lo que *otros* tienen que relatar y, por supuesto, la propia situación histórica (progresista). Es decir, ni siquiera la ampliación de la noción de situación llevada a cabo por Sartre nos autoriza a pensar en ningún dominio *inconsciente* en su filosofía (Leguil, 2014). Eso sin cuestionar el hecho de que uno solo está en el mundo *habiendo sido nacido*. Porque, si a veces vale la pena recordarle al marxista que nadie nace con un sombrero de copa o una tarjeta de trabajo, aquí se aplica la proposición opuesta: las tarjetas de trabajo o los sombreros de copa *también* son invenciones humanas, tanto como la *condición infantil* (plano óptico), pero no el *ser nacido* (ontológico). Franklin Leopoldo e Silva (2015) recupera precisamente esta dicotomía, porque “si es verdad que el hombre *está en la* historia, también es verdad que es él quien *hace la* historia” (énfasis agregado).

Una vez más, en lugar de impedir la libertad, la situación es una *condición de su posibilidad*: libertad que es, y sólo podría ser, (desde el punto de vista fenomenológico) corpóreo-mundana. La filosofía de Sartre se sitúa desde el plano de la *corporeidad*, y no desde una subjetividad vacía; es mundana por su condición, luego, ¿qué habría fuera del mundo? La alternativa a las *verdades fenomenológicas* entra, sin más, en el plano de la especulación, pues

corresponde a la *metafísica* “formar las hipótesis que nos permitan concebir este proceso como el acontecimiento absoluto que corona la aventura individual que es la existencia del ser” (Sartre, 2011, p. 757). Además, “tal unificación no debe, por supuesto, constituirse en la perspectiva de un futuro histórico, ya que la temporalidad llega a existir a través del Para-sí. Por lo tanto, no tendría sentido preguntarse qué era el ser antes de la aparición del Para-sí” (p. 757).

El ser y la nada es una obra dedicada al Ser, por lo tanto, a la ontología, pero su carácter fenomenológico es decisivo para que la tesis de la libertad absoluta ontológica sea matizada en el plano óntico por la facticidad: somos conciencia corpóreo-motriz, es decir, sólo podemos ser *en el mundo*. Se reafirma aquí la necesidad de leer no sólo la *Crítica de la razón dialéctica* en consonancia con *El ser y la nada*, sino también con toda la filosofía de Sartre: en su literatura, en su teatro, en sus intervenciones políticas, como en la ontología fenomenológica u otros textos técnicos, lo que tenemos es la reafirmación de esta oda a la libertad (fundada en la ontología fenomenológica). El camino parece bien trazado, desde la *evidencia* de la intencionalidad de la conciencia, pasando por la fenomenología como *método*, hasta los hallazgos *ontológicos*. Por lo tanto, si es apropiado usar la ontología para defenderse de las cuestiones dirigidas a la *Crítica*, ¿qué hacer cuando el problema es llevado al corazón mismo de la *ontología*?

Es gracias a esta intuición del Ser como plenitud absoluta y positividad absoluta, gracias a una visión de la nada purificada de todo lo que ponemos en ella, que Sartre piensa explicar nuestro acceso primordial a las cosas, siempre implicado en las filosofías reflexivas y siempre entendido en el realismo como una acción impensable de la cosa sobre nosotros. (Merleau-Ponty, 2005, p. 9)

La percepción está en el principio, y será a partir de ella (acto fundador) que se fundarán todos los demás actos conscientes, incluida la reflexión; esta es la versión *a priori* de la corrección según Merleau-Ponty, que señalaría el error de principio de la ontología de Sartre: al estar obsesionada por la negación de la nada, vuelve a caer en una filosofía del sobrevuelo, incapaz de dar cuenta de los momentos más complejos de la realidad humana. La temprana

muerte del filósofo le impidió *rever la cuestión*, pero a juzgar por el desarrollo de los hechos históricos, es de suponer que ni siquiera él era tan duro con Sartre como Foucault. Además de negarse a reverenciar al viejo maestro, afirma: “La *Crítica de la razón dialéctica* es el magnífico y patético esfuerzo de un hombre del siglo XIX por pensar el siglo XX. En este sentido, Sartre es el último hegeliano, y yo diría también el último marxista” (Foucault, 1966). Esto parece tener sentido, pero, para ello, es necesario desmontar la filosofía de la libertad y traer a colación sólo la *Crítica*, prescindiendo precisamente de su fundamento: *El ser y la nada*. Pero la filosofía de la libertad no es una obra *magnífica y patética* de pensar el siglo XX con herramientas decimonónicas; bueno, miren el siglo de la herramienta utilizada por Sartre (fenomenología). En otras palabras, y Foucault ciertamente no podría ignorar esto, la ontología propuesta por Sartre es *fenomenológica*; ciertamente, el tema ontológico repite modelos modernos *fundacionales* en relación con la realidad (siempre *fundada*), pero lo hace con una diferencia mayúscula: las estructuras ontológicas, que gobiernan el mundo, se revelan *fenomenológicamente* en este mundo mismo. No hay ningún *paso* que considerar entre el plano óntico y el ontológico.

Foucault no parece estar dirigiéndose a la filosofía de la libertad, sino a un *hombre de paja* de su propia creación; esta no será la primera vez que Sartre sea criticado por *lo que no escribió*. Este Sartre, una vez más el *último hegeliano* y el *último marxista*, no parece estar de acuerdo con el de la *Crítica*, que exigía al marxismo la aceptación de su *aporte*: la libertad, desvelada en la ontología fenomenológica y competidora voraz de todas las pretensiones totalitarias en relación con la Historia (*Leyes dialécticas*); o con el Sartre de *El ser y la nada*, que precisamente con vistas a superar el *espíritu araña*, que se tragaba todo en la *salmuera grasienta del Espíritu* (Idealismo), se asombraba de la fenomenología, que le permitía *filosofar* a partir de *cócteles de albaricoque*. La razón de esto es metodológica y se basa en la *intencionalidad* de la *conciencia* y, por supuesto, en la fenomenología: aquí es donde el Ego es trascendente. Sin embargo, dado que la fenomenología estaba *condenada a renovar todo conocimiento*, Sartre propone *reformas*: ya no es posible hablar de nociones de inconsciente o subconsciente, porque

la conciencia intencional es *plenitud por su falta*, y esta es la razón de su existencia (realizar el imposible Ser-En-Sí-Para-Sí), quizás, y esto hay que profundizarlo, se pueda hablar de alguna noción de *preconsciencia* en la filosofía de Sartre, sobre todo teniendo en cuenta que *somos nacidos y somos corpóreos*. No más que eso.

Nacido, y con el advenimiento de la *edad de la razón* (reflexión), somos *libertad en situación*: una vez más, es a partir de la negación de la libertad que la situación se convierte en un *lugar* que, por su *fuerza coercitiva*, define formas de ser. Al fin y al cabo, para Sartre seguirá siendo la conciencia intencionada (a través de la libre elección) la que otorgará o no poder al letrado: *¡no pises la hierba!* –cambiar el *camino* en un jardín; o bien, seguirá siendo la libre elección del *jugador* ante la *alfombra verde de la mesa de juego*, decidir, aunque selle su futuro; o bien, sigue siendo válida la máxima de que la *montaña* deriva su significado mundano de *mi proyecto*: si tengo la intención de escalarla, puede resultar un obstáculo, mientras que si elijo tomar un chocolate caliente sentado en un café, contribuye como un adorno al paisaje. No hay *sujeto* o yo interiorizado (material o trascendental), sino libertad (Sartre, 1994): en este sentido el filósofo sigue *actual*. Por otra parte, su tesis no repite la de Husserl, de la *purificación absoluta del campo trascendental*: por el contrario, Sartre promueve su disolución, afirmando en su lugar la conciencia como una libertad situada (conciencia corpórea, o corporeidad). El *a priori de la correlación* sartreano, vale la pena recordarlo, es el *hombre-en-el-mundo*, que parece anticipar mucho de lo que será la filosofía después de Sartre, ya que fue todavía en *El ser y la nada* donde el filósofo anticipó partes importantes del pensamiento de sus epígonos e incluso de algunos de sus detractores.

Por lo tanto, también es históricamente posible decir que *no fueron las estructuras las que salieron a las calles* en mayo de 1968, así como todavía no parece correcto creer que la *organización espacial de la ciudad* delegue en las calles la tarea de convertir a los transeúntes en revolucionarios. Repitiendo la furia de la *voluntad de verdad*, la filosofía postsartreana parece caer en el error más aceptable: alguna explicación es siempre mejor que ninguna; o, lo que es más apropiado para el caso, la libertad en la historia aparece siempre como víctima de sí misma, pues de ella nacen todas las te-

sis y teorías de su negación. Fue libremente que Foucault negó la libertad en favor del *lugar* de su ejercicio (una tesis declaradamente realista), y también fue libremente que Lacan redujo la creatividad humana a la cristalización estructural de sus elecciones a través de la repetición; al mismo tiempo, hay que recordar que también fue libremente que Merleau-Ponty se negó *a partir del cogito* (conciencia intencional), incluso a costa de tener que afirmar un *sentido autóctono* al mundo; y esto tiene muchas consecuencias para ambos (Chauí, 1997).

Palabras finales

Termino aquí el texto con un afán de iniciar la conversación con este *Amigo-Pedro-que-nunca-está-presente*: es Deleuze quien, enigmáticamente, afirma que la *ausencia de Sartre* es más inquietante que su falta. La filosofía de la libertad exige muchas *explicitaciones*, pero también exige rumiación: la ausencia del hombre es un hecho, pero su ausencia en el debate filosófico significaría el abandono de una de las páginas más cuestionadoras de la historia de la filosofía, escrita en *El ser y la nada*. Es a partir de la afirmación de la libertad que el filósofo rehabilita la trascendencia del mundo sin renunciar nunca a la autonomía humana (libertad); no sólo somos creadores de *mundos*, sino que el mundo mismo es obra nuestra. Es aterrador imaginar que, en ausencia de Sartre, los destinos humanos puedan ser decididos por los Espíritus, o por las Leyes Dialécticas, o por las Manos Invisibles o por lo que sea, sin ninguna oposición, porque, después de todo, y en esto estamos de acuerdo con Deleuze, sin la *ontología fenomenológica*, el pensamiento humano no estaría en condiciones de *visar lo imposible*. Ya sea en estos *lagos del no-ser* o incluso en la *viscosidad de la materia*, lo que se puede encontrar (y Sartre lo muestra) es la libertad; aunque entre *grietas* y *estiramientos*, las *dos obsesiones sartreanas* conducen a la libertad (Deleuze, 2002). Es en el encuentro concreto con el otro que puedo estar-en-el-mundo, y será mediado por esta *mirada* (libertad) que el mundo cambiará o seguirá siendo lo que es. La libertad situada, la del *hombre y la mujer*

en camino, se erige como la denuncia más contundente de la insuficiencia de las filosofías que se ocupan del fenómeno humano en procesos de generalización; *volver a las cosas mismas* es, de la mano de Sartre, volverse *para el hombre y a la mujer en sí mismos*. La aventura de Roquentin es un modelo de su historia, y de toda la Historia: este despliegue *libre y a tientas* de la Libertad con vistas a su liberación (Sartre, 2004).

Referencias

- Chauí, M. (1997). Filosofía e engajamento: em torno das cartas da ruptura entre Merleau-Ponty e Sartre. *Dissenso*, 1, 133-153. <https://doi.org/10.11606/issn.2447-9713.dissenso.1997.105038>
- Contat, M., y Rybalka, M. (1970). *Les Écrits de Sartre*. Gallimard.
- Deleuze, G. (2002). *Il a été mon maître. En Deleuze, G. L'île déserte et autres textes (1953-1974)*. Minuit.
- Foucault, M. (1966) *L'homme est-il mort? Entretien avec C. Bonnefoy*. Arts et Loisirs, 38, 15-21.
- Lacan, J. (2005). *O Seminário, livro 10: a angústia*. Trad. Jacques-Alain Miller. Zahar.
- Leguil, C. (2014). *Sartre avec Lacan*. [Podcast]. Radio Lacan. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-chemins-de-la-philosophie/sartre-avec-lacan-1989435>
- Leopoldo e Silva, F. (2015). *Sartre e a psicanálise: subjetividade e história*. *Cienc. Cult.*, 67(1), 39-42.
- Lévi-Strauss, C. (1998). *Lévi-Strauss nos 90 voltas ao passado*. *Mana*, 4(2), 105-117.
- . (1976). *O pensamento selvagem*. Nacional.
- Merleau-Ponty, M. (2005). *O visível e o invisível*. Perspectiva.
- Motta, A. (2012). *As estruturas não descem às ruas: Lévi-Strauss, mai soixante-huit e o fim do estruturalismo*. *Revista de Ciências Sociais*, 36, 257-266.

- Perdigão, P. (1995). *Existência e liberdade: introdução à filosofia de Sartre*. L&P.M.
- Sartre, J.-P. (2004). *A Náusea*. Nova Fronteira.
- . (1966). *Controvérsia sobre a dialética. Marxismo e Existencialismo*. Tempo Brasileiro.
- . (2002). *Crítica da Razão Dialética*. DP&A.
- . (1994). *A transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Colibri.
- . (2011). *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica* (20^a. ed.). Vozes.
- . (1978). *O Existencialismo é um Humanismo*. Trad, Vergílio Ferreira. Abril Cultural.
- . (1971). *L'idiote de la famille*, 1. Gallimard.
- . (1996). *O Imaginário*. Ática.
- . (2005). *Morale et Histoire. Les Temps Modernes, Juillet-octobre*, n. 632-633-634. TM.
- . (1947). Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : L'intentionnalité. *Situations I*. Gallimard.

4. LA FUNCIÓN METODOLÓGICA DE LA REFLEXIÓN EN EL ITINERARIO SARTREANO

Tássia Vianna de Carvalho

Introducción

El objetivo de este capítulo es la reconstrucción de la herencia fenomenológica recuperada por Sartre, señalando cómo la noción de *intencionalidad* fue fundamental para que pudiera inclinar la fenomenología canónica en la dirección de sus propios intereses, es decir, en la dirección de una ontología fenomenológica. Esto permitió al filósofo francés describir el modo de ser de la realidad humana en su indeterminación constitutiva, que la impulsa a trascenderse hacia el mundo en su búsqueda del ser. Con el fin de alcanzar este propósito, repasaremos la descripción de la estructura de la conciencia desde los escritos sartreanos de 1936, en su período predominantemente fenomenológico, hasta su *ópera magna* de 1943, *El ser y la nada*, en la que el autor desarrolla su fenomenología existencial, destacando así el hilo de continuidad que recorre su pensamiento. Para ello, mostraremos cómo la ontología elaborada en su obra de 1943 sustenta la fenomenología previamente desarrollada en 1936. Con ello, demostraremos cómo la noción de intencionalidad aparece como un concepto fundamental para llevar a cabo esta tarea, siendo leída, más adelante, como el *acto ontológico* que caracteriza la libertad relativa al ser de la conciencia en su búsqueda de estar constantemente fundada en un ser distinto a uno mismo.

Nuestra exposición comienza por la exposición de la conciencia en *La trascendencia del ego*, enfatizando el vínculo necesario entre la conciencia *irreflexiva* y la conciencia *reflexiva*. Demostraremos que la conciencia *reflexiva* realiza una modificación estructural de la conciencia *irreflexiva*, posicionándola objetivamente, haciéndola conciencia *reflejada* (*réfléchie*) al ser tomada como objeto de reflexión. El resultado de esta modificación produce así un Ego Polo, constituido *a posteriori*, que es entendido por Sartre como el polo trascendente de unificación de los diferentes estados de conciencia. A continuación, mostraremos cómo se presenta dicha relación, ontológicamente, en su ensayo de 1943. En sus desarrollos ontofenomenológicos, Sartre señala que existe una relación de *inmanencia* entre la conciencia reflexiva y la conciencia irreflexiva, para que el ser de lo irreflexivo se funda en el ser de lo reflexivo, para identificarse con este ser. De esta manera, en el acto de reflexión, la conciencia busca devenir *En-sí*, volviéndose sobre sí misma en una aprehensión objetivante.

Este esfuerzo de la conciencia por aprehenderse objetivamente en el modo de ser del En-sí es lo que Sartre (2015b) denomina *reflexión impura*. En ella reside el fundamento ontológico de la conducta de mala fe. El acto de reflexión impura, a su vez, es descubierto por una reflexión no objetivante que descubre el fracaso del intento de la conciencia de captarse a sí misma como un En-sí –esto, a su vez, es nombrado por Sartre (2015b) *reflexión pura*. Este esfuerzo incesante, y perpetuamente condenado al fracaso, descubierto por la reflexión pura, consiste en la pasión inútil del Para-sí, en su eterna búsqueda de convertirse en En-sí-Para-sí, aspirando a ser fundamento último de su propio ser –que le falta constantemente.

Con esto, buscamos resaltar que este movimiento de reflexión falseadora, que consiste en el esfuerzo incesante del Para-sí por devenir En-sí, ya estaría presente en su fenomenología previamente elaborada en *La Trascendencia del Ego*, aunque todavía en términos estrictamente fenomenológicos. En esta obra, Sartre describe el engaño operado por la conciencia reflexiva que resulta en la producción de un Ego Polo producido *a priori*, que aparece *como si* ya estuviera presente antes de la reflexión. En 1943, esta exposición

se basó ontológicamente en la explicación de la tesis sobre el modo de ser de la conciencia, descrita como fundamento de su propia nada, en su constante búsqueda de fundarse en un ser otro distinto de ella misma. Esta búsqueda frustrada de que la conciencia sea su propio fundamento es tal que la conciencia se engaña a sí misma, buscando convertirse en el fundamento que no tiene. Este engaño operado por la conciencia sobre sí misma pasa a denominarse, a partir de su obra de 1943, *conducta de mala fe* –elemento ético que ya estaba presente en su obra de 1936, aunque sin nombre. Por lo tanto, este capítulo pretende iluminar al lector los hilos de continuidad que atraviesan ambas obras, mostrando cómo la ontología sartreana fundamenta y profundiza su fenomenología elaborada en sus escritos predecesores.

I. La conciencia intencional

Basándose en la noción de intencionalidad, importada de la fenomenología husserliana, Sartre (2005) ve una posibilidad de investigar la conciencia en su relación directa e inmediata con la facticidad en su dimensión experiencial –prescindiendo de cualquier mediación representacional o recurso a la interioridad, que nos llevaría a concebir la conciencia en términos de algo que no es, basándose en concepciones espacio-temporales –, aprendiendo la conciencia en términos relativos al objeto capturado por ella. Semejante error nos llevaría a caer en lo que Sartre llamar más tarde la “*ilusión de inmanencia*” (2008), que nos lleva a concebir la conciencia como un receptáculo que alberga en su interior copias representacionales de objetos. La concepción de intencionalidad, tal como la elabora Husserl en sus *Investigaciones lógicas* (1900-1), será el instrumento teórico que permitir a Sartre (2005) superar tales filosofías de la inmanencia y pensar el sujeto directamente en relación con el mundo, en su dimensión fáctica, lo que le permite realizar un estudio del fenómeno en su inmediatez. Esto se debe a la descripción de la conciencia en su función de transitividad, entendida como conciencia *de*, en su necesaria correlación con su objeto aprehendido –tal sería la grandeza del descubrimiento

aportado por el fenomenólogo alemán que sería tan fundamental para el pensamiento sartreano.

De esta manera, la noción de intencionalidad permite a Sartre (2008) superar tales errores derivados de la *ilusión de inmanencia*,¹ ya sea desde un realismo ingenuo, que cree poder acceder al mundo completamente libre de la perspectiva del sujeto, o desde un subjetivismo puro, que nos llevaría a creer que basta concebir que haya ser, para que la conciencia sea capaz de traerlo al mundo, o que el mundo se nos mostraría desde la esfera de la inmanencia de la conciencia. La conciencia intencional, en su modalidad irreflexiva primordial, se concibe como un puro acto extrospectivo en busca del propio ser, que está radicalmente afuera, en el mundo. Este acto extrospectivo se lee, ontológicamente, como la búsqueda del ser que caracteriza la libertad ontológica fundamental de la fenomenología sartreana. Por tanto, la conciencia se constituye aprehendiendo su experiencia de tal manera que la niega en su propia aprehensión, convirtiéndola en el ser que busca constantemente, pero con el que nunca se identifica. En este sentido, el ser aprehendido por ella nunca podría ser *la* conciencia, pertenecer a ella, o existir como “*cosa en conciencia*”; esto se entendería en su función de *trascendencia radical*, como un puro acto extrospectivo dirigiéndose hacia algo que ella no es.

Este tema es desarrollado por Sartre en su obra de 1943, *El ser y la Nada*, profundizando en la descripción de la constitución ontológica de la conciencia, tratándola en términos del par conceptual “Para-sí” y “En-sí”, de manera que el Para-sí se dirige al mundo para buscar, en él, su “sí”, que se encontraría en el “sí” del “En-sí”. De esta manera, la intencionalidad se presenta como la estructura misma de la negación, en la medida en que *es* este acto extrospectivo que permite a la conciencia trascender el mundo en la búsqueda de sí misma, constituyendo el círculo de la ipseidad.

1 Crítica hecha por Sartre en *Lo imaginario* (1940), donde Sartre critica el error que nos llevaría a transportar a la conciencia características relacionadas con los objetos que percibe, lo que nos llevaría a entenderla como un receptáculo poblado por objetos que habitar su interior. Esto, a su vez, nos llevaría a comprender erróneamente la conciencia, en términos espaciotemporales, privándola de su trascendencia característica. Véase Sartre, 1995, pp. 16-7 y Carvalho, 2022, pp. 6-7).

II. Intencionalidad e ipseidad: una ontología de la negación

En el circuito de la ipseidad, el Para-sí se proyecta al mundo a partir de sus posibilidades. Esto significa que el mundo se abre, en su horizonte de significado, al tiempo que posee ciertas cualidades, utensilidades y potencialidades, que aparecen como correlatos de las posibilidades inherentes al Para-sí, en vista de su proyecto existencial. De esta manera, el mundo se revela a la conciencia desde el horizonte de significados que se configura desde su propio proyecto de ser, en la medida en que la conciencia permanece como fuente que da sentido, introduciéndola en el corazón del ser, a modo de negación, como si perforara el ser descomprimiéndolo, con miras a convertirlo en el fundamento que ella misma no posee. Así, la ipseidad se refiere a la manera en que el Para-sí organiza el mundo, impregnándolo de sus posibilidades y organizándolo a partir de sus propias posibilidades.² Estos, a su vez, sólo se revelan *en el mundo y desde el mundo*. En resumen: sin mundo, no hay conciencia; sin conciencia, no hay mundo (Sartre, 2015b).

Este mundo se revela a la conciencia a través de la descompresión del ser En-sí. Esto ocurre de tal manera que la conciencia dirige su acto negador hacia él, negándolo en la dirección del sentido que ella le atribuye, en función de su proyecto de ser.³ Por tanto, la estructura de la intencionalidad es leída por Sartre (2015b),

2 Volveremos a este tema en las secciones 8 y 9. Por el momento, estas breves consideraciones son suficientes como consideraciones preliminares para propósitos de contextualización.

3 Tal proyecto de ser concierne al proyecto individual de darse a sí mismo una determinación, e.g. convertirse plenamente en escritor, así como el En-sí es plenamente En-sí, así como una piedra es una piedra y seguirá siéndolo, más allá de cualquier contingencia. Sin embargo, cada proyecto individual – ser plenamente escritor, profesor, ama de casa, etc. – son singularizaciones del proyecto original de la realidad humana, convirtiéndose en En-sí-Para-sí, i.e., preservando la libertad ontológica característica del Para-sí y alcanzando aún la plenitud de determinación del En-sí. Evidentemente, este proyecto está, desde el principio, condenado al fracaso, ya que el Para-sí nunca podría convertirse en En-sí, ya que tienen modos de ser ontológicamente distintos y, por tanto, incompatibles. Así, la búsqueda de convertirse en En-sí-Para-sí sigue siendo la pasión inútil del Para-sí.

ontológicamente, como el modo de ser de la realidad humana, como una negación del ser, en tanto que se fundamenta en un ser distinto de sí mismo, trascendiéndolo más allá de sí mismo, hacia el mundo, y constituyendo el mundo a partir de sí mismo. En términos del autor, “la estructura básica de la intencionalidad y la ipseidad es la negación, como relación interna entre el Para-sí y la cosa; el Para-sí se constituye fuera, a partir de la cosa, como negación de la cosa” (p. 177).

Sartre nos muestra, con esto, que la estructura fundamental de la intencionalidad misma es la negación, en la medida en que la negación es constitutiva de la realidad humana misma: en la medida en que se niega a sí misma, a su pasado que ya no es, en el presente que constantemente se le escapa, hacia el futuro que aún no es. En este sentido, la relación primaria entre la conciencia y el mundo es de *negación*; en tanto que se niega a sí mismo, al mismo tiempo que niega el ser hacia el significado que se le atribuye, como *fenómeno*. Así, la conciencia afirma el significado negándolo, dando a su objeto una cierta determinación que no posee, de modo que toda afirmación es también una negación.

Vemos aquí, una vez más, esta doble negación de manera muy específica: 1) todo lo que se afirma, hacia un determinado sentido, abarca innumerables otros que se niegan en detrimento del que sobresale; 2) cuando afirmamos “esto es así”, operamos una negación *restrictiva*, en la que negamos todo aspecto del ser distinto al resaltado.

Por tanto, la lectura de la intencionalidad realizada por Sartre (2015b) destaca la inseparabilidad de la conciencia en relación con el ser que requiere, enfatizando la constitución del ser de la conciencia en su íntima relación con el ser que no es, ni lo será jamás. Con esto, la fenomenología se inclina hacia una *ontología fenomenológica*, atendiendo al cuestionamiento sobre el modo de ser de la conciencia, que se constituye en la búsqueda de su ser en el mundo.

Esta relación ontológica constituye el ser mismo del Para-sí en la medida en que se trasciende a sí mismo para buscarse en el ser del En-sí. En este sentido, el Para-sí se constituye revelando el En-sí, haciendo que este se revele a la conciencia como fenómeno. Entendemos aquí por fenómeno la cosa *tal como es revelada por la conciencia*, como fenómeno del ser En-sí. Del En-sí, a su vez, afir-

mamos con Sartre que “la aventura del En-sí es *ser afirmada*” (p. 284, énfasis de la autora), en la medida en que entendamos esto enunciado en el sentido específico en el que toda afirmación es, a su vez, negación. De hecho, podemos comprender que toda relación posible entre el Para-sí y el En-sí está mediada por una negación original que constituye el modo mismo de ser del Para-sí.

El ser En-sí, por su parte, nunca aparece plenamente a la conciencia; esto, a pesar de ser una condición para todo desvelamiento, nunca se revela del todo. Este ser, según Sartre, “es simplemente la condición de todo desvelar: es ser-hacia-desvelar, y no estar desvelado” (p. 20). El En-sí aparece como *fenómeno*, como correlato al modo de ser de la conciencia que lo aprehende.

En este sentido, la conciencia hace que *haya* ser –el énfasis puesto en el “hay” señala que la conciencia no constituye el ser, sino que lo realiza, llevándolo fenomenológicamente a la realidad, convirtiéndolo en un *fenómeno del ser*; sin confundirse, por tanto, con el ser de la aparición –que la sostiene, sin que ella aparezca jamás– el *ser del fenómeno*. De acuerdo con Sartre, afirmamos que “el ser del fenómeno, aunque coextensivo con el fenómeno, debe escapar de la condición fenoménica –en la que algo sólo existe tal como se revela– y que, en consecuencia, supera y fundamenta el conocimiento que uno tiene de ello” (p. 20).

Aclarados estos supuestos, continuaremos investigando las estructuras originales de conciencia que revela este ser.

III. Conciencia (de) sí

Sartre aprende del Husserl de las *Investigaciones lógicas* que toda conciencia es conciencia de algo; lo que significa que no hay otra conciencia que la posición de un objeto.⁴ Ser posicional – en términos de Sartre – significa que la conciencia se trasciende a sí mis-

4 Posición defendida por Husserl en sus textos iniciales, de una fenomenología entendida como *fenomenología estática*, que aún no consideraría la génesis de la constitución de la conciencia, sino que sólo se centraba en la investigación de los *actos* de conciencia y sus respectivos correlatos. Esta posición cambia en sus investigaciones sobre la génesis temporal.

ma para alcanzar su objeto. Sin embargo, es necesario que esta conciencia, para ser consciente de su objeto, sea consciente de sí misma como (*siendo*) ese objeto. Concebir una conciencia inconsciente no sólo sería absurdo, sino una contradicción en los términos. Como afirmaría el propio Sartre (2015b) en *El ser y la Nada*: “Es una condición necesaria: si mi conciencia no fuera conciencia de ser conciencia, sería conciencia de esta mesa sin ser consciente de serla, o, si preferimos, una conciencia ignorante de sí, una conciencia inconsciente –lo cual es absurdo” (p. 23).

Sartre nos muestra que si, por un lado, es condición necesaria que la conciencia sea consciente de sí misma para ser cognoscente, entonces, por otro, es también condición suficiente: “basta con que tenga yo conciencia de tener conciencia de esta mesa para que tenga efectivamente conciencia de ella” (p. 23). Es cierto que la conciencia *no hace* que haya ser. Mi conciencia no es capaz de hacer existir una mesa *en sí*, sino de hacerla existir *para mí*.⁵ Sin embargo, no es posible que haya una conciencia que no sea consciente de ser consciente de este objeto –lo que sería una contradicción en los términos e iría en contra de la estructura misma de la conciencia.

Hechas las consideraciones necesarias sobre el modo de ser de la conciencia en su relación primordial e irreflexiva con el ser trascendente, dirijamos nuestra atención a cómo se desarrolla esta cuestión en el plano reflexivo. Partiremos, por tanto, de las descripciones hechas por el joven Sartre en los años 1930. A continuación, señalaremos cómo tales descripciones estructurales de la conciencia culminan en una ontología fenomenológica, trazando los hilos de continuidad entre las dos obras, con vistas a constituir una unidad interna al pensamiento de Jean-Paul Sartre.

5 En este sentido, nos hacemos eco de la interpretación de Thana Mara Souza, al afirmar que existe un privilegio ontológico del En-sí, en la medida en que tendría independencia ontológica en relación con Para-sí, ya que no depende del Para-sí para ser. Pero hay, por otra parte, un privilegio fenomenológico del Para-sí, porque, si el Para-sí depende del En-sí para ser –mientras él es nada del ser–, el En-sí necesita del Para-sí para aparecer, para fenomenalizarse, ya que sólo aparece a través de una conciencia que es reveladora. (cf. Souza, 2017, pp. 150-167).

IV. Exposición de la conciencia

En *La trascendencia del Ego* (1936), observamos que Sartre hace una descripción fenomenológica de la estructura de la conciencia, sin ahondar aún en la dimensión propiamente ontológica que sería elaborada en *El ser y la Nada* (1943). Sartre (1994) señala que la fenomenología cumple lo que él presenta como una *ciencia de los hechos*. Propone, entonces, realizar una descripción del hecho absoluto de la conciencia, enfatizando su relación, principalmente irreflexiva, con el ser hacia el cual se trasciende en su aprehensión (pp. 45-6).

En la obra en cuestión, Sartre describe la conciencia en dos planos: el plano irreflexivo y el plano reflexivo. En el plano irreflexivo sólo encontramos conciencia irreflexiva, que siempre es no posicional (de) sí, mientras es posicional de algo distinto de sí misma. Vale la pena señalar que esto *no* ocurriría en dos momentos distintos, ni como dos operaciones separadas: la conciencia irreflexiva es siempre no posicional en sí, *mientras* posiciona un objeto distinto de ella y con el cual no se confunde.

En el nivel de la reflexión, lo que encontramos es una modificación de la conciencia no reflexiva, que se modifica cuando se convierte en objeto de reflexión, por una aprehensión objetivante que se centra en ella, surgida de otro acto de conciencia. De esta manera, al ser posicionada objetivamente por la conciencia reflexiva, la conciencia se vuelve *reflejada*. Es importante resaltar que la conciencia sólo se refleja cuando es posicionada por la reflexiva, de modo que existe una inseparabilidad entre ambas modalidades de conciencia: la conciencia reflejada sólo puede ser tal por una conciencia reflexiva, y la reflexiva sólo existe cuando la reflejada es posicionada.

Ante esto, es necesario que exista una conciencia dirigida hacia el mundo, inseparable de su experiencia, que pueda modificarse al convertirse en objeto de reflexión. En este caso, estaríamos ante una operación no reflexiva, meramente posicional de un objeto trascendente a ella, de un sujeto anónimo e impersonal.

V. La estructura de la reflexión

Existe una unidad indisoluble entre la conciencia reflejada y la conciencia reflexiva: la conciencia reflexiva no podría existir sin la conciencia reflejada, de modo que la conciencia reflexiva sólo existe para posicionar la conciencia reflejada. La reflejada, a su vez, sólo es posible por la reflexión, ya que su ser debe ser reflejado, de tal modo que la relación entre ambas constituye una función de necesidad ontológica. De esta manera, es necesario que exista una conciencia dirigida hacia el mundo, principalmente no reflexiva, que exista para ser modificada al convertirse en objeto de reflexión: la conciencia no reflexiva. En su función de transitividad, es simple conciencia centrífuga y espontánea de lo vivido como *presencia* a: presencia al árbol, presencia a la mesa. La conciencia reflexiva, a su vez, sólo existe para posicionar la conciencia reflejada, de modo que su ser se agote en el ser para reflexionar. Sin embargo, en la misma medida en que sólo existe para reflexionar, la conciencia reflexiva opera la modificación reflexiva que convierte lo no reflejado en reflejado.

Si bien es lo reflexivo el que opera una modificación estructural en lo no reflejado, concluimos que lo no reflejado es el plano primordial en el que se funda la reflexión. En este sentido, entendemos que la reflexión sería un movimiento posterior y opcional, que dependería de la modalidad primordial y constitutiva de la conciencia: la conciencia no reflexiva. El plano no reflexivo, precisamente porque es el plano en el que se basaría la reflexión, tiene prioridad ontológica sobre el plano reflexivo. De esta manera, la conciencia reflejada no es más que una modificación estructural de la conciencia no reflejada, que tematiza y dilucida la experiencia vivida aprehendida por la conciencia no reflejada, que es en sí misma una relación con el mundo. Destacamos, por tanto, que la conciencia irreflexiva tiene autonomía respecto de la reflexión, ya que no depende del plano reflexivo para ser.

Sin embargo, sería permisible preguntar: si la modificación reflexiva altera nuestras experiencias, como ya había señalado el propio Husserl,⁶ ¿cómo podríamos entonces verificar esta modifi-

6 Esta tesis ya está presente en la fenomenología husserliana clásica, desde sus

cación, si no a través de un acto reflexivo? ¿No es necesario recurrir a experiencias pasadas para no alterarlas, para que podamos ver tal cambio producido por la reflexión?

VI. Recuerdo puro y recuerdo impuro

Para hacer uso de experiencias pasadas sin tropezar con las trampas planteadas por la modificación reflexiva, Sartre (1994a) recurre a los recuerdos. En este sentido, el fenomenólogo francés distingue entre un “recuerdo puro”, un recuerdo no tético (*souvenir non thétique*),⁷ mediante el cual sería posible acceder a la experiencia tal como fue realizada, sin las modificaciones relativas al posicionamiento reflexivo, y sin la presencia de un Ego Polo producido por la reflexión: sólo un recuerdo no reflexivo de una experiencia pasada; y un “recuerdo impuro”, que sería el acto de reflexionar sobre el recuerdo, donde se produciría una modificación estructural en la conciencia,⁸ que resultaría en la presencia de un Yo.

Cuando estoy absorta en mi lectura, soy consciente de los personajes de las novelas, las aventuras que se desarrollan dentro de la trama de la historia, las palabras escritas en el papel. Pero, si me interrumpen en mi lectura y, de repente, me preguntan “¿qué estás haciendo?”, me detengo, reflexiono sobre mi acción y respondo “estoy leyendo”. En este momento, mi conciencia espontánea se modifica, convirtiéndose en objeto de reflexión. Pero, si recuerdo

Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo (§§17, Apéndices IX y XII), en sus *ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica* (§§77-9), tradición de la que Sartre afirma ser heredero. Ampliaremos esta cuestión en las páginas siguientes.

- 7 En el texto original, reza: “Mais toute conscience irréléchiée, étant conscience non thétique d'elle-même, laisse un souvenir non thétique que l'on peut consulter” (Sartre, 2003 p. 100).
- 8 La reflexión impura, a su vez, es objetivante. La modificación reflexiva consiste en situar al objeto con tendencia a permanecer más allá de la mera espontaneidad. El objeto se concibe como si ya estuviera ahí, y tendiendo a permanecer infinitamente. Esta doble modificación se da en su doble carácter: 1) estructural (objetivante) y 2) temporal (tendencia a permanecer). Continuaremos con esto luego.

mi lectura, rememoro las aventuras vividas por los personajes, los gráficos complejos que resaltan, contrastando con la blancura del papel y destacando en protagonismo, siendo luego animados de significado por mi conciencia. Revivo esa experiencia pasada, haciéndola presente nuevamente. Y si, por el contrario, reflexiono sobre esa experiencia pasada, posicionando objetivamente mi conciencia irreflexiva, que sólo existe para fenomenalizar esa experiencia, entonces esta experiencia se convierte en objeto de reflexión, sufriendo una modificación estructural al ser reflejada, a través de una aprehensión objetivante que se centra en ella, fijándolo temporalmente más allá del simple instante. Lo que se busca ya no es el correlato de la conciencia, en su pureza, inmanente al fluir de la temporalidad absoluta, ya que es la conciencia la que anima con significado el complejo gráfico, es el personaje de la trama tal como se me aparece, son las aventuras de este personaje reveladas a mi conciencia la que las aprehende: ya no el personaje con su significado, sino la conciencia que anima al personaje con su significado.

Así, en el recuerdo no reflexivo, la conciencia posiciona la experiencia pasada, recuperando sus datos fenomenológicos puros, tal como se realizaron en la experiencia original, devolviendo al acto su carácter de instantaneidad. La conciencia no se posiciona directamente, como en el caso de la reflexión, sino que lo que se posiciona son las funciones a los que se dirige esta conciencia (Sartre, 2015a, p. 51) en la medida en que aquellos experimentados sólo pueden ser captados por ella. A través del recuerdo puro, por lo tanto, nos colocamos en presencia de la experiencia pasada tal como fue vivida originalmente, escapando a la modificación reflexiva que afirmaríamos más allá de lo dado.

Sartre (1994a) señala que el propio Husserl, en sus *Lecciones*, había dado cuenta de que hay una modificación estructural de la conciencia cuando esta se convierte en reflexión. En el § 17, Husserl (2017) distingue el recuerdo primario, o retención, del recuerdo secundario, o re-presentación. En este párrafo, el fenomenólogo alemán concibe que en el recuerdo primario estaríamos en presencia del pasado mismo, “[porque] sólo en el recuerdo primario vemos el pasado y en él se constituye el pasado y, sin duda, no

re-representativamente, sino más bien de manera presentativa” (p. 88, énfasis agregado). En el recuerdo secundario, “este ahora no se percibe, sino que está presente” (p. 88). El pasado vuelve a hacerse presente, mediante un acto que lo hace presente, pero que no ocurre en la presencia, no se percibe inmediatamente. Sin embargo, cuando Husserl nos dice que estamos ante el pasado, en presencia, tiene en mente un concepto de percepción que es necesario dilucidar para aclarar la distinción entre presentación y re-presentación. Según Husserl:

La percepción es aquí el acto que pone algo ante los ojos como el acto que *constituye originariamente* el objeto. Lo contrario es la presentificación, la re-presentación, como acto que no pone el objeto mismo ante los ojos, sino que lo *presentifica* precisamente, lo pone ante los ojos en una imagen, por así decirlo, aunque no directamente a modo de conciencia de imagen (Husserl, 2017, p. 88).

Sartre, a su vez, concibe que este recuerdo primario puede ser re-posicionado, para ponerse en presencia de la experiencia pasada, sin tener que recurrir a la reflexión, a través de un acto no reflexivo –que configura una particular lectura atribuida a Sartre, que no necesariamente estaría respaldada por la economía interna del propio pensamiento de Husserl. Dirijamos nuestra atención a las consideraciones de Sartre (2015a) sobre la tesis husserliana:

Nadie consideraría negar que el Yo aparece en una conciencia reflexiva. Se trata simplemente de oponer el recuerdo reflexivo [re-presentación] de mi lectura (“Yo leía”), que es, también ella, de naturaleza dudosa a un recuerdo no reflexivo. La validez presente en la reflexión, en efecto, no se extiende más allá de la conciencia actualmente apprehendida. Y el recuerdo reflexivo, al que nos vemos obligados a recurrir para restaurar la conciencia pasada, además del carácter dudoso que debe a su naturaleza de recuerdo, sigue siendo sospechoso ya que, en opinión del propio Husserl, la reflexión modifica la conciencia espontánea (Sartre, 2015a, p. 29).

Sartre nos muestra que el propio Husserl ya había señalado una modificación estructural de la reflexión, y parece señalar que el recuerdo iterativo estaría cercano a la reflexión, ya que actuaría

como representación de un pasado vivido. Mientras que la retención actuaría como un ahora continuo, que parece necesario para la constitución de este objeto como un *mismo* objeto, perceptivamente, de manera que nos ponga en presencia de la cosa intensionada. En este sentido, Sartre parece haber sido llevado a comprender que en el recuerdo primario estaríamos en presencia del objeto tal como nos fue dado en la impresión actual, salvo cualquier modificación causada por la reflexión –como ocurriría en el recuerdo iterativo. Sin embargo, Sartre radicaliza esta tesis husserliana de Lecciones, concibiendo que habría una manera de posicionar irreflexivamente los recuerdos primarios, con el fin de inventariar su función, en una especie de “complicidad” con la conciencia.

Sartre, lector de Husserl, da sus propios contornos a la cuestión, realizando una lectura apropiativa del arsenal conceptual fenomenológico,⁹ afirmando que “toda conciencia no reflexiva, al ser una conciencia no-tética de sí misma, deja una memoria no-tética que puede ser consultada” (Sartre, 1994a, p. 51). Esta posibilidad de “reconstituir el momento completo en el que apareció esta conciencia no reflejada” (p. 51) se produce a través de un recuerdo irreflexivo, que inventaría las funciones de la conciencia sin, por tanto, situarlos como objetos téticamente. Para ello, “es necesario que dirija mi atención a los objetos resucitados, pero *sin perderlos de vista*, manteniendo una especie de complicidad con ellos e inventariando su función de manera no posicional” (p. 51, énfasis agregado).

Con esto, se haría evidente que en la memoria no-tética no habría un Yo presente a la conciencia, sino sólo la conciencia de este pasado ahora, en presencia. En el recuerdo secundario (de representación o recuerdo reflexivo), se produciría un cambio estructural en la conciencia.

9 Destacamos que no debemos identificar plenamente la lectura realizada por Sartre con el pensamiento del propio Husserl, considerando que Sartre hace una apropiación de los conceptos y métodos de la fenomenología husserliana, con miras a la elaboración de su propia teoría. Sin embargo, consideramos relevante, metodológicamente, recuperar el origen de tales conceptos, para resaltar las modificaciones realizadas por Sartre sobre estos conceptos, para resaltar la originalidad en cuanto al pensamiento del propio autor, en sus particularidades.

Y el recuerdo reflexivo, al que nos vemos obligados a recurrir para restaurar la conciencia pasada, además del carácter dudoso que debe a su naturaleza de recuerdo, sigue siendo sospechoso ya que, según confiesa el propio Husserl, la reflexión modifica la conciencia espontánea (Sartre, 1994a, p. 52).

Sin embargo, es importante señalar que la concepción del recuerdo puro de Sartre no debe confundirse con la concepción de recuerdo primario presentada por el propio Husserl, en sus *Lecciones*. Sartre (1994a) parece creer que el recuerdo puro nos sitúa en presencia de datos fenomenológicos tal como fueron dados en presencia intuitiva, libres de cualquier modificación realizada por la reflexión. Husserl (2017), por su parte, se refiere a las retenciones como activas en la constitución del objeto dado en presencia, en el ahora actual. Así, la retención seguiría actuando en el presente vivo, permaneciendo en el flujo de la conciencia después de que el acto haya tenido lugar. Si bien la concepción de Sartre se basa en la descripción que hace Husserl en sus *Lecciones*, Sartre no suscribe completamente al pensamiento de aquel, pero aun así utiliza sus herramientas conceptuales, modificándolo en orden para abordar temas de su interés, para el desarrollo de su propio pensamiento.

VII. Modificación reflexiva

Como hemos visto, Sartre (1994a) no dejó de señalar que Husserl ya era consciente de que hay una modificación estructural de la conciencia en el acto de rememoración (que se entendería como recuerdo reflexivo, en términos sartreanos). En la comprensión de Husserl (2017), la reflexión es un acto nuevo fundado, que no ocurre de forma aislada, sino junto al acto sobre el que reflexiona –lo que implica una relación entre estos dos actos distintos (Cf. Zahavi, 2005, p. 90). Así, si en la atención primaria la conciencia se refiere directamente a lo que pretende, en la reflexión, la conciencia se basa en un acto previo dirigido al objeto, de modo que la conciencia se posiciona a sí misma, en su relación original con su correlato, tal como por ella es percibido.

En el apéndice IX de *Lecciones*, Husserl (2017) nos muestra claramente la distinción entre la modificación realizada en el paso de la retención al recuerdo iterativo. En este sentido, “la retención no es cualquier modificación en la que efectivamente se conservarían datos impresionales, sólo de la forma modificada: es más bien una intencionalidad y ciertamente una intencionalidad de un tipo particular” (p. 178). La retención se entiende sólo como la conservación del momento previo de lo vivido, que se conserva durante la variación de la mirada; como la conservación de notas previamente tocadas durante la duración del acorde, y que permanecen durante todo el transcurso de la melodía, asegurando que componen la misma canción. Es una conciencia momentánea que actúa como base perceptiva para la siguiente percepción, constituyendo la unidad del objeto percibido. Pero esta retención siempre puede convertirse en recuerdo, pues “puedo yo enderezar la mirada hacia ella en un nuevo acto, acto al que llamamos reflexión (percepción inmanente) o bien rememoración” (p. 178).

Husserl (2016) aborda, detalladamente, la cuestión de la modificación estructural de la conciencia en el acto reflexivo en *Ideas I*. En esta obra, el acto reflexivo se presenta, en §78, como “un ser vuelto hacia los pensamientos en su curso” (p. 169), siendo el retorno de la conciencia sobre su flujo de experiencias, sobre una determinada experiencia tal como es aprehendida por la conciencia. En otras palabras, “el cambio de visión de algo en un momento dado de la conciencia, a la conciencia de ese algo” (p. 171). Está claro que este *cambio de visión* implica una modificación de la estructura de la conciencia. No sólo un cambio de objeto –en la medida en que lo aprehendido por él ya no es algo en *el mundo*, sino ese algo en cuanto aprehendido, que configura una transición de una percepción externa a una percepción interna, en términos husserlianos–, sino una modificación de la estructura de la conciencia misma, en la medida en que opera un cambio de posicionamiento. Como nos muestra Husserl:

En primer lugar, es necesario tener claro que todos y cada una de las reflexiones tienen el carácter de una modificación estructural de la conciencia, pero exactamente que puede ser experimentada por toda la conciencia. Debemos hablar aquí de modificación, ya que toda re-

flexión proviene esencialmente de un cambio de orientación, a través del cual una experiencia previamente dada, por ejemplo, un datum de la experiencia (no refleja), sufre una cierta transformación, pasando precisamente al modo de conciencia reflejada. (Husserl, 2016, p. 171)

Puede parecernos, a primera vista, que esta posición no estaría tan alejada de una perspectiva sartreana respecto de la modificación estructural de la conciencia irreflexiva cuando es posicionada por la conciencia reflexiva. De hecho, en la reflexión lo que se posiciona es el flujo de la conciencia misma, mientras que esta conciencia, hasta ahora no reflejada, se vuelve reflejada. Sin embargo, lo que rechaza la perspectiva sartreana no es la estructura de la conciencia, sino el polo unitario al que se referiría los vividos, como todos emanado del mismo Yo.¹⁰ Prestemos atención a otro pasaje de *Ideas I*, en relación con esta cuestión:

Ahora bien, la reflexión misma es ciertamente un nuevo tipo de modificación general –el direccionamiento del yo hacia sus experiencias y, junto con él, la realización de actos del cogito (en particular, actos de la capa más baja, más fundamental y de representaciones puras y simples), “en” el cual el Yo se dirige hacia sus vividos. (Husserl, 2016, p. 173)

En el acto de reflexión, el Yo volvería su mirada hacia su flujo de los vividos, a través de un cambio de orientación, en el que un vivido previamente dado irreflexivamente sufriría una modificación estructural al ser aprehendida reflexivamente. En este caso, reflexionando, es importante subrayar que el cogito y el *cogitatum* pertenecerían a una unidad indisoluble. Y, además, ambos pertenecen al mismo flujo intencional, como flujo que emana del mismo Yo.

10 Sartre sigue el pensamiento de Husserl durante el desarrollo de sus primeros escritos, en sus *Investigaciones lógicas*, pero se aleja de Husserl en lo que se conoce como su *giro trascendental* tras la publicación de *Ideas I*, cuando Husserl recurre a un Yo Trascendental entendido como el polo de emanación de todos los actos intencionales (§80). Para más información sobre este tema, véase: Carvalho, 2022, pp. 5-19.

VIII. Reflexión pura y reflexión impura

La distinción entre *recuerdo puro* y *recuerdo impuro* nos permite hacer una distinción fundamental: la distinción entre *reflexión pura* y *reflexión impura*. Esta distinción resultaría esencial para el desarrollo del pensamiento de Sartre, permaneciendo presente en *El ser y la Nada*, incluso en obras posteriores, como *Cadernos para una moral* (1983). A pesar de las modificaciones dentro de su pensamiento, la reflexión pura todavía tiene la función de descubrir la conciencia en sus datos fenomenológicos puros, sin operar las modificaciones reflexivas que nos llevarían a concebir la conciencia en términos de algo que no es.

La *reflexión pura*, por un lado, “se ciñe a lo dado sin expresar protensiones respecto de lo vivido” (Sartre, 1994a, p. 61), no afirma más allá de la experiencia instantánea misma, sin darle una tendencia a durar indefinidamente, ni aprehenderlo como si ya estuviera allí, antes del momento de la aprehensión. La *reflexión impura*, en cambio, afirma que lo vivido tiene una existencia que dura temporalmente, superando la instantaneidad inherente a la conciencia; en este sentido, concebimos que la reflexión impura afirma demasiado.

Para hacer este ejemplo más vívido, Sartre (1994a) presenta el ejemplo de una experiencia de odio. Si Pedro adopta una actitud de odio, puedo reflexionar sobre ello como tal, y encuentro la acción realizada por Pedro como el polo unificador de mi vivido de odio. Pero, si entro en el campo de la reflexión impura y afirmo que “odio a Pedro”, afirmo que mi odio ya existe antes de la acción odiosa, y tiende a persistir después de que la acción ha cesado. En este sentido, el odio aparece como un objeto trascendente, que va más allá de la experiencia original tal como fue realizada. En términos de Sartre:

Vemos aquí dos reflexiones: una impura y cómplice, que opera inmediatamente un paso al infinito y que bruscamente constituye el odio, a través de “*Erlebnis*”, como su objeto trascendente; el otro, puro, simplemente descriptivo, que calma la conciencia no reflejada devolviéndole su instantaneidad. Estas dos reflexiones captaron los mismos datos ciertos, pero una afirmó más de lo que sabía y se diri-

gió, a través de la conciencia reflejada, a un objeto situado fuera de la conciencia (Sartre, 1994a, p. 61).

Por tanto, la reflexión pura tendría la función de atenerse a la descripción de lo vivido, tal como aparece en la inmanencia del flujo de la conciencia. Si reflexiono sobre una experiencia de repulsión, no voy más allá de los datos de mi conciencia. “Sin embargo, un significado trascendente aparece como la unidad de las conciencias coléricas, como una unidad trascendente: el odio”, nos muestra Moutinho:

En ese momento, si recorro al odio, la naturaleza de la reflexión cambia (a reflexión “impura” o “constituyente”), y cambia porque ahora recorro al sentimiento trascendente constituido a través de *Erlebnis*, y no a [el] *Erlebnis* inmanente. En este cambio, está implícito un “paso al infinito”, ya que el odio aparece no limitado a la conciencia instantánea de repulsión, sino como la unidad de una infinidad de conciencias coléricas, presentes y pasadas (Moutinho, 1995, p. 34).

Por tanto, la *reflexión pura* nos revela la pura experiencia instantánea, en su íntima relación de inmanencia con el flujo de la conciencia, mientras que la *reflexión impura* constituye un objeto ideal que trasciende la instantaneidad de la experiencia y perdura en el flujo temporal, apareciendo como un polo ideal de unificación de la multiplicidad de experiencias repulsivas. En el caso que nos ocupa, el estado de odio constituye un polo trascendente de unificación de experiencias de repulsión.

El uso de la reflexión pura permite a Sartre verificar que una investigación exhaustiva del plan no reflejado, ahora libre de cualquier modificación reflexiva que pueda contaminar nuestras experiencias, nos revela que el plan no reflejado parece ser radicalmente impersonal; completamente desprovisto de cualquier instancia egológica. En este sentido, entendemos que la reflexión cumple una función metodológica fundamental, que permite a Sartre proteger el dominio de la reflexión de su fiabilidad, describiendo la experiencia sin modificación alguna. Así, la reflexión puede actuar como un método de investigación propiamente fenomenológico.

Mientras Husserl (2016) acepta como válidos diferentes grados de evidencia,¹¹ Sartre (1994a), a su vez, en su movimiento para radicalizar la fenomenología husserliana, solo acepta como válida evidencia plenamente adecuada. Esto le lleva a considerar que dar una función de permanencia a un vivido instantáneo implica una modificación que vulnera la necesaria adecuación a la función elucidativa de una reflexión que debe servir como método de investigación para una ciencia rigurosa. Con este fin, Sartre (1994a) utiliza su uso de la *reflexión pura* como una alternativa a la *reflexión fenomenológica* adoptada por Husserl, apuntando a lograr la experiencia tal como ocurre originalmente, sin su función de modificación temporal, apuntando a la experiencia en su instantaneidad.

A pesar de los cambios que sufriría el pensamiento sartreano a lo largo de su recorrido, la concepción de la reflexión pura como método privilegiado de investigación se mantendría inalterada. Por tanto, entendemos que dilucidar la concepción del papel metodológico de la reflexión es fundamental para comprender el hilo conductor que recorre el pensamiento de Sartre desde sus textos de los años treinta hasta sus textos posteriores a la publicación de *El ser y la nada*. Realizamos esta “pequeña desviación” sólo para mostrar que, a pesar de las modificaciones, la noción de *reflexión pura* sigue teniendo la función de describir la conciencia no reflejada en su pureza, sin ninguna función de modificación reflexiva, operada por la *reflexión impura*.

IX. Reflexión pura y reflexión cómplice: el intento de identificar entre el Para-sí y el En-sí

La primacía de la dimensión no reflejada en detrimento de la reflexión sigue presente en el curso del pensamiento de Sartre a lo largo del desarrollo de sus obras. En *El ser y la nada*, Sartre crea

11 Husserl (2016) entiende, de hecho, que la reflexión produce un cambio en la experiencia, pero la reflexión tiene una función de confiabilidad en la medida en que la reflexión y lo reflejado constituyen una unidad insoluble, ya que lo reflexivo se funda en lo reflejado, en la unidad indisoluble del mismo *cogitatum*. Cf. Husserl, 2016, §§ 44-6; Sacchini, 2012.

una ontología fenomenológica que subyace a su descripción fenomenológica de la conciencia realizada en 1936. Ahora, sus investigaciones no se limitaron sólo a describir el hecho de la conciencia, sino a escudriñar el modo de ser de la realidad humana en su relación primordial con el mundo. Sartre nos muestra que la modificación estructural que sufre la conciencia al posicionarse por un acto objetivante se configura como un intento de la conciencia de identificarse con el En-sí, lo que se produciría a través de una *reflexión impura*. Sartre (2015b) nos explica que:

La reflexión impura, que es el primer y espontáneo movimiento reflexivo (pero no el *original*), debe ser reflejada como En-sí para capturar este En-sí. Su motivación está en sí mismo, en un doble movimiento [...] de interiorización y objetivación: captar lo reflejado como En-sí para hacer captar el En-sí (Sartre, 2015b, p. 219).

La reflexión impura es motivada por la necesidad ontológica del Para-sí de identificarse con el ser En-sí. Esto ocurre a través de un acto objetivante de reflexión, que busca aprehender la conciencia reflejada como si fuera un En-sí, para identificarse con este ser – una actitud evidentemente irrealizable, ya que estos dos seres, categóricamente distintos (el ser que es el cual, el ser En-sí, y el ser que es lo que no es y que no es lo que es, el ser del Para-sí) nunca podrían identificarse.

En la reflexión impura, la conciencia no reflejada no capta la conciencia reflejada *tal como ella es*, sino como ella se vuelve sobre sí misma, aprehendiéndose como En-sí. Como nos muestra Sartre (2015b): “La reflexión impura, por tanto, no es la captura de lo reflejado como tal, salvo en un circuito de ipseidad en el que permanece en una relación inmediata con un En-sí que tiene que ser” (p. 219). Por lo tanto, en la reflexión impura, la conciencia no reflejada es captada desde su relación original con un En-sí trascendente, a través del cual busca fundarse, a través del acto ontológico en el que niega el En-sí hacia el ser a través del cual el mundo se revela a ella, a partir de sus propias posibilidades, en lo que constituye el *circuito de la ipseidad*.¹²

12 Como comentamos anteriormente, en la sección 2, al inicio del capítulo.

En la reflexión impura, lo que ocurre es un intento del Para-sí de convertirse en objeto para sí mismo, en la búsqueda de basarse en el En-sí que busca llegar a ser, en un intento de basarse en sí mismo; de convertirse en su propio fundamento –lo cual sigue siendo imposible, ya que el Para-sí, siendo el fundamento (nulo) de su propia nada, no podría ser el fundamento de su propio ser, siendo *nada del ser*, esto lo mueve a trascenderse hacia un ser distinto al que no es, en la búsqueda de fundar su ser en un ser que es, que es la positividad plena (i.e., el ser En-sí).¹³ Así, el Para-sí busca convertirse en En-sí en un intento (siempre frustrado) de ser su propio fundamento. En este sentido, “la reflexión es impura cuando da ‘intuición del Para-sí en En-sí’” (Sartre, 2015b, p. 220).

No solamente. Sartre señala que existen tres modos en la reflexión impura: 1) el reflexivo; 2) el reflejado; 3) un En-sí que lo reflejado *tiene-que-ser*. Para comprender mejor esta relación, es necesario volver a dos puntos fundamentales: en primer lugar, como señalamos anteriormente, la conciencia reflexiva surge con la conciencia reflejada como objeto. Una relación tan inseparable entre ambos constituye el camino de la reflexión. A continuación, recordemos que la intencionalidad es leída por Sartre como la estructura ontológica de la conciencia, en la medida en que sólo existe en transitividad con el ser que aprehende cuando se constituye. Toda conciencia es intencional, lo que significa que todas las modalidades de conciencia, por distintas que sean, igualmente sólo existen en relación con el ser que buscan.

Tengamos presente que el modo de ser del Para-sí es una negación del ser, de manera que se trasciende en su nada, hacia el mundo, para buscar el ser que le falta; buscando, con ello, identifi-

13 Como afirma Sartre (2015b): “La ley del ser del Para-sí, como fundamento ontológico de la conciencia, consiste en ser él mismo en forma de presencia a sí mismo” (p. 125), esto significa que el Para-sí existe como presencia de un ser otro que él no es, en cuanto es esta eterna búsqueda de un Sí que él no posee y que se encuentra fuera de sí, en el Sí del En-sí. Sólo puede ser *presencia para sí* en la medida en que no es este Sí, ya que la presencia presupone distancia, i.e., no identificación. “El sí representa, por tanto, una distancia ideal en la inmanencia entre el sujeto y sí mismo, una manera de *no ser su propia coincidencia*” (p. 125, énfasis agregado). Y es precisamente esta no coincidencia la que mueve al Para-sí en su búsqueda de encontrarse en el Sí del En-sí.

carse con este ser, en vista de la realización de su proyecto fundamental de devenir *En-sí-Para-sí*, esto es, ser fundamento de su propio ser, preservando la libertad e indeterminación características del Para-sí, y la plenitud de fundamento característica del En-sí.

La intencionalidad es tratada, por Sartre, en términos ontológicos, como la búsqueda del ser, constitutiva del modo de ser del Para-sí ya en su modalidad primaria de conciencia no reflejada, pero que también ocurre en el acto reflexivo. En este sentido, Sartre trata la intencionalidad en términos de un *acto ontológico* que no concierne sólo a la estructura de la conciencia, sino al modo de ser de la realidad humana en su eterna búsqueda de fundamento. De esta manera, la conciencia se une a su ser por un nexo ontológico, en la medida en que existe para buscar el ser que no posee, siempre en la forma de no serlo –que consiste en el modo de ser del Para-sí, de ser lo que no es y no ser lo que es. Y es en este sentido que la conciencia debe ser ese objeto con el que está ligada por una relación ontológica, en la que su ser sólo existe en relación con el ser de lo reflejado. Tal es el modo de ser de la conciencia, entendida ontofenomenológicamente.

Esta estructura se conserva en el modo de reflexión, en la medida en que la conciencia reflexiva busca basarse en la conciencia no reflejada, aprehendiéndola como un En-sí; en la medida en que la conciencia reflexiva es la conciencia no reflejada, conservando aún su forma de ser, pero cambiando sólo el objeto pretendido por ella: ahora, el objeto al que se aspira es él mismo, una conciencia pasada, objetivamente aprehendida; no sólo vivido, sino tematizado, explicado y modificado. Y es precisamente en este cambio de objeto, en una relación de inmanencia consigo mismo, donde surge la reflexión. Se afirma, por tanto, que el ser de la conciencia reflexiva consiste en ser para reflejar lo no reflejado. Así, la conciencia se convertiría en un objeto para sí misma, en un intento de convertirse en el fundamento que busca y no posee.

Hay, a su vez, una tendencia de esta conciencia reflexiva a identificarse con lo reflejado que *tiene-que-ser*, tomándolo como un En-sí. Este es el movimiento descubierto por pura reflexión. Por tanto, en el acto de reflexión, la conciencia reflexiva despierta la conciencia reflejada que la reflexiva tiene-que-ser, aprehendién-

dola como un En-sí, para identificarse con su correlato objetual. La conciencia reflexiva apunta a la conciencia reflejada a través de una posición objetivante, aprehendiéndola como un objeto determinado, como si estuviera determinada, en este intento de identificarse con este En-sí aprehendido por ella, con miras a convertirse en En-sí. Pero esta conciencia reflejada tomada como En-sí en el acto reflexivo, es ella misma el modo de ser del Para-sí originalmente no reflejado. Por lo tanto, este intento de identificar la conciencia no reflejada con el En-sí es, de hecho, la expresión de la “pasión inútil” del Para-sí en su constante esfuerzo por convertirse en En-sí-Para-sí.

Este movimiento de reflexión impura –el constante intento de identificación entre el Para-sí y el En-sí, evidentemente condenado al fracaso–, a su vez, sólo puede ser revelado por un tipo específico de reflexión que lo descubre: la *reflexión pura*. Esta descubre la imposibilidad de identificación entre el Para-sí y el En-sí, en un intento de recuperar su ser, recuperando su característica e inalienable libertad. En este sentido, Sartre nos dice: El “significado de la reflexión es, por tanto, su ser para recuperar. En particular, lo reflexivo es lo reflejado, en la medida en que tiene-que-ser lo reflejado, escapa al Para-sí, que es como reflexivo, en la forma de ‘tener-que-serlo’” (Sartre, 2015, p. 219).

La reflexión pura descubre, por tanto, que esta búsqueda incesante y constitutiva del Para-sí en vista de este ideal irrealizable de devenir En-sí-Para-sí está condenada al fracaso. A diferencia de la reflexión impura, que tiende a convertirse en En-sí, la reflexión pura encuentra que este En-sí se le escapa perpetuamente, mientras lo persigue; que nunca podría *ser* este En-sí, ya que sería incompatible con su libertad ontológica, que no le permite descansar sobre ninguna determinación, que lo envía constantemente más allá de sí mismo. Lo que la reflexión revela es la imposibilidad de identificación entre el Para-sí y el En-sí, porque si bien lo reflexivo *tiene-que-ser* objeto de reflexión, nunca podría identificarse plenamente con tal objetividad.

Pero, si fuera justamente lo reflejado lo que tiene-que-ser, lo reflexivo escaparía del Para-sí para encontrarlo nuevamente; Dondequiera y

como sea que sea afectado, el Para-sí está condenado a ser-Para-sí. De hecho, esto es exactamente lo que descubre la reflexión pura. (p. 219)

El Para-sí, condenado a ser siempre Para-sí, está condenado a su libertad, a su modo de buscar constantemente su fundamento en un ser distinto de él mismo –incluso haciéndose al hacer otro para sí mismo, queda condenado al modo de no identificación consigo mismo. Está constantemente superándose a sí mismo, arrojándose más allá de sí mismo en la eterna búsqueda del yo que no es. Tal movimiento está en el origen de la reflexión, expresión de la *pasión inútil* del Para-sí.

X. Consideraciones finales

Teniendo esto en cuenta, nos es lícito señalar que la conciencia no reflejada está unida a la conciencia reflexiva por un nexo de ser, en el que la conciencia reflejada sólo existe como objeto para la conciencia reflexiva; la reflexiva, a su vez, sólo existe para reflejar su objeto. Su ser está íntimamente conectado, en una relación de inmanencia. Si bien la conciencia reflexiva *es* la conciencia reflejada, también es necesario que, en cierta medida, la conciencia reflexiva no sea la conciencia reflejada, de modo que, si fueran completamente idénticas, no habría la separación necesaria para que la reflejada se convierta en objeto para la reflexión. Estas consciencias, por tanto, estarían separadas por la tenue película de la nada que impide constantemente al Para-sí identificarse consigo mismo; es la nada original que constituye el ser del Para-sí.

A lo que apunta la conciencia reflexiva, en la reflexión pura, es a la conciencia misma no reflejada, como conciencia reflejada, es decir, a la experiencia primordial, en su relación con el mundo. En este sentido, a través de la reflexión pura sería posible describir la estructura misma de la conciencia en su modo original de ser. Por lo tanto, si en la conciencia no reflejada la conciencia es siempre *presencia a sí no reflejada*, en la reflexión la conciencia se vuelve presencia para sí misma en acto, para posicionarse en actitud de conocimiento, mediante un acto objetivante, haciéndola objeto de conocimiento para sí misma. De este modo, la conciencia no posi-

cional de sí no conoce su acto, pero es la condición misma para que sea posible realizar un acto de conocimiento que se vuelve sobre ella. Pero este acto, a su vez, antes de ser conocido, es *vivido* por la conciencia, de modo que la conciencia *es*, ella misma, este acto. En la reflexión hay una transición de lo que es vivido irreflexivamente, al que se conoce reflexivamente, y lo que la conciencia conoce es ella misma, en su estructura original.

El movimiento de intento de identificación entre el Para-sí y el En-sí, a través de una reflexión impura,¹⁴ produciría un Yo artificialmente forjado, que desembocaría en la dimensión psíquica. Este intento de la conciencia de enmascarar su propia espontaneidad, entendiéndose a sí misma como determinada, ya nos fue presentado en 1936, a través de la descripción del *acto mágico*¹⁵ de la conciencia, que resultaría en la constitución del Ego –como polo trascendente de unificación de nuestras acciones, estados y cualidades– que se toma como el polo inmanente, del cual emanarían todas nuestras experiencias. Por tanto, si en 1936 Sartre demostró fenomenológicamente la imposibilidad de que la conciencia comprenda un polo inmanente de unificación, en 1943 el autor demostró que el campo trascendental, ya previamente purificado, se entiende ahora como esa nada fundamental, que se trasciende más allá de sí, en su búsqueda. para fundamentarse en un ser distinto a él mismo.

En la reflexión, constituyo el objeto que soy para mí, dando lugar a este Yo que aparece como objeto psíquico –ya entendido, por Sartre, como trascendente desde su obra de 1934. Finalmente, concluimos que a pesar del paso ontológico dado por Sartre en la descripción de la estructura de la conciencia intencional, las bases de su fenomenología permanecen inalteradas: el campo trascendental purificado se identifica con esta nada del ser que mueve el acto extrospectivo de la conciencia; tal conciencia centrífuga no permitiría que se estableciera en su estructura ninguna instancia

14 Nos referimos, aquí, al Yo psíquico y psicofísico; la dimensión del Yo Personal, de la personalidad –como el término es usado por el autor en *La Trascendencia del Ego y El Ser y la nada*.

15 Para más información sobre este tema, en relación con el elemento mágico en la obra de Jean-Paul Sartre, véase Carvalho, 2023, pp. 18-37.

de interioridad, ni siquiera un Ego Polo, un Yo Trascendental o un Yo Psíquico: este, como polo de unificación de acciones, estados y cualidades, permanecería poseyendo una función de trascendencia; como un objeto de reflexión, que sería, por sí solo, incapaz de habitar la estructura de la conciencia.

Referencias

- Alves, M. S. P. (1994). Irrefletido e Reflexão: Observações sobre uma tese de Sartre. En Sartre, J.-P. *A Transcendência do Ego*. Colibri.
- Carvalho, T. V. (2022). A Crítica de Sartre ao Ego Trascendental em Husserl. *Problemata – Revista Internacional de Filosofia*, 13, 3, pp. 5-19.
- . (2023). O Ego Feiticeiro e a Ilusão Mágica. *Poiesis*, 26(1), pp. 18-37.
- Gurwitsch, A. (1941). A Non-Egological Conception of Consciousness. En *Philosophy and Phenomenological Research*, 1, pp. 325-338.
- Husserl, E. (2015). *Investigações Lógicas*. Forense Universitária.
- Husserl, E. (2016). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Ideias y Letras.
- Husserl, E. (2017). *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Via Verita.
- Moutinho, L. D. (1995). *Sartre: Psicologia Fenomenologia*. Brasiliense.
- Sacrini, M. (2012). Sartre entre Reflexão Fenomenológica e Reflexão Pura. En *Philosophos*, 1 (1), pp. 109-125.
- Sartre, J.-P. (1983). *Diário de uma Guerra Estranha: novembro de 1939, março de 1940*. Nova Fronteira.
- . (1994a). *A Transcendência do Ego*. Colibri.
- . (1994b). *Consciência de Si e Conhecimento de Si*. Colibri.
- . (1996). *O Imaginário*. Ática.

- . (2003). *La transcendance de l'ego. Conscience de soi et connaissance de soi. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*. Vrin.
- . (2005). Intencionalidade: um conceito fundamental da fenomenologia de Husserl. En. *Situações I*. Cosac Naify.
- . (2008). *A Imaginação*. L&PM.
- . (2015a). *A Transcendência do Ego*. Vozes.
- . (2015b). *O Ser e o Nada*. Vozes.
- Souza, T. M. (2017). Tensão na Ontologia Fenomenológica de Jean-Paul Sartre – ou o equilíbrio instável entre o primado da existência do mundo e o primado de sentido da consciência. En *É: Revista de Ética e Filosofia Política*, 1(10), pp. 150-167.
- Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood: investigating the first-person perspective*. MIT Press.

II - ANÁLISIS DE SITUACIONES POLÍTICAS DE AMÉRICA LATINA

5. REFLEXIONES SOBRE LA LIBERTAD SARTREANA EN LA CONTEMPORANEIDAD PANDÉMICA BRASILEÑA

Thaís de Sá Oliveira

Introducción

En su libro de 2010, *La sociedad del cansancio*, Byung-Chul Han (2012) escribe que “a pesar del manifiesto miedo a la pandemia gripal, actualmente no vivimos en la época viral. La hemos dejado atrás gracias a la técnica inmunológica” (p. 11). Una década después, asistimos al surgimiento de una pandemia que provocó y sigue provocando cambios en la forma de vida de la población mundial, trayendo la necesidad de adoptar medidas de distanciamiento, aislamiento social y el uso de elementos de protección personal. Observamos diferencias de opinión y comportamiento entre líderes políticos y religiosos, entre la población y también entre las autoridades sanitarias, lo que llevó, a una parte de la población, a adoptar las precauciones de seguridad recomendadas y, a otra parte de esta, a mostrar cierta resistencia. La situación de pandemia contribuyó al surgimiento de sentimientos variados en la población, como angustia y ansiedad, además de otros sufrimientos psicológicos. Los últimos años fueron profundamente marcados por el estado de incertidumbre causado por la pandemia, un evento que no sólo ha influido en la vida de todas las personas en todo el planeta, sino que probablemente causará un impacto inconmensurable en las generaciones futuras.

La crisis sanitaria, en sí misma, presentó varios desafíos: entre ellos, la necesidad de recursos necesarios para combatir la pandemia (como camas en la Unidad de Cuidados Intensivos (UCI) y recursos terapéuticos básicos en los hospitales), la sobrecarga de profesionales que trabajaban en primera línea de combatir la enfermedad y las dificultades enfrentadas por los países en sus campañas de vacunación. No podemos dejar de notar, sobre todo, el descuido de algunos gestores públicos y políticos hacia la población. Encontramos una sociedad dividida entre personas que cuidaban de sí mismas y de los demás, y personas que negaban los peligros de la pandemia, poniendo en riesgo no solo sus vidas, sino las de otros a su alrededor y en todo el mundo.

Durante la pandemia, las decisiones personales estuvieron permeadas por cuestiones como la supervivencia y la angustia de vivir con un virus desconocido que continúa mutando, y las incertidumbres de cómo continuará la vida durante y después de esta crisis sanitaria global. Las elecciones en este momento estuvieron impregnadas de numerosas cuestiones económicas, sociales, culturales, de edad, etc. Algunas personas pudieron aislarse y seguir trabajando desde casa. Internet, en este sentido, permitió trabajar desde casa, continuar las clases a distancia, además de incentivar nuevas formas de comercio (por ejemplo, el *e-commerce*) y posibilitar momentos de ocio y de cultura sin necesidad de salir de casa (Malavé, 2020). Si bien ya existían antes de la pandemia, las herramientas y posibilidades que ofrece Internet se potenciaron durante este período, consolidándose como un aliado en las interacciones sociales, pues contribuía a mantener el contacto entre familiares y amigos. Por otro lado, no podemos dejar de mencionar a las personas que debieron abandonar sus hogares, quienes no pudieron mantener el aislamiento social por diversos motivos, especialmente porque trabajaban en sectores donde no había posibilidad de trabajar de forma remota. Aquí vemos una segmentación social aún mayor, pues muchas de las personas que formaban parte de este último grupo se encontraban en una situación de vulnerabilidad social y/o económica. Estas personas tuvieron que elegir entre el riesgo de infectarse al salir a trabajar y el de pasar hambre al quedarse en casa (Leão, 2020).

Para comprender nuestras experiencias durante este período, buscaremos en la filosofía de Jean-Paul Sartre indicaciones para reflexionar sobre este contexto, en especial la noción de libertad en relación con la contingencia presentada por la pandemia. Inicialmente, haremos un repaso histórico de la pandemia para contextualizar las reflexiones a continuación. Poco después, buscaremos exponer la idea de libertad presente en el sentido común, que fue utilizada por muchos para justificar su no adherencia y no aceptación de las medidas sanitarias recomendadas para combatir la pandemia. A continuación, presentaremos la noción de libertad en la filosofía de Sartre y la articularemos con las nociones de responsabilidad y mala fe, trayendo las ideas de fraternidad y esperanza discutida por el filósofo como una posibilidad de afrontar esta situación.

I. Historia de la pandemia

El 31 de diciembre de 2019, autoridades de la República Popular China alertaron a la Organización Mundial de la Salud (OMS) sobre varios casos de neumonía originados en la ciudad de Wuhan. El 7 de enero de 2020, las autoridades sanitarias chinas confirmaron que estos casos de neumonía los causó un nuevo tipo de coronavirus. Aunque este virus es la segunda causa principal del resfriado común, los coronavirus anteriores rara vez causaron enfermedades más graves en humanos. El 30 de enero, la OMS declaró que el brote del nuevo Coronavirus constituye una Emergencia de Salud Pública de Importancia Internacional (PHEIC). Según los términos del Reglamento Sanitario Internacional (RSI), PHEIC constituye "una amenaza para la salud pública de otros Estados a causa de la propagación internacional de una enfermedad; y podría exigir una respuesta internacional coordinada" (PAHO, 2005). En aquel momento, se habían notificado casos de transmisión de persona a persona no sólo en China, sino también Alemania, Japón, Vietnam y los Estados Unidos de América. El director general de la OMS convocó al Comité de Emergencia del RSI, integrado por expertos responsables de recomendar medidas sanitarias a im-

plementar para prevenir o reducir la propagación de enfermedades y evitar interferencias “innecesarias” en el comercio y el tráfico internacionales.

El 11 de febrero de 2020, la nueva cepa recibió el nombre de SARS-CoV-2 (en inglés, *Severe acute respiratory syndrome coronavirus 2*) y la enfermedad causada por el virus se denominó COVID-19 (*Coronavirus disease*). Mientras que los virus reciben nombres según su estructura genética para facilitar el desarrollo de pruebas de diagnóstico, vacunas y medicamentos, las enfermedades reciben otro nombre para facilitar los debates sobre prevención, propagación, transmisibilidad, gravedad y tratamiento. La OMS comenzó a trabajar con autoridades chinas y expertos de todo el mundo para aprender más sobre el virus, comprender cómo afecta a los infectados, cómo pueden ser tratados y cómo los países pueden organizarse para responder a la situación. Entre las recomendaciones surgidas de estos estudios, se destacó la necesidad de mantener un sistema de vigilancia, para que el sistema de salud de los diferentes países esté preparado para detectar, aislar y tratar tempranamente a las personas infectadas. El 11 de marzo de 2020, la OMS caracterizó al COVID-19 como una pandemia, refiriéndose a la distribución geográfica de la enfermedad, no a su gravedad, ya que se habían detectado brotes en varios países del mundo.

II. Libertad del sentido común

La pandemia nos impuso desafíos que enfrentar, no solo en relación con los sistemas de salud globales, sino también con la limitación de derechos y libertades garantizados constitucionalmente a los ciudadanos de diferentes partes del mundo. Varios países impusieron restricciones a las personas para reducir la propagación del virus, adoptando medidas como cerrar fronteras, prohibir reuniones públicas, restringir el comercio, adoptar el home office para actividades internamente e incluso multar a quienes no cumplieren las normas. Estas restricciones se deben a que la principal forma de transmisión del virus se produce a través del contacto físico

entre personas. Para evitar la propagación del virus y el contagio de más personas, sólo se mantuvieron los servicios públicos y las actividades esenciales para la sociedad. Con la velocidad y facilidad de comunicación que permite Internet, algunas personas se unieron para defender que las restricciones impuestas limitarían su libertad.

La idea de libertad ha cambiado culturalmente con el tiempo. Algunos consideran que la libertad debe basarse en leyes divinas, otros en leyes morales, otros en la ausencia de límites. En el pensamiento contemporáneo, podemos considerar que la libertad ilimitada consiste en libertarismo, ya que no implica responsabilidad, ni consideración del daño que nuestras acciones puedan traer a nosotros mismos y a otras personas. Durante la crisis humanitaria derivada de la pandemia, muchos defendieron la idea de la libertad irrestricta de un individuo o de un grupo para realizar sus deseos en detrimento de las necesidades colectivas de controlar el virus. En Brasil, vimos a miembros del gobierno del entonces presidente Jair Bolsonaro utilizar la idea de libertad para rechazar las medidas sanitarias recomendadas por la OMS. Como ejemplo, traemos aquí una frase pronunciada por él, en la plataforma Twitter el 9 de marzo de 2021: “a quienes insisten en la desunión, recuerden que hay algo que perder. Eso es más importante que la vida misma: la libertad”.

El 25 de enero de 2022 falleció el escritor e ideólogo de derecha, Olavo de Carvalho, días después de haber sido diagnosticado con COVID-19. Conocido como “el gurú del bolsonarismo”, escribió numerosos *posts* en sus redes sociales cuestionando la letalidad del virus, criticando las medidas de aislamiento social, el uso de mascarillas y el aislamiento social. En mayo de 2020, publicó en la plataforma Twitter: “el miedo a un supuesto virus mortal no es más que una historia de terror para acobardar a la población y hacerla aceptar la esclavitud como un regalo de Papá Noel”. Si bien criticó la idea de hacer obligatoria la vacunación, recomendada por la OMS y los organismos nacionales de salud, defendió el uso de medicamentos sin eficacia probada para el tratamiento de la COVID-19, como la cloroquina, medicamento indicado para la prevención y el tratamiento de la malaria y enfermedades autoinmu-

nes. El día de su muerte, el Gobierno de Brasil publicó una Nota Oficial, en la que lamentaba la pérdida de Olavo de Carvalho, afirmando que “defendía la primacía de la conciencia individual”, calificándolo de “defensor intransigente de la libertad”, y afirmando que “siempre defendió que la libertad debe vivirse en lo más profundo de la conciencia individual y en la innegociable honestidad de uno mismo hacia uno mismo” (Gobierno Federal, 2022).

Debemos preguntarnos: ¿a qué libertad se refieren estas personas? ¿Es posible vivir nuestra libertad a nivel individual, sin implicar a otros? Examinemos cómo esta idea de libertad que llamamos “libertad de sentido común” se ha expresado desde tres puntos: la libertad de los fieles, la libertad de los antivacunas y la libertad de quienes quieren ir y venir.

i. Libertad de los fieles

La Declaración Universal de Derechos Humanos define la libertad de religión y de opinión en el artículo 18 del siguiente modo:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia. (UN, 1948)

Sin embargo, las instituciones religiosas (como templos e iglesias) no fueron consideradas servicios esenciales en el momento del confinamiento, lo que provocó que varias personas se manifestaran para defender su libertad de ejercer sus ritos religiosos.

Tenemos como ejemplo de esta postura el discurso del entonces fiscal general de la Unión, André Mendonça, ante el Supremo Tribunal Federal de Brasil, el 7 de abril de 2021: “los verdaderos cristianos nunca están dispuestos a matar por su fe, pero sí siempre están dispuestos a morir para garantizar la libertad de religión y de culto” (Martins, 2021). Otro ejemplo de la defensa de esta libertad se vio el 11 de abril de 2021, cuando manifestantes de la “Marcha de la Familia Cristiana por la Libertad” se reunieron en ciudades de todo Brasil en eventos organizados en las redes sociales para defender su derecho al culto en público (UOL, 2021).

Uno de los opositores al cierre de los lugares de culto durante la pandemia fue el pastor brasileño Silas Malafaia (2020), quien enfatizó que morirían más personas de hambre que de COVID-19, si no podían salir a trabajar. Sin embargo, nos corresponde a nosotros recordar que millones de trabajadores utilizarían el transporte público para ir a trabajar, exponiéndose al riesgo de contaminación. El pastor también argumentó que la religión ofrecería un apoyo psicológico fundamental a las personas afectadas por el miedo al virus: “¿ya a morir gente a causa del coronavirus? Ir. Pero si hay caos social, morirá mucha más gente. Las iglesias son esenciales para servir a las personas desesperadas, angustiadas, deprimidas, que no serán atendidas en los hospitales” (Malafaia, 2020). Para él, el derecho individual a la libertad religiosa debe primar sobre el bien común y los intereses sociales más amplios (i.e. salud colectiva). Desconsidera así la excepcionalidad del momento y que el Gobierno debe garantizar el bienestar de los ciudadanos, sean religiosos o no.

Observamos un discurso religioso alineado con la razón neoliberal y que defiende el mantenimiento de la economía a costa de la vida humana. Según Caponi (2020), el neoliberalismo produce formas de ser de un sujeto que “reivindica por encima de todas las cosas su libertad de correr y asumir riesgos” (p. 217). En este punto recordamos la reflexión de la filósofa Hannah Arendt (1997), quien alerta sobre la transposición de sentimientos individuales y prácticas privadas al espacio público y cómo esto puede producir la priorización de intereses privados en detrimento del bien común.

Además, científicos de la Universidad de Oxford y del Instituto Tecnológico de Massachusetts (Oxford Brasil EBM Alliance, s.f.) advirtieron que, cuando las personas hablan en voz alta, existe un riesgo aún mayor de transmisión viral, incluso con una distancia de dos metros entre los presentes, ya que las partículas del aire se emiten a mayor velocidad y transportan el virus más allá de este espacio. Los servicios de adoración y misas serían actividades potencialmente propagadoras del virus, ya que las posibilidades de infección aumentan por la aglomeración de personas en un ambiente cerrado y porque los fieles rezan en voz alta. Como las medidas de distanciamiento adoptadas en los lugares de culto no pue-

den contener la propagación del virus, podemos considerar que la elección individual de un creyente de asistir presencialmente a su actividad religiosa puede producir efectos fatales en personas que no son de esa comunidad religiosa.

Vale la pena mencionar aquí que algunas comunidades religiosas presuponen la importancia de las reuniones colectivas, siendo el culto público una parte importante de la práctica. Sin embargo, el Nuevo Testamento también enfatiza la posibilidad de los rituales en entornos privados, distintos de las iglesias, en momentos excepcionales. De esta manera, aunque los fieles no pudieran acudir al lugar de culto, podrían sentir la presencia divina a través de otros medios, como, por ejemplo, reuniones online (Meyer, 2009). Así, las herramientas tecnológicas con las que contamos actualmente podrían producir un sentido de comunidad y también un contacto con la presencia divina que garantizaría la pertenencia comunitaria, haciendo que el aislamiento sea más en el ámbito físico que social.

ii. Libertad de los antivacunas

La pandemia ha provocado protestas contra la vacunación en varios países. Algunas personas defendieron la libertad de no vacunarse contra el COVID-19, alegando que tienen derecho a elegir lo que entra en su cuerpo, considerando incluso la posibilidad de que la vacuna no sea efectiva o forme parte de un experimento global que le traería algún daño más tarde. El hecho de que la vacuna se desarrollara en un tiempo récord, algo que nunca había ocurrido con ninguna otra, también fue un argumento en contra de la vacunación. El movimiento antivacunas existía desde hacía mucho tiempo, pero estaba aún más extendido entre las personas que temían al coronavirus, sobre todo porque al principio no era muy conocido. Con la llegada de Internet y las redes sociales, este movimiento se extendió a través de medios que difundieron información falsa sobre los inmunizadores (Barifouse, 2020). Con las *fake news* (noticias falsas difundidas especialmente en Internet), las teorías conspirativas afirmaban que el virus había sido creado por una élite global para eliminar a parte de la población mundial y que las vacunas alterarían el ADN humano o implantarían mi-

crochips que serían capaces de controlar a las personas. No hace falta que nos molestemos en advertir que se trataba de conspiraciones completamente absurdas e infundadas. Al respecto, el investigador de manipulación de redes sociales del First Draft, Seb Cubbon, afirma:

Algo que debemos entender es que las teorías de la conspiración sólo funcionan cuando pueden explicarlo todo. Y estas comunidades quieren seguir siendo relevantes en las redes sociales. Por eso, cuando empezó la pandemia, empezaron a incorporar las vacunas a sus teorías. (Costa, 2021)

En un escenario en el que estaban confinadas y ansiosas por entender las novedades de la pandemia, que tuvo un gran impacto a nivel mundial, las personas buscaban información en línea y se hallaban errores en la comunicación oficial de las autoridades sanitarias y desacreditación del discurso científico. Un ejemplo de la desinformación que se puede encontrar en Internet es el documental *Hold Up*, producido en Francia, que denuncia la manipulación global a través de la pandemia, de la cual las vacunas serían parte (RFI, 2020). En 2020, plataformas como Facebook, Twitter y YouTube eliminaron contenidos antivacunas y *fake news*, dando más espacio a las recomendaciones de las autoridades sanitarias. La OMS y otras agencias de las Naciones Unidas (ONU) estaban preocupadas por la proliferación excesiva de información que dificultaba que la gente entendiera lo que había que hacer para combatir la pandemia. Según un estudio realizado por investigadores británicos del Vaccine Confidence Project, publicado en la revista *Nature*, la exposición a información falsa o engañosa tiende a reducir significativamente el deseo de vacunarse (Solís Arce et al., 2021).

En el debate entre libertad individual y colectiva, nos gustaría aportar dos declaraciones que consideramos importantes para nuestra discusión. La primera la dio el entonces presidente de Brasil, Jair Bolsonaro, en una entrevista con el programa Brasil Urgente de la cadena de televisión Band el 15 de diciembre de 2020. En sus palabras: “no me voy a poner la vacuna y punto final. ¿Está mi vida en riesgo? El problema es mío” (Ribeiro, 2020). La segunda es del filósofo brasileño Luiz Felipe Pondé, concedida en

una entrevista al *Jornal da Cultura* del 12 de enero de 2022, quien muestra una posición directamente opuesta a la de Bolsonaro cuando declara: “no creo que se esté quitando la libertad a la gente. Creo que las personas que no quieren vacunarse son las que están vulnerando la libertad de los demás” (UOL, 2022).

Consideramos importante recordar que la elección individual tiene impactos colectivos, particularmente en una pandemia global, ya que sólo la inmunización masiva podría reducir la transmisión del virus y prevenir la aparición de nuevas variantes. También hay que considerar que no todo el mundo puede vacunarse –por su estado de salud o su edad– y que, incluso para las personas vacunadas, la eficacia de la inmunización no es absoluta. Por tanto, si no hay un alto índice de inmunización, el virus seguiría circulando en el aire, muchas personas seguirían estando en riesgo.

El 10 de abril de 2020, el presidente Jair Bolsonaro, contrariamente a la recomendación del Ministerio de Salud de Brasil de mantener el aislamiento social como medida esencial para combatir la transmisión del virus, recorrió Brasilia estrechando la mano de la gente y declaró: “Tengo derecho constitucional para ir y venir. Nadie obstaculizará mi derecho de ir y venir” (De Castro, 2020).

iii. Libertad de los que quieren ir y venir

Durante el período de pandemia, vimos manifestaciones contra el distanciamiento social, con personas defendiendo su libertad de ir y venir. Algunos participantes en este tipo de manifestaciones argumentaron que la imposición del aislamiento viola su libertad y que incluso pueden optar por correr el riesgo de contraer el virus. Así, la cuestión de salir del aislamiento se presentó como una elección individual, decidiendo los riesgos que estaba dispuesta a correr. Durante este período pandémico, especialmente cuando aún no existían vacunas para el COVID-19, varios países adoptaron medidas restrictivas como el aislamiento y la cuarentena con el objetivo de reducir la aglomeración de personas y, con ello, la propagación del virus. En Brasil, el 6 de febrero de 2020 fue promulgada la Ley 13.979/20, que prevé medidas para combatir la emergencia en salud pública de importancia internacional derivada de la pandemia. Mientras que el aislamiento consiste en

“separar de otras personas enfermas o contaminadas, o equipajes, medios de transporte, mercancías o paquetes postales afectados, con el fin de evitar la contaminación o propagación del coronavirus” (Presidência Geral da República, 2020), la cuarentena consiste en “restricción de actividades o separación de personas sospechosas de contaminación de personas que no están enfermas, o de equipajes, contenedores, animales, medios de transporte o mercancías sospechosas de contaminación, con el fin de evitar una posible contaminación o propagación del coronavirus” (Presidência Geral da República, 2020). Por lo tanto, se considera que el derecho de ir y venir debe coexistir con otros principios de la Constitución de la República y no puede considerarse absoluto. Las medidas de aislamiento y cuarentena salvaguardan el derecho de cada individuo a la salud, así como el deber del Estado de proteger la salud pública.

La pandemia contribuyó a cambios en nuestra percepción social del valor de la libertad. Según el politólogo Rafael Araújo, profesor de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo, “en los últimos años hemos vivido un verdadero bombardeo ideológico que puso la libertad de ir y venir por encima de todo. Ahora situaciones como la que estamos viviendo nos hacen darnos cuenta de lo frágil que es esta visión” (Charleaux, 2020, s/p.). Araújo también llama la atención sobre el hecho de que el ser humano es un ser colectivo:

El ser humano sólo se constituye como tal en su característica gregaria y colectiva. Somos seres simbólicos y nuestro simbolismo sólo se crea en la interacción, en la vida en común. Si no entendemos esto –que mi libertad individual está necesariamente condicionada a la colectiva– el resultado es que perdemos nuestra humanidad. (Charleaux, 2020)

Vemos entonces que, en la sociedad actual, el concepto de libertad está siendo mal caracterizado. No podemos olvidar que el valor de la libertad es uno de los aspectos de la moral. Según Paulo Sérgio Boggio, coordinador del Laboratorio de Neurociencia Cognitiva y Social del Instituto Mackenzie, la moral es “una herramienta humana para facilitar la propia cooperación social. Pero cada individuo construye su identidad moral de manera diferente, de-

pendiendo de su perfil político” (Cruz, 2021, s/p). Respecto a la libertad, él comenta:

Lo que está sucediendo es que el ejercicio de la libertad, que debe regirse por reglas acordadas en la sociedad –en el caso de la pandemia, reglas basadas en evidencia científica– se está transformando en un ejercicio de individualismo, de egoísmo. Vemos a ciertos grupos tratando de maximizar sus propios beneficios a partir de la imposición autoritaria de sus visiones del mundo, contrarias a la ciencia, al resto de la comunidad. (Cruz, 2021, s/p.)

El debate público, incluso utilizando el concepto de libertad, estuvo más guiado por el juego de la política y las presiones económicas que por cuestiones filosóficas. La pandemia podría ser una oportunidad para cambiar la percepción social sobre el valor de la libertad. Al fin y al cabo, entendemos que esta decisión no se limita a correr el riesgo individualmente, sino que también implica imponer ese riesgo a otras personas, ya que al salir de casa aumenta la transmisión comunitaria. La cuestión, por tanto, no es sólo si debo correr algún riesgo, sino si debo imponer ese riesgo a otros. Es importante preguntarnos: ¿a qué libertad se refieren estos manifestantes? ¿A poder moverse sin restricciones porque se consideran libres? ¿Es realmente posible vivir nuestra libertad sin implicar a otros? Mientras los epidemiólogos señalaban que se necesitan limitaciones temporales a la circulación de personas como una de las únicas formas de frenar la propagación del virus, asistimos a aglomeraciones constantes en el transporte público y en actividades esenciales y a personas de ocio.

III. Libertad en Sartre

Actualmente, vivimos en una cultura individualista, en general sin desarrollar el compromiso colectivo, con la impresión de que cada uno es suficiente. Si cada uno fuese suficiente, los seres humanos serían libres de ser, pensar y actuar deliberadamente, sin medir las consecuencias que pueden involucrar a otros. Es importante para el compromiso que los seres humanos no permanezcan ajenos a

lo que les aqueja a nivel comunitario y social. Como la política es la principal mediación entre el espacio individual y colectivo, la búsqueda de soluciones comunes a los problemas sociales debe ser una agenda para la humanidad. La pandemia nos trajo una necesidad primordial que concierne a todos: combatir y prevenir la propagación del COVID-19. El virus rompió las barreras entre lo privado y lo público, exigiendo la ampliación del campo de nuestra responsabilidad más allá de nuestro entorno, con actitudes que consideren la responsabilidad hacia toda la humanidad.

Para reflexionar sobre la libertad de cada ser humano en el contexto de la pandemia, tomaremos como base la noción de libertad presentada por Sartre, que considera la responsabilidad y las elecciones de cada ser humano en su momento histórico y entre otros seres humanos. El filósofo francés plantea la cuestión de la libertad situada como una condición esencialmente humana para la construcción de una moral basada en elecciones que consideren que cualquier acción individual repercute en el ámbito social. Dado que la libertad para él implica un compromiso con las causas histórico-sociales que afectan a la humanidad, consideramos fundamental pensar en la relación entre libertad y responsabilidad para minimizar los daños causados por la situación de pandemia.

Para reflexionar sobre el contexto de pandemia es necesario considerar algunas nociones de su ontología fenomenológica desarrollada en *El ser y la nada*, como responsabilidad y mala fe. Algunas personas se equivocan al considerar la libertad de la que habla el existencialismo como una libertad absoluta, en la que se defiende la posibilidad de hacer lo que uno quiera, sin tener en cuenta la situación concreta y la relación con los demás. La libertad a la que se refiere el existencialismo, sin embargo, no admite la posibilidad de que el hombre actúe de cualquier manera, haciendo lo que quiera en cualquier momento (Perdigão, 1995). La pandemia y las medidas de prevención adoptadas cambiaron la forma en que se daba nuestra libertad de elección y también afectaron nuestros proyectos, nuestra rutina y la forma en que se dan las relaciones, haciendo que el foco vire a evitar la contaminación y transmisión del virus.

Entendamos, entonces, qué es la libertad para Sartre. Su existencialismo considera que el ser humano no está determinado, no tiene una esencia a priori, siendo “un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto” (Sartre, 2009, p. 30). Para explicar lo que quiere decir con la formulación “la existencia precede a la esencia”, Sartre afirma:

Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho”. (p. 31)

Por tanto, el hombre existe y solo se define a sí mismo en su existencia. Puesto que no está determinada, la condición humana es libertad. Para el filósofo, esta libertad es una especie de condena. Él afirma que “el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo y, sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace” (p. 43). El ser humano está condenado a elegir en todo momento, puesto que “la elección es posible en un sentido, pero lo que no es posible es no elegir” (p. 70). Sus actitudes tienen un significado más profundo, reflejando la elección que él hace de sí mismo, que influye en todas sus acciones. Cada uno de sus actos alberga un sentido propio, que refleja una elección original de sí, que sustenta todas tus deliberaciones. Tal elección original es llamada por Sartre de proyecto fundamental. Según Paulo Perdígão (1995):

El proyecto fundamental es contemporáneo a los actos, existe en ellos, penetra en nuestras elecciones, emociones, tendencias, etc., como su fundamento mismo. Todas las manifestaciones concretas de la vida humana son expresiones diferentes de este proyecto fundamental. Si no existiera tal proyecto, cada hombre actuaría de manera incoherente y aleatoria. (p. 105)

Este proyecto no es fijo, inmutable, ya que el hombre puede cambiar sus elecciones a lo largo de su vida y de la construcción de su esencia. Sartre (2009) afirma que “el hombre, sin ningún apoyo ni

socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre” (p. 43). La libertad, por tanto, no es hacer lo que se quiere, sino elegir dentro de las posibilidades que surgen de la situación en la que nos encontramos, haciendo de nosotros mismos un proyecto. Al fin y al cabo, según el filósofo:

El hombre será ante todo lo que haya proyectado ser. No lo que quiera ser. Porque lo que entendemos ordinariamente por querer es una decisión consciente, que para la mayoría de nosotros es posterior a que el hombre se haya hecho a sí mismo. (Sartre, 2009, p. 32).

Denominado *para-sí* por Sartre en su ontología fenomenológica, el ser humano es conciencia. Según la idea de intencionalidad presentada por el fenomenólogo alemán Edmund Husserl, “toda conciencia es conciencia de algo” (Sartre, 1960a, p. 27), siendo entonces pura exterioridad, un movimiento hacia algo. La conciencia se da en relación con el mundo, de manera concomitante. Según Sartre, “la conciencia y el mundo se dan al mismo tiempo: exterior por esencia a la conciencia, el mundo es por esencia relativo a ella” (p. 27). La conciencia realiza un movimiento de trascendencia constante fuera de sí misma y hacia los objetos del mundo. En su artículo “Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad”, afirma:

Todo está fuera, todo, inclusive nosotros mismos: fuera, en el mundo, entre los demás. No es en no sé qué retiro donde nos descubriremos, sino en el camino, en la ciudad, entre la muchedumbre, como una cosa entre las cosas, un hombre entre los hombres. (p. 28)

Por tanto, la intencionalidad de la conciencia tiene una textura ontológica y la libertad y la conciencia están recíprocamente circunscritas.

La conciencia es intencional y sólo existe en relación con el mundo. La libertad no es pura abstracción ni trascendencia absoluta, porque la conciencia no vive separada del mundo, sino inserta en él, comprometida con el mundo y sujeta a necesidades concretas. Toda libertad es libertad situada en la realidad subjetiva e histórica, en el campo de la facticidad. Sartre (2013a) escribe:

La libertad no es un cualquier trascender cualquier esto dado, sino que, asumiendo lo dado bruto y confiriéndole su sentido, se ha elegido ipso facto: su fin es, precisamente, *cambiar esto dado aquí*, de la misma manera que lo dado aparece como esto dado aquí a la luz del fin elegido. [...] toda elección es elección de un cambio concreto de aportar a algo dado concreto. Toda situación es concreta. (p. 624)

La libertad es un hacer, un hacerse libre y tal hacer es, necesariamente, histórico. Al respecto, Gerd Bornheim (1984) comenta que “el hombre comprende su libertad [...]; pero la comprende siendo histórico, inserto en su historicidad, mientras la Historia, en cierto modo, determina la esencia de la libertad humana” (p. 115). El ser humano se elige a sí mismo, situado en un tiempo y un espacio y la relación entre esta facticidad y la libertad es en el plano ontológico: toda libertad está en una situación y no hay situación sin libertad. Según Sartre (2013a):

La realidad-humana es libre porque *no es suficientemente*; porque está perpetuamente arrancada a sí misma, y lo que ella ha sito está separado por una nada de lo que es y será [...]. El hombre es libre porque no es sí-mismo, sino presencia a sí. El ser que es lo que es no puede ser libre. La libertad es precisamente la nada que *es sida* en el meollo del hombre y que obliga a la realidad-humana a *hacerse* en vez de *ser*. (p. 546)

La situación se establece sobre un fondo de facticidad, ya que “*la libertad es la aprehensión de mi facticidad*” (p. 607). Se define por el lugar que ocupamos, por nuestro cuerpo, por el pasado que no podemos cambiar, por la existencia de los demás, siendo pura facticidad que se nos impone, en la que nos enfrentamos a obstáculos y resistencias que no fueron creadas por nosotros y no podemos evitarlos. Si la realidad humana encuentra resistencias y obstáculos que no se inventaron, estos solo adquieren sentido en y mediante la libre elección que es la realidad humana. A través del proyecto de libertad, la facticidad es llevada a la esfera humana, determinando la ambigüedad característica de la situación. Esta ambigüedad se refiere al hecho de que, si el hombre se hace absolutamente libre y responsable de su situación, sólo es libre *en situación*.

La pandemia se impone como una facticidad, pero no puede verse como el fin de la libertad, porque incluso en este escenario tuvimos que tomar decisiones y debimos asumir la responsabilidad resultante de esas decisiones. Cada persona es responsable de elegirse a sí misma, de sus acciones y de los acontecimientos que no puede controlar. Por lo tanto, debemos afrontar nuestra libertad, incluso si está situada en la facticidad, a través de nuestras elecciones y asumiendo la responsabilidad de ellas. Sartre (2013a) sostiene:

El coeficiente de adversidad de las cosas, en particular, no puede constituir un argumento contra nuestra libertad, pues *por nosotros*, es decir, por la previa posición de un fin, surge ese coeficiente de adversidad. Tal peñasco, que manifiesta una resistencia profunda si quiero desplazarlo, será, al contrario, una ayuda preciosa si quiero escalarlo para contemplar el paisaje. (p. 594)

Se considera, entonces, que cada ser humano ejerce su libertad a la hora de darle sentido a las cosas, incluso ante la impotencia de cambiar el pasado o lo que ya significaban otros antes de su nacimiento. No hay libertad separada de las limitaciones, siempre está situada. Existe una relación dialéctica entre posibilidades y límites, por lo que el ejercicio de la libertad está limitado por la situación vivida y sus posibilidades de acción vienen de esta realidad. Estos límites son los que posibilitan el ejercicio de la propia libertad a través de la condición de resistencia. La libertad tiene un compromiso histórico: el ser humano es consciente y responsable de sus elecciones.

i. Responsabilidad

Volviendo a la máxima existencialista, podemos considerar que “si verdaderamente la existencia precede a la esencia, el hombre es responsable de lo que es” (Sartre, 2009, p. 33). El filósofo francés llama la atención sobre el hecho de que, a la hora de elegir, el ser humano es responsable de las consecuencias de sus elecciones. Ser libre no significa conseguir lo que se quiere, sino determinarse a elegir, pues el ser humano es creador de su propio ser y sólo se crea a sí mismo en la existencia. Esto no quiere decir que podamos

hacer todo lo que queramos en cada momento ni que podamos elegir cualquier cosa; nuestras elecciones son en parte condicionadas, en parte limitadas y en parte posibles. Sartre (2013a) expresa cómo la libertad trae consigo responsabilidad, afirmando que “el hombre, al estar condenado a ser libre, lleva sobre sus hombros el peso íntegro del mundo; es responsable del mundo y de sí mismo en tanto que manera de ser” (p. 675). Con la noción de responsabilidad se refiere al “sentido trivial de ‘conciencia (de) ser el autor incontestable de un acaecimiento o de un objeto’” (p. 675). Como autor de su propia existencia, el ser humano existe en un proceso de construcción de su esencia, en un proceso de ser, de hacerse. Existe mientras se lanza hacia el futuro y se proyecta hacia él; es un proyecto de esencia, como construcción del ser.

Para Sartre (2009), el ser humano no sólo es responsable de su individualidad, sino también de la humanidad entera. Con esto quiere decir que el ser humano es responsable de elegirse a sí mismo y de comprometerse con su proyecto original, que sirve de ejemplo a los demás hombres. En palabras de Sartre (2009):

El primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y hacer recaer sobre él la responsabilidad total de su existencia. Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres. (p. 33)

Podemos considerar que las elecciones de cada ser humano revelan la concepción de lo humano para él y el valor que le atribuye. Lo que elige para sí mismo está relacionado con satisfacer una determinada necesidad, ya sea colectiva o singular, y la forma en que elige actuar para satisfacer esa necesidad comunica a otros seres humanos que pueden comportarse de la misma manera. Así, cada uno de nosotros se elige a sí mismo y también a los demás. Sartre (2009) afirma:

Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres. En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que, al crear al hombre que queremos ser, no cree al

mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser. (p. 34)

En el texto “República del silencio”, publicado en *Situaciones III*, Sartre (1960b) escribe sobre la situación de los franceses durante la ocupación alemana, reflexionando sobre cómo la libertad se produce de manera situada, y no de manera ilimitada, con compromiso con situación necesaria para que el ser humano ejerza su libertad. Su texto comienza describiendo su noción de libertad:

Jamás fuimos tan libres como debajo la ocupación alemana. Habíamos perdido todos nuestros derechos y, ante todo, el de hablar; diariamente nos insultaban en la cara y debíamos callar; nos deportaban en masa, como trabajadores, como judíos, como prisioneros políticos; por todas partes, en las paredes, en los diarios, en la pantalla, veíamos el inmundo y mustio rostro que nuestros opresores querían darnos a nosotros mismos: a causa de todo ellos éramos libres. (p. 11)

Describiendo la situación y enfatizando la responsabilidad de los seres humanos de elegir y participar en el ejercicio de su libertad, Sartre continúa: “como nos perseguían, cada uno de nuestros ademanes tenía el peso de un compromiso” (p. 11). El filósofo se pregunta si esta responsabilidad total no sería el develamiento de la libertad de cada uno en su soledad. Según la situación, la libertad se impone a cada persona, que debe elegir para sí misma, sino para todos los demás, ya que la elección trae consecuencias a nivel individual y colectivo. En sus palabras:

Cada uno de sus ciudadanos sabía que se debía a todos y que sólo debía contar consigo mismo; cada cual realizaba, en el desamparo más total, su papel histórico. Cada cual acometía, contra los opresores, la empresa de ser sí mismo irremediamente y, al elegirse a sí mismo en su libertad, elegía la libertad de todos. (p. 13)

La responsabilidad, por tanto, involucra a los demás, porque al elegirse a sí mismo, el ser humano elige lo que debe servir de prototipo para toda la humanidad. Esta noción fundamenta la relación entre el hombre condenado a ser libre y la ética del compromiso.

Para Sartre (2009), compromiso implica elegir, involucrarse y asumir la responsabilidad de sus elecciones. Sin embargo, al darse cuenta de la responsabilidad que tiene de elegir y de que no se elige a sí mismo, el ser humano se enfrenta a la angustia. Es en la angustia que el ser humano toma conciencia del ser, en la que la libertad se pone en cuestión, entrando en contacto con la indeterminación de su ser. Según Sartre (2009):

El existencialista suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que es no sólo el que elige ser, sino también un legislador, que al mismo tiempo que a sí mismo elige a toda la humanidad, no podría escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad. (p. 36)

La angustia existencial, descrita por el existencialismo, tiene que ver con la responsabilidad directa hacia otros hombres comprometidos en la elección. Se muestra como la aprehensión reflexiva de nuestra condición de libertad. Ante la indeterminación de su ser, el ser humano puede no ser capaz de soportar la angustia y tratar de escapar de ella mediante una actitud de mala fe.

ii. Mala fe

Si la libertad como condición humana es una indeterminación absoluta, y si el hombre se realiza siempre, siendo un ser en relación con algo, ¿es posible que el hombre utilice su propia libertad para liberarse de ella? Hay una tensión ontológica entre nihilización y realización, entre actos libres y su posibilidad de romper con la responsabilidad por tales actos que da espacio a desviaciones existenciales, caminos alternativos, donde la condición humana podría elegir entre nihilización y relación, entre relación libre y libertad en fuga. ¿Sería esta libertad tan radical que podría volverse contra sí misma? ¿Podría adoptar una actitud que excluya mi libertad de acción? ¿Es posible escapar del peso de la libertad? Ante estas cuestiones entendemos que la mala fe sería la posibilidad de que la libertad se vuelva contra sí misma. La libertad me impone una determinación radical: soy responsable de todos mis actos, no puedo culpar a nada ni a nadie. Cuando me doy cuenta de esto y busco una salida a la angustia que surge de esta comprensión,

puedo intentar liberarme de la responsabilidad de originar todos los valores.

La actitud de mala fe es descrita por Sartre (2013a) como un intento de enmascarar la angustia que surge cuando nos enfrentamos a la libertad y la responsabilidad que constituyen la condición humana. El hombre que actúa de mala fe quiere renunciar a la indeterminación para permanecer en la acción, quiere renunciar a la responsabilidad y permanecer abierto, separando la libertad de sí mismo. Quiere ser libre para dejar de serlo. La mala fe tiene tres características fundamentales. En primer lugar, ella surge de la angustia, ya que no es más que una forma de intentar deshacerse de la angustia, expresión de la condición humana. En segundo lugar, ella afirma la unidad de la conciencia, siendo un intento de escapar a la libertad, pero que sólo puede existir en la unidad de la conciencia. Finalmente, no se trata de un hecho psicológico, ya que tiene que ver con el comportamiento en el mundo. El sujeto es una relación con el mundo y no una experiencia íntima e internalizada de la conciencia.

La mala fe constituye una actitud paradójica, porque en ella el engañador y el engañado se dan en la unidad de una misma conciencia. Se diferencia de la mentira, porque, en esta el mentiroso sabe la verdad, pero la oculta a los demás. En esta actitud, el hombre oculta la mentira a sí mismo, por lo tanto, es engañador y engañado al mismo tiempo. Pretendiendo elegir sin elegir, el hombre de mala fe se priva de la libertad, intentando escapar de una situación que no puede abandonar: su libertad. Para no ser responsable de una elección, oculta su condición de libertad, pretendiendo estar determinado. En palabras de Sartre (2009):

Si hemos definido la situación del hombre como una elección libre, sin excusas y sin ayuda, todo hombre que se refugia detrás de la excusa de sus pasiones, todo hombre que inventa un determinismo, es un hombre de mala fe. (p. 75)

De mala fe, el ser humano oculta una verdad que no le resulta agradable a sus ojos o presenta como verdad una no verdad placentera. Muchos seres humanos viven como si aceptaran pasivamente su existencia, atribuyéndole significados superficiales. Actúan me-

cánicamente como para escapar de una confrontación con la realidad que exige una elección, ignorando la situación que viven. Para no tener que elegir, o porque prefieren evitar la responsabilidad por sus acciones, algunas personas atribuyen la responsabilidad de sus elecciones a otras personas o circunstancias. Para ejemplificar la actitud de mala fe, Sartre (2013a) utiliza el ejemplo del mozo del café:

Consideremos a ese mozo de café. Tiene el gesto vivo y marcado, algo demasiado exacto, algo demasiado rápido; acude hacia los parroquianos con paso un poco demasiado vivo, se inclina con presteza algo excesiva; su voz, sus ojos expresan un interés quizá excesivamente lleno de solicitud por el encargo del cliente; en fin, he aquí que vuelve, queriendo imitar en su actitud el rigor inflexible de quién sabe qué autómatas, no sin sostener su bandeja con una suerte de temeridad de funámbulo, poniéndola en un equilibrio perpetuamente inestable, perpetuamente roto y perpetuamente restablecido con un leve movimiento del brazo y de la mano. Toda su conducta nos parece un juego. Se aplica a engranar sus movimientos como si fuesen mecanismos regidos los unos por los otros, su mímica y su voz mismas parecen mecanismos; se imparte la presteza y la rapidez inexorable de las cosas. Juega, se divierte. Pero, ¿a qué juega? No hay que observarlo mucho para darse cuenta: juega *a ser* mozo de café. No hay en ello de qué sorprenderse: el juego es una especie de demarcamiento e investigación. (p. 105)

Jugar a –o representar, o fingir– es lo mismo que ser, ya que fingir un sentimiento es lo mismo que experimentarlo, ya que el hombre se identifica con su comportamiento. Sartre explica que, mientras “el niño juega con su cuerpo para explorarlo, para inventarlo; el mozo de café juega con su condición para *realizarla*” (p. 105). Esto no significa que nunca podamos ser sinceros, sino que nunca podremos ser sinceros sabiendo que lo somos, ya que desempeñar un papel pertenece a la condición humana. En la sociedad, la mayor parte del tiempo somos rehenes de los roles que nos imponen y nos representamos como somos, como un títere.

Por tanto, surge la pregunta, comentada por Sartre, “¿qué somos, pues, si tenemos la obligación constante de hacernos ser lo

que somos, si somos en el modo de ser del deber ser lo que somos?" (p. 105). La respuesta sería que el hombre debe ser algo con lo que nunca podrá realmente coincidir. Si representa una función, no lo es, quedando separado de ella como un objeto del sujeto, separado por la nada. Pero esta nada lo aísla de tal función, de tal manera que solo puede imaginar que lo es. La paradoja está precisamente en este punto, ya que el hombre busca ser algo sin poder serlo, ya que no puede ser determinado.

La mala fe tiene que ver con toda una dimensión ética del pensamiento de Sartre. Quiero ignorar mi libertad, pero no puedo ignorar que me escapo, afirmando la unidad de la conciencia. Ella recurre a diversas formas de actitudes, siendo siempre una acción. No se niega la evidencia de la angustia, pero se intenta distanciarse de ella, silenciarla. El filósofo francés cuestiona cómo podemos alienarnos tan profundamente, preguntándose qué tipo de ser humano es capaz de utilizar lo más profundo y constitutivo de él —que es la libertad— contra sí mismo. Apostando, así, todo lo que ha desarrollado hasta ahora en su ontología, él corre el riesgo de hacer de su descripción ontológica del hombre algo inviable, puesto que se convertiría en una pura evanescencia. ¿Puede la libertad llegar a un punto sin retorno? ¿Es posible que la libertad esté en contra de la libertad misma?

La condición humana se da a través de un intento, un proyecto, una producción, un drama como devenir, una dirección hacia. Como intento de escapar de todo esto, la mala fe no sería más que llevar a cabo este proyecto. Como centro privilegiado de indeterminación, la mala fe no puede tener éxito, pero tampoco puede evitarse. Estamos todo el tiempo a un paso de ella, cuando no estamos sumergidos en ella. Deja de ser una discusión ontológica, pues recurre a situaciones concretas, cotidianas, acontecimientos humanos que podrán presentar el modo de ser del hombre, donde se manifiesta la condición humana. Podemos considerar que las actitudes hacia la libertad discutidas anteriormente como ejemplos de libertad del sentido común constituyen actitudes de mala fe, ya que evitan el compromiso y la asunción de responsabilidad.

iii. Fraternidad y esperanza

Antes de hacer nuestras consideraciones finales, nos gustaría traer a consideración dos principios fundamentales pensados por Sartre para reflexionar sobre una moral basada en prácticas comunitarias: la noción de fraternidad y la de esperanza. La fraternidad se refiere a la relación entre el hombre y su prójimo en una sociedad, siendo “ante todo una relación afectiva y práctica” (Sartre *apud* Lévy, 1986, p. 47). Sartre la define como la relación del hombre con su prójimo, “porque ellos se sienten como teniendo el mismo origen. Tienen el mismo origen y, en el futuro, un fin común. Origen y fines comunes, es eso lo que constituye su fraternidad” (p. 47). Otra característica esencial de la acción humana es la esperanza. Al respecto, el filósofo comenta:

[C]reo que la esperanza es parte del hombre; la acción humana es trascendente, es decir, siempre apunta a un objeto futuro desde el presente donde la concebimos y donde intentamos realizarla. La acción humana sitúa su fin, su cumplimiento en el futuro. Hay esperanza en la manera de actuar, es decir, en el hecho mismo de presentar un fin como algo que hay que cumplir. [Sin embargo,] [...] con este conjunto miserable que es nuestro planeta, muchas veces me siento tentado a desesperarme: la idea [sic] de que nunca terminaremos con esto, que no hay fin, que no hay nada más allá de lo pequeño fines privados por los que nos esforzamos [...] el mundo parece feo, malo y sin esperanza. Esto es desesperación [...]. Pero [...] me resisto y sé que moriré en la esperanza, dentro de la esperanza - pero la esperanza, habrá que fundarla [...] la esperanza siempre ha sido una de las fuerzas dominantes de las revoluciones y de las insurrecciones – y cómo todavía siento la esperanza como mi concepción del futuro. (p. 64)

Para Sartre, sólo creamos el futuro si tenemos esperanza en el futuro, preocupándonos por lo que haremos con nosotros mismos y el mundo que crearemos para la humanidad. Aunque la incertidumbre de cómo se superaría la tensión entre lo singular y lo universal, lo individual y lo colectivo, afectaba a su esperanza, creía que la moral de la esperanza sería capaz de unificar a toda la humanidad, lo que implicaba la responsabilidad de cada uno de nosotros para con todos nosotros. Se produce asumiendo la responsabilidad de construir un mundo en el que no vivimos solos. Así,

Sartre, señala una salida al fundamento de la esperanza: la acción fraterna, ya que la esperanza de la humanidad en un mundo mejor se realizará mediante la acción de los seres humanos.

Consideraciones finales

Como la realidad humana es una libertad situada, está en cuestión perpetua. Nuestras posibilidades están limitadas por el contexto sociohistórico, por lo que ser libre es hacer lo que se puede hacer, teniendo en cuenta el contexto social en el que estamos insertos. Al encontrarnos en un mundo que también está construido por otras personas, si no tenemos en cuenta al otro cuando actuamos, las consecuencias de nuestros actos pueden repercutir en él. La pandemia nos unió como humanidad, y el distanciamiento físico y social, el uso de mascarillas y la higiene de manos resultaron ser medidas sanitarias fundamentales para la acción común. Este contexto nos brindó la posibilidad de acciones conjuntas encaminadas al cuidado mutuo para superar la propagación de la contaminación por COVID-19 y el aumento de muertes provocadas por el mismo.

Cuando las personas se encuentran en la misma situación, unidas por algo en común, las decisiones privadas ponen en riesgo el contexto público. Muchas personas tienen dificultades para comprender que estas precauciones son necesarias para todos. No respetar las medidas sanitarias no significa elegir poner en riesgo la vida propia, sino la de muchas otras personas. Negar las consecuencias de la acción del virus y sus variantes sobre la salud y la necesidad de cuidar la salud pública significa afirmar y continuar con el contagio. Esta negación se manifestó en la necesidad de imponer proyectos privados, individuales o grupales, imponiendo a quienes afirman la necesidad y la importancia del distanciamiento físico y social un mayor riesgo de contaminación cuando necesitan salir de casa por razones esenciales.

La esencia del hombre se construye a partir de las relaciones que establece con otras personas y objetos del mundo. A través de la filosofía de Sartre, encontramos que los hombres no son in-

dividuos (en el sentido de ser individual), sino seres singulares y universales, y, como tales, “reflejan las características universales de su tiempo y, a la inversa, que los universales de una época son realizados concreta y singularmente por los individuos” (Barata, 2018, p. 133). De acuerdo con Sartre (2013b):

Un hombre nunca es un individuo; sería mejor llamarlo universal singular; Totalizado y, por tanto, universalizado por su tiempo, lo re-totaliza reproduciéndose en él como una singularidad. Universal por la singular universalidad de la historia humana, singular por la singularidad universalizadora de sus proyectos, exige ser estudiada al mismo tiempo desde ambos extremos. (p. 7)

Las consideraciones de los órganos responsables de la salud global afectan no sólo a la libertad, sino a las acciones y elecciones posibles de manera individual y colectiva. Sólo asumiendo la responsabilidad de nuestros actos, entendiendo que impactan a otras personas que también viven en este mundo, y teniendo la dimensión de la libertad situada en el contexto de pandemia, de nuestra responsabilidad en esta situación, podremos tomar decisiones que nos contemplen no sólo a nosotros mismos, sino también a todos los demás. Frente al pensamiento que lleva a una comprensión errónea de la realidad humana, Sartre (*apud Lévy*, 1986) llama la atención sobre la moral de la fraternidad y la esperanza, señalando la acción conjunta y fraterna como superación de condiciones nocivas que afectan la calidad de vida de las personas, siendo solamente por ella que la esperanza puede concretizarse. La pandemia, como facticidad, se nos impone como una situación que no podemos superar solos, sólo siendo posible mediante la acción colectiva.

Referencias

- Arendt, H. (1997). *A condição humana*. Forense Universitária.
- Barata, A. (2018). Towards a theory of action in Sartre's philosophy. From action to ethics. *Philonsobornne*, 12, 125–186. <https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.1006>

- Barifouse, R. (17 de agosto de 2020). *Fake news sobre vacinas contra a covid-19 ameaçam combate à doença*. BBC News – Brasil. <https://www.bbc.com/portuguese/geral-53795050>.
- Bocca, M. (2019). *A transcendência vivida em sua temporalidade: Sartre e a experiência psicopatológica*. [Tese de doutorado, Universidade Estadual do Oeste do Paraná] Sistema de Bibliotecas da Unioeste. <http://tede.unioeste.br/handle/tede/4726>.
- Bolsonaro, J. (2021). *Ninguém vence uma maratona se não tiver preparado. Aos que teimam em desunir lembre-se que existe algo a perder mais importante que a própria vida: a LIBERDADE*. Twitter. <https://twitter.com/jairbolsonaro/status/1369297595080843272>.
- Bornheim, G. (1984). *Sartre*. Editora Perspectiva.
- Caponi, S. (2020). Covid-19 no Brasil: entre o negacionismo e a razão neoliberal. *Estudos Avançados*, 34(99), 209–223.
- Charleaux, J. P. (21 de marzo de 2020). Como a pandemia prova a importância da coisa pública. *Nexo*. <https://www.nexojournal.com.br/entrevista/2020/03/21/Como-a-pandemia-prova-a-importancia-da-coisa-publica>.
- Costa, C. (2021). Os 6 tipos de mensagens enganosas mais comuns contra as vacinas de covid-19 nas redes sociais e o que diz a ciência sobre elas. *BBC NEWS – BRASIL*. <https://www.bbc.com/portuguese/resources/idt-c47d82b0-2ff7-4795-95f4-f84de9ae7581>.
- Cruz, I. (11 de abril de 2021). Como o exercício da ‘liberdade’ afeta a coletividade na pandemia. *Nexo*. <https://www.nexojournal.com.br/expresso/2021/04/10/Como-o-exercicio-da-liberdade-afeta-a-coletividade-na-pandemia>.
- De Castro, F. (10 de abril de 2020). ‘Ninguém vai tolher meu direito de ir e vir’, diz Bolsonaro em novo passeio. *UOL Notícias*. <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2020/04/10/ninguem-vai-tolher-meu-direito-de-ir-e-uir-diz-bolsonaro-em-novo-passeio.htm?fbclid=IwAR1Mj-pDhSSWt0ABGaYVyiS5GEaJV7JZ7CrqSn4egU-FDVqlufRvUp2ifDog>.

- Fellet, J. (25 de enero de 2022). Morre Olavo de Carvalho: guru do bolsonarismo disse que covid era 'historinha de terror'. *BBC News - Brasil*. https://www.bbc.com/portuguese/brasil-60124170?at_medium=custom7&at_campaign=64&at_custom3=BBC+Brasil&at_custom4=78E27A5C-85E1-11EC-AD74-A4BD96E8478F&at_custom2=facebook_page&at_custom1=%5Bpost+type%5D&fbclid=IwAR3QeXOhYoqYoAy_1ZOFHmsz8ggZ2Dli3LrIksz2Qk-3QZ-L2ftxHhsYhfR4.
- Governo Federal (2020). *Nota Oficial – Nota de pesar pelo falecimento do Professor Olavo de Carvalho*. <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/notas-oficiais/2022/nota-oficial-nota-de- pesar-pelo-falecimento-do-professor-olavo-de-carvalho-25-01-2022>.
- Han, B.-C. (2017). *La sociedad del cansancio*. Herder Editorial.
- Leão, A. (04 de junio de 2020). Professor da USP avalia que afrouxar isolamento vai sobrecarregar sistema de saúde. *O Globo*. <https://oglobo.globo.com/sociedade/coronavirus/professor-da-usp-avalia-que-afrouxar-isolamentovai-sobrecarregar-sistema-de-saude-24461745>.
- Lévy, B. (1986). *O testamento de Sartre*. L&PM.
- Malafaia, S. (2020). URGENTE! Uma resposta a acusações inescrupulosas no meio do povo evangélico. Silas Malafaia Oficial. <https://www.youtube.com/watch?v=F-bupZRIzow>.
- Malavé, M. (18 de mayo de 2020). O papel das redes sociais durante a pandemia. Instituto Nacional de Saúde da Mulher, da Criança e do Adolescente Fernandes Figueira (IFF/Fiocruz). <http://www.iff.fiocruz.br/index.php/8-noticias/675-papel-redes-sociais>. Acesso em 09 de fevereiro de 22020.
- Martins, L. (08 de abril de 2021). 'Cristãos estão dispostos a morrer para garantir liberdade de culto', diz Mendonça. *Valor Econômico*. <https://valor.globo.com/politica/noticia/2021/04/08/cristaos-estao-dispostos-a-morrer-para-garantir-liberdade-de-culto-diz-mendonca.ghtml>.

- Meyer, B. (2009). *Aesthetic formations: media, religions, and the senses*. Palgrave Macmillan.
- Oxford Brazil EBM Aliance (s.d.). *Qual é a evidência para apoiar a regra dos 2 metros de distanciamento social para reduzir a transmissão da COVID-19?* <https://oxfordbrazilebm.com/index.php/qual-e-a-evidencia-para-apoiar-a-regra-dos-2-metros-de-distanciamento-social-para-reduzir-a-transmissao-da-covid-19/>.
- PAHO (2005). *El reglamento sanitario internacional (RSI)*. <https://www3.paho.org/spanish/ad/dpc/cd/eer-ihrs.htm>.
- Perdigão, P. (1995) *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. L&PM.
- Presidência Geral da República (2020). *Lei nº 13.979 de 06 de fevereiro de 2020*. Planalto. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/l13979.htm.
- RFI (2020). *Hold-up: polêmico documentário francês denuncia "complô" da elite mundial com 'invenção' da Covid-19*. <https://www.rfi.fr/br/fran%C3%A7a/20201113-hold-up-o-pol%C3%AAmico-document%C3%A1rio-franc%C3%AAs-denuncia-compl%C3%B4-da-elite-mundial-com-a-covid-19>.
- Ribeiro, W. (16 de dezembro de 2020). 'Eu não vou tomar vacina e ponto final, problema meu' afirma Bolsonaro. *ICTQ*. <https://ictq.com.br/politica-farmaceutica/2398-eu-nao-vou-tomar-vacina-e-ponto-final-problema-meu-afirma-bolsonaro>.
- Sartre, J.-P. (1960a). Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad. *Situaciones I*. Losada.
- (1960b). República del silencio. *Situaciones III*. Losada.
- (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.
- (2013a). *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Losada.
- (2013b). *O idiota da família*, vol. 1. L&PM.

- Solís Arce, J. et al. (2021). COVID-19 vaccine acceptance and hesitancy in low- and middle-income countries. *Nature Medicine*. <https://www.nature.com/articles/s41591-021-01454-y>.
- UOL (2021). *Religiosos fazem Marcha da Família Cristã por liberdade após decisão do STF*. <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2021/04/11/religiosos-protestam-em-brasilia-por-liberdade-e-contra-o-comunismo.htm>.
- UN (1948). Declaración Universal de los Derechos Humanos. <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>.
- UOL (2022). *'Quem não quer tomar vacina, infringe na liberdade dos outros', afirma Ponde*. https://cultura.uol.com.br/noticias/45692_quem-nao-quer-tomar-vacina-infringe-na-liberdade-dos-outros-afirma-ponde.html.

6. LA LIBERTAD MÁS ALLÁ DEL LIBERALISMO

Maximiliano Basilio Cladakis

Introducción

El presente estudio aborda el modo en el cual Sartre comprende la libertad en *El ser y la nada* y cómo esta comprensión se contrapone a la del liberalismo. Para ello, se expondrán algunos pasajes de la obra de 1943 y también referencias a textos publicados por Sartre en la década de los cuarenta y cincuenta, además de realizar algunas menciones a ciertos pasajes de *Crítica de la razón dialéctica* que se condicen con las propuestas ontológicas de *El ser y la nada*. El tema en cuestión tiene una gran relevancia. Por un lado, se trata de clarificar la noción sartreana de libertad y su relación con la ontología; por otro lado, contraponer la visión de la doctrina liberal sobre la libertad con la expuesta en *El ser y la nada*. Es sumamente importante señalar la actualidad de los planteos de Sartre, no sólo en términos ontológicos, sino también ético-políticos. En este sentido, las conclusiones aquí alcanzadas representan valiosos aportes al pensamiento crítico contemporáneo.

Cabe destacar el modo en que, desde la óptica de la ontología sartreana de 1943, el liberalismo se presenta, no como una filosofía de la libertad, sino como una opción entre otras de un proyecto humano. La radicalidad a partir de la cual Sartre piensa la libertad hace que la interpretación realizada por el liberalismo signifique una reducción y limitación de esta misma. Desde Locke a Hayek, la libertad aparece ligada a la propiedad, lo que significa una

subordinación de una a la otra. La comprensión sartreana del ser para-sí, como la región de ser que no es lo que es y es lo que no es, sobrepasa las limitaciones de las concepciones liberales. Ser propietario, por ejemplo, no es la realización de la libertad en sentido absoluto, sino una determinación social.

Por otra parte, el individualismo de la doctrina liberal, como punto de partida metodológico y, al mismo tiempo, *telos*, es una abstracción, ya que la libertad se da siempre en una situación determinada. En este sentido, la absolutización de la idea de libertad llevada a cabo por Sartre no es una radicalización de las ideas liberales, sino su opuesto. La libertad es siempre en una situación, desde donde padece el peso de la facticidad. La ontología sartreana es una ontología de lo concreto; su noción de libertad guarda la misma característica. Lo concreto es el ser situado de la existencia en el que comparto un mundo con otros, sea por vínculos de conflicto o de solidaridad. Aquí se presenta uno de los ejes fundamentales en que se contraponen el pensamiento de Sartre y el liberalismo: la responsabilidad. La radicalización de la idea de libertad tiene como correlato la radicalización de la idea de responsabilidad, una responsabilidad que no es únicamente sobre mí mismo, sino que se extiende a la humanidad en su totalidad. En cuanto sujetos libres y situados, nos encontramos absolutamente comprometidos en el mundo. Somos libres: eso significa que somos responsables, no sólo de nosotros, sino también de los demás hombres. No hay nada que no nos competa, la condición humana nos involucra necesariamente en la Historia. Las elecciones que el ser humano realiza comprometen a toda la humanidad. En este sentido, la comprensión de Hayek de la sociedad como un conjunto de mónadas individuales que se relacionan entre sí sólo de manera externa se presenta, desde el punto de vista sartreano, como un pensamiento desencarnado y abstracto.

El siguiente trabajo se estructurará en cuatro apartados. En el primero, se abordará la relación entre ontología y libertad en *El ser y la nada*. El segundo gira en torno al modo en que Sartre comprende la noción de elección originaria como totalización de un proyecto humano que involucra a todos los demás seres humanos. El tercero se centrará en las críticas explícitas de Sartre al liberalismo y el es-

píritu analítico. En el cuarto apartado, se expondrá la función histórica del liberalismo, como doctrina política y económica, de turbar las conciencias para sostener un sistema de desigualdad social.

I. Una ontología de la libertad

Rodríguez García (2004) titula su libro *Sartre: la pasión por la libertad*. No se trata de una afirmación hiperbólica. Por el contrario, la problematización en torno a la libertad atraviesa casi la totalidad de la obra de Jean Paul Sartre. En la obra cuyos ochenta años conmemoramos en este libro, la libertad es un eje central. Sin embargo, la problematización sartreana se da desde una perspectiva ontológica, lo que significa que se trata de una meditación fundamental. En el ensayo de 1943, se desarrolla una ontología de la libertad. Precisamente, adentrarnos en la cuestión, exige retrotraernos a dos conceptos claves de la ontología: el ser y la nada. Ni más ni menos, estos dos conceptos hacen al título de la obra. La diferencia y la relación entre ambos forman uno de los puntos nucleares de este momento del pensamiento sartreano. Sin embargo, *El ser y la nada* devuelve estos dos vectores de la ontología al ámbito de lo concreto.

Puede decirse que hay una preocupación sartreana en torno a la diferencia ontológica. Sin embargo, dista mucho de la problematización heideggeriana. Mientras el autor de *Ser y tiempo* remarca la diferencia entre ser y ente, Sartre se encarga de pensar la distancia entre el ser y la nada. Si bien se trata de una obra especulativa, el abordaje fenomenológico realizado por Sartre –recordemos que el subtítulo de la obra es *Ensayo de una ontología fenomenológica*– articula lo especulativo con el mundo de la vida.

Inicialmente, Sartre (2008) habla de dos regiones de ser: el ser para-sí y el ser en-sí. El primer elemento aparece definido como la región que “es lo que no es” y “no es lo que es” (p. 36). El segundo expresa la afirmación parmenídea del ser que “es lo que es”. La nada se corresponde con el ser-para-sí. Sin embargo, no se trata de un concepto únicamente especulativo. El ser para-sí, aquello que introduce la nada al mundo, es la conciencia. El ser en-sí, en cambio, es aquello otro de la conciencia.

Nos encontramos con una relación de cierta correspondencia conceptual entre nada, ser para-sí y conciencia. Sartre lo expresa con claridad al afirmar que la conciencia no tiene nada de substancial: es una pura apariencia, en el sentido de que no existe, sino en la medida en que aparece. El carácter insubstancial de la conciencia no significa una pérdida de su significancia ontológica. Por el contrario, Sartre afirma que ella es el “absoluto no substancial” (p. 758). Esta afirmación, que parece contradecir la metafísica clásica, que tradicionalmente emparenta los conceptos de absoluto y substancia, establece al mismo tiempo el sentido relacional de la conciencia.

Su carácter de absoluto se refiere al modo en que ella es el centro de referencia ante el cual se presentan los objetos; ella es “revelación revelada de los existentes” (p. 36). Su ausencia de ser es lo que posibilita que los entes aparezcan ante ella. La relación entre las dos regiones de ser es una relación necesaria a tal punto que no es posible hablar de ellas por separado sin incurrir en un pensamiento abstracto que Sartre rechaza. No hay lugar para el dualismo cartesiano entre la *res cogitans* y la *res extensa*. El ser para-sí y el ser en-sí se refieren necesariamente uno a la otro.

Ahora bien, la ausencia de ser del ser para-sí es aquello que opera como fundamento de la libertad. En su breve ensayo “La libertad cartesiana”, Sartre (1960) sostiene que lo que en realidad hace Descartes al proponer que la libertad absoluta es un atributo de Dios, es hipostasiar en Dios la libertad humana. La libertad es lo propio del hombre. Ella no se adecúa a ningún ser previo, ni a reglas ni leyes dadas *a priori*. En *El existencialismo es un humanismo*, Sartre (2006) sostiene que el existencialismo se diferencia del humanismo del siglo XVIII en tanto que no propone ninguna esencia ni naturaleza universal. Para el humanismo moderno, “el hombre es poseedor de una naturaleza humana; esta naturaleza humana, que es el concepto humano, se encuentra en todos los hombres” (p. 13). El existencialismo sartreano, en cambio, toma como punto de partida que la existencia es libre, lo que significa que ella se hace a sí misma por medio de sus elecciones.

Esto tiene sus consecuencias a la hora de pensar la moral. Si no hay una esencia universal, tampoco hay una moral universal. El caso del alumno que tiene que decidir entre ir a la guerra o

quedarse al lado de su anciana madre es claro: aun cuando intente apelar a la moral cristiana o al imperativo categórico kantiano, el alumno elegiría por sí mismo, gratuitamente. El cristianismo ordena amar al prójimo y la doctrina de Kant, no tratar al otro sólo como un medio, sino también como un fin. Cualquiera que sea la elección del alumno, no encontraría justificación alguna más que su propia libertad. El hombre viene al mundo siendo nada y es a partir de su libertad que se hace a sí mismo. El existencialismo da cuenta de esto y es un humanismo: “porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá por sí mismo” (p. 18).

En *El ser y la nada*, la nada entra al mundo por la conciencia, negando el ser del que ella misma surge, ya que “es menester que la nada se dé en el meollo mismo del ser” (2008, p. 65). El ser para-sí se halla a distancia del ser siendo un emergente de él. Por su misma estructura ontológica, hay una imposibilidad de que se funde con el ser. Siendo presencia nihilizadora de sí misma y del mundo, es imposible que se equipare con su pasado o con su futuro.

La existencia humana se torna posibilidad.

La nada es la posibilidad propia del ser y su única posibilidad. Aunque esta posibilidad original no aparece más que en el acto absoluto que la realiza. Y sin duda llega al ser por un ser singular, que es la realidad humana. Pero este ser se constituye como realidad humana en tanto no es otra cosa que el proyecto original de su propia nada. (p. 136)

De esto se trata la libertad. Al igual que en Kierkegaard y Heidegger, Sartre mencionará un temple anímico particular que es el momento de revelación de la libertad: la angustia. “El hombre toma conciencia de su libertad, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma” (pp. 73-74). La angustia revela al hombre su libertad y este descubre, por lo tanto, que, en su ser más propio, es nada. Para Sartre, la libertad implica que el para-sí es posibilidad constante, lo que significa que no está determinado por una esencia previa.

En este punto, Sartre menciona el ejemplo de un hombre frente a un abismo. Por un lado, el hombre siente temor de caerse, pero, por otro, también siente el vértigo de lanzarse al vacío. La angustia surge cuando el hombre se percata de que es libre para tirarse al vacío, que esa es una de sus posibilidades. Sartre dice, con respecto a ello: “en este sentido, el miedo y la angustia son meramente excluyentes, ya que el miedo es aprehensión irreflexiva de lo trascendente y la angustia es aprehensión reflexiva del sí-mismo” (p. 74). Lo que angustia no es una amenaza externa al para-sí, sino la libertad, la posibilidad: “En la angustia, la libertad se angustia ante sí misma en tanto que *nada* la solicita ni traba jamás” (p. 74).

II. Proyecto existencial y elección originaria

La conciencia es libertad, pura posibilidad; la conciencia es nada, no-ser. Sin embargo, en el último capítulo de *El ser y la nada*, Sartre señala que el ser para-sí es, al mismo tiempo, deseo de transfiguración en un en-sí-para-sí. El autor dice que “el deseo, según hemos visto, es falta de ser” (p. 776). La correspondencia entre deseo y ser-para-sí aparece ligado de manera intrínseca a partir de que ambos se definen por la ausencia de ser. A partir de esto, el ser para-sí se elige a sí mismo en pos de obtener un ser, de llegar a ser. Cuando hablamos de un en-sí-para-sí, nos estamos refiriendo a un ser que sea lo que es, pero que esta identidad ontológica se dé por medio de su libre determinación. Las elecciones llevadas a cabo por cada existente se realizan en busca de plenificarse, de llevar a cabo este deseo originario. Las siguientes palabras de Sartre al respecto son claras:

Toda realidad humana es una pasión, por cuanto, proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el En-sí que escape a la contingencia siendo fundamento de sí mismo, el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Así la pasión del hombre es inversa a la de Cristo, pues el hombre se pierde para que Dios nazca. (p. 828)

Siguiendo la lectura realizada por Hegel de la Encarnación expuesta en la *Fenomenología del Espíritu*, Cristo es lo divino que se aliena a sí mismo haciéndose hombre. El hacerse hombre de la segunda persona de la trinidad significa el descenso de lo divino. Sartre advierte que la realidad humana proyecta un camino inverso: lo contingente anhela adquirir las características que la teología tradicional le atribuye a Dios. Es en este sentido que el descenso de Cristo se contraponen al proyecto de ascenso de la realidad humana.

Si bien Sartre sostiene que este proyecto es imposible de realizar, por lo que “el hombre es una pasión inútil” (p. 838), no nos detendremos en esto. Lo importante a destacar es que se trata de una cuestión ontológica, la cual en cada caso particular se despliega de distinta manera. Esta problematización ontológica es el fundamento del psicoanálisis existencial. Desde el deseo de ser un en-sí-para-sí, pueden leerse las distintas elecciones y proyectos de vidas particulares.

Adquirir densidad y plenitud del ser, fijarse como esencia a partir de las propias elecciones: la libertad se proyecta de con la finalidad de llegar a ser. Los distintos estilos de vida y modos de totalizar el mundo se comprenden como la manera en que las distintas realidades humanas intentan concretar este proyecto fundamental.

Al mismo tiempo, esto significa una forma de comprender y totalizar el mundo. Sartre ejemplifica esto con el caso de un grupo que comparte una caminata por el bosque.

Aquí se plantea la cuestión esencial: mis compañeros de caminata están en tan salud como yo; están prácticamente tan entrenados como yo; de suerte que, aunque no sea posible *comparar*, acaecimientos psíquicos que se desarrollan en subjetividades diferentes, concluyo por lo común –y los testigos concluyen, según la consideración objetiva de nuestros cuerpos para-otro– que ellos están casi “tan fatigados como yo” ¿A qué se debe, entonces, que padezcan su fatiga de otro modo? Se dirá que la diferencia proviene que de que “soy un flojo” y ellos no lo son. Pero, aunque esta apreciación tenga un alcance práctico innegable y pueda contarse con ella cuando se trate de decidir de si se me invitará o no a otra excursión, no puede satisfacernos en nuestro caso. Como hemos visto, en efecto, ser ambicioso

es proyectar conquistar un trono u honores, no es algo dado que impulse a la conquista, sino que es la conquista misma. Análogamente, ser flojo no puede ser algo dado de hecho: no es sino el nombre dado al modo en que padezco mi fatiga. (pp. 619-620)

La forma en que vivo mi fatiga, por la cual soy denominado “flojo”, se corresponde a una manera de proyectar el mundo y de proyectarme a mí mismo en el mundo. El modo en que vivo mi fatiga se diferencia del modo en que lo hacen mis compañeros de caminata debido a elecciones originarias.

En efecto, si interrogo a uno de mis compañeros, me explicará que ciertamente esta fatigado pero que él ama su fatiga: se abandona a ella como a un baño: le parece en cierto modo el instrumento privilegiado para descubrir el mundo que lo rodea, para descubrir el valor “montañoso”, de las cuestas; así también esa leve insolación de su nuca, ese leve zumbido en sus oídos, le permiten realizar un contacto directo con el sol. (p. 620)

Mi compañero existe su fatiga de manera distinta a como lo hago yo, debido a que, en lo que considero un sinsentido, un esfuerzo vano, para él significa un modo de realizar su libertad. El dolor, la transpiración y la insolación son signos de su proyecto de conquista del mundo. La campiña y la montaña se le presentan como objetos a conquistar y esa conquista es el modo en que se expresa su libertad. Para mí, en cambio, son obstáculos, no tengo ningún interés en subir a ninguna cima, ya que mi proyecto particular es otro. El mundo, pues, es iluminado por el modo que un proyecto libre se despliega sobre él. El escritor, por ejemplo, conquista el mundo por medios diferentes.

Estas tesis fundamentan las obras de psicoanálisis existencial de Sartre. *Baudelaire*, *San Genet*, *El idiota de la familia* e, incluso, su autobiografía *Las palabras* exhiben casos particulares que exponen el modo en que la libertad se expresa en proyectos existenciales concretos que dan sentido a los actos individuales y el mundo. Son textos que se centran en la elección originaria de ser escritor. Sin embargo, podemos observar en *Reflexiones sobre la cuestión judía* que lo mismo ocurre con, por ejemplo, el antisemita.

En *Reflexiones*, Sartre (1988) señala en más de una ocasión que el antisemitismo no es una opinión entre otras, sino que se trata de “una elección libre, total y espontánea que no sólo se adopta con respecto a los judíos sino con respecto al hombre en general, a la historia y a la sociedad; es al mismo tiempo, una pasión y una concepción del mundo” (p. 17). El escrito es un texto de combate contra el antisemitismo; pero, al mismo tiempo, es una exposición de psicoanálisis existencial. El antisemitismo no es una idea, sino que se encuentra encarnada en el en un sujeto concreto. Se trata de una elección originaria que se despliega en un proyecto existencial.

Hay una elección metafísica vivida que abraza la totalidad de la persona y el mundo. Esta elección conlleva necesariamente la violencia y la eliminación del otro comprendido como la encarnación del mal. Ese mal está encarnado en la figura del judío, como igualmente ocurre con “el chino o el negro en ciertas colectividades” (p. 13). Se debe destacar, aunque no esté dentro de los alcances de este trabajo, el modo en que Sartre ha comprendido los modos de estigmatización hacia ciertas etnias a partir de una elección metafísica. Esa elección metafísica es previa a toda experiencia.

La elección originaria del antisemita a partir de la cual pueden ser leídas sus acciones es la del optimismo metafísico. Para el antisemita, el Bien ya está dado y luchar por él se reduce exclusivamente a luchar contra el Mal, lo que significa luchar contra el judío. Empleando categorías propias de su psicoanálisis existencial, Sartre observa que “el antisemita teme descubrir que el mundo está mal hecho: en este caso sería necesario inventar, modificar, y el hombre volvería a ser dueño de su propio destino, dotado de una responsabilidad infinita y angustiada” (p. 37).

En este sentido, el antisemitismo significa una huida de sí mismo; concebirse a partir de una esencia, objetivarse, proyectarse como algo completo y acabado. Su certeza lo libera de toda responsabilidad. Sartre señala, en este aspecto, que, por lo general, el antisemita suele causar temor ante los demás, ya que se presenta como un hombre de convicción, irritable y apasionado. El antisemita sabe de esto y juega con su pasión, a la que siempre puede echar mano. Se reconoce, entonces, a sí mismo como un hombre temible ante la mirada de los otros. El antisemita en su huida de sí

mismo quiere pensarse a partir de una esencia. Esta esencia es su ser-para-otro, que, en este caso, es el ser temible.

Este proceso es excelentemente retratado en el cuento *La infancia de un jefe*, donde el protagonista culmina sus peripecias existenciales cuando asume su rol de jefe, se deja crecer el bigote y se convierte al antisemitismo.

III. La lógica liberal y el espíritu analítico

Ahora bien, el liberalismo es una doctrina filosófica, política y económica que se fundamenta en la idea de la libertad. Sin embargo, su comprensión de la libertad difiere radicalmente de la comprensión sartreana. Con todo, no se trata de una diferencia en términos de contrarios, sino en el hecho de que lo que la tradición liberal comprende como libertad es algo ya dado, establecido en miras de un programa político y económico. En modo similar a como lo hace el antisemita, la comprensión liberal de la libertad se da luego de una elección originaria por el liberalismo.

El liberalismo es una tradición de más de tres siglos, con autores tan dispares como Locke, Smith, y, ya en el siglo XX, Mises, Friedman y Hayek, por nombrar solo a algunos. Sería entonces imposible hacer una equiparación absoluta. Sin embargo, pueden encontrarse varios puntos en común. Uno de ellos, que está presente tanto en Locke como en Hayek, es el emparentamiento entre libertad, capitalismo y propiedad privada. Tanto en el autor de *Carta a la tolerancia* como en el de *Los fundamentos de la libertad*, la libertad se realiza a través de la propiedad privada. En este sentido, podemos observar a partir de lo expuesto en el punto anterior el modo en que el proyecto existencial del liberalismo es el de ser propietario.

El modo en que el liberalismo totaliza y conquista el mundo es a partir de la posesión económica y jurídica de bienes. En ella se realiza su libertad, así como la del escritor la hace por medio de la escritura, el atleta por medio del entrenamiento y el antisemita a través de su lucha contra los judíos. Es el comercio, el capital y los

negocios el modo en que el liberalismo reconoce el ejercicio de la libertad.

Esto significa una elección sobre el sentido de la libertad, la relación con los otros y el mundo. Se trata de una noción que parte de una elección metafísica y no de una problematización ontológica radical sobre la libertad.¹ Para ser libre, el hombre debe ser liberal: no hay más alternativa. En primer lugar, se parte de una idea de naturaleza humana y de una teología metafísica.

En el *Segundo tratado sobre de gobierno civil*, Locke (2010) dice lo siguiente:

Dios, que ha dado en común el mundo a los hombres, también les ha dado la razón, a fin de que hagan uso de ella para conseguir mayor beneficio de la vida, y mayores ventajas. La tierra y todo lo que hay en ella le fue dada al hombre para soporte y comodidad de su existencia [...] y aunque nadie tiene originalmente un exclusivo dominio privado sobre ninguna de estas cosas tal y como son dadas en el estado natural, ocurre, sin embargo, que, como dichos bienes están ahí para uso de los hombres, tiene que haber necesariamente algún medio de apropiárselos antes de que puedan ser utilizados de algún modo o resulten beneficiosos para algún hombre en particular. (p. 33)

Se ve con claridad el modo en que el liberalismo de Locke toma como punto de partida una idea de creación divina, la razón y el derecho natural. Sobre estas ideas emerge la noción de libertad. Esto se entrelaza directamente con la idea de propiedad privada e individualismo, ya que “aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo” (p. 34).

Para el liberalismo, hay individuos que se relación entre sí de manera externa. Cada uno, por naturaleza y por don de Dios, es poseedor de ciertos bienes. La esfera de la libertad de los individuos se realiza en la posesión de lo que es suyo y no es del otro. La noción de propiedad delimita y reduce el concepto de libertad.

1 Partimos de la diferencia entre ontología y metafísica descrita en *El ser y la nada*. La ontología se presenta como una descripción que establece los marcos y límites de la metafísica. En este sentido, ella es un pensamiento más fundamental.

Es importante señalar la ausencia de una problematización en torno a la situación. Precisamente, Sartre (1988) señala que el liberalismo parte de una lógica analítica, es decir, abstracta. Prima, entonces, el espíritu analítico. El liberalismo divide lo concreto en partículas atómicas. El individuo es “la encarnación singular de los rasgos universales que constituyen la naturaleza humana”. La lógica analítica que lo caracteriza hace que solo vea individuos independientes de su situación, relacionados entre ellos solo por lazos de exterioridad, cada uno es libre, por sí mismo.

Por el contrario, Sartre sostiene que no hay esferas determinadas que me distancien del otro. Es el otro quien me da el ser y me lo quita.

Si partimos de la revelación primera del otro como *mirada*, hemos de reconocer que experimentamos nuestro incantable ser para otro en la forma de una *posesión*. Soy poseído por el otro; la mirada ajena modela mi cuerpo en su desnudez, lo hace nacer, lo esculpe, lo produce como es, lo ve como nunca lo veré yo. El otro guarda un secreto: el secreto de lo que soy. Me hace ser y, por eso mismo, me posee, y esta posesión no es más que la conciencia. Y yo, en el reconocimiento de mi objetividad, experimento que él tiene esa conciencia. A título de conciencia, el otro es para mí lo que me ha robado el ser y lo que hace que “haya” un ser que es el mío. (Sartre, 2008, p. 498)

La premisa liberal de que mi libertad termina donde comienza la del otro puede ser un postulado del derecho, pero no una descripción sincera de la realidad efectiva en donde se juega la subjetividad y la intersubjetividad. Mi libertad siempre colisiona con la del otro. Compartimos un mismo mundo, una misma historia. Como se ha mostrado en la cita, mi ser depende del otro y el ser del otro depende de mí.² Nos encontramos siempre atravesando al otro, mi libertad se inmiscuye con la del otro y la del otro conmigo.

Así, el respeto de la libertad ajena no es más que una palabra vana: aun si pudiéramos proyectar respetar esa libertad, cada actitud que

2 El símbolo libertario (expresión radical de la sentencia liberal que acabamos de mencionar) de la serpiente con la frase “no me pises”, no es más que una quimera.

tomáramos respecto del otro sería una violación de esa libertad que pretendíamos respetar. La actitud extrema, que se daría como total indiferencia frente al otro, no es tampoco solución: estamos ya arrojados al mundo frente al otro; nuestro surgimiento es libre limitación de su libertad, y nada, ni siquiera el suicidio, puede modificar esa situación originaria: cualesquiera que sean nuestros actos, en efecto los cumplimos en un mundo en que hay ya otros y en que estoy de más con respecto a los otros. (p. 547)

Como señala en *El existencialismo es un humanismo*, mi libertad requiere la libertad del otro, y de ese otro soy responsable. La libertad absoluta del existencialismo sartreano tiene como correspondencia la responsabilidad absoluta. “Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres” (Sartre, 2006, p. 8). La radicalización de la libertad llevada a cabo por Sartre significa una radicalización de la responsabilidad, por lo que no hay esferas que definan el límite entre el otro y yo. Mis elecciones involucran necesariamente al otro.

Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que, al elegirse, elige a todos los hombres. En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que, al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser. (p. 8)

Como ejemplo de lo dicho por Sartre sobre el liberalismo, las siguientes palabras de Hayek afirman su tesis.

El estado en virtud del cual un hombre no se halla sujeto a coacción derivada de la voluntad arbitraria de otro o de otros se distingue a menudo como libertad “individual” o “personal”, y cuantas veces pretendamos recordar al lector que utilizamos la palabra “libertad” en tal sentido, emplearemos dicha expresión. En ocasiones, el término “libertad civil” se utiliza con idéntica significación, pero debemos evitarlo porque se presta demasiado a ser confundido con la denominada “libertad política”. (pp. 31-32)

La libertad en la que se piensa es una libertad abstracta de un individuo igual de abstracto. La forma en que se menoscaba la idea de libertad política indica que no se trata de una libertad intersubjetiva. Se trata de una libertad negativa donde el individuo y el mundo (por lo general, en el liberalismo, el mundo es el Estado) aparecen en contraposición.

En *¿Qué es la literatura?*, Sartre (1962) enfatiza que “el hombre no es más que una situación; un obrero no tiene libertad para pensar o sentir como un burgués, pero para que esta situación sea un hombre, todo un hombre, hace falta que sea vivida y dejada atrás hacia un fin determinado” (p. 43). La realidad humana no es un individuo aislado del mundo y de la historia, es su situación.

Por el contrario, el paradigma liberal se fundamenta en un esencialismo. En este sentido, se trata de uno de los tipos de humanismo criticados explícitamente por Sartre en *La náusea*, *El existencialismo es un humanismo* y el prólogo a *Los condenados de la tierra* de Fanon, entre otros. Esto engendra una doble crítica por parte de Sartre. Por un lado, la crítica filosófica, brevemente mencionada. Por otro lado, la crítica política. Para Sartre, el humanismo del liberalismo es un humanismo abstracto y, por tanto, el sistema político que se sustente en él será igual de abstracto. En este aspecto, las democracias liberales son sólo democracias formales, cuyo sujeto político no son los hombres concretos (judíos, cristianos, burgueses, proletarios), sino el Hombre universal y abstracto, es decir, el Hombre inexistente.

En una línea similar a la de Sartre, Merleau-Ponty (1977) hace una profunda crítica a esta concepción en su ensayo “La guerra tuvo lugar”:

Estamos en el mundo, mezclados a él, comprometidos con él. No hay ninguna razón para cederle todo al exterior y para confiarnos en nuestros pensamientos, siempre libres, incluso para un esclavo. Esta división del interior y del exterior es abstracta. Damos al mundo más y menos. Le damos menos, ya que pesamos sobre él cuando llega el momento y el Estado no es nada sin nuestro consentimiento. Le damos más, ya que despierta nuestro interés, es en él donde vivimos y, al querer ser libre al margen del mundo, no somos libres en absoluto. Un juicio sin palabras no llega a realizarse, una palabra sin

respuesta posible es algo absurdo, mi libertad y la del otro se anudan entre sí a través del mundo. (p. 222)

IV. La función histórica del liberalismo

Además de la distancia conceptual con el liberalismo, la crítica de Sartre tiene como referencia la función histórica que ha cumplido y cumple esta doctrina. En “¿Qué es la literatura?”, se señala que las concepciones que consideran al hombre como un individuo independiente del mundo y de la colectividad a la que pertenece no son más que el producto del pensamiento analítico de la burguesía. Este pensamiento, en su momento, sirvió a esta clase social para atacar el Antiguo Régimen.

La comprensión liberal del hombre y la historia tuvo una finalidad política durante los siglos *XVII* y *XVIII*: dar legitimidad a la lucha de la burguesía contra el orden de estamentos. La lógica analítica del liberalismo y sus consecuentes proyecciones morales y económicas, al hacer del individuo abstracto el centro de su pensamiento, resultó fundamental para combatir el modo de pensamiento totalizador que fundamentaba al Antiguo Régimen. En un momento histórico determinado, se trató de una doctrina que legitimaba una *praxis* progresista. Esta comprensión de la filosofía con la historia aparece expuesta con mayor nitidez en *Crítica de la razón dialéctica*. Al comienzo de esta obra, Sartre (2004) realiza la siguiente afirmación: “toda filosofía es práctica, aunque en un principio parezca de lo más contemplativa; el método es un arma social y política” (p. 16). Precisamente, en este texto, considera a Locke junto a Descartes representantes de filosofías que sirvieron como fundamento a la lucha contra la nobleza.

Sin embargo, habiendo vencido la burguesía en su lucha contra la aristocracia, esta se tornó la clase dominante, por lo que la lógica liberal, desde el siglo *XIX* en adelante, tiene como única misión “turbar la conciencia revolucionaria y aislar a los hombres en beneficio de las clases privilegiadas” (Sartre, 1962, p. 21). La doctrina liberal hoy tiene como objetivo político la defensa del *sta-*

tu quo. El individualismo metodológico fundamenta el orden de división de clases sociales, ya que para ella no existen las clases sociales, sino solo individuos.

En este aspecto, aparece la justificación de la explotación. La idea de que el trabajo asalariado se funda en un contrato entre dos hombres igualmente libres, el capitalista y el proletario, justifica las prácticas de explotación. En *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre señala que “toda la buena conciencia del patrón descansa sobre ese momento del intercambio en que el asalariado se supone que ofrece con plena libertad su fuerza de trabajo” (Sartre, 2004, p. 266). Como ya hemos visto, se reconoce una libertad que no es en situación y se equiparan dos libertades ignorando las condiciones concretas de existencia. Mientras las posibilidades del patrón se abren en un abanico infinito, las del asalariado se reducen a aceptar el contrato o morir de hambre.

La siguiente sentencia de Sartre se sumerge en el núcleo de la cuestión: “el respeto absoluto de la libertad del miserable, en el momento de hacerse el contrato, es la mejor manera de abandonarle a las sujeciones materiales” (p. 266). La libertad del liberalismo cumple la función de legitimar la explotación. En este sentido, al operar una lógica analítica, los conceptos de libertad y de igualdad alienados de la situación concreta sirven de fundamentos para la desigualdad y la miseria.

Milton y Rose Friedman hablan de la igualdad de oportunidades en oposición a la equidad:

Las medidas estatales que apoyan la igualdad personal o la de oportunidades aumentan la libertad; las medidas estatales que pretenden lograr “partes equitativas para todos” reducen la libertad. Si las personas han de estar determinadas por la “equidad” ¿a quién le toca decidir qué es lo equitativo [...]? La “equidad” como las “necesidades” dependen del espectador. (Friedman, 2004, p. 195)

Las palabras de los autores ejemplifican la teoría en la que se funda el ejemplo sartreano del patrón y el asalariado a la hora de firmar el contrato. La función del liberalismo resulta evidente: opera como una doctrina que perpetúa la desigualdad social y la explotación. Introduce un discurso, no sólo político, sino también ético y moral, donde las necesidades no engendran derechos, sino que estas son

desplazadas en pos de la libertad de los poseedores de capital de maximizar sus ganancias.

Por otra parte, el liberalismo ha servido como legitimación de los planes colonialistas de expansión de las grandes potencias. La modernidad europea se comprende a sí misma como la representante del progreso en términos liberales. En este aspecto, se entrecruzan la idea de conversión de los nativos a los valores liberales, que son comprendidos como los valores del progreso civilizatorio con la necesidad de expansión económica de las potencias capitalistas.

Con respecto a lo primero, Sartre señala:

La minoría selecta europea se dedicó a fabricar un indigenado selecto; se elegía a los adolescentes, se les marcaba en la frente, con el hierro candente, los principios de la cultura occidental, se les metían en la boca mordazas sonoras, grandes palabras pastosas que se pegaban a los dientes: después de una breve permanencia en la metrópoli se los devolvía a su país, falsificados. (Sartre, 1966, p. 121)

El proceso de conversión de los colonizados tenía la finalidad de convertirlos a la causa de los colonizadores. Al mismo tiempo, servía para demostrar los supuestos progresos que la Conquista había realizado en los nativos, haciéndolos transmutar de salvajes a civilizados. La defensa de los valores liberales y su universalización era uno de los modos de legitimar el colonialismo. Incluso, cuando las colonias se rebelan contra la potencia, los valores liberales operan como dispositivos de desarticulación de las causas de liberación nacional.

La aplicación del concepto de libertad en sentido colectivo más bien que en sentido individual se aclara cuando hablamos de los deseos de un pueblo de liberarse del yugo extranjero y de determinar su propio destino. En este caso utilizamos "libertad" en sentido de ausencia de coacción de un pueblo como tal. Los partidarios de la libertad individual han simpatizado generalmente con tales aspiraciones de independencia nacional, y ello ha conducido a la constante pero incómoda alianza entre los movimientos nacionales y liberales durante el siglo XIX. Pero aunque el concepto de independencia nacional sea análogo al de la libertad individual, no es el mismo, y el esfuerzo

para conseguir la primera no siempre se ha traducido en un acrecentamiento de la segunda. A veces tal esfuerzo ha llevado a un pueblo a preferir el déspota de su propia raza al gobierno liberal de la mayoría extranjera, y a menudo ha facilitado el pretexto para despiadadas restricciones de la libertad individual de los miembros de las minorías. Incluso, aunque el deseo de libertad del individuo y el deseo de libertad del grupo al cual pertenece descansan a menudo en emociones y sentimientos iguales, es todavía necesario mantener los dos conceptos claramente diferenciados. (Hayek, 2003, p. 39)

La oposición que realiza Hayek entre la libertad colectiva y la libertad individual está dirigida contra las luchas de emancipación nacionales. El elogio de la libertad individual como abstracción metafísica se realiza en un programa que tiene como finalidad continuar con el sistema de opresión de las naciones centrales sobre la periferia. Sin embargo, la realidad efectiva del liberalismo dista de la posibilidad de universalización, ya que como, sostiene Merleau-Ponty (1956), “se asienta sobre el trabajo forzado de las colonias y sobre veinte guerras” (p. 43). Precisamente, es lo que Sartre señala como la contradicción esencial del colonialismo.

El liberalismo habla del Hombre, con mayúsculas, de su derecho a la libertad y al emprendimiento. La teoría se universaliza en virtud de la idea de igualdad. Sin embargo, es en nombre de la libertad y la igualdad que, en la práctica, se deshumaniza a los colonizados. En el prólogo a *Los condenados de la tierra*, Sartre (1968) emplea la primera persona del plural para referirse a la denuncia de los colonizados frente a los colonizadores: “Hacéis monstruos de nosotros, vuestro humanismo nos supone universales, y vuestras prácticas racistas nos particularizan” (p. 121). La doctrina liberal oculta y justifica la opresión sobre las colonias.

El colonialismo es una etapa necesaria dentro del despliegue del capitalismo. Las potencias deben extender su dominio para expropiar recursos naturales y conseguir mano de obra barata. No hay ninguna ventaja para la nación colonizada. Sartre (1968) lo dice con vehemencia: “y entiéndase bien, los colonos son los que han de beneficiarse de todas las ventajas y son los que se van a transformar en compradores eventuales” (p. 22). El emparenta-

miento entre liberalismo, capitalismo y colonialismo es, entonces, muy claro.

Conclusión

A partir de lo expuesto, podemos arribar a dos conclusiones. En primer lugar, al hecho de que el liberalismo no es la elección por la libertad, sino que es una doctrina que se elige entre otras. Hacerse ser liberal significa un modo de comprenderme y de proyectarme a mí mismo en relación con el mundo, la historia y los otros. En este aspecto, es una posibilidad entre otras, como también lo es el anti-semitismo o el ser revolucionario socialista. Al mismo tiempo, su forma de comprender la libertad significa una reducción de ella a un modelo analítico que reduce la libertad a un esquema conductual de relaciones meramente externa con los otros. Partiendo de un individuo que no se hace a sí mismo en medio de una existencia compartida, la libertad aparece como algo que posee el individuo y no que es el mismo individuo. La relación con la propiedad privada deja en claro que ella no se fundamenta en sí misma sino en algo externo. Como hemos señalado, para ser libres debemos ser liberales: el sofisma restringe la noción de libertad a una suerte de dispositivo discursivo para fundamentar una elección moral, política y económica.

La diferencia con la problematización sartreana resulta clara. La radicalización ontológica de la libertad nos arroja a los límites de la experiencia humana. Ser libre es no ser: elegirse a sí mismo y, en esa elección, elegir por toda la humanidad, una humanidad que me invade y a la que yo invado. La mala fe del liberalismo radica en la cosificación de la libertad y en imponerle límites a ella, como también a la responsabilidad y a la relación con otros. Al mismo tiempo, la libertad radical es una libertad en situación, no se trata de mónadas abstractas sin relación entre ellas.

Por otra parte, la doctrina liberal cumple una función histórica: la defensa del capitalismo en cuanto sistema determinado por la explotación y la opresión. Se trata, además de una elección, de un dispositivo ideológico y discursivo que tiende a perpetuar, ex-

tender y consolidar el orden establecido. La libertad pregonada es un medio para consolidar su opuesto: el dominio del mercado por sobre las necesidades de la mayor parte de la población, como así también para justificar las más nefastas dictaduras. En América Latina, la sangrienta dictadura de Pinochet fue elogiada y también aconsejados por dos de los autores liberales citados en este escrito: Milton Friedman y Friedrich von Hayek.

Hoy mismo América Latina está siendo testigo del resurgimiento de la violencia política: intentos de golpes de Estado, el magnicidio de Jovenel Moises hace dos años, el atentado contra la vicepresidenta argentina Cristina Fernández de Kirchner perpetrado en el año 2022, muchos de ellos realizados en nombre del liberalismo. Precisamente, el caso de Argentina es un ejemplo nefasto. Desde su asunción el 10 de diciembre de 2023, el actual gobierno, proclamado a sí mismo como liberal-libertario, ha lanzado una serie de políticas y de proyectos de ley, sumado a un protocolo de represión a la protesta social que significan un enorme riesgo para la democracia. Por un lado, se ha puesto en acción un Decreto de Necesidad y Urgencia que, no solo en su contenido cercena derechos de las grandes mayorías de la población, sino también en su forma, ya que varios artículos contradicen a la propia Constitución Nacional. Al mismo tiempo, la presentación de un insólito proyecto de ley donde cohabitan una serie de reformas económicas con el otorgamiento de facultades extraordinarias al Poder Ejecutivo, e incluso cuestiones de ornato como imponer el uso de las togas para los jueces, que lleva por título *Bases y puntos de Partida para la libertad de los argentinos*, intenta ser un plan refundacional de la estructura económica, social y política del país.

Ambos acontecimientos se enmarcan en la idea de liberalización de la economía, lo que se traduce en la praxis en la pleni-potencia del capital concentrado nacional y transnacional. Todas las medidas económicas, desde la Reforma Laboral a la disposición de que empresas privadas coloquen productos de primera necesidad a un valor solo limitado a su propia voluntad, además de la paralización de las obras públicas y la desfinanciación de áreas fundamentales para el ejercicio de una vida digna como lo son educación, salud, ciencia y tecnología, son una transferencia

radical de ingresos hacia las grandes corporaciones económicas. Por su parte, el protocolo contra la protesta social se articula de manera necesaria con esto puesto que se trata de un dispositivo de represión dirigido hacia quienes se manifiesten en contra de las decisiones del Poder Ejecutivo y que ya sido puesto en acción por medio de una represión absolutamente injustificada donde las Fuerzas de Seguridad atacaron a manifestantes autoconvocados, jubilados, movimientos sociales y periodistas con balas de goma, gas pimienta y golpes de bastones, llevando a cabo decenas de detenciones ilegales. Y todo esto se realiza bajo el grito de “¡Viva la Libertad, ca...!”. Los puntos suspensivos son puestos adrede ya que, si bien es la frase con la que el actual presidente culmina la mayoría de sus discursos, no se trata de una palabra propia para un libro de este estilo y que, además, consideramos de mal gusto.

Se trata de una época difícil, donde un liberalismo violento y un libertarismo tanto o más violento amenazan la vida democrática de nuestros pueblos. Por esto mismo, consideramos que la lectura y estudio de la obra de Sartre se torna pues una exigencia en nuestros tiempos.

Referencias

- Friedman, M. y Friedman, R. (2004). *La libertad de elegir*. Biblioteca de los Grandes Pensadores.
- Hayek, F. (2003). *Los fundamentos de la libertad*. Unión.
- Heidegger, M. (2004). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Locke, J. (2010). *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*. Tecnos.
- Merleau-Ponty, M. (1956). *Humanismo y terror*. Leviatán.
- . (1977). *Sentido y sinsentido*. Península.
- Rodríguez García, J. L. (2004). *Jean Paul Sartre. La pasión por la libertad*. Bellaterra.
- Sartre, J.-P. (1960). *El hombre y las cosas*. Losada.
- . (1962). *¿Qué es la literatura?* Losada.

- .(1988). Reflexiones sobre la cuestión judía. Sudamericana.
- .(2006). El existencialismo es un humanismo. Folio.
- .(1968). Colonialismo y neocolonialismo. Losada.
- .(2004). Crítica de la razón dialéctica I. Losada.
- .(2008). El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología. Losada.

7. “Y DE LA EXISTENCIA DE PELÉ, ¿USTED SE ENTERÓ?”¹

*Sartre en los comentarios de
Nelson Rodrigues*

Rodolfo Rodrigues de Souza

Introducción

El título de este capítulo, como se dará cuenta el lector, es una viñeta del periódico *O Globo* de agosto de 1965. Este chiste donde se ve al filósofo llevando su libro me atrajo para celebrar el 80^{vo} aniversario de la publicación de *El ser y la nada*, ya que, en la ilustración, un Sartre caricaturizado, inconfundible por sus gafas y sus ojos con estrabismo, sostiene un ejemplar de su *L'Être et le néant*. En el momento de la publicación del dibujo, sólo habían transcurrido 22 años desde la publicación de la obra. Junto a Sartre, susurrándole al oído, un hombre desconocido dice: “...e da existência do Pelé, o senhor tomou conhecimento? [...y de la existencia de Pelé, ¿usted se enteró?]”. La provocación no estaba en cualquier parte del periódico, sino en la columna de uno de los grandes nombres que solían escribir allí, Nelson.

1 Este texto es resultado de mi tesis doctoral, dirigida por el profesor Ronald João Jacques Arendt en el Programa de Postgrado en Psicología Social de la Universidad Estatal de Río de Janeiro (PPGPS/UERJ) y titulada “*Sartre é intragável: narrativas de uma antropofagia filosófico-literário-política brasileira (1955-1969)*” (Souza, 2021). Traducido del portugués por Víctor Francisco Guerrero García.



Las columnas de Rodrigues, nombradas en ese entonces “À sombra das chuteiras imortais [A la sombra de los botines inmortales]”, estaban escritas con un estilo único: el autor creaba párrafos numerados con breves narraciones que construían la historia/crítica/crónica de ese día. Estos párrafos se repetían otros días cada vez que el columnista quería utilizar un punto de partida similar, retomaba un tema, aunque el resultado fuera completamente diferente. El 26 de agosto de 1965, Rodrigues (1965) empezó su texto diciendo que “los brasileños sienten el mayor desprecio por los demás brasileños. Pero cuando nos visita un extranjero famoso, caemos en una de esas admiraciones *de babar na gravata*”² (p. 23). Para él, esto fue lo que ocurrió cuando Sartre visitó Brasil en 1960, porque sus conferencias tenían una audiencia tan grande como la de un partido entre Flamengo y Fluminense (un clásico en Brasil), aunque el filósofo dijera a veces alguna tontería, como que “el marxismo es insuperable”, “la opinión de un hinchado de Bonsucesso”,³

2 “*De babar na gravata*” es una expresión brasileña que significa que la admiración es exagerada de tal manera que deja a la persona boquiabierto, como si estuviera babeando. Rodrigues comparará este tipo de admiración con la de un toro, que babea todo el tiempo. Al mismo tiempo, decir que una admiración es tan grande que es como una admiración bovina significa que la persona no tiene opinión propia y sigue a la manada.

3 Dado que Bonsucesso es un equipo pequeño y difícil de defender, Rodrigues

ironiza. Pero, en una ocasión, al final de una conferencia, Sartre preguntó dónde estaban los negros. Gilberto Freyre,⁴ a quien Nelson no pone en duda, dijo que aquí hay una democracia racial. Pero era necesario rebatir a Freyre con un hecho: no hay ningún millonario brasileño negro. Pelé es quien está fundando la primera fortuna negra del país y Sartre se había equivocado al no ir al Maracaná a verle jugar (p. 23).⁵

Siguiendo la estructura ya mencionada, el autor utiliza la misma lógica que en los tres primeros párrafos anteriores para comentar que Sartre tuvo una audiencia con mucha asistencia en Brasil, pero no encontró a ningún negro en sus conferencias. Dice que sólo hay dos negros confesos en Brasil: José do Patrocínio y Abdias do Nascimento⁶. Pero ahora:

6. *De repente, en medio de 80 millones de brasileños, se descubrió algo nuevo: una mulata. Nota: –"mulata" con el grave añadido de ser guapa, e incluso diría que preciosa. Sólo puedo pensar en la humillación de nuestra prensa. Imaginen que cierto día hubo una catástrofe en Petrópolis.⁷ Murieron diez o doce personas. El fotógrafo fue corriendo e hizo montones de fotografías. Pero cuando el secretario vio una de las fotos, se subió a la mesa y gritó al fotógrafo: –"¿Crees que voy a publicar el cadáver de un negro en mi periódico?"*

indica que la posición de Sartre es tan débil y difícil de defender como la de un hincha de este equipo.

- 4 Gilberto Freyre (1900-1987) fue un importante sociólogo, antropólogo, escritor y político brasileño.
- 5 Por ejemplo, esta misma estructura de párrafos iniciales en los que se menciona a Sartre y la forma en que fue recibido en Brasil, el hecho de que no hubiera visto negros entre el público de sus conferencias, se utiliza en *las Confesiones de Nelson Rodrigues* (Rodrigues, 1969a) y sirve de "trampolín" para que Rodrigues retome el tema de los actores negros. El cambio es que ya no es Sartre quien dice que no ha visto negros en Brasil, sino un amigo del filósofo.
- 6 José do Patrocínio (1853-1905) fue un importante abolicionista y periodista brasileño del siglo XIX, reconocido por su papel en la lucha contra la esclavitud en Brasil. Abdias do Nascimento (1914-2011), a su vez, fue un destacado activista afrobrasileño, artista y político, conocido por su defensa de los derechos de la población afrodescendiente en Brasil y en todo el mundo.
- 7 Ciudad serrana ubicada en el Estado de Río de Janeiro.

7. Yo estaba en la redacción aquella tarde. *Todo el mundo se solidarizó con el racismo del secretario*. Y el mismo fotógrafo inclinó los hombros ante el peso de la atroz metedura de pata. *Así somos en la prensa: –retratos de los muertos– sólo si son blancos*. De repente, todos nos caímos del caballo. Durante cuatrocientos sesenta y cuatro años, como narcisos al revés, hemos estado escupiendo sobre nuestro propio color. Ahí reside el tierno y luminoso cinismo del brasileño: desde, Pero Vaz de Caminha⁸, que finge ser blanco. (Rodrigues, 1964a, p. 3, énfasis agregado)

La “mulata”⁹ en cuestión era Miss Guanabara, Vera Lúcia, una mujer negra que ganó el concurso ese año. Como denuncia Nelson Rodrigues, el hecho fastidió al público de la competición. Por eso, tres días después, él mismo denuncia que Vera Lúcia, la “Miss Guanabara negra”, fue abucheada y llamada “criolla”¹⁰ en el Maracanãzinho (estadio ubicado al lado del famoso Maracanã, pero más pequeño, de ahí su nombre). Para Rodrigues, cada aplauso a Miss Paraná, una mujer blanca, era un abucheo implícito dirigido contra Vera. No fue casualidad que Sartre abandonara el país pensando que éramos “el más sueco de los pueblos” (Rodrigues,

8 Pero Vaz de Caminha era un escribano portugués que participó en la expedición liderada por Pedro Álvares Cabral, que llegó a Brasil en abril de 1500. Es más conocido por haber escrito la famosa “Carta de Pero Vaz de Caminha”, un relato detallado sobre la llegada de los portugueses a Brasil, dirigido al rey de Portugal, Don Manuel I.

9 En Brasil, ‘mulata’ se usa para describir a personas de ascendencia africana y europea, pero con connotaciones raciales históricamente cargadas y consideradas ofensivas. Entonces, el término “mulata” utilizado por Rodrigues para referirse a Vera Lúcia Couto dos Santos es racista. Vera Lúcia es una mujer negra, habiendo sido la primera en ganar el concurso Miss Guanabara, quedar en segundo lugar en Miss Brasil y competir en Miss Belleza Internacional, quedando en tercer lugar.

10 En Brasil, el término “crioulo” se refiere a las personas de ascendencia africana nacidas en Brasil durante el período colonial. Sin embargo, a lo largo de la historia, “crioulo” ha sido utilizado de manera despectiva y discriminatoria para referirse a las personas negras. Esto se debe a una larga historia de racismo y discriminación racial en Brasil, donde los términos como “crioulo” fueron utilizados para perpetuar estereotipos y jerarquías raciales. Hoy en día, su uso es ampliamente considerado ofensivo y racista. Como se puede ver por el texto de Nelson Rodrigues, ya era evidente que se trataba de un término con connotación racista en ese año de 1965.

1964b, p. 19). Esta es la idea que abre todo el análisis de Rodrigues acerca del concurso de Miss Brasil en esta ocasión. Él denuncia el racismo del concurso y cómo los ataques a Vera Lúcia no tuvieron en cuenta la belleza, sino sólo su color.

Siguiendo con el tema que Sartre, por no ir al Maracanã, no vio a los negros y no conoció a Pelé, Rodrigues comenta que los negros no son valorados en el país. Incrementa la narrativa sobre el discurso de Sartre, poniendo de manifiesto el racismo de la élite intelectual que asistía a las conferencias del filósofo.

[Algo] siempre intrigó al conferenciante. Su público era blanco, rubio, moreno, pelirrojo y amarillo. Un día, el filósofo no se contuvo y preguntó: "¿Y los negros? ¿Dónde están los negros?" *Uno de los presentes hizo un chiste poco convincente: "Están por ahí, asaltando a algún chófer. Y yo me pregunto si el pequeño canario negro no estará expresando un lamento o, más que un lamento, una protesta racial..."* (Rodrigues, 1966a, p. 21, énfasis agregado)

De este modo, el autor desnuda el racismo brasileño, utilizando un comentario de Sartre, que es elaborado y reelaborado, sin perder su conexión con el fútbol. Principalmente a través de la caricatura que abre este capítulo, resalta la innegable metonimia entre Sartre y su obra *El ser y la nada*. Publicado en 1943, veintidós años más tarde devino el libro que podía servir de elemento de desambiguación para un incauto lector de periódicos que no reconociera a Sartre por las gafas y los ojos con estrabismo de la caricatura. Por otro lado, es curioso darse cuenta de que el libro sólo está ahí para indicar a los lectores a quién intentaba representar la caricatura, y que no existe ninguna relación directa con las ideas de la obra en las crónicas citadas hasta ahora.

En este capítulo, intento destacar la forma en que Rodrigues, importante periodista y escritor brasileño, comentó sobre Sartre en las páginas del periódico *O Globo* entre 1962 y 1969. Como veremos, en Rodrigues, encontramos diferentes *Sartres*, cada uno forjado según el sabor de las circunstancias y que nos hablan de las diferentes formas en que este importante filósofo y sus obras fueron leídas, apropiadas y difundidas en Brasil.

En *O Globo*, Rodrigues escribía columnas de crónica deportiva y de temas diversos. En ellas, entre 1962 y 1969, establecía conexiones entre el tema que comentaba y la obra, los discursos o las acciones políticas de Sartre. El francés rara vez aparecía como elemento central del escrito, sino más bien como uno de esos párrafos prefabricados que sirven de punto de partida para la crónica. De todas las columnas escritas por Rodrigues en el período analizado en la investigación (1955-1969), Sartre es mencionado en 68 columnas. En ellas, detecté la existencia de cinco núcleos de significación, como se muestra en el siguiente cuadro.

Núcleos de significado y temas presentes en las crónicas de Nelson Rodrigues que mencionan a Sartre (1962-1969)

Núcleo	Temas
Langostas	Deportes
	Críticas a la intelectualidad brasileña
	Padres de passeata
El Infierno son los otros	Deportes
	Cotidianeidades
	Críticas a la intelectualidad brasileña
	Padres de passeata
Negros y racismo en Brasil	Deportes
	Racismo
	Críticas a la intelectualidad brasileña
Sartre se cansa de ser un genio	Deportes
	Marxismo
	Cotidianeidades
	Críticas a la intelectualidad brasileña

Comentarios generales sobre Sartre	Críticas a Sartre
	Críticas a la intelectualidad brasileña
	Padres de passeata

Cada núcleo se refiere a la forma en que Sartre es utilizado por Nelson Rodrigues, y se estableció analizando los temas y sentidos centrales comunes en las diversas crónicas publicadas en *O Globo*. En "Langostas", Rodrigues parte de un episodio en el que el filósofo alucinó con esos animales para hacer comentarios sobre deportes, críticas a la intelectualidad brasileña y a los que él llama "padres de passeata", sacerdotes que se opusieron a la Dictadura Cívico-Militar brasileña.¹¹ Corrompiendo la idea de que "el infierno son los otros" (Sartre, 2014), comenta deportes, temas cotidianos, critica a la intelectualidad del país y habla de los "padres de passeata". La sección sobre "negros y racismo en Brasil" se basa en lo que Sartre dijo cuando estuvo en el país, idea que sirve a Rodrigues para atacar el racismo en la sociedad y, concretamente, en los deportes y la intelectualidad nacional.

Afirmando que todo genio se cansa y dice tonterías, la sección "Sartre se cansa de ser un genio" repite los temas anteriores, añadiendo comentarios sobre el marxismo. Por último, hay una sección más diversa en la que Rodrigues comenta diferentes aspectos de la obra de Sartre, mencionando también a la intelectualidad brasileña y a los "padres de passeata". A continuación, repasaremos cada una de estas secciones. Como observarán, los temas que surgen son a menudo controvertidos y he tenido que contenerme ante el deseo de profundizar en ellos. Lo que intentaré destacar

11 Durante la dictadura cívico-militar brasileña (1964-1985), algunos sacerdotes fueron perseguidos por el gobierno militar debido a su participación en actividades consideradas subversivas, como el apoyo a movimientos sociales, la defensa de los derechos humanos y las críticas al régimen autoritario, tantas veces manifestada a través de marchas. Muchos religiosos fueron detenidos, torturados e incluso asesinados por agentes del Estado. Dom Hélder Câmara (1909-1999) y Frei Tito de Alencar (1945-1974), por ejemplo, se convirtieron en símbolos de la resistencia a la dictadura y de la lucha por la justicia y la democracia. Rodrigues, defensor del régimen de gobierno, llamaba peyorativamente a estos sacerdotes 'padres de passeata'.

son los diferentes usos que Rodrigues hace de la figura de Sartre, dejando los contenidos específicos de las narraciones para futuros análisis.

I. Los negros y el racismo en Brasil

El apoyo de Sartre al debate contra el racismo se convirtió en tema de *O Globo* en cinco ocasiones, cuatro de ellas centradas en la visita de Leopold Senghor a Brasil. Senghor era presidente de Senegal y un reconocido poeta. Por cierto, este epíteto es el que más se utiliza para referirse a él, pasando a un segundo plano el importante cargo político, probable efecto de lo que el propio Senghor pretendía denunciar. La relación con Sartre en estos artículos es bastante tangencial. Aparece como prologuista del libro organizado por Senghor, *Reflexiones sobre el racismo*, así como colaborador ocasional de la revista *Présence Africaine*, junto a Albert Camus, André Gide y Aimé Césaire (“Poeta-presidente do Senegal virá ao Brasil em setembro”, 1964; Olinto, 1964; “Do Senegal chega a mensagem de um povo milenar que luta para integrar-se na era moderna”, 1964; “De Senegal llega el mensaje de un pueblo antiguo que lucha por integrarse en la era moderna”, 1964).¹²

Además de Senghor, un informe racista de Henrique Pongetti (1964) afirma que los jóvenes africanos enviados a estudiar a París y Moscú por sus gobiernos se transforman cuando llegan a la Ciudad de la Luz o a la capital soviética. En la primera, “caen en el existencialismo, se compran chaquetas de cuero y se hacen comunistas, después de apoyar marxistamente el culo en la silla del Café de Flore, donde se sentaba Sartre” (p. 3); en la segunda, se convierten en anticomunistas intolerantes y causan problemas. La opinión se basa en un supuesto discurso de un líder africano. La abyecta conclusión es que los estudiantes negros de África son unos derrochadores y se aprovechan del mundo, utilizando sus becas de estudio para “ganar dinero en universidades ajenas” (p. 3).

¹² Los títulos entrecomillados se refieren a los nombres de los artículos de *O Globo* sin autoría explícita.

Por último, un reportaje de junio de 1960 nos permite vislumbrar lo que Rodrigues señalaría repetidamente dos años más tarde. El artículo fue escrito por José Leal da Silva en exclusiva para *O Globo*. Silva fue reportero de varios periódicos y revistas brasileños y ganó el premio Esso –el galardón periodístico más importante a nivel nacional– en 1956 por un reportaje para *O Globo* sobre los alcohólicos. El titular del artículo sobre los negros en Francia dice que “las jóvenes sin tabúes, nacidas en la era del existencialismo, prefieren a los hombres de color en sus programas sentimentales” (Silva, 1960, p. 3). El tono es de asombro e incredulidad cuando dice que el “muchacho blanco en París se siente humillado”; que las muchachas blancas de clase alta son educadas “con el mismo rigor adoptado en Brasil por clases similares”; que las jóvenes de clase media, “sin grandes posibilidades económicas, sin tradiciones familiares, que sólo tienen lo suficiente para su manutención” son las que “prefieren a los muchachos de color”. Al joven brasileño que vive en París no le sorprende la “democracia racial que prevalece aquí [en la capital francesa] en sumo grado” (p. 3).

Es importante señalar la presencia de la retórica de Brasil como el país del mestizaje, donde existe una verdadera democracia racial. Se trata de un mito construido durante el Estado Novo, un periodo dictatorial que precedió a la experiencia democrática (Schwarcz, 1998). Sin embargo, si la joven brasileña no se sorprende, no puede decirse lo mismo del periodista, que sigue intentando comprender lo que les ocurre a estas chicas. Llega a la conclusión, con la ayuda de un compatriota que vive en París, que los negros, que él considera más primitivos, dan sentido a una juventud que se siente sola y escéptica (Silva, 1960).

Aunque esta no sea una columna de Rodrigues, sino de José Leal da Silva, la traigo aquí para evidenciar precisamente lo que aquel denuncia en este núcleo de sentido común. Este pequeño conjunto de artículos nos ayuda a comprender el terreno sobre el que se construyen las crónicas de Rodrigues. Su conservadurismo se aprecia en todos los demás núcleos de sentido común, pero cuando se trata de la cuestión racial, se muestra partidario del movimiento negro, haciendo oposición a reporteros racistas. Eso hace con que esta sea la única sección temática en la que hay algún

progresismo en las líneas del escritor. Las crónicas que abrieron el capítulo, por ejemplo, forman parte de este grupo.

En esta serie, la primera columna en la que comenta el tema es en “À sombra das chuteiras imortais”, el título de su sección de Deportes. En el primer párrafo, comenta que, cuando Sartre estuvo en el país, le seguía “gente que ni siquiera lee guías telefónicas” y que el éxito de sus conferencias fue inmenso. En el segundo párrafo, señala que, de vez en cuando, el filósofo se aburría de ser un genio y decía tonterías –se trata del mismo contenido presente en “Sartre cansa de ser genial”, idea que aquí no ocupa un lugar central. Continúa: “Al abordar, casi en la escalerilla del avión, *el pensador francés pregunta: ‘¿Pero los negros? ¿Dónde están los negros?’*” (1962a, p. 8, énfasis agregado). El tercer párrafo dice:

Amigos, la amarga y dolorosa perplejidad del filósofo es muy lógica. En Río y en San Pablo, habló ante un público blanquísimo. Sus oyentes eran inevitablemente blancos, rubios y, en el peor de los casos, morenos. Nunca observó a ninguna persona negra en sus grandes audiencias. Cuando se fue de aquí, Sartre estaba convencido de que en Brasil no había negros, o, dicho de otro modo: – convencido de que el único negro de Brasil es Abdias Nascimento. (p. 8, énfasis agregado)

Pronto surge el tema del fútbol y, a partir del cuarto párrafo, queda claro que la discusión gira en torno a la medida en que las grandes estrellas de este deporte son negros, como Pelé. Sartre, después de todo, si no vio negros, fue porque tuvo la mala suerte de “no haber estado en el Maracanã [...] la verdad es que sólo en el fútbol el negro brasileño alcanza su plenitud dramática, lírica y humana” (p. 8). Rodrigues también comenta que faltan negros en la literatura brasileña, pero que, por fin, hubo negros de verdad en una película nacional, *Assalto ao trem pagador* (1962) de Roberto Farias.¹³ Aunque en este momento el tono de Rodrigues pueda

13 *Assalto ao Trem Pagador* es una película brasileña basada en un hecho real, el asalto al tren pagador de la empresa Ferroviária Federal, ocurrido en 1960 en el estado de Minas Gerais, Brasil. El filme retrata el robo perpetrado por un grupo de criminales, mostrando su planificación, ejecución y las consecuencias del delito. Con un estilo de cine *noir*, la película es aclamada por su realismo y tensión dramática, convirtiéndose en un clásico del cine brasileño.

parecer de exaltación de un lugar para que exista el negro, casi al modo de "el lugar del negro es en el fútbol", lo que también puede ser considerado racista, las demás columnas sobre la temática disipan esta opinión.

A partir de 1968, la columna pasó a llamarse "As confissões de Nelson Rodrigues" y dejó de tener una relación directa con el deporte. La primera de las "confesiones" que tematiza a los negros en Brasil se abre con los párrafos ya mencionados sobre Sartre diciendo que no había visto a ningún negro en su visita al país. Dice que la molestia del filósofo debería ser la de todos los brasileños: "*Cualquiera que mire a nuestros presidentes, ministros, arquitectos, escritores, mimos, veterinarios y payasos querrá saber, como Sartre, dónde están los negros, nuestros negros*". (1968a, p. 2, énfasis agregado). Rodrigues señala que no había negros representados en nuestra estatuaría urbana y que la historia siempre los situó en una posición de humillación.

La introducción llega hasta Abdias Nascimento, un amigo de Rodrigues, que convocaba un movimiento contra *el apartheid* en Sudáfrica y protestaba contra la entrada de Brasil en los Juegos Olímpicos. Nascimento quería que Brasil, cuyos equipos deportivos estaban –y siguen estando– formados por tantos negros, se negara a ir a los Juegos. Para Rodrigues, se trataba de un movimiento inocuo, porque "el único negro que nos conmueve es el norteamericano, porque sirve al odio contra Estados Unidos" (1968a, p. 2). No creo que el autor se refiera aquí a todos los brasileños ni a sí mismo, sino que se trata de una crítica a los intelectuales de izquierda, que confirma en otra ocasión, cuando dice que sólo se preocupan por oponerse a los Estados Unidos. Además, contrariamente a la afirmación de Nascimento que había "no sé cuántos millones" de negros en Brasil, Rodrigues dice que él es el único: "*Tuve que explicarle que era el único negro con plena, violenta y trágica conciencia racial*. Era un negro que estaba encantado de serlo. El color era su embriaguez perenne", y añade que le dijo a Nascimento que "En Brasil, a los blancos no les gustan los negros; y a los negros tampoco les gustan los negros" (1968a, p. 2, énfasis agregado).

En 1969, denuncia la censura de los cuerpos negros en el teatro. Rodrigues retoma la historia sobre Sartre y los negros para

abrir sus comentarios sobre el racismo brasileño a partir de los problemas que rodearon a su obra *El ángel negro*.¹⁴ El comité que seleccionaba las obras para el esplendoroso Teatro Municipal de Río de Janeiro quería que no eligiera a un actor negro como el personaje negro de la obra. “Eso es: – *El Teatro Municipal no permitiría que el héroe negro fuera negro. Si se trataba de un espectáculo folclórico, o de una macumba*¹⁵ *muy sofisticada, muy bien. Pero era un drama, y, por primera vez, se daba a los negros un tratamiento lírico y dramático. Así que tenía que ser un blanco pintado, pintado con corcho quemado, carbón, alquitrán*”. (1969b, p. 3, énfasis agregado). La obra fue prohibida, pero luego liberada por el ministro de Justicia y presentada en el Teatro Fénix, teatro menos nombre, sin un negro en el papel principal.

Por último, Rodrigues ataca a los movimientos de oposición a la Dictadura Cívico-Militar brasileña. El primer objetivo es la “Pas-seata dos cem mil”,¹⁶ organizada en junio de 1968 en Río de Janeiro. Partiendo de la misma idea de que el público de Sartre era sólo blanco, cuenta que se topó con fotografías de la marcha y no pudo encontrar ni un solo negro en las imágenes publicadas en la revista *Manchete*. Del mismo modo que Sartre se marchó sin saber que los negros brasileños son el pueblo y que sólo se había encontrado con representantes de la élite, afirma que el pueblo no estaba en la manifestación. De ello deduce que el pueblo apoyaba al régimen (1969c). No he encontrado estas fotos en mi investigación, pero creo que el análisis de Rodrigues es sesgado, sobre todo porque hay diversidad en la negritud. ¿Cómo se puede saber a partir de fotos de multitudes si había o no negros? Creo que lo que debió considerar fue la presencia de negros de piel oscura en las imágenes, sin tener en cuenta otros tonos de piel y trayectorias marcadas por

14 *El ángel negro* de Rodrigues es una obra de teatro que retrata las tensiones raciales y sociales en Brasil. Su importancia radica en su valiente exploración de temas tabúes y su contribución a la reflexión sobre la identidad brasileña.

15 En Brasil, la macumba se refiere a un conjunto de creencias y prácticas asociadas a la religión afrobrasileña, como el candomblé y la umbanda.

16 Manifestación masiva que tuvo lugar en Brasil en 1968, durante la dictadura cívico-militar. Cerca de cien mil personas marcharon pacíficamente por las calles de Río de Janeiro en protesta contra el régimen autoritario, exigiendo libertades democráticas y el fin de la represión política.

el racismo brasileño. En cualquier caso, esta crónica muestra hasta qué punto aparece también el conservadurismo de Rodrigues, incluso en la agenda en la que demuestra cierto progresismo.

II. Sartre es perseguido por langostas

La construcción de la narración en torno a la alucinación de Sartre con las langostas cuando experimentaba con la mezcalina sigue la misma lógica que las presentadas anteriormente. Rodrigues establece párrafos en los que desarrolla la historia y que son retomados, con ligeras variaciones, en diferentes momentos, sirviendo de trampolín para otros temas.

La primera vez que aparece el tema es en diciembre de 1966. Sobre Sartre, escribe lo siguiente:

...un genio profesional con carné. En Brasil, no doy un paso sin toparme con un admirador de Sartre. El otro día, visité a un querido y fraternal amigo. Me [sic] encontré leyendo al filósofo. Esto es lo que quería decir: – *del labio de mi amigo colgaba la baba elástica y bovina de la admiración abyecta*. Así es. Y, sin embargo, *hay cosas de Sartre que justifican las peores reservas psiquiátricas*.

3 – Por ejemplo: – *hace años, empezó a ver langostas fantásticas. Esto es lo que dice la insospechada Simone de Beauvoir*. Supongamos que Sartre estuviera en una velada de príncipes, duques, condesas, etc., etc. De repente, empieza a ver langostas por todas partes. Las langostas salían del escote de las damas, o de los bolsillos de los embajadores, o caían de la lámpara de araña. Y ellas, las langostas, hacían las cosas más singulares. Algunas daban volteretas como payasos, o venían a lamer al filósofo como perritos, o equilibraban naranjas en sus narices como focas.

4 – *Si Sartre nos hablara de su delirio de langosta, el primer psiquiatra que lo escuchara tendría que atarle a una mesa*. Durante un tiempo, vivió muy bien con su alucinación. Incluso pensó en incluir dos o tres langostas imaginarias en una mayonesa real. Sin embargo, todo acaba cansando. Y un día, Sartre se acerca a Simone y le dice: – “¡Ya es toy harto de estar loco! ¡Ya basta!” *Dio caza a las alucinantes langostas*.

Presas de un profundo pánico, huyeron, y todavía hoy siguen saltando por encima de las paredes. (1966b, p. 13, énfasis agregado)

La anécdota, que, como ya he dicho, volverá a utilizarse en otras ocasiones, sirve para hablar de la opinión trastornada de un colega comentarista deportivo que alababa a la selección inglesa como si fuera la mejor. El colega estaba tan loco como Sartre, pero reconocámoslo, la locura puede pasar (1966b). El mismo tema aparece en “Meu personagem da semana” (1967a), pero en relación con los columnistas deportivos que afirmaban que todos los partidos estaban flojos, como si *peladas*¹⁷, no partidos de profesionales. En otra ocasión, la locura fue que los comentaristas decían “marmelada”¹⁸ para todo. Como Sartre, bastó una decisión perentoria para que la prensa deportiva dejara de alucinar con las “peladas” y las “marmeladas”, cosa que dejaron de hacer a finales de año, cuando empezaron a ver la realidad del fútbol brasileño (1967b).

La “insospechada” Beauvoir (2018), como dice Rodrigues, registra así el episodio de las alucinaciones de Sartre con las langostas:

Uno de los domingos siguientes, Colette Audry me acompañó a Le Havre. Con la gente que le gustaba, Sartre siempre se esforzaba por ser amable; me sorprendió su mal humor. Paseamos por la playa y recogimos estrellas de mar, sin apenas hablar. Sartre no parecía saber qué hacíamos allí Colette y yo. Me fui sintiéndome un poco enfadada.

Cuando lo volví a ver, se explicó. Desde hacía unos días, le invadía la angustia; los estados en los que caía le recordaban a los provocados por la mezcalina y le asustaban. Sus percepciones estaban distorsionadas. Las casas tenían fisonomías burlonas, con ojos y fauces por todas partes; no podía evitar mirar y encontrar una cabeza de búho en cada esfera de reloj. Obviamente sabía que eran casas y relojes; no podía de-

17 “Pelada” es el término utilizado para referirse a un partido de fútbol informal o de baja calidad, generalmente jugado en una superficie improvisada, como una cancha de tierra o en la calle. Es similar a “picado” en Argentina o “casarita” en México.

18 El término “marmelada” puede referirse a una situación en la que hay una manipulación o arreglo para obtener un beneficio injusto o para engañar a alguien. También puede implicar que algo es una tontería, sentido del término en el texto de Rodrigues.

cir que creyera en los ojos y las mandíbulas, pero algún día lo haría. Un día estaría realmente convencido de que le perseguía una langosta. Una mancha negra ya bailaba obstinadamente en el espacio, a la altura de su mirada. Una tarde, paseábamos por la orilla izquierda del Sena en Ruán, entre vías, cobertizos, vagones y manchas de prados leprosos. Me dijo bruscamente: "Sé lo que está pasando: es el comienzo de una psicosis alucinatoria crónica". Tal como se definía entonces, era una enfermedad que en diez años conduciría fatalmente a la demencia. Protesté enérgicamente y, por una vez, no por optimismo preconcebido sino por sentido común. El caso de Sartre no se parecía en nada a la aparición de una psicosis alucinatoria. Ni el punto negro ni la obsesión por las casas-maxilares señalaban el nacimiento de una psicosis incurable. También sabía con qué facilidad la imaginación de Sartre se convertía en catástrofe. "Tu única locura consiste en creerte loco", le dije. "Ya lo verás", respondió sombríamente. (p. 175, énfasis agregado)

Y ahí acaban los episodios:

Sartre prefería las rocas a los árboles; mis planes tenían en cuenta sus gustos. Caminando o en autobús, visitamos ciudades y pueblos, abadías y castillos. Una tarde, un autobús pequeño, traqueteante y abarrotado nos llevó a *Castelnau-de-Montmiral*; llovía. *Al bajarnos en la plaza rodeada de soportales, Sartre me dijo que estaba harto de estar loco. Durante todo el viaje, las langostas habían intentado seguirle; esta vez, las soltaba definitivamente. Cumplió su palabra: su buen humor fue imperturbable a partir de entonces.* (p. 183, énfasis agregado)

Para que se haya referido a este episodio, se me ocurren dos posibilidades: que Rodrigues hubiera leído el relato de Beauvoir, o que estas narraciones circularan en los periódicos, en la radio y en los círculos sociales. Elementos como este, de una curiosidad casi voyerista, que muestran algunos extractos de las memorias de Beauvoir, quizá ocuparon un lugar central en los relatos, debido a su carácter insólito y grotesco. En cualquier caso, lo que llama la atención es el uso reiterado de este pasaje para construir narraciones siempre diversas, en diálogo con los acontecimientos cotidianos. Al igual que en la sección anterior, la pregunta es: ¿por qué recurrir a Sartre como punto de partida de las narraciones?

En 1968, en una de sus “Confissões”, Rodrigues comienza afirmando que se habla mucho de Sartre, porque a las élites les gusta el autor (1968b). Nos interesa esta afirmación, puesto que señala que el filósofo es leído por las élites, y también nos ayuda a comprender que se habla de él como una forma de atraer la atención de los lectores. Creo que no sólo Rodrigues hace esto, sino que este uso de Sartre era común entre varios columnistas y reporteros, como Henrique Pongetti, quien ya se ha mencionado brevemente. Sartre vende, como un buen *prato feito* carioca (plato del día económico y popular), es leído, tragado y regurgitado de formas no siempre adecuadas a su pensamiento y posición política. El hecho que sea leído por las élites ha sido comentado por mí en varias ocasiones (Souza, 2021; 2022) y tiene que ver, entre otros factores, con un elemento importante: muchas de las obras de Sartre no han sido traducidas al portugués. Este es precisamente el caso de *El ser y la nada*, que originalmente se publicó en 1943 y sólo tuvo una traducción brasileña en 1997. No es casualidad que la caricatura que abre nuestro capítulo tenga el título en el original francés: el título portugués aún no existía oficialmente. La gente que tenía dinero para importar libros y conocimientos suficientes para leer francés podía leer a Sartre. En este sentido, el papel de los cronistas como Rodrigues fue fundamental para la difusión de las ideas del filósofo.¹⁹ Sin embargo, como hemos visto hasta ahora, este papel no siempre contribuyó a la difusión efectiva del pensamiento de Sartre, sino más bien a los propósitos del cronista/periodista.

En la ocasión en que se toma la molestia de citar a Sartre, Rodrigues (1968b) utiliza el caso de las langostas para ridiculizar el manifiesto de los intelectuales brasileños. Les ataca por criticar el hecho que, hace 20 años, la URSS invadiera Checoslovaquia, del mismo modo que los Estados Unidos invaden ahora Brasil con el consentimiento del gobierno, escribe. Se pregunta por qué esta intelectualidad se mantuvo callada durante veinte años, apoyando a la URSS en detrimento de los estadounidenses. Afirma que firmaron el manifiesto nuevo intelectuales que no podrían haber-

19 Hasta el estado actual de mis investigaciones, no hay indicios de que se leyera a Sartre en Brasil a través de traducciones al español o al inglés, por ejemplo. La mayoría de los periódicos consultados, cuando lo citan, lo hacen en el original en francés.

se opuesto a los soviéticos, pero afirma encontrar allí nombres de personas mayores.

Los intelectuales dicen que hay tanques estadounidenses por toda la ciudad, pero son tanques que nadie ve, sólo ellos, como Sartre y sus langostas. Sin embargo, dicen que quien no ve los tanques está alienado y vendido. Critica al profesor de la Pontificia Universidad Católica (PUC) que dice que nos vendemos a precio de ganga y a los intelectuales por haber dicho en su manifiesto que "el socialismo es libertad" (p. 2). La agenda reaccionaria y prodictadura del autor aparece aquí en el tema. Creo que el texto es otro indicio de que, al hablar del antiamericanismo de los brasileños, Rodrigues se dirige a la intelectualidad de izquierda, que se oponía a la dictadura. Al mismo tiempo, el uso de Sartre serviría de señuelo para que los intelectuales interesados en lo que se escribía sobre el filósofo francés, fueran conscientes de la crítica que se les hacía.

Otro movimiento contrario al régimen es criticado por Rodrigues. Recordando la historia de las alucinaciones de Sartre, dice: "Es la doméstica Simone de Beauvoir quien dice esto. Digo 'doméstica' y rectifico: – escritora. Simone tiene una opinión de novia sobre las ideas, las poses, los textos y las acciones del filósofo" (1969d, p. 3).²⁰ Dejaré a un lado la opinión sexista del cronista para centrarme en el tema nodal del texto: criticar la postura de una parte de la Iglesia católica. Según Rodrigues, dom *Hélder Câmara*, entonces arzobispo de Olinda y Recife, es un sacerdote contra el Papa, contra la vida eterna, lo sobrenatural y contra su propia oración, siendo capaz de proponer la lucha armada y, por tanto, siendo una langosta brasileña: "No existe como sacerdote, ya que ataca a la Jerarquía, tiene su propio Vaticano y es Papa de sí mismo" (p. 3). La ácida crítica a dom *Hélder Câmara*, sin embargo, sólo se menciona, siendo el centro del texto "otra langosta brasileña", una mujer de élite que, en realidad, no tiene dinero, pero vive gastando el que no tiene, además de tener una belleza antinatural (p. 3).

La forma en que Rodrigues ataca a la parte progresista y contraria a la dictadura de la Iglesia será revisada en otras columnas.

20 Sobre los ataques sexistas que sufrió Beauvoir, es fundamental el capítulo dedicado a las reverberaciones de la publicación de *El segundo sexo* en Kirkpatrick (2020). Aunque no se centra en Rodrigues, es posible comprender que se trata de una retórica más amplia, que alimenta en su discurso.

Llama la atención esta forma de pasar por temas controvertidos para acabar con un tema de menor relevancia. Aquí, empezando por las langostas, critica a Beauvoir, a dom *Hélder Câmara*, *la resistencia a la dictadura* y, finalmente, *lo que discute es la supuesta superficialidad de la élite*, encarnada en la figura de una mujer pródiga.

III. El infierno (no) son los otros

Basándose en la famosa máxima de Sartre, enunciada por el personaje Garcin al final de la obra *A puerta cerrada*, Rodrigues comenta diferentes temas, como la sala de espera. Este espacio es mucho más infernal que otros espacios humanos (1966c), tema que repite en octubre de 1969 al hablar del fútbol (1969e). Del mismo modo, considera infernal la cohabitación en el matrimonio (1969f; 1969g) y la dieta baja en sal (1969h).

Sin embargo, en abril de 1969 también citó a Paul Valery, diciendo que había pedido que su epitafio dijera “Aquí yace Paul Valery, asesinado por otros”. Relaciona la idea con “El infierno son los otros”, pero para hablar del infierno en general (1969i). En San Pablo, por ejemplo, uno se asfixia, porque no hay horizonte posible en esa ciudad; en Río de Janeiro, el autobús es el infierno del carioca, forzado a una “intimidad física fulminante”. A continuación, cuenta la historia de Palhares, su amigo canalla, que lleva en auto a las trabajadoras para conquistarlas por el camino. Nelson le dice a Palhares que “para la chica trabajadora, el infierno es volver a casa”, al igual que “el infierno de la Iglesia son los ‘padres de passeata’”. Su amigo está de acuerdo con la primera frase, pero en desacuerdo con la segunda, afirmando que está a favor de “todo lo que sea ir hacia delante”, como esos curas. Nelson concluye: “Y al canalla le pareció estupendo que en la nueva Iglesia el cura se pareciera a todos los demás. Ya no había ninguna diferencia. Y el cura dejó de ser empleado de lo sobrenatural para convertirse en un empleado de la SUDENE²¹”. Sólo los canallas gustan y defienden a los “padres de passeata” (p. 3).

21 La Superintendencia para el Desarrollo del Noreste (SUDENE) fue un organismo gubernamental brasileño establecido para promover el desarrollo económico

Dom Hélder Câmara vuelve a ser atacado por Rodrigues en un texto donde comenta que la literatura brasileña es estéril, un efecto secundario del compromiso político. Hablando en Roma, el arzobispo dijo supuestamente que temía ser asesinado en el país, lo que Rodrigues considera una maniobra de autopromoción, ya que al decir esto, el sacerdote quería producir su propio asesinato para ganar protagonismo. Para el arzobispo, el hambre y la mortalidad infantil en el Nordeste serían una fuente de dinero y de atención. Según Rodrigues, posiciones como la de dom Hélder fomentaron una "nueva iglesia", que incluso hizo que dos sacerdotes fueran expulsados de Brasil, porque "estaban entre los que quieren ver a los brasileños bebiéndose la sangre unos a otros". Y concluye: "Sartre dice que el infierno 'son los otros'. Para dom Hélder, el infierno es la libertad. Con divertida crueldad, el ejército le dejó libre. Frustrado en su martirio, tiene una experiencia terrenal del infierno" (1969j, p. 3). Está claro que la retórica de Rodrigues ha sido actualizada y utilizada en los discursos de muchas importantes figuras políticas contemporáneas.

IV. Sartre, a veces, se cansa de ser un genio

Este núcleo temático ya apareció, de forma periférica, sobre los negros en Brasil, girando en torno a frases dichas por Sartre que el cronista consideró absurdas (Rodrigues, 1962a). El argumento más recurrente es que incluso Sartre, un genio –aunque a Rodrigues no le guste–, dice cosas absurdas, porque también los intelectuales se cansan de ser genios. Este argumento es la base para "comprender" otros "absurdos", como la mala actuación de un jugador en el campo (1962b; 1962c; 1962d; 1963a; 1963b; 1964c) o las opiniones de un columnista deportivo (1966d).

Pero hay ocasiones en las que el fútbol pasa a un segundo plano. Es entonces cuando, partiendo de la misma idea, comenta el Tribunal Russell, que tomaba forma a finales de 1966 para juzgar simbólicamente los crímenes de guerra cometidos por EE. UU. en

y social en la región noreste del país.

Vietnam. Comienza describiendo la llegada de Sartre y Beauvoir a Brasil y dice que esta última escribe obras que carecen de calidad de estilo y que se leen “porque es la novia de Sartre y sólo por eso”. “Si no fuera la novia del filósofo, sería una robusta madre de ocho hijos”. La narración prosigue hasta afirmar que Sartre, bajo la mirada de “admiración bovina” de los “patricios”, entre ellos un colega de Rodrigues, dijo que “el marxismo es insuperable”: “¿Se puede imaginar una estupidez más límpida, más cristalina?”. Por si Sartre no fuera suficiente, el columnista tuvo que lidiar ahora con “el ‘pacifismo nuclear’ de Bertrand Russell”. ¡Dios mío! Para ser digno de entrar en una casa de familia, un pacifismo tiene que condenar hasta la caja de cerillas, hasta la bofetada, hasta los azotes” (1966e, p. 19).²²

Otra idea de Sartre se sumará a la de “el marxismo es insuperable”. Rodrigues describe: “Tiempo después [de que Sartre llegara a Brasil] viajó por África. A su regreso, fue abordado de nuevo por periodistas. Uno de ellos le preguntó: ‘¿Qué nos dice de la literatura africana?’ Él dio una respuesta monumental: ‘El hambre de un niño africano vale más que toda la literatura de África’” (1966f, p. 12). Para el cronista, Sartre, si no hubiera sido quien era, habría sido considerado un loco por expresar semejante opinión.

Por el contrario, cansarse de ser un genio es una idea que servirá para elogiar al filósofo, que es noble, porque asume que puede ser débil. La intelectualidad brasileña, en cambio, tiene miedo de parecer imbécil: “Me gustaría decir dos palabras sobre el intelectual subdesarrollado. Lo que les caracteriza, sobre todo, es el pánico a parecer imbéciles. No es el europeo. Y mencionaré un nombre que está más allá de cualquier duda o sofisma: Jean-Paul Sartre” (1968d, p. 2). La narración es muy divertida, no repite el discurso político común de criticar a los intelectuales de izquierda. Cuenta cómo él y Otto Lara Resende²³ fueron a casa de Hélio Pellegrino,²⁴

22 El tema reaparece en Rodrigues, 1968c.

23 Otto Lara Resende (1922-1992) fue un destacado escritor, periodista y crítico literario brasileño.

24 Helio Pellegrino (1924-1988) fue un destacado escritor, psicoanalista, y poeta brasileño.

donde habían dejado dos cuadros de Volpi.²⁵ Ambos se sintieron impulsados a elogiar los cuadros para no "parecer [que eran] anal-fabetos plásticos" (p. 2).

En abril de 1968, habla de Alceu Amoroso Lima,²⁶ conocido por el sobrenombre de Tristão de Ataíde. Inmortal de la Academia Brasileña de Letras, se acercó a la Iglesia católica en 1928 e, inmerso en la política nacional, se puso a la cabeza de los movimientos conservadores, adoptando la perspectiva integralista a mediados de la década de 1930. Revisó sus posiciones en la década de 1940, permaneciendo próximo a la Iglesia Católica, pero defendiendo agendas liberales. En 1960, como representante brasileño en el Concilio Vaticano II, adoptó la posición de una parte de la Iglesia en Brasil, de oposición a la Dictadura Cívico-Militar (Ferreira, 2010).

Situar la trayectoria del intelectual ya nos permite vislumbrar las reservas de Rodrigues sobre él. Utilizando la narrativa de que Sartre también dice y hace tonterías, afirma que "nuestro Tristão de Ataíde está solo, abandonado a sus patéticas fragilidades", marcado por el hecho que él, como dom Helder Câmara, siempre había necesitado que la gente pensara por él. Ahora tenía que pensar solo, y por eso pensaba tonterías (Rodrigues, 1968e, p. 2). Aunque el cronista no menciona directamente el tema, en una parte del texto menciona la "guerra de guerrillas" y en otra dice que desaprueba el apoyo de Lima a la violencia. Se refiere a la resistencia a la dictadura y al apoyo, no sólo intelectual, sino de cierta ala de la Iglesia, los ya mencionados "padres de passeata" (p. 2).

Durante una entrevista de una importante socialité carioca Tereza de Souza Campos a la escritora Clarice Lispector,²⁷ Sartre

25 Alfredo Volpi (1896-1988) fue un importante pintor italo-brasileño, conocido por sus obras que exploran formas geométricas y colores vibrantes, especialmente en sus representaciones de banderines de fiestas populares brasileñas.

26 Alceu Amoroso Lima (1893-1983), también conocido como Tristão de Ataíde, uno de sus seudónimos de escritor más conocidos, fue un importante intelectual, crítico literario, ensayista y periodista brasileño del siglo XX.

27 Clarice Lispector fue una influyente escritora brasileña nacida el 10 de diciembre de 1920 en Chechelnyk, Ucrania, y fallecida el 9 de diciembre de 1977 en Río de Janeiro, Brasil. Es considerada una de las más importantes figuras de la literatura brasileña del siglo XX.

aparece como pretexto para que Rodrigues diga que “insustituible” no es el marxismo, sino una autora como Lispector. Cuenta que la entrevistadora abre las preguntas diciendo que no simpatiza con la entrevistada, porque no le interesan las mujeres elegantes, ya que hay “problemas más graves que la moda, individual o no” (1969k, p. 3). En un momento dado, Lispector pregunta cuál es la vocación de Tereza. Rodrigues espera que ella se sienta cómoda diciendo lo que es cierto: ser “simplemente bella, elegante e interesante”, dejando a un lado la palabrería moralista y la preocupación social (1969k, p. 3). Sin embargo, la respuesta de la entrevistada no queda registrada.

‘¿A quién apoyas en la guerra de Vietnam?’ Teresa dio una respuesta meramente hábil y podría haber dicho: Hola – ‘No soy asiática.’ O: ‘Soy hincha de Brasil.’

16. Este es el desastroso, burlesco y colosal engaño de los intelectuales brasileños. Se acercan a la ventana, huelen una camelia y suspiran por Vietnam. Y ni siquiera se dan cuenta que lloran por los muertos equivocados. No se acuerdan de Brasil. Teresa podría haber dicho que Vietnam carece de importancia para nosotros, o bien – hay importancias mucho más cercanas, visibles, tangibles, urgentes, conmovedoras, dolorosas en nuestras barbas alienadas. Somos un erial que no poblamos; la Amazonia está ahí, olvidada como si no fuera Brasil; nuestros hijos mueren como ratas; las poblaciones brasileñas se pudren de hambre. Y nosotros lloramos por Vietnam” (1969k, p. 3).

La agenda nacionalista, tan del gusto de la dictadura, es la que debería haberse tematizado en la entrevista. La intelectualidad de izquierda brasileña se preocupa por tanques de guerra que no existen, “babea” por un pensador marxista, los curas actúan contra Dios y el Papa, y los líderes católicos, como dom Hélder Câmara, ni siquiera son autónomos en su pensamiento. Este es el escenario nacional visto por Rodrigues.

La última crónica en la que recurre a la idea de que genios como Sartre también dicen tonterías se basa en la afirmación de que el mundo es acaciano, es decir, como el concejal Acácio en *El primo Basilio* de Eça de Queirós: pedante, burocrático, mediocre.

"Mire al socialista, a cualquier socialista. El socialista no piensa, sólo repite. Vive de ideas prefabricadas, de gestos prefabricados, de sentimientos prefabricados, de odios prefabricados" (1969l, p. 3). No hay diferencia entre el genio y el idiota socialista. Esto es lo que demuestra Russell, que no es un cualquiera según la opinión de una estudiante de psicología de la PUC citado por Rodrigues. Pero este idiota dice que la guerra no vale la pena, porque morir es peligroso y hace bien vivir bajo cualquier régimen, porque todos se parecen. No nos damos cuenta de lo acaciano que es esto, porque vivimos en una época acaciana. Ocurre lo mismo que con Sartre, que nunca tuvo una "meditación propia". Repite la historia de la hambruna en África y habla de otra estudiante de psicología de la PUC, sin embargo, dice que Sartre es "el hombre más inteligente del mundo", la "mayor mente del siglo". A lo que replica que fue él quien dijo que el marxismo es insuperable. Los marxistas brasileños, por cierto, son totalmente acacianos. "El día en que el comunista tiene una chispa de conciencia crítica, de ironía interior, hace lo que Mayakovsky o Jean Palach: se suicida" (p. 3).

V. Temas varios

El mayor conjunto de columnas de Rodrigues, sin embargo, recorre diferentes narrativas –a veces incluso empleando párrafos ya utilizados en otro grupo, pero sin que su tema sea central a Sartre en el texto– para comentar sobre filósofo francés o, a través de él, algo del panorama nacional. Es el caso cuando, hablando de la rivalidad entre los hinchas del Flamengo y del Fluminense, dice que escribe de todo en sus crónicas.

Me viene a la mente un ejemplo que me parece precioso. Este es el caso: el otro día decidí soltar una opinión que me molestaba, y repito: una de esas opiniones que sólo se tienen en casa, debajo de la cama, sin testigos posibles. Pues bien. Fui a la máquina y solté la bomba: "¡Qué burro es Carlos Marx!" (1964d, p. 3)

Emitir tal opinión es bueno para uno, "cura las úlceras, alivia el cáncer" (1964d, p. 3). Un segundo ejemplo es que, aunque Paulo

Mendes Campos²⁸ adora a Sartre –y retoma la narrativa de la “adoración abyecta”, sin decir, que es bovina, tal vez porque se refiere a un amigo–, “este ‘Muro’ es de una subliteratura abyecta” (p. 3). Concluye que si puede afirmar que Marx es tonto y que Sartre es subliterario, también puede decir que “los urubus²⁹ gruñen contra el Fluminense”, aunque los urubus no gruñan (p. 3).

En enero de 1968, subtítula: “Están haciendo el Anti-Brasil y deshumanizando al brasileño” (1968f, p. 2). En la columna, menciona el exorbitante salario de Chacrinha, uno de los presentadores más famosos de programas de entretenimiento de la televisión brasileña de la época, reflexionando sobre la desigualdad social: muchos brasileños del “Noreste de dom Hélder” no tienen casa ni comida. Ante la mención del religioso, añade: “Hablé de dom Hélder y siento el tono de nuestro arzobispo en mis palabras. No, no, Dios me libre. Juro que no estoy predicando aquí el odio social”. (p. 2). De nuevo, esta es su interpretación de la militancia política de Câmara. A continuación, elogia a Chacrinha como símbolo de la victoria del “pé-rapado” y afirma que, si el salario pone de manifiesto las desigualdades, también es un signo de nuevos tiempos, de un nuevo Brasil. O de “Brasiles”, ya que “existen varios proyectos para el nuevo Brasil. ¿Cuál triunfará finalmente? ¿Cuál tendrá suficiente vitalidad histórica?” (p. 2). Para Rodrigues, existe el Brasil del odio, evidenciado por la imposibilidad, en un concurso de literatura, de presentar una obra sobre el amor. La convocatoria permitía escribir sobre “*¡Todo menos amor!*”.

No sería sólo en Brasil, por supuesto. Años más tarde, Sartre viajó aquí y concedió una entrevista. Dijo lo siguiente: - “No escribiría una novela de amor”. Lo dijo junto a Simone de Beauvoir. Mirando a la santa dama, un brasileño susurró a otro: “Eso explica por qué no le gusta el amor”. Pero si Sartre hizo una huelga de amor, está bien, está bien. Lo que me aterrorizaba era un Brasil sin amor, un Brasil árido, árido como tres desiertos” (p. 2).

28 Paulo Mendes Campos (1922-1991) fue un reconocido escritor, periodista y cronista brasileño.

29 “Urubu”, que en español se traduce como “buitre”, es el nombre de la mascota del Flamengo. Este término también se utiliza para referirse a los aficionados del equipo.

El machismo del articulista, siempre deslizándose contra la figura de Beauvoir, también aparece aquí. Y Sartre vuelve a ser un ejemplo de un contexto que preocupa al escritor. Para él, hubo una época en la que se promovía más el odio que "una marca de refresco", lo que corrompía las relaciones familiares, por ejemplo, con jóvenes que se oponían a sus padres (1964d, p. 3). De hecho, afirma: "No concluiré sin hablar del 'poder de la juventud'. Pregunto: – ¿quién es el verdadero autor del 'poder juvenil'? ¿Es el propio joven? No tendría nada que objetar si el propio joven recogiera el Poder del suelo, con las dos manos" (p. 3). Pero fueron "los viejos, los ancianos" quienes le otorgaron este poder, y el joven no tuvo nada que hacer al respecto. Lo hacía la familia, pero con el apoyo de "profesores, sociólogos, sacerdotes, periodistas, políticos" (p. 3). Alceu Amoroso Lima defendió el poder de los jóvenes. Esto les hizo sentir que podían hacer lo que quisieran y así comenzaron a odiar. Rodrigues comenta la convocatoria de una quema de poesía en Cinelândia organizada por estudiantes de la Escuela Nacional de Bellas Artes: "Quieren y van a quemar versos de amor y porque son de amor" (p. 3).

Califica todo el escenario descrito de "anti-Brasil", de deshumanización del país (p. 3). El salario de Chacrinha es un índice de un Brasil del Progreso –que desembocaría, dos años más tarde, en la canción "Pra Frente, Brasil",³⁰ que, aunque trataba de la selección brasileña de fútbol, era también una exaltación a la Dictadura. Los que luchaban contra el régimen se oponían, por extensión, al país supuestamente de ensueño.

En cuanto a dom Hélder, será criticado en otras ocasiones. Rodrigues ataca el mitin del Primero de Mayo de 1968³¹ en el Cam-

30 La canción, compuesta por Miguel Gustavo en 1970 para la Copa Mundial de 1970, dice: "Noventa millones en acción / ¡Adelante, Brasil, en mi corazón! / ¡Todos juntos, vamos adelante, Brasil! / ¡Salven a la selección! / ¡De repente es esa corriente hacia adelante, / Parece que todo Brasil se dio la mano! / ¡Todos conectados en la misma emoción, / Todo es un solo corazón! / ¡Todos juntos vamos adelante, Brasil! / ¡Salven a la selección!". Esta canción sirvió como una importante pieza de propaganda pro-dictadura, predicando la unidad nacional, el patriotismo y la ausencia de conflictos internos.

31 Los mítines del Primero de Mayo, Día Mundial del Trabajo, son encuentros públicos tradicionales de lucha laboral en los que, por lo general, líderes de

po de São Cristóvão,³² diciendo que el acontecimiento fue visto como una gran prueba de la toma de conciencia del pueblo, palabra que al arzobispo –ridiculiza Rodrigues– le gustaba mucho. Pero el acto quedó vacío y la gente estaba más interesada en el partido que se disputaba en el estadio Mário Filho. Toda la historia tiene como telón de fondo el regreso de Paulo Francis³³ a Brasil con la noticia de que Alemania Oriental había prohibido, entre otras cosas, los textos de Sartre (1968g). En otra ocasión, cuenta la historia de que Sartre se negaba a escribir libros de amor; esta vez, sitúa al filósofo en una conversación en un piso de Leblon, barrio de élitte de Río de Janeiro, comiendo jabuticabas. El hecho de que Sartre no hable de amor sirve como prueba de que autor y obra son antipersona. El mundo de Sartre produce el asesinato de Robert Kennedy, que murió el 6 de junio de ese año, dos días antes que se publicara la crónica.

Más tarde, leí una declaración del arzobispo Hélder. Según nuestro arzobispo, el asesino de Bob Kennedy es el Poder Económico. ¡Excelente, Hélder! No ha entendido nada [...]. Somos irresponsables y el Poder Económico lo justifica todo y lo absuelve todo. Y ni una palabra sobre el amor. La Iglesia existe para amar. (Me avergüenza estar aquí, proclamando lo obvio. Paciencia.) Y es asombroso que un sacerdote como dom Hélder y un líder católico como el Dr. Alceu [Amoroso Lima] levanten la bandera de la “violencia justificada”. (1968h, p. 2)

El texto más ácido de Nelson Rodrigues contra Sartre se publicó en abril de 1968. Sartre no se utiliza como trampolín para ningún otro tema. Es el corazón del texto, que comenta la polémica del

partidos y sindicatos hablan a los presentes.

32 El Campo de São Cristóvão es un gran espacio público ubicado en la zona norte de Río de Janeiro. Es conocido por albergar el Centro Municipal de Tradiciones Nordestinas (Feira de São Cristóvão), donde se promueve y celebra la cultura y las tradiciones del noreste de Brasil. Este lugar es famoso por sus puestos de comida típica, música en vivo, artesanías y actividades culturales relacionadas con la región nordestina del país.

33 Paulo Francis (1930-1997) fue un destacado periodista, escritor y comentarista político brasileño.

Nobel, las relaciones de Sartre con la URSS y su literatura. Cuenta cómo se despertó con una úlcera de estómago y, tomando sus gachas para recuperarse, se puso a pensar: "*¿De dónde viene mi horror a Sartre? Fue en una conferencia del maestro. Lo recuerdo todo. La conferencia, allí, en ABI [Asociación Brasileña de Imprenta, ubicada en la región central de Río de Janeiro]*" (1968i, p. 2). En aquella ocasión, la sala estaba abarrotada y "más que las palabras de Sartre me fascinaban los rostros de sus admiradores" (p. 2). Al describir la sala, vuelve sobre el tema de la admiración abyecta y bovina.

Sólo más tarde intenté revisar la obra sartreana. Pero el escritor de ficción, o el filósofo, o lo que sea, me interesa mucho menos que el hombre. Voy a dejar de lado sus obras de teatro, toda su ficción, su filosofía, artículos y ensayos. Sólo voy a ocuparme de algunas de las "indignidades" del "gran hombre". *Su obra es un gigantesco juicio sobre los valores de la vida. Juzguémosle también a él.* (p. 2, énfasis agregado)

Comienza juzgando el Premio Nobel: fue una estratagema de marketing rechazarlo, porque Sartre sólo ganaba "aumentando su taquilla" (p. 2). También ridiculiza una de las razones aducidas por Sartre: que el premio sólo honraba a autores alineados con Occidente. Para Rodrigues, esto es menospreciar la obra de un autor como el ruso Pasternak, diciendo que sólo ganó porque abandonó la URSS. Al fin y al cabo, se suponía que Sartre atacaba al régimen soviético, no al gran poeta, novelista y pensador. Por último, retoma la defensa de Sartre a la URSS como si aún fuera actual en 1968 y el filósofo no hubiera revisado su posición (p. 2).

Esto es un indicio que Rodrigues no lee a Sartre, comentándolo desde una memoria construida sobre la oralidad. Y no es sólo él quien no le lee: "confiesa" en diciembre de 1968 que, en su opinión, nadie lo hace. Habla de alguien que leyó un artículo que no era de Sartre, pero que se publicó como si lo fuera. La persona elogió el texto y "me hizo jurar que iba a leer inmediatamente esa página de genio, sin perder ni un minuto, ni un segundo". Cuando preguntó al interlocutor de qué trataba el artículo, no supo responder. Con ello, afirma que la gente no lee a Sartre e, incluso los que dicen hacerlo,

no sabrían reconocer un texto del filósofo, fruto de una “admira-
ción abyecta” (1968j, p. 3).³⁴

Al día siguiente, la crítica a Sartre apareció en sus “Confesio-
nes”.

Hoy en día, nadie respeta la inteligencia, ni la inteligencia se respeta a sí misma. Pero en mi infancia, el intelectual tenía su lugar [...]. Eso es lo que me pregunto: – “¿Dónde y cuándo comenzó la degradación del intelectual?” [...] Eso es lo que quiero decir: – la degradación comenzó cuando el intelectual se politizó. Ya no bastaba con ser ‘poeta’, ‘novelista’, ‘ensayista’, ‘dramaturgo’, ‘pintor’. Puesto que la política es el lenguaje de nuestro tiempo, el artista tiene que salir de su soledad creativa. A Bismarck nunca se le pidió que escribiera un soneto, a Roosevelt una novela o a Churchill un drama. Pero al poeta se le exige, a pesar de su noble cobardía física, que coja su fusil, suba a la baricada y dispare. (1968k, p. 2)

Tras esta introducción, pasa a hablar de Sartre:

Ayer escribí sobre las indignidades de Sartre. Recuerdo una más: no hace mucho, él prohibió la puesta en escena de su propia obra, *Las manos sucias*. No hay nada igual cuando se trata de autodesprecio, de autoflagelación. Por un vago mandato político, un artista hace de sí mismo un policía y se mutila. Y este escritor tiene el vil descaro de hablar del “hombre”, de la “persona humana”, de la “libertad”. En sus escritos, se atreve a tratar los valores de la vida.

[...]

Alguien dirá que nuestros escritores de izquierda no escriben literatura, sino que adoptan una postura valiente contra Estados Unidos. No existe tal valentía. Es fácil atacar a Estados Unidos. Incluso los estadounidenses se atacan a sí mismos, con la mayor efusión. Sartre ataca a Estados Unidos y, al mismo tiempo, escupe sobre la memoria de Pasternak. Nuestro “intelectual de izquierda” no suspira contra el “telón de acero”. Allí se viola la inteligencia a diario. Nadie dice nada. Del mismo modo, cuando comenzó la Segunda Guerra Mundial, los intelectuales de izquierda de Europa estaban del lado del nazismo.

34 El mismo contenido de estas dos crónicas críticas con Sartre reaparece en agosto de 1969 (Rodrigues, 1969m).

"Ya hemos visto la horrible autocastración de Sartre en el episodio de 'Las manos sucias'. En su gesto reside todo el destino del intelectual de izquierda. Ya podemos hablar de una inteligencia indigna" (p. 2)

El tema de la "politización" de las artes reaparece en "Confissões" en julio del mismo año. Partiendo de la idea de que Sartre fue rechazado por la juventud del Mayo del 68, mientras que fue adorado en el Brasil de los años 60, afirma que la intelectualidad artística mató el teatro del país. La clase teatral se convirtió en una masa de manifestantes y de protestas escritas. "Por eso he dicho que el teatro ha muerto en Brasil. Murió en el momento en que nos politizamos" (1968l, p. 2).

La crítica a la relación de Sartre con la URSS, como si siguiera siendo la misma que hasta 1956, llegó a abarcar a Russell. Ambos debían ser juzgados y condenados por el mundo y no por EE. UU., como declaró el Tribunal Russell. Los dos filósofos eran los verdaderos criminales de guerra. Se escandalizaba que los intelectuales brasileños defendieran al francés y contaba que un amigo lo tachó de bestia por sus opiniones sobre Sartre (1968m). Siguiendo con el tema del Tribunal, dice que ser un Vietcong en Brasil, como hacen ciertos jóvenes, sobre todo en Leblon, es una delicia. Es la misma ridiculez que el juicio: se idealiza Vietnam como Sartre y Russel idealizan la URSS y se oponen a los EE. UU. (1969n).

La juventud de izquierda, peyorativamente llamada "izquierda festiva",³⁵ es criticada de nuevo en una "Confesión", donde también se ataca a dom Hélder y a Alceu Amoroso Lima. Entre los peces gordos de una fiesta, Sartre es reconocido unánimemente como "la cabeza más grande del siglo". Cuando en Brasil, la "izquierda festiva", que se había hecho la muerta, promociona al filósofo

35 La "izquierda festiva" es una expresión del vocabulario político surgida en Brasil para conceptualizar, de manera jocosa y usualmente peyorativa, a los militantes políticos de izquierda, generalmente jóvenes y universitarios, que parecen preocuparse más, a los ojos de los conservadores, por fiestas derivadas de la lucha política que por la lucha política en sí, siendo una forma de atacarlos por una supuesta falta de consecuencia y consistencia política. La expresión fue inicialmente utilizada, de manera irónica, para designar a personas que se identificaban con las propuestas socialistas o comunistas durante el régimen militar de 1964 en Brasil, generalmente estudiantes, artistas e intelectuales.

como si fuera una pastilla de jabón o un refresco. Y Sartre sostuvo que Rusia es la Revolución, posición que, a estas alturas, Sartre ya había revisado hace años, lo que Rodrigues no menciona. Incluso después de la invasión de Checoslovaquia, dom Hélder y Alceu Amoroso Lima jurarían lo mismo: “Dom Hélder encuentra divertido que los hombres de Iglesia, con singular torpeza, ‘juzguen el comunismo como el peor de todos los males sociales’. Y el cristiano marxista, el cristiano ateo, el cristiano no sobrenatural dice: ‘El comunismo no es el peor de los males’” (1969o, p. 3). Nuestros intelectuales gritan que el socialismo es la libertad, pero, por el contrario, este régimen no ha hecho más que asesinar las libertades, siendo los crímenes en la URSS una sucesión de pruebas de ello.

Alguien dirá que todo el mundo lo sabe. No, no lo saben. Sartre no lo sabe. Picasso, el comunista, no lo sabe. Aragon, el traidor, no lo sabe. Los estudiantes franceses no lo saben. Nuestras marchas no lo saben. O, dicho de otro modo: – fingien no saber que el socialismo es la impostura más gigantesca del siglo. (p. 3)

En otra ocasión, ridiculizando los manifiestos, cuenta cómo, en un acto, alguien se negó a quitarse el sombrero, ante lo que un empleado protestó. La persona en cuestión era ministro y despidió al ujier, lo que desató protestas de varios bandos: “Casi Bertrand Russell y Sartre lanzaron un manifiesto”. La crónica continúa atacando otras subversiones de la moral cotidiana, subrayando que a los brasileños les gusta la inteligencia, pero nuestros intelectuales –como Alceu Amoroso Lima y los “intelectuales socialistas”– no hacen más que traicionarla. La intelectualidad quiere destruir el país instaurando el estalinismo, sin darse cuenta de que eso destruiría a la propia intelectualidad, ya que no hay libertad de pensamiento entre los soviéticos. “Imaginemos, por un momento, que las marchas [de 1968] hubieran tomado el poder. Brasil estaría dirigido por los ‘100.000’. Mons. Hélder sería Stalin. Dejemos a un lado el pelotón de fusilamiento” (1969p, p. 3). De un plumazo, la Dictadura y el “golpe dentro del golpe”, el AI-5 de finales de 1968, quedaban supuestamente justificados.³⁶

36 El AI-5, o Ato Institucional Número 5, fue una medida dictatorial implementa-

En una crónica que critica ácidamente a los "padres de pas-seata", se refiere a diferentes grupos de oposición a la dictadura. Entre ellos, "un tercer grupo: –los que no matan ni mueren, sino que enseñan a matar. "Me refiero a los dominicos que están detrás del terrorismo" (1969q, p. 3). Nos cuenta que fueron llamados para hablar en una "velada para peces gordos" y,

Cuando llegué, entró el dueño de la casa, con un maquillaje atroz (una máscara amarilla y cadavérica) y me habló de una "sorpresa". Se creó un suspenso insoportable. Pero entonces llegó la 'sorpresa'. Era un dominico. De nuevo, la señora de la casa susurró: – "¡Un cabecilla!" Y, en efecto, el religioso, *además de leer a Sartre, que es poco y trivial, se correspondía con el genio, que es matar de envidia y frustración a la mitad de nuestros izquierdistas.*

[...]

Y el dominico (un inconfundible "padre de pas-seata") parecía encantado con el público, en el que predominaban los bustos.

[...]

Según él, la culpa de Brasil era su falta de carácter. [...] Aquí, todo se hace sin "derramamiento de sangre" [...]. Lo que le faltaba a Brasil, por tanto, era sangre. Sin sangre, ningún pueblo avanza ni un milímetro.

[...]

¿Cuántos dominicos han hecho la misma apología de la sangre, con o sin cuota? Hace algún tiempo, hubo un congreso de la UNE³⁷ en un con-vento de San Pablo. Era una juventud totalitaria reunida a la sombra

da por el régimen militar en Brasil el 13 de diciembre de 1968. Este acto otorgó al gobierno amplios poderes para suspender derechos civiles y políticos, cerrar el Congreso Nacional, intervenir en estados y municipios, censurar la prensa y tomar medidas enérgicas contra cualquier forma de oposición al gobierno. El AI-5 marcó el período más autoritario de la dictadura militar en Brasil, caracterizado por la represión política, la persecución de opositores y la violación sistemática de los derechos humanos. Por eso, también se le conoció con el epíteto de "el golpe dentro del golpe".

37 Unión Nacional de Estudiantes, organización estudiantil más importante de Brasil, pasó a la clandestinidad durante la dictadura cívico-militar.

de sacerdotes también totalitarios. Era complicidad sin riesgo. Los curas llevaban sotana porque eso les daba inmunidad. Cuando aparecieron las autoridades, fue un Dios nos ayude. Algunos dominicos fueron detenidos. Estalló la indignación nacional. Pero *eran Dráculas, simplemente Dráculas, que pedían sangre*. (1969q, p. 3, énfasis agregado).

Rodrigues concluye la crónica diciendo que el gran monstruo del país fueron los “padres de passeata”, vinculados al terrorismo, que traicionaron a la Iglesia y a Brasil, así como a la religión, porque, siendo marxistas, eran cristianos sin vida eterna (p. 3).

Conclusión

Lo que vemos en las columnas de Nelson Rodrigues es la transmutación de Sartre en diferentes personajes: el genio cansado, el loco que alucina, el pensador que suscita una admiración abyecta, el hombre descarriado que lucha por causas sin sentido y atrae a multitudes que también participan en el mismo tipo de lucha. En resumen, es como si la imagen de Sartre se proyectara en un fractal que reflejara las situaciones brasileñas. Lo que esta luz iluminaba era el centro del comentario, siendo la luz un mero punto de partida. ¿Y por qué utilizar semejante recurso? Como hemos visto, el propio Rodrigues lo dice: para atraer la atención de los ávidos seguidores de Sartre. La estrategia consiste en citarlo para que la columna tenga un público más amplio, garantizando así que sus ideas lleguen a aquellos a quienes van dirigidas. Sin embargo, el Sartre brasileño de Rodrigues tiene poco que ver con el propio Sartre, con las ideas que defendía. Es una tergiversación que busca mantener el *statu quo*, la conservación, la bandera de Rodrigues.

La caricatura que abre este capítulo no es muy diferente de las muchas caricaturas “dibujadas” por el texto de Rodrigues: en sus líneas, encontramos a un Sartre deformado según los intereses del columnista. Pero quizá lo más grave es que, aunque la estrategia funcionó y Sartre atrajo a los lectores a leer las columnas de Rodrigues, estos lectores no pudieron someterse a la “prueba de

fuego", es decir, no pudieron comprobar si lo que había escrito el columnista tenía eco en los textos de Sartre. *El ser y la nada*, por ejemplo, como ya se ha mencionado, sólo tendría una traducción brasileña muchos años después, 54 años después de su publicación, para ser exacto. No fue hasta 1997 que el público brasileño pudo ver por sí mismo algunas de las ideas fundadoras del pensamiento de Sartre. En esta celebración del 80vo aniversario de *El ser y la nada*, este texto de Sartre en Brasil no es un anciano, sino un joven adulto de 26 años. En este sentido, los que nos preocupamos por estudiar y dialogar con Sartre tenemos aún una ardua tarea por delante: la de "descaricaturizar" su pensamiento, acercando al gran público a las ideas defendidas tanto por él como por Beauvoir, su compañera de vida. Celebrar el 80vo aniversario de *El ser y la nada* es una forma de hacerlo.

Referencias

- Beauvoir, S. de. (2018). *A força da idade*. Nova Fronteira.
- Diz Senghor que só a religião pode dar um sentido ético ao socialismo. (1964, 28 de setembro). *O Globo*, caderno geral, p. 5.
- Do Senegal chega a mensagem de um povo milenar que luta para integrar-se na era moderna. (1964, 16 de setembro). *O Globo*, caderno geral, p. 19.
- Ferreira, M. de M. (2010). Alceu Amoroso Lima. In A. A. de Abreu et al. (Coords.), *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930* (p. 2010). Rio de Janeiro: CPDOC.
- Kirkpatrick, K. (2020). *Simone de Beauvoir: uma vida*. Planeta do Brasil.
- Olinto, A. (1964, 17 de setembro). Porta de Livraria. *O Globo*, caderno geral, p. 5.
- Poeta-presidente do Senegal virá ao Brasil em setembro. (1964, 6 de agosto). *O Globo*, caderno geral, p. 6.
- Pongetti, H. (1964, 4 de fevereiro). Show da Cidade. *O Globo*, caderno geral, p. 3.

- Rodrigues, N. (1962a, 29 de junho). À Sombra das Chuteiras Imortais. *O Globo*, caderno geral, p. 8.
- (1962b, 07 de agosto). À sombra das chuteiras imortais. *O Globo*, caderno geral, p. 18.
- (1962c, 14 de agosto). À sombra das chuteiras imortais. *O Globo*, caderno geral, p. 16.
- (1962d, 04 de dezembro). À sombra das chuteiras imortais. *O Globo*, caderno geral, p. 21.
- (1963a, 25 de julho). À sombra das chuteiras imortais. *O Globo*, caderno geral, p. 16.
- (1963b, 06 de agosto). À sombra das chuteiras imortais. *O Globo*, caderno geral, p. 21.
- (1964a, 04 de julho). À Sombra das Chuteiras Imortais. *O Globo*, p. 3.
- (1964b, 07 de julho). À Sombra das Chuteiras Imortais. *O Globo*, p. 19.
- (1964c, 28 de setembro). Meu personagem da semana. *O Globo*, caderno Esportes, p. 8.
- (1964d, 25 de janeiro). À sombra das chuteiras imortais. *O Globo*, caderno geral, p. 3.
- (1965, 26 de agosto). À Sombra das Chuteiras Imortais. *O Globo*, p. 23.
- (1966a, 04 de maio). À Sombra das Chuteiras Imortais. *O Globo*, p. 21.
- (1966b, 27 de dezembro). À sombra das chuteiras imortais. *O Globo*, caderno geral, p. 13.
- (1966c, 08 de janeiro). Meu personagem da semana. *O Globo*, caderno geral, p. 3.
- (1966d, 14 de maio). À sombra das chuteiras imortais. *O Globo*, caderno geral, p. 12.
- (1966e, 11 de outubro). À sombra das chuteiras imortais. *O Globo*, caderno geral, p. 19.
- (1966f, 03 de dezembro). À sombra das chuteiras imortais. *O Globo*, caderno geral, p. 12.

- .(1967a, 24 de julho). Meu personagem da semana. *O Globo*, caderno Esportes, p. 10.
- .(1967b, 27 de dezembro). À sombra das chuteiras imortais. *O Globo*, caderno geral, p. 12.
- .(1968a, 11 de março). [As Confissões de Nelson Rodrigues]. *O Globo*, caderno geral, p. 2.
- .(1968b, 26 de agosto). [As Confissões de Nelson Rodrigues]. *O Globo*, caderno geral, p. 2.
- .(1968c, 17 de fevereiro). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 2.
- .(1968d, 25 de janeiro). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 2.
- .(1968e, 04 de abril). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 2.
- .(1968f, 29 de janeiro). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 2.
- .(1968g, 09 de maio). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 2.
- .(1968h, 09 de junho). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 2.
- .(1968i, 22 de abril). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 2.
- .(1968j, 31 de dezembro). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 3.
- .(1968k, 23 de abril). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 2.
- .(1968l, 26 de julho). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 2.
- .(1968m, 05 de setembro). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 2.
- .(1969a, 28 de agosto). As Confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 3.
- .(1969b, 13 de setembro). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, p. 3.

- .(1969c, 11 de fevereiro). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 3.
- .(1969d, 24 de abril). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 3.
- .(1969e, 11 de outubro). À sombra das chuteiras imortais. *O Globo*, caderno geral, p. 20.
- .(1969f, 29 de março). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 3.
- .(1969g, 24 de dezembro). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 3.
- .(1969h, 14 de novembro). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 3.
- .(1969i, 23 de abril). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 3.
- .(1969j, 20 de fevereiro). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 3.
- .(1969k, 07 de janeiro). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 3.
- .(1969l, 06 de junho). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 3.
- .(1969m, 06 de agosto). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 3.
- .(1969n, 05 de dezembro). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 3.
- .(1969o, 21 de agosto). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 3.
- .(1969p, 14 de agosto). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 3.
- .(1969q, 08 de novembro). As confissões de Nelson Rodrigues. *O Globo*, caderno geral, p. 3.
- Sartre, J.-P. (2014). *Entre quatro paredes*. Civilização Brasileira.

- Schwarcz, L. M. (1998). Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. In L. M. Schwarcz (Org.), *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*, 4 (pp. 173-244). Companhia das Letras.
- Silva, J. L. (1960, 22 de junho). *Os pretos são venturosos na França da atualidade*. O Globo, caderno geral, p. 3.
- Souza, R. R. (2021). "*Sartre é intragável*": narrativas de uma antropofagia filosófico-literário-política brasileira (1995-1969) [Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social/UERJ].
- . (2022). *O assassino existencialista e outras narrativas: o existencialismo de Sartre em cena no Rio de Janeiro (1945-1955)*. Edições IFEN.

8. REIVINDICACIÓN DE UN PROYECTO POLÍTICO LATINOAMERICANO¹

Análisis sartreano del origen de la unión patriótica en Colombia

Arturo Alberto Cardozo Beltrán
Miguel Ángel Ariza Goenaga

Introducción

Para entender el *ser-en-la-historia* del partido político de la Unión Patriótica, es necesario conocer las raíces de su constitución en 1986. Cada miembro del partido y el sujeto colectivo que conformaban arrastraban consigo la dicotomía existencial: por un lado, la Unión Patriótica encarnaba lo profundo de reivindicaciones pasadas por derechos sociales, luchas políticas y agrarias; por el otro, representaba el proyecto ético político de un país que, sumido en la guerra por años, buscaba proyectarse hacia una nueva realidad, la tan anhelada paz que se le escurría entre los dedos a los colombianos.² Hoy en día, es necesario decirlo, pese a la firma del Acuerdo

1 El presente artículo se desprende de las reflexiones del trabajo de grado para optar por el título de abogado (2015): "Análisis existencial sartreano de la Guerra en Colombia: Una búsqueda de la responsabilidad social perdida y las sensaciones de angustia y abandono en *la guerra que vivimos*. La Sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos de 26 de mayo de 2010, sobre el Caso Manuel Cepeda Vargas Vs. Colombia". Colombia, Barranquilla, Universidad del Norte.

2 Precisar el inicio de la guerra en Colombia es una tarea compleja, pues desde la época de la colonia española una serie de guerras civiles han permeado la vida política de la nación. Sin embargo, para el presente trabajo se toma como referencia mayormente utilizada el proceso organizativo en la década de 1960 de

de Paz en la Habana, cuesta todavía vislumbrar el fin de la guerra, puesto que el hambre y las nuevas dinámicas del conflicto también tienen sus propias razones para perpetuarse. Es necesario seguir apoyando desde la ciudadanía el proceso de paz hacia escenarios de posconflicto.

Precisamente, una serie de intelectuales franceses, dentro de los que se encontraba Jean-Paul Sartre, se refieren a un hecho histórico del conflicto colombiano: la Operación Marquetalia (1964), un ataque por parte del Estado colombiano a un enclave campesino de las llamadas “repúblicas independientes” de corte liberal y comunista. En la carta enviada por los intelectuales, que mostraba su solidaridad con las víctimas del ataque, se puede rastrear el entendimiento profundo de los resultados de la guerra y el anhelo por la paz, que será siempre el mismo frente a la ignominia de la violencia en cualquier rincón del mundo. Luego de la Operación Marquetalia, la guerra en Colombia escala rápidamente, dejándole al hombre, en tanto *ser-en-sí*, una deuda histórica que lo compromete, pero que no lo determina del todo, sino que le recuerda la condena a su libertad y el hecho constitutivo de poder elegirse una vez más de una manera diferente. Al tiempo, el *ser-para-sí* del hombre en situación encarna su conciencia ética, la propia de un sujeto cognoscente que tiene voluntad y capacidad para discernir de cara a la decisión inexorable de tener que elegir, una vez más, entre hacer la guerra o hacer la paz.

Dentro del largo transcurrir de la guerra, surge el partido político de la Unión Patriótica como partido político que reivindica antiguas luchas sociales, consolidándose en una oposición a los poderes establecidos. La Unión Patriótica representa esa existencia incómoda de todas las luchas humanas, existencia barajada en el mismísimo límite entre *el ser y la nada*. En el contexto nacional de asesinatos sistemáticos de los miembros del partido por representar una oposición política, cada quien debía sopesar entre arriesgar su propia vida y continuar con el proyecto colectivo de un mejor país que se construía con el aporte esencial de todos. Nadie desea morir. Al menos, no lo hacían esos líderes po-

las Fuerzas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo, conocidas como la guerrilla de las FARC-EP.

líticos que en cada discurso, en plazas y atriles públicos, dejaban sentir una voz de esperanza, paz y vida para toda Colombia. No deseaban morir esos miembros del partido que, saliendo de la monotonía de la guerra, replicaban entre los suyos la posibilidad de cambio para toda Colombia. Nadie estaba exento de esta decisión fundamental.

Emerge, entonces, la cuestión de la acción política en Sartre, que implica el estudio de la posibilidad de un verdadero proyecto colectivo más allá del autorreconocimiento del individuo y su propia conciencia reflexiva. Se hace necesaria la noción del *ser-para-otro* en las relaciones intersubjetivas para superar el más íntimo subjetivismo constitutivo de cada hombre. Para superar una mera relación episódica entre individuos, se necesita de la conformación de una conciencia colectiva, de un verdadero ser colectivo llamado a perpetuarse con cada acción “política”, o, sencillamente, no sería posible la transformación social, sino que estaríamos en el plano de lo inanimado, de lo fáctico, sin posibilidad de reivindicación alguna. Sin embargo, surge un problema:

A la hora de pensar el problema del ser-para-otro o de la relación intersubjetiva, [...] Sartre se decanta en cambio por la vía de la experiencia fenomenológica [...]. Ello ya denota de plano la naturaleza conflictiva de toda relación intersubjetiva: el otro nos convierte en objeto, nos objetiva [...]. En la instrumentalización, su punto culminante sería la eliminación física, pero con ello desaparecería el otro y, por tanto, ya no habría objeto para poseer (Quiñones, 2006, p. 142).

La Unión Patriótica fue aniquilada sistemáticamente hasta el punto de perder su personería jurídica como partido político: se trató de una campaña de exterminio orquestada contra un proyecto de transformación social, fue verdaderamente un *baile rojo*.³ La estig-

3 “*‘El baile rojo’ o ‘Golpe de gracia’ se llamó aquel plan con el que, sistemáticamente, oscuras fuerzas de la Colombia de aquellos años acabaron con los dos candidatos a la presidencia, ocho congresistas, 13 diputados, 70 concejales, 11 alcaldes y 5.000 militantes de la Unión Patriótica. El baile rojo (2003) también se llama el documental que dirigió Yezid Campos, quien además estuvo a cargo de la producción, el guion y la fotografía.*” (Arévalo, 2021).

El documental se puede encontrar en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=xry5mA2J4Ss>

matización hacia la oposición política en Colombia siempre ha sido muy fuerte, con episodios de violencia desgarradores, por lo que la elección de un presidente de izquierda en 2022,⁴ ha representado un verdadero triunfo de la democracia, más allá de las filiaciones políticas. En este sentido, la pregunta por el proyecto y la acción política cobran un mayor interés de análisis: ¿Cómo hacer hoy en día en Latinoamérica para desmarcarnos de la tradición de la guerra y alcanzar una conciencia colectiva más propensa a la paz?

Colombia continúa siendo un caso de especial interés, más cuando la Unión Patriótica, pese a las circunstancias de la guerra, retomó su personería jurídica gracias a la histórica Sentencia del Consejo de Estado de julio 04 de 2013 en que se reconoce que la organización había desaparecido del espectro político no por voluntad de su dirigencia y su militancia, sino por la imposibilidad de presentarse en elecciones por el asesinato sistemático de sus miembros. Precisamente, en este capítulo se pretende analizar el caso del partido político de la Unión Patriótica para la época de su constitución en 1986, en medio de un escenario de conflicto interno en Colombia, a partir de las nociones ontológicas del existencialismo sartreano.

I. Apuntes históricos para el entendimiento del sujeto situado: el surgimiento de la unión patriótica⁵

Pensaba que no eran más que pleitos de pobres arreados como bueyes por los señores de la tierra, contra soldados descalzos arreados por el gobierno [...]. (García Márquez, 2023, p. 94)

4 El 7 de agosto del 2022, Gustavo Petro, un ex miembro de la antigua guerrilla urbana del M-19, se convierte en el primer presidente de izquierda en la historia reciente de la nación.

5 Es imposible resumir en pocas páginas las complejidades que reviste el surgimiento del conflicto armado colombiano. Por tanto, nos limitamos a hacer algunos apuntes que dan cuenta de una herencia histórica que alimenta el proyecto político de los militantes de la Unión Patriótica, sujeto colectivo que aprovechamos para analizar bajo el estudio de las nociones del existencialismo sartreano.

La Operación Marquetalia, llevada a cabo por el Estado colombiano el 28 de mayo de 1964, constituye uno de los hitos fundacionales de la guerrilla de las FARC. Marquetalia, El Pato, Riochiquito y Guayabero, hacían parte de los enclaves campesinos denominados “repúblicas independientes” (conformados en gran medida por liberales y comunistas), que terminan por agrupar a las columnas de marcha campesinas de inicios de los años 50, organizadas como una resistencia para defenderse de las comisiones punitivas integradas por civiles conservadores y por policías chulavitas (Uribe Alarcón, 2007). La época histórica denominada “la Violencia” (1946-1958), que llega a su punto más álgido con el asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán en abril del 48, y lo sucesivo del conflicto armado en Colombia, viene muy bien sintetizado por el nobel de literatura Gabriel García Márquez (2023) en su novela *El amor en los tiempos del cólera*: los muertos de la guerra han sido siempre los arreados.

Más allá de las diversas versiones ofrecidas, en la Operación Marquetalia, como parte de las ofensivas contrainsurgentes y anticomunistas para acabar de raíz con estos movimientos que coestonian el *statu quo* político y económico de herencia colonial, existió un uso desproporcionado y excesivo de la fuerza pública por parte del Estado colombiano.⁶ Para el momento, la oligarquía

6 Según el Centro Nacional de Memoria Histórica (2014): “El ejército entró en la región ametrallando y realizando bombardeos indiscriminados, que incluyeron virus y bacterias en recipientes de vidrio que produjeron erupciones en la piel, bautizadas por los campesinos como ‘viruela negra’ y ‘espuela de gallo’. El bombardeo con químicos, tildado por Voz Proletaria –órgano del Partido Comunista– como un crimen contra los 5.000 habitantes de la región, ha sido una de las referencias más recordadas por el relato guerrillero y por los análisis académicos que no han vacilado en calificar el hecho como un ‘exceso de fuerza’ estatal contra los campesinos” (p.51).

En este mismo sentido, Martín (2009): “En 1963 Estados Unidos denomina Escuela de las Américas al centro de entrenamiento para los militares latinoamericanos en sus bases del Canal de Panamá. La tortura es un doctorado de especialización profesional. Están preparando a los oficiales de las inmediatas dictaduras militares y a los comandantes de los escuadrones de la muerte que coordinarán sus operaciones criminales por toda América Latina con la Operación Cóndor [...]. El 28 de mayo de 1964, los veteranos colombianos de la guerra de Corea, con el asesoramiento de las boinas verdes de los Estados Unidos, conducen el ataque de las primeras generaciones de la Escuela de Lanceros

colombiana se organizaba en el denominado Frente Nacional (1958-1974), que consistió en un acuerdo a puerta cerrada entre las élites de los partidos políticos Liberal y Conservador para turnarse el gobierno, excluyendo a cualquier otro movimiento político y anulando, entonces, demandas sociales fundamentales.⁷ Los orígenes del conflicto colombiano derivan de esta forma, según lo recoge Ballén (2010), de la violencia oficial de aquella época, pues en la guerra que seguiría el primer disparo no provino de los campesinos, sino de las fuerzas oficiales o paraestatales.

Frente al avance de la represión estatal, se terminan por consolidar como organización las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC-EP. Tras la Operación Marquetalia, los campesinos conforman una Asamblea General de guerrilleros que lanzó su propio Programa Agrario el 20 de julio de 1964. Dentro de este programa se reivindicaban luchas e ideologías políticas que explican el origen del conflicto:

Nosotros hemos llegado a todas las partes donde había puertas para golpear en procura de auxilio para evitar que una cruzada anticomunista, que es una cruzada antipatriótica contra nuestro pueblo, nos llevara, y con nosotros a todo nuestro pueblo, a una lucha larga y sangrienta. Nosotros somos revolucionarios que luchamos por un cambio de régimen. Pero queríamos y luchábamos por ese cambio usando la vía menos dolorosa para nuestro pueblo: la vía

contra la resistencia campesina en Marquetalia. 15.000 soldados contra medio centenar de insumisos campesinos”.

- 7 “Pactado para durar doce años y prolongado luego a dieciséis, con sus ‘puentes’ y sus ‘posdatas’, el Frente Nacional acabó durando más de treinta [...]. Doscientos mil muertos y un millón de desplazados del campo. Pero, salvo ellos, nadie salió perdiendo de esos años horribles: ningún jefe. Fueron pactos de olvido y de silencio, de reparto pacífico del poder, por los cuales recuperaron cada cual el suyo, tanto dirigentes liberales como los conservadores, recientemente enfrentados y mutuamente derrotados en la Violencia: el Estado quedó paritaria y milimétricamente distribuido, con exclusión de todo quien no fuera conservador o liberal. O militar. Para los militares se reservó tácitamente el ministerio de Guerra, rebautizado de Defensa –en imitación al de los Estados Unidos–. De esa exclusión de ‘los demás’ surgiría la violencia venidera: pues ya la guerra campesina se había recrudecido en el Sumapaz y en el Tolima, en el Valle y en Caldas, y no tardarían en nacer los grupos guerrilleros de extrema izquierda en Santander y en el Huila” (Caballero, 2018, p. 366-377).

pacífica, la vía de la lucha democrática de las masas, las vías legales que la Constitución señala. Esa vía se nos fue cerrada violentamente. Nos tocó buscar la otra vía: la vía revolucionaria armada para la lucha por el poder (Centro de Documentación de los Movimientos Armados, 2023).

Producto del conflicto armado interno, que, para muchos, iniciaba en Colombia precisamente con el ataque a Marquetalia en mayo de 1964 y, sucesivamente a este, con el nacimiento de las FARC-EP, lo que existió fue una *guerra sucia*⁸ con la exacerbación de métodos de financiación y de eliminación del enemigo, que dejarían como víctimas, principalmente, a la población civil.⁹ Lo peor del conflicto estaba por venir y la sociedad colombiana se modelaría por esta violencia que se propagaba en las entrañas mismas del país. Sin embargo, una oportunidad de diálogo y de una eventual salida pacífica al conflicto se presenta en el gobierno de Belisario Betancur, cuando se logra negociar con las FARC una tregua y un cese al fuego a partir del 28 de mayo de 1984. Dentro de estos intentos de diálogo surge el partido político de la Unión Patriótica en mayo de 1985. En su conformación participan, además de las FARC, los

8 Según la Real Academia Española (2023) se trata de un “conjunto de acciones que se sitúan al margen de la legalidad y combaten a un determinado grupo social o político” (s.f., definición 1).

Según Cortés y Cristancho (2023), “Se le llama ‘guerra sucia’, a un instrumento sociopolítico que permite mantener el poder por medio de actos deshumanizados que el gobierno utiliza con el fin de mantener un régimen político, para ello, distorsiona la imagen de los grupos opositores” (p.22).

9 Proyecto JEP-CEV-HRDAG: “Finalmente, al estudiar las estimaciones se evidencia que los homicidios son el principal hecho de violencia del conflicto con entre 777.852 y 852.756 víctimas. En cuanto a la desaparición forzada, en Colombia habría entre 204.395 y 225.410 víctimas. Por su parte, las víctimas de reclutamiento serían entre 27.101 y 40.828. En cuanto a las víctimas de secuestro, estas oscilarían entre 74.768 y 92.849. Por último, al hacer la deduplicación de registros en Colombia habría 7.752.964 de desplazamiento forzado que cuentan con nombre, apellido, lugar y fecha” (Jurisdicción Especial para la Paz - Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición - Human Rights Data Analysis Group, 2022, p. 10). Además, un dato fundamental: 450.664 homicidios fueron reportados entre 1985 y 2016. De acuerdo con la CEV, el 80% de esas víctimas fueron civiles desarmados, quienes según el informe final “fueron los más vulnerables en su derecho a la vida”. (BBC News Mundo, 2022)

sindicatos, los movimientos estudiantiles, e incluso antiguos militantes de los partidos liberales y conservadores.¹⁰

La Unión Patriótica se constituye de esta forma como un movimiento amplio, pluralista y de coalición, en el que convergen una serie de movimientos sociales y políticos que vieron oportunidades y garantías por parte del Estado para desarrollar un proyecto civilista de lucha por el poder dentro del marco de la legalidad. Las FARC y la Unión Patriótica comparten, entonces, el peso histórico de luchas agrarias y políticas de vieja data, a la vez que nuevas reivindicaciones de mayor justicia social. Pero, teniendo raíces compartidas e ideologías similares, el nexo entre las FARC y la Unión Patriótica se fue disolviendo de forma espontánea al perseguir finalmente proyectos de país contrapuestos.

A pesar de los intentos de negociación en curso, para 1986 en el Gobierno de Virgilio Barco se desarrollaba una delicada tregua y un proceso de paz en deterioro. Existe una escalada de violencia que derrumba la confianza entre las partes para alcanzar las reformas económicas, sociales y políticas esperadas por medio de mesas de diálogo ya descompuestas. La Unión Patriótica, en tanto movimiento político civil, queda atrapada en medio de la guerra con una decisión fundamental que tomar: retoman la lucha armada, que muchos de sus miembros ya conocían, o continúan con el proceso pacífico que habían iniciado como proyecto alternativo.

Las FARC implementaron como estrategia para alcanzar el poder la combinación de todas las formas de lucha. Directamente, alimentaban el conflicto que desangró al país encontrando en prácticas como el secuestro, la extorsión y la vinculación al narcotráfico los medios para subsidiar sus acometidas armadas. Ejercían un control territorial sobre las zonas de siembra de coca, imponían impuestos y castigos sangrientos, secuestraban

10 Imelda Daza describe emotivamente que no fue únicamente la izquierda de momento la que se conforma la UP, sino que la propuesta de diálogo nacional de Belisario Betancur entusiasmó mucho, y (se) (vincularon); y se vinculó también gente del partido comunista, se vincularon los líderes que trabajaban en la lucha por la vivienda, se vinculó la Coordinadora Obrero-Campesina Popular. ¡Todos, nos vinculamos al gran diálogo nacional! (Canal la nueva prensa, 7 de febrero de 2021, 15m,18s)

y extorsionaban, incluso a pequeños campesinos y ciudadanos del común. Al mismo tiempo, el Partido Comunista, política de un mismo proyecto, intentaba representar sin éxito los intereses sociales de la izquierda. La Unión Patriótica se separaba rotundamente del proyecto de las FARC en su camino por una transformación de una sociedad renovada e independiente.

Por una parte, la Unión Patriótica se ganaba el favor y beneplácito de la sociedad colombiana que la recompensaba con votos en las primeras elecciones en que participaban oficialmente como partido político en marzo de 1986, convirtiéndose en una tercera fuerza, además de las representadas por los partidos tradicionales. Según la información que logra consolidar la Comisión de la Verdad (2023), la *“Unión Patriótica” obtuvo cinco senadores, nueve representantes a la Cámara, 14 diputados, 23 alcaldías y 351 concejales. En total, la UP obtuvo 120.442 votos en listas propias y 198.875 en alianzas. Esto significó un gran salto histórico para la izquierda. En las elecciones a Congreso inmediatamente anteriores, el Partido Comunista había obtenido solo un senador y un representante. En mayo de ese año Jaime Pardo Leal, su primer candidato presidencial, obtuvo 328.752 votos, un 4,5% del censo electoral*”. Por la otra, facciones de ultraderecha de la sociedad civil, parte del aparato estatal, incluyendo a las Fuerzas Militares, el paramilitarismo y poderes asociados al narcotráfico se aliaban¹¹ en contra de esta izquierda colombiana en zonas como el Magdalena Medio, donde:

Aparecen “autodefensas” que dicen oponerse a los desmanes y prácticas extorsivas de la insurgencia. Tales organizaciones cuentan con permisividad, cuando no con apoyo abierto, de las autoridades civiles y militares de dichas regiones. Con mayor frecuencia e intensidad acuden al narco-

11 Otra fuente que apoya esta afirmación es la extraída de Martín (2009): “El jesuita Javier Giraldo investigó el modelo paramilitar de Puerto Boyacá, comprobando sus rasgos fundamentales:

- Apoyo financiero del narcotráfico, además del procedente de ganaderos, terratenientes y poderosos empresarios.
- Apoyo militar del batallón local que a su vez lo obtiene de la brigada respectiva hasta la coordinación general del Estado Mayor del ejército con entrenamiento de mercenarios ingleses e israelíes.
- Eficacísimo apoyo de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial”. (p. 87)

tráfico como fuente de financiación. Este es el trasfondo de la “guerra sucia” que la derecha civil, militar y paramilitar lanzó contra la UP y en general contra los activistas sociales y de izquierda...” (Archila et al., 2009, p. 95)

Se presentan de este modo algunos apuntes del contexto histórico en que se encuentra sumergido el sujeto situado a analizar. Esto no es otra cosa sino el hombre, en cuanto proyecto político individual y colectivo, en busca de una transformación social, de un nuevo *ser*, diferente a ese de la guerra que venía eligiéndose por más de 20 años desde la carta de los intelectuales franceses en la que figura Jean-Paul Sartre.

II. El ser-en-sí, el ser-para-sí y el ser-en-la-historia

El gran aporte que puede ofrecer la teoría sartreana al estudio de cualquier situación histórica es la tesis de que la realidad humana no se encuentra predeterminada antes de su existencia. Para Sartre, el individuo se encuentra en un continuo cambio, sus elecciones van constituyendo su *esencia*; esencia que será renovada por nuevas elecciones. Justo esta tesis permite entender que el individuo de nacionalidad colombiana que pertenece al proyecto político de la Unión Patriótica es un sujeto que a lo largo de la historia se ha ido “resignificando”. Por eso, estudiarlo como algo que siempre *ha sido*, es decir, cómo algo que nunca ha tenido ningún tipo de transformación o cambio, sería una forma incompleta de entenderlo. Antes de pasar al estudio existencialista del sujeto situado en el contexto histórico de la Unión Patriótica, será necesario revisar los argumentos que da Sartre para justificar su tesis de que la *existencia precede a la esencia*.

Lo primero que se menciona es que Sartre (1993) diferencia dos regiones del ser: el *ser-para-sí* y el *ser-en-sí*. Para el filósofo, el *ser-en-sí* está definido como aquello que “es lo que es” (p. 34). Es decir, el *ser-en-sí* es la realidad que no depende del pensamiento humano para poder existir, es simplemente lo que no tiene posibilidad alguna de cambio; se podría decir que una piedra es total-

mente *ser-en-sí*. Por otra parte, Sartre define la otra realidad del ser, *el ser-para-sí*, como “el que es lo que no es y el que no es lo que es” (p. 34); lo que significa que el *para-sí* es el constante devenir propio de la realidad humana:

Esta definición sobre el ser *para-sí* se presenta como totalmente opuesta al concepto de *ser-en-sí*, pues mientras este es facticidad, el *para-sí* es devenir. La razón de ello es que el ser *para-sí* es el ser de la realidad del ser humano, específicamente en su presente, un tiempo en el que el hombre está a cada instante cambiando. (Cardozo, 2022, p. 5)

Otro concepto sartreano importante que se debe clarificar es el de *ser-en-la-historia*, que se entiende como un existente que forma una unidad entre lo que Sartre denomina el ser del fenómeno y el fenómeno del ser; o, lo que viene a ser lo mismo, el *ser-en-la-historia* es una unidad entre el *para-sí* y el *en-sí*. En otras palabras, el hombre, *para-sí*, está en constante movimiento, en un permanente cambio, puesto que a cada instante cambia, lo que se modifica es justamente su ser *en-sí*, lo que es. Dicho de otra forma, el hombre es lo que no es y no es lo que es, pues en todo momento está negando al *ser-en-sí*. Yace entonces en él una carga de historicidad, pues lo que niega es justamente al *ser-en-sí*, es decir su situación como acontecimiento fáctico. Dicho de otro modo, el *ser-en-sí* se refiere a las cosas que no poseen conciencia o voluntad, asimismo señala lo inmanentamente material. Este *ser-para-sí* se diferencia del *ser-en-sí*, debido a que el primero está en el mundo y el segundo se encuentra en medio del mundo. Toda esta situación entre *para-sí* y el *en-sí* es lo que se conoce como ser histórico.

Para acercarse al *ser-en-la-historia* de la Unión Patriótica, ese sujeto situado en la historia viva de Colombia, se hace necesario introducir la noción de temporalidad para explicar que el *ser-para-sí* está en constante cambio¹² y que no permanece idéntico en el tiempo. Sobre la noción de temporalidad, se afirma que, para el filósofo francés, el tiempo no se debe entender como tres tiempos

12 “La razón de ello es que el ser *para-sí* es el ser de la realidad del ser humano, específicamente en su presente, un tiempo en el que el hombre está a cada instante cambiando” (Cardozo, 2022, p. 6).

separados el uno del otro (pasado, presente y futuro), sino como una unidad:

La temporalidad es, evidentemente, una estructura organizada y esos tres pretendidos “elementos” del tiempo: pasado, presente, futuro, no deben encararse como una colección de “data” cuya suma habría que efectuar —por ejemplo, como una serie infinita de “ahoras” de los cuales unos no son aún y otros no son ya—, sino como momentos estructurados de una síntesis original. (Sartre, 1993, p. 139)

En otras palabras, Sartre entiende la temporalidad como la comunión de las tres temporalidades. Esto implica que el presente, en el que se haya cualquier persona, no solo está influenciado por su pasado, sino que también por su futuro; es decir, el individuo no se encuentra exclusivamente afectado por las decisiones que ha tomado hasta ese momento y lo ha llevado a dicho presente, sino que también el futuro lo afecta en la medida que se proyecta hacia él. Esto implica que cada momento presente es moldeado por las experiencias pasadas del individuo, así como por las proyecciones que se haga sobre el futuro.

Explicado el sentido de la *temporalidad*, se pasará a afirmar que las dos regiones del ser tienen una ubicación temporal. El *ser-en-sí*, como se ha dicho hace parte de lo fáctico como lo son las cosas inanimadas que rodean al ser humano; pero también su pasado es *ser-en-sí*, ya que el pasado se presenta totalmente como *lo que es*, es decir, como algo inamovible sin posibilidad de cambio. Por otro lado, *el ser-para-sí* se ubica temporalmente en el presente del ser humano, dado que el presente está en constante cambio (Cf. Cardozo, 2022; Sartre, 1993).

Se debe añadir que el *para-sí* con relación al tiempo lleva implícito una doble negación: en primer lugar, *el ser-para-sí* es algo diferente en relación con lo que fue en el pasado —*ya no es pasado*; en segundo lugar, es algo distinto en relación con lo que será en el futuro —*aún no es*. Por consiguiente, el *ser-para-sí* no se puede situar o tomar en un momento dado como ser inamovible, pues es una negación de *lo que se es* y que nunca más podrá ser; por lo menos, hasta cuando advenga la muerte. En ese momento, concurrirán el

en-sí con el *para-sí* formando una identidad que rompe el principio de negación del *para-sí*. La muerte es el momento en que el *para-sí* deja su dimensión específica de *ser-para-sí*, convirtiéndose en *ser-en-sí*. El hombre a través de la noción de tiempo se descubre a sí mismo “*ya no siendo*” o “*todavía no siendo*”, pero paradójicamente “*siendo*” en ese instante en el que se descubre. Asimismo, el carácter de negatividad propio del *ser-para-sí* se halla en relación con el surgimiento de la nada en el ser humano. Sartre lo demuestra en el siguiente ejemplo:

[P]ienso que hay 1.500 francos en mi cartera y no encuentro más que 1.300: esto no significa, se nos dirá, que la experiencia me haya descubierto el no ser de los 1.500 francos, sino que simplemente he contado 13 billetes de 100 francos. La negación propiamente dicha me es imputable, ella aparece solamente al nivel de un acto judicial por el cual yo establecería una comparación entre el resultado descontado y el resultado obtenido. De tal manera (que la) negación sería una cualidad de juzgar y la espera de quien interroga sería una espera de juzgamiento-respuesta...”. Pero aclarando que “...el no-ser no entra en las cosas por el juicio de negación: es el juicio de negación por lo contrario el que se encuentra condicionado y sostenido por el no-ser [...]”. (Sartre, 1993, p. 53)

Dicho de otra forma, la nada surge del ser, en el sentido que lo que *es* totalmente *ser-en-sí*, puede ser negado por la conciencia, el *ser-para-sí*. Justo en este movimiento es que aparece la nada. Con el ejemplo de los 1.500 francos, en que Sartre explica el hecho de pensar que se tenía cierta cantidad de dinero y confrontar lo que realmente había, se quiere indicar que hay una realidad independiente de la conciencia, el *ser-en-sí*, y que el *para-sí* aparece como la capacidad judicial para contrastar con lo que hay y con lo que *no*. La nada que surge del ser es la que permite hacer tal contraste. Ya que si todo fuera totalmente *ser-en-sí*, plenitud, no habría espacio para pensar la diferencia, *lo que no soy yo*. Por lo tanto, se dirá que la nada se encuentra en el ser o que su existencia depende totalmente de él: “lo que el ser sea deberá surgir necesariamente sobre el fondo de lo que no es [...] el ser es esto, y fuera de esto nada” (Sartre, 1993, p. 32). Hay que mencionar, además, que la nada tiene su participación en la temporalidad ya que es la “ruptura que separa lo anterior de lo posterior,

[...] el pasado psíquico inmediato y el presente” (Abello, 2011, p. 26). Es decir, la nada es justamente la proyección de hombre que tiene este con lo que aún no se es, y que se encuentra diferenciada en momentos de su existencia. Es por ello por lo que la nada hace parte fundamental de la estructura del ser y que “es parte del ser de lo que es, pero no es idéntico a él” (p. 15).

Hecha esta explicación sobre las nociones propias de la ontología sartreana, se puede empezar a comparar su teoría con los acontecimientos históricos anteriormente referenciados, resaltando al sujeto situado del partido político de la Unión Patriótica. Se puede afirmar que la conciencia confronta en dicho proceso histórico el ser frente a la nada, y los convierte en movimiento y cambio, es decir, en conciencia y acción del mundo al interior-exterior del hombre. Se describe un proceso que resulta en la toma de conciencia del ser-hombre-en-el-mundo, del ser-hombre-en-la-historia, del ser-colombiano, del ser-miembro-de-la-Unión-Patriótica.

Es necesario resaltar que, a pesar de haber establecido que la principal característica del *ser-para-sí* es el cambio, la modificación y transformación, esto no es la totalidad de su ser, pues existe en él una parte estática, que no se puede modificar y que va sumando relevancia con el transcurrir del tiempo: el propio pasado. Este siempre será inmodificable, estará más cercano a la dimensión del *ser-en-sí* dentro del hombre. Pero el pasado de cada hombre no lo define o determina nunca de una manera absoluta y, a pesar de que no se le puede modificar, puede ser siempre reinterpretado. La conciencia se distancia del pasado por medio de la nada: puede sobreponerse y actuar libremente a pesar de él. El pasado no obliga a un hombre a una actuación futura estándar, ya establecida como respuesta a casos determinados. En el caso del proyecto de la Unión Patriótica como partido político, existe una resignificación de las luchas pasadas que, antes de acentuarse en la herencia de la guerra, se opta por un porvenir pacífico, convirtiendo la lucha armada en una lucha democrática. Sin embargo, es la acción lo que define al hombre, no una esencia prestablecida o los valores que pregona. Los miembros de la Unión Patriótica se convierten en una verdadera alternativa de cambio reafirmando en cada momento un proyecto pacífico, pese a que la muerte los acechaba:

Se ha masacrado de la manera más salvaje a varios dirigentes y militantes de nuestro movimiento político. En consecuencia, le hemos dicho al gobierno nacional que nos definan si tenemos derecho a vivir o no en nuestro país [...]. El enemigo no olvida ni perdona, pero nuestra vida se la hemos entregado a los trabajadores, ellos son sus dueños. Pero si en el evento de que el enemigo lograre arrebatar nos nuestra vida, bienvenida la muerte porque sabemos indiscutiblemente, que al caer nosotros, de la unión de jóvenes patriotas, saldrán los que nos deban representar, los que nos deban reemplazar, los que sigan dirigiendo lo que el pueblo quiere, una Colombia feliz, llena de esperanza. (Canal la nueva prensa, 2021, 28m 23s).

En el discurso y en las acciones de Jaime Pardo Leal, candidato en las elecciones presidenciales de 1986, existe una conciencia profunda de su papel histórico, del *ser-en-la-historia* que arrastra consigo antiguas reivindicaciones de luchas por justicia social, tomando nuevos caminos en el debate de la democracia. En su discurso se asientan esas características del sujeto sartreano, que debe decidir en total abandono, sintiendo una angustia profunda frente al futuro; inclusive sin contar con las garantías de un Estado que se suponía debía protegerlo. Todo lo contrario, está demostrada la participación de diferentes actores en el asesinato sistemático de la Unión Patriótica, como son las fuerzas del orden, policía y ejército en alianza con el paramilitarismo. La Corte Constitucional de Colombia, al analizar el caso de la persecución política que sufre la Unión Patriótica por parte de escuadrones de la muerte y el mismo Ejército Nacional en la Sentencia T-439/1992, hace una importante reflexión sobre los valores políticos y sociales, y la necesidad de la existencia de una oposición política, así como de las garantías que se les debe dar para el ejercicio de su actividad:

La angustiada situación de desamparo en que están sumidas las personas civiles que no participan directamente en las hostilidades, exige del Estado la protección especial de estas personas o grupos sociales. Los integrantes de minorías políticas que individualmente ostentan la condición de civiles pueden verse afectados con ocasión de las actividades militares y tienen derecho a solicitar del Estado su protección específica, mediante el ejercicio de los medios jurídicos más efectivos para ello, en particular de la acción de tutela consagra-

da en el artículo 86 de la Constitución. Finalmente, es necesario sentar un criterio general para impedir la negación de los derechos políticos de los partidos minoritarios, en especial, aquellos cuyo origen se remonta a la desmovilización y reinserción de antiguos combatientes guerrilleros. El país debe marchar por el camino del pluralismo político y la tolerancia, desterrando radicalismos o actitudes políticas fundamentalistas que tanta violencia han generado en el pasado y en el presente para nuestra población (p. 35).

Por tanto, como instrumento de análisis y comprensión del sujeto cognoscente que se estudia, se debe recuperar la verdadera naturaleza de la conciencia para poder entenderla en la perspectiva de la filosofía sartreana. Para Sartre, la naturaleza de la conciencia es su carácter de vacuidad: “la conciencia es una ‘nada pura’ o ‘contenido vacío’, en la medida en que, su ser se encuentra siempre fuera de sí misma, es plena trascendencia” (Cardozo, 2019, p. 111). Para el filósofo francés, sustentar el carácter de vacuidad en la conciencia debe ser la tarea primordial de la filosofía:

El primer paso de una filosofía ha de ser, pues expulsar las cosas de la conciencia y restablecer la verdadera relación entre ésta y el mundo, a saber, la conciencia como conciencia posicional del mundo. Toda conciencia es posicional en cuanto se trasciende para alcanzar un objeto, y se agota en esa posición misma: todo cuanto hay de intención en mi conciencia actual está dirigido hacia el exterior, hacia la mesa; todas mis actividades judicativas o prácticas, toda mi afectividad del momento, se trascienden, apuntan a la mesa y en ella se absorben (Sartre, 1993, p. 21).

En otras palabras, Sartre, al igual que Husserl, defienden el carácter intencional de la conciencia: toda conciencia es conciencia de algo. Si la conciencia es intencional, quiere decir que dentro de ella no puede haber ningún tipo de estancia metafísica, como lo podría ser el yo, el ego. etc. De aquí se infiere que la conciencia es una *nada*, pues en su interior no hay *nada*. Para Sartre, la conciencia se concibe como “exterioridad pura”, lo que significa que carece de interioridad y solo puede existir al ser consciente de algo en el mundo. Justamente la tarea de la filosofía será mostrar este carácter de la conciencia, pues, de lo contrario, entender a la con-

ciencia como interioridad, significa la muerte de esta misma. Esto significa que cualquier teoría que entienda a la conciencia como interioridad caería en algún tipo de solipsismo que no puede sustentar la relación de conciencia con el mundo. En síntesis, Sartre entiende a la conciencia como “exterioridad pura” y argumenta que el yo y cualquier contenido que se supondría ser interno a la conciencia deberá ubicarse en el mundo y no en el interior de ella para que esta siga siendo intencional hacia el mundo (Cf. Sartre, 1968; Cardozo, 2019, p.111).

Se encuentra de esta manera una conciencia posicional del mundo. Ella trasciende y se agota en el mundo, en una posición dada. En este caso, lo que hace la conciencia es enfocarse hacia algo, es un proceso de irse al mundo y apropiarse de él. La conciencia que es vacía se llena en ese momento con el objeto que se encuentra en el mundo. Se agota en él, logrando delimitarlo y diferenciarlo del resto de las cosas del mundo, es decir, la conciencia toma la forma y posición de su objeto en el mundo. Esto es, en últimas, la totalidad de la conciencia en el sujeto cognoscente la que trasciende hacia el mundo, la que se dirige hacia la nada de los cortes del tiempo del antes, del ahora y del futuro, la que reflexiona. La conciencia es lo transfenomenal del hombre, lo que define su ser como ser *para-sí*, pero también es la que reinterpreta su parte de *en-sí*.

Casi que paradójicamente y en contra de la herencia que había dejado tantos años de violencia, los miembros de la Unión Patriótica encarnan el anhelo por un cambio. Así comienza el proceso el proceso fundacional del hombre, que gana una conciencia sobre su pasado, presente y futuro, proyectándose hacia una Colombia en paz. Se presenta una reflexión profunda del pasado de la guerra, del contexto social y político presente, y del futuro por construir en el sujeto individual y colectivo de la Unión Patriótica. La conciencia es el fundamento que permite producir al *ser-en-la-historia* de la Unión Patriótica que se estudia, sin ella, no se podría interpretar el pasado ni proyectarse hacia el futuro.

Es justamente en este punto de análisis donde se debe interpretar la trayectoria política de los miembros de la Unión Patriótica, cuya conciencia del mundo y su relación con los otros son deter-

minante en la construcción de su proyecto político. Este punto es sumamente importante, porque denota un compromiso ético-político que se gana a partir de la reflexión que hace el sujeto y que debe materializarse con sus acciones. Cada uno se compromete, y compromete a la humanidad, con su elección:

Hubo compañeros que decidieron que en Colombia no había condiciones para luchar por las transformaciones que el País demandaba por la vía legal. A través de un movimiento cívico, a través de un movimiento amplio, que eso no era posible, era su visión, y que definitivamente [para responderle a quienes nos asesinaban!], había que optar por la vía armada [...]. Esos compañeros se vincularon a la insurgencia. Nosotros lo lamentamos, nos pareció terrible y nos dolió mucho, era como si se hubieran muerto también. Pero no había nada más que hacer sino respetar su decisión, y para uno... para todos, resultó muy dura la decisión de Ricardo Palmera (Alias Simón Trinidad). Él era siempre un hombre íntegro, un hombre culto, muy ilustrado, y yo creo que si las cosas no se hubieran dado como se dieron en contra nuestra, Ricardo se hubiera destacado en la vida política colombiana con mucho éxito y hubiera aportado mucho a las soluciones de los problemas colombianos (Canal la nueva prensa, 2021, 10m14s).

De esta forma, se ha propuesto un estudio de caso a partir de conceptos orientadores, partiendo, sobre todo, de la historia y las vivencias de quienes militaban en el partido político de la Unión Patriótica, tanto de los avatares de su existencia como de su devenir que se convierte en su *proyecto fundamental*. Se ha rastreado, entonces, un ser específico (fenomenal), que es discernimiento y voluntad de lo que se hace a sí mismo, que es conciencia de su propia condición en relación con el mundo y los otros, que se suspende en un tiempo histórico concreto, que enfrenta a la angustia y a la nada en el abandono y se hace proyecto político. Pero es necesaria la cautela en la presente investigación, pues el fenómeno estudiado no se encuentra en los tratados filosóficos o la literatura sartreana, se encuentra en la Colombia de los años 80 y 90. El *sermiembro-de-la-Unión-Patriótica* siempre se puede llegar a interpretar y asimilar en su universalidad humana de condición que se encuentra al alcance de cada hombre.

Conclusiones

La clave para poder conciliar la constante tensión que reside en el hombre entre el *ser-en-sí* y el *ser-para-sí* es la aparición del *ser-en-la-historia* como unidad que refleja la dimensión de temporalidad en Sartre. Pero esta carga histórica depende de una conciencia que, en principio vacía, se vuelca al mundo, por lo que la misma temporalidad histórica vincula de forma necesaria la existencia del hombre dentro de un contexto social y político. Esta conexión del hombre con sus circunstancias determinadas conlleva inexorablemente a la aparición del *ser-para-otro*. Es necesario decirlo con claridad, entonces: existe en la fibra constitutiva misma del ser humano una relación vinculante con un compromiso ético político que emerge de la conciencia al concebirse dentro de un contexto sociopolítico determinado compartido con otros seres humanos.

Para Sartre, este compromiso adscrito a la realización de la propia vida no puede ser otro que el vivido desde la libertad individual y la colectiva a partir de cada una de las acciones de los individuos y las sociedades: “Ciertamente la libertad, como definición del hombre, no depende de los demás, pero en cuanto hay compromiso, estoy obligado a querer, al mismo tiempo que mi libertad, la libertad de los otros; (Sartre, 1996, p.12) no puedo tomar mi libertad como fin si no tomo igualmente la de los otros como fin”. El propio Sartre es militante de sus propias ideas. Es difícil encontrar filósofos tan comprometidos con el activismo político. La carta de Sartre y otros intelectuales franceses solidarizándose con el campesinado colombiano y con sus luchas es un gesto de reconocimiento existencial del otro y un llamado a la humanidad, fiel a los presupuestos del existencialismo sartreano.

Al intentar acercarse a las realidades complejas del hombre que experimenta la guerra, bien sea la Segunda Guerra Mundial o el conflicto armado interno colombiano, es necesario entender las situaciones límite por las que atraviesa la existencia en estos contextos. Los miembros de la Unión Patriótica enfrentaron la persecución política, el secuestro, la tortura y la muerte, inclusive por parte del Estado colombiano. Sin embargo, estas circunstancias no definen al hombre o a la humanidad. De esto se trata la propuesta sartreana, devolverle al hombre la posibilidad de hacer-

se a sí mismo, aceptando la responsabilidad total de su existencia. Sin esta puerta abierta que supone la puja entre el ser y la nada, no habría posibilidad de pensar en una proyección de cambio para el hombre y la sociedad desmarcándose por fin de la guerra.

La supervivencia de la Unión Patriótica en la escena democrática de Colombia es un triunfo contundente de ese proyecto político latinoamericano que: 1) supera lo fáctico del *ser-en-sí*, del pasado trágico de la guerra; 2) entiende la importancia de la coyuntura social y política del escenario de diálogo y negociación entre el presidente Belisario Betancur con las FARC; y 3) se proyecta como una verdadera opción de cambio (*ser-para-sí*) por vías democráticas para alcanzar mayor justicia social como reivindicación de antiguas luchas sociales y políticas. Pero este proyecto político latinoamericano no acaba, como tampoco la guerra pudo acabar con la Unión Patriótica. En las últimas elecciones al Congreso de Colombia (periodo constitucional 2022-2026), en alianzas con otros partidos y movimientos, lograron obtener cuatro puestos al Senado y un puesto a la Cámara de Representantes. Parece perdurar una conciencia individual y colectiva suficiente para seguir alimentando a este partido político.

Colombia, como toda Latinoamérica, debe seguir buscando los caminos hacia una reinterpretación de su pasado que, antes de consumirlo en los desaciertos del pasado, plantea un horizonte más humanizado por el que seguir trabajando. Para ello, es fundamental una integración de las bases éticas y políticas de la filosofía existencial sartreana: la constante construcción de un nuevo hombre como proyecto personal y social sobre los pilares de la libertad y la responsabilidad. Los miembros del partido político de la Unión Patriótica, sus existencias en el desgarrador plano histórico del conflicto armado colombiano, son el más vívido ejemplo de la expresión de la libertad en el ser humano. Libertad frente a la muerte segura que suponía reafirmarse en su lucha política pese al asesinato sistemático de sus compañeros de partido y sus conciudadanos. Su libertad representa la más honda reivindicación de un proyecto político latinoamericano: un proyecto inacabado que lucha contra su propia historia para constituirse en ese sueño anhelado de justicia social y paz por el que se sigue luchando desde la legitimidad de la democracia.

Referencias

- Archila, M., Cote, J., Delgado, Á., Martha Cecilia Garcia V., Madariaga, P., y Oscar Humberto Pedraza V. (2009). *Una historia inconclusa: izquierdas políticas y sociales en Colombia* (pp. 463-534). Cinep.
- Arévalo D., L. C. (11 de Enero de 2021). *Periódico El Espectador*. Obtenido de <https://www.elespectador.com/el-magazin-cultural/el-baile-rojo-recuerdos-del-exterminio-article/>
- Ariza, M. (2015). Análisis existencial sartreano de la Guerra en Colombia: Una búsqueda de la responsabilidad social perdida y las sensaciones de angustia y abandono en la guerra que vivimos. La Sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos de 26 de mayo de 2010. *Trabajo de grado para optar por el título de abogado*. Barranquilla.
- Azofeifa, I. F. (1984). *Literatura Universal. Introducción a la Literatura Moderna de Occidente*. EUNED.
- BBC News Mundo. (2022, 1 de julio). *Más de 450.000 homicidios: 6 gráficos que muestran la trágica magnitud del conflicto en Colombia*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-61997812>
- Ballén, R., y Buitrago, D. O. (2010). *Los males de la guerra: Colombia 1988-2008*. Editorial Temis.
- Cardozo-Beltrán, A. (2019). Apuntes fenomenológicos sobre el problema del yo y la conciencia en la filosofía de Sartre. *Revista Filosofía UIS*, 18(1). <http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v18n1-2019005>
- . Apuntes fenomenológicos sobre el ser (el ser-en-sí, el ser-para-sí) y su relación con la conciencia en la filosofía de Sartre. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 43(126). <https://doi.org/10.15332/25005375.xxxx>
- Caballero, A. (2018). *Historia de Colombia y sus oligarquías (1492-2017)*. Bogotá: Ministerio de Cultura-Biblioteca Nacional de Colombia.

- Colombia. Centro Nacional de Memoria Histórica. (2014). *Guerrilla y población civil: trayectoria de las FARC 1949-2013*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Centro de Documentación de los Movimientos Armados (2023). *Programa agrario de los guerrilleros*. Recuperado de: https://cedema.org/digital_items/4018
- Comisión de la Verdad. (4 de abril de 2023). *Comisión de la Verdad: Hay futuro si hay verdad*. Obtenido de <https://www.comision-delaverdad.co/la-paz-de-betancur>
- Cortés y Cristancho (2023). La “guerra sucia” otra forma de violencia-Hipodérmica- en Colombia
- García Márquez, G. (2023). *El amor en los tiempos del cólera*. Penguin Random House Grupo Editorial.
- Jurisdicción Especial para la Paz - Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición - Human Rights Data Analysis Group. (2022). *Informe metodológico del proyecto conjunto JEP-CEV-HRDAG de integración de datos y estimación estadística*. Recuperado de https://www.comision-delaverdad.co/sites/default/files/descargables/2022-08/04_Anexo_Proyecto_JEP_CEV_HRDAG_08022022.pdf
- Canal la nueva prensa. (7 de febrero de 2021). “*El baile rojo: Memoria de los silenciados*.” [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=xry5mA2J4Ss&t=2s>
- Martín, J. (2009). *Colombia Feroz. Del asesinato de Gaitán a la presidencia de Uribe*. Catarata.
- Quiñones, J. (2006). Existencialismo y acción política en el pensamiento de J.P. Sartre. *Revista Ciencia Política*, 2, 140-150.
- Real Academia Española (s.f.). Guerra sucia. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado de: en 17 de febrero de 2023, de HYPERLINK “<https://dle.rae.es/guerra>” \l “D1dqj2n” <https://dle.rae.es/guerra#D1dqj2n>
- Roldán, D. (02 de agosto de 2017) El día en que Sartre y otros intelectuales franceses apoyaron a las Farc. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/el-magazin-cultural/el-dia-en-que-sartre-y-otros-intelectuales-franceses-apoyaron-a-las-farc-article-706164/>

Sartre, J.-P. (1944). *La République du Silence*. En *Situations III*. Gallimard.

Sartre, J.-P. (1993). *El ser y la nada*. Altaya.

Sartre, J.P. (1968). *La trascendencia del ego*. Trad. O. Massota. Calden.

Sartre J.P. (1996) *L'existentialisme est un humanisme*. Gallimard.

Sentencia del Consejo de Estado, Radicación 11001-03-28-000-2010-00027-00 (Sala de lo Contencioso Administrativo, Sección Quinta. Ponente: Susana Buitrago Valencia 04 de Julio de 2013).

Uribe Alarcón, M. V. (2007). *Salvo el poder todo es ilusión*. Instituto Pensar, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

III - APORTES PARA UNA PSICOLOGÍA DE INSPIRACIÓN SARTREANA

9. SOBRE EL FENÓMENO DE LA ENFERMEDAD PSICOSOMÁTICA¹

Gustavo Joaquim Marques Martins Machado
Sylvia Mara Pires de Freitas

Introducción

En este capítulo, presentaremos una parte de la investigación doctoral que estamos llevando a cabo.² Nuestro objetivo es exponer una posible lectura de la enfermedad psicosomática a través de la fenomenología existencial de Jean-Paul Sartre. Haremos hincapié en las ideas fundamentales de la ontología sartreana, presentes en *El ser y la nada*, con el fin de ampliar y enriquecer las perspectivas y desarrollos de la filosofía de Sartre en el campo de la salud mental.

Procedente de la tradición fenomenológica, Sartre advierte que el estudio del ser humano no debe realizarse de forma disociada entre los elementos que lo componen, sino estudiándolo como una totalidad. A esta totalidad, Sartre atribuye la noción de existencia como unidad psicofísica. En otras palabras, la conciencia y el cuerpo no son dos entidades separadas, sino que están originariamente relacionadas (Catalano, 1974).

1 Traducido del portugués por Bárbara Thalia Klauck.

2 Investigación en curso del Programa de Posgrado en Psicología (PPI) de la Universidad Estadual de Maringá (UEM), Paraná, en la Línea 2 de investigación: "Subjetividad y Prácticas Sociales en la Contemporaneidad", que comenzó en agosto de 2021 y se espera que finalice en julio de 2025.

Sartre parte de la premisa heideggeriana de que el ser humano es un ser-en-el-mundo con el objetivo de analizarlo en su relación con la realidad que lo rodea. Desde este punto de vista, la conciencia no se entiende como una entidad aislada y encerrada en un cuerpo que la contiene. Por el contrario, la conciencia se considera un vacío que tiene una forma de existir: dirigiéndose hacia el mundo. Esto se denomina en Sartre *intencionalidad*. Así, al “lanzarse” al mundo, la conciencia se convierte, para el ser humano, en aquello que revela la existencia del mundo y del individuo, a través de sus actos intencionales (Sartre, 1943).

En todo momento, la conciencia capta el mundo a través de diversas funciones psicológicas, como la imaginación, la percepción, la memoria, las emociones, etc. (Sokolowsky, 2014). A través de las formas en que se percibe el mundo, el individuo aprehende la realidad y actúa sobre ella, modificando el mundo y a sí mismo. En este sentido, destacamos que las emociones, desde una perspectiva sartreana, no son las que provocan alguna modificación en el mundo, sino que son las que permiten al individuo relacionarse con ese mundo de alguna manera. En otras palabras, la conciencia emocionada es una forma en que el individuo aprehende el mundo (Sartre, 1966).

Ahora bien, si las emociones no causan ningún cambio en el mundo, Sartre parece indicar una perspectiva de la enfermedad psicosomática diferente de las teorías tradicionales y predominantes, es decir, las que consideran que la enfermedad psicosomática es consecuencia de un estado emocional. En otras palabras, se supone que existe un vínculo causal entre emoción y enfermedad, de modo tal que un estado emocional es capaz de provocar cambios en el cuerpo (Weiner, 2008b).

Sin embargo, se observa a lo largo de la obra de Sartre, en particular en *El ser y la nada*, que la emoción y el cuerpo no son antagónicos. La conciencia que capta el mundo de manera emocional tiene una aprehensión posible de lo real, y le da a lo real un sentido. De acuerdo con el significado atribuido a la realidad, el individuo actúa sobre el mundo, por lo que la relación que se establece entre una conciencia emocionada y la posibilidad de una alteración fisiológica es simultánea (Sartre, 1938).

De este modo, Sartre, al proponer una nueva comprensión de las emociones, posibilita otra lectura de la viabilidad de la enfermedad psicosomática, ya no vinculada a una relación de causa y efecto, sino a la idea de sentido atribuida a la experiencia vivida y a las posibilidades de acción en relación con el mundo y con uno mismo. Así, siguiendo una proposición existencial, rompemos con una perspectiva lógico-formal para pensar la psicosomática y asignamos a este fenómeno una visión dialéctica (1988, p. 1930).³

Cabe destacar que el individuo, a través de la emoción, como forma irreflexiva que tiene la conciencia de disponer del mundo, no tiene claro este posicionamiento. En otras palabras, el individuo, en el momento en que aprehende el mundo a través de su conciencia emocional, no reflexiona sobre esta experiencia; a veces, incluso después, cuando piensa en esta experiencia, no consigue identificar su emoción. De este modo, ante determinadas situaciones, es posible que el individuo actúe de forma contraria a su proyecto existencial, lo que le lleva a experimentar estrés ante el conflicto entre sus intereses y sus posibilidades. En estas experiencias, por tanto, lo que suele ser más evidente son las reacciones físicas y/o fisiológicas que se manifiestan a través del cuerpo concreto.

Para explicar mejor el razonamiento de Sartre y nuestra comprensión de sus posibles pistas para entender la psicosomática a través de sus aportaciones en *El ser y la nada*, desarrollaremos este capítulo del siguiente modo: comenzaremos presentando el término psicosomática –su origen, su uso y sus modificaciones a lo largo del tiempo–, seguido de una exposición de la noción de cuerpo en Sartre, abordando su íntima composición con la conciencia y sus modos de intencionar el mundo. Al final, ofreceremos una síntesis que puede arrojar luz sobre la comprensión de la psicosomática a través de la lente fenomenológico-existencial de Sartre.

3 El idiota de la familia, volumen II

I. El concepto de psicósomática

Según Margetts (1950), el primer registro del término “psicósomática” se remonta a 1818,⁴ en un texto titulado *Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens oder der Seelenstörungen und Ihrer Behandlung*,⁵ escrito por el psiquiatra alemán Johann Christian August Heinroth (1773-1843).⁶ Su obra muestra que el término se utilizaba para referirse a casos concretos de insomnio y dolores de estómago. Posteriormente, el psiquiatra alemán dirigió sus estudios a tratar de establecer relaciones entre las pasiones y el proceso de enfermar en patologías como la tuberculosis, la epilepsia y el cáncer (Mattar et. al, 2016).

Vemos que mediante el término “psicósomática” se intenta proponer un análisis de síntomas físicos sin alteraciones estructurales y/u orgánicas, atribuyendo a estos una posible génesis psicológica (en el sentido aquí utilizado, ligada a la afectividad) para el estudio de síntomas que aún no eran tan bien comprendidos (Steinberg, 2007). Hacia finales del siglo XIX, el término sufrió algunos cambios, como el utilizado por el psiquiatra Daniel Hack Tuke (1827-1895) para referirse a un medicamento “para la mente y el cuerpo” (Tuke, 1892, p. 1034) y también la supresión del guion a finales de siglo. Weiner (2008a) plantea la hipótesis de que el cambio de grafía puede haberse producido para disipar la idea de un dualismo entre mente y cuerpo.

En cualquier caso, el uso del término psicósomático, como manifestación corpórea de un síntoma proveniente de la esfera psíquica, sólo adquirió repercusión en el siglo XX, especialmente con los estudios y publicaciones de la Escuela Psicoanalítica de Chicago. A pesar de ello, es posible ver una introducción a esta explicación de la enfermedad ya en los inicios del psicoanálisis, por ejemplo, en el texto prepsicoanalítico *Estudios sobre la histeria*

4 En alemán, “*psychisch-somatisch*” (Heinroth, 1818, p. 49)

5 Libro didáctico sobre los trastornos de la vida del espíritu o los trastornos del espíritu y su tratamiento.

6 Mello (1992) señala que Heinroth también utilizó otro término, “somatopsíquico”, en 1828.

(1895), publicado por el entonces neurólogo Sigmund Freud y su maestro Joseph Breuer.

El texto mencionado describe el caso de Bertha Peppenheim, conocida por el seudónimo de Anna O., miembro de una familia de la alta sociedad vienesa. Educada en las artes, se la describe como dotada de un “intelecto vigoroso”, con gran “talento poético y un don para la fantasía, controlado por un entendimiento penetrante y crítico” (Freud y Breuer, 2016, p. 34). Inicialmente, se consideró que su enfermedad era un caso de psicosis,⁷ pero había algo inusual: un trastorno del habla (parafasia), estrabismo convergente, graves alteraciones visuales, parálisis, sonambulismo, entre otros síntomas. Ninguno de ellos tenía un *origen* claro.

Los casos de psicosis se hicieron más evidentes durante el desarrollo del psicoanálisis, ya sea en sus inicios, cuando aún se utilizaba la hipnosis como metodología para el tratamiento, o en su fase más avanzada, que Freud denominó “cura por la palabra” (p. 42). En el ámbito de la teoría freudiana, esta denominación se atribuye al flujo de la conciencia en el habla de los pacientes y su susceptible encuentro con aspectos inconscientes que son rechazados por la conciencia, como alternativa a los tratamientos para enfermos que no tenían un diagnóstico explicativo de sus síntomas.

Está claro que Freud aparece como un hito entre los investigadores que trataron de comprender la relación entre la mente y el cuerpo en el proceso de enfermar. En su teoría, Freud parece atribuir muchos de los síntomas (o enfermedades) sin causa biológica evidente a la psique –entendida aquí como el aparato mental o vida anímica del individuo, constituida a través de una estructura determinada–, ya que la enfermedad sería, para él, el resultado de un mecanismo de defensa. Un ejemplo de ello puede verse en su conferencia *La histeria* (2016), en la cual dice: “las razones inmediatas del desarrollo de los síntomas histéricos deben buscarse en la esfera de la vida psíquica” (p. 37).

7 En el siglo XIX, el término “psicosis” se utilizaba para referirse a las enfermedades mentales en general. No fue hasta finales de siglo cuando los términos neurosis y psicosis se describieron mejor y se diferenciaron entre sí. Más información sobre el texto en: Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. (1970). *Vocabulário de Psicanálise*. Martins Fontes, p. 502.

Vemos que la teoría freudiana se guía, a priori, por la comprensión de la psicósomática como reflejo de la represión de algún acontecimiento traumático. Esto explica que el síntoma sea una de las formas de mantenimiento de la represión a través de la simbolización de la enfermedad en el cuerpo. En palabras del propio Freud: “Es como si hubiera una intención de expresar el estado mental por medio de un estado físico, y el uso lingüístico proporciona un puente mediante el cual esto puede efectuarse” (pp. 42-43). Este fenómeno se ha denominado “histeria de defensa” (p. 54).

Así, la explicación psicoanalítica dirige nuestra mirada a la comprensión de que, para algunas personas, las situaciones traumáticas pueden causar una afectación psíquica que no puede ser aceptada por el Ego, de modo que, para que el individuo pueda lidiar con la situación y defenderse, este contenido es reprimido y puede así transformarse en un síntoma corporal. Freud y Breuer (2016) dieron a este fenómeno el término de “conversión”: “En la histeria la representación incompatible se torna inocua por la transformación de su suma de excitación en algo somático. Para esto quisiera proponer el nombre de conversión” (p. 56).

Esta es la explicación que se ajusta a la concepción psicoanalítica. La concepción freudiana del individuo, basada en una estructura psíquica tripartita (Ello, Yo y Superyó), se compone de aspectos conscientes e inconscientes, de modo que esta división separa lo que puede y lo que no puede recordarse, comprenderse y simbolizarse.

El psicoanálisis freudiano dio lugar a distintas explicaciones de las enfermedades psicósomáticas, como la de la Escuela de Chicago, liderada por el psiquiatra Franz Alexander en la década de 1930. Alexander postuló siete tipos básicos de trastornos psicósomáticos: asma bronquial, úlceras gástricas, artritis reumatoide, colitis ulcerosa, dermatosis, tirotoxicosis e hipertensión (Galdi y Campos, 2017, p. 32). Para los investigadores de esta escuela, la enfermedad psicósomática sería “consecuencia de estados de tensión crónica, relacionados con la expresión inadecuada de determinadas vivencias, que derivarían hacia el cuerpo” (Cardoso, 1995, p. 10).

Destacamos que la noción de psicósomática de Alexander pretende explicar la enfermedad señalando la relación entre de-

terminados conflictos internos y determinadas reacciones emocionales específicas, cada una de las cuales se correlaciona con un conflicto. Sin embargo, Alexander afirma que la relación entre las emociones y la enfermedad no es causal (Volich, 2000), orientando la concepción de la psicosomática como “un método de abordaje, tanto en la investigación como en la terapia, es decir, el uso simultáneo y coordinado de métodos y conceptos somáticos, por un lado, y de métodos y conceptos psicológicos, por otro” (Alexander, 1989, p. 42).

El Instituto de Psicosomática de París es otra importante escuela de pensamiento en psicosomática creada a mediados de la década de 1950, donde destacan los nombres de Pierre Marty, Michel de M'Uzan y Michel Fain (Cerchiari, 2000). Según Galdi y Campos (2017), Marty fue el mayor exponente y tuvo tres grandes momentos en su obra: en el primero, más biologicista, afirma que la enfermedad psicosomática deriva de una tensión entre las pulsiones de vida y muerte, pero tiene una fuente somática; en el segundo, se centró más en el desarrollo de una construcción teórica psicoanalítica, articulando conceptos freudianos y posteriormente desarrollando sus propios conceptos; y, en una tercera fase, se preocupó por desarrollar una clasificación nosológica.

Por el contrario, Dias (1992) sostiene que la escuela francesa, a diferencia de la norteamericana, pretendía encontrarse con los pacientes a través de la escucha analítica, alejándose de un análisis “vía órgano”, lo que les permitía “formular una gigantesca negatividad simbólica, donde el pensamiento operatorio, la precariedad onírica y la ausencia de fantasía se imponían como esfinges a los descifradores del enigma psicosomático” (p. 40).

La Escuela de Boston, creada en la década de 1970, fue otra de las principales instituciones modernas de estudios psicosomáticos, con los analistas John C. Nemiah y Peter E. Sifneos como sus representantes. Para los investigadores de la historia de la psicosomática, su principal contribución fue la creación del concepto de alexitimia (Cerchiari, 2000). Este neologismo deriva de los términos griegos “*a*” (“falta de”, “negación”, “privación”, “ausencia”), “*lexis*” (“acción de hablar”, “palabra”) y “*thymos*” (“alma”, “espíritu”, “órgano de la emoción”), que significan ausencia de palabras para expresar las emociones (Taylor, 1990, p. 770). Los autores llega-

ron a este concepto a través de investigaciones en pacientes con diagnóstico de enfermedad psicosomática, en los que observaron una gran dificultad para expresar sus emociones, además de presentar trastornos en las funciones afectivas y simbólicas, lo que llevaba a una comunicación confusa no presente en los pacientes psiconeuróticos (Taylor, 1990).

De este modo, podemos ver que, de hecho, hablar de “psicosomática” con estas palabras es relativamente reciente y, en su sentido original, sugiere que los estados mentales (emociones y/o afectos) podrían influir en el cuerpo físico de las personas. Sin embargo, si profundizamos en la cuestión de la influencia de las emociones en la vida de una persona (personalidad, cuerpo y comportamiento), nos damos cuenta de que no se trata de un debate reciente, sino que se remonta a la historia de la medicina desde sus primeros tiempos.

Sin embargo, como señalan Mattar et al. (2016, p. 320), es difícil atribuir causalidad a esta explicación, dado que el síntoma que aparece en el cuerpo no siempre es fácil de identificar, es decir, no se sabe a partir de qué situación traumática fue adquirido, porque se trata de una relación simbólica y el símbolo-síntoma no revela directamente su origen psíquico.

Teniendo esto en cuenta, veamos cómo la orientación fenomenológica de Sartre puede ayudarnos a pensar este embrollo.

II. Sartre y la fenomenología

La fenomenología es un movimiento filosófico que se diferencia y define por su campo de estudio y su(s) método(s). Este campo teórico trata de estudiar las estructuras de la *experiencia* consciente desde el punto de vista de la primera persona, junto con las condiciones de posibilidad de esta percepción.⁸ Es al responder a la pregunta “¿cómo podemos estudiar la experiencia consciente y sus

8 Las condiciones de posibilidad de una experiencia dada implican la intencionalidad de la conciencia, y también las condiciones de posibilidad de la intencionalidad misma, como el lenguaje (en reglas sintácticas y semánticas y sus usos), el contexto cultural (valores y símbolos), la corporeidad (nuestra condición espacial), entre otras.

condiciones de posibilidad?” que la fenomenología propone una dirección filosófico-metodológica.

La fenomenología se centra, pues, en analizar la experiencia humana inmediata y la forma en que percibimos el mundo que nos rodea. Con ella buscamos comprender la esencia (o *eidos*) de las cosas describiendo los fenómenos que se presentan a la conciencia. Esta “esencia” se refiere a las estructuras fundamentales que conforman la conciencia humana –su intencionalidad–, dotándola no sólo de una percepción pura del mundo, sino de una percepción experiencial de la realidad en la que los individuos están insertos (Sokolowsky, 1999).

Este movimiento filosófico comenzó con el trabajo del matemático alemán Edmund Husserl (1859-1938), cuyo objetivo era convertir la fenomenología en una teoría del conocimiento, para que esta filosofía pudiera convertirse en el fundamento de la filosofía y las ciencias (Cerbone, 2012). Sin embargo, la fenomenología se siguió desarrollando en los estudios y producciones de otros filósofos a lo largo del siglo XX, que propusieron otros caminos. Entre estos filósofos, destacaremos ahora la obra Sartre, especialmente *El ser y la nada*.

En este escenario, la filósofa Beauvoir (2013) relata la fascinación inicial de Sartre por la fenomenología husserliana, pero sin embargo señala que el filósofo francés desarrolló sus propias ideas sobre la fenomenología, a veces manteniendo las ideas de Husserl y otras siendo crítico con sus análisis. Husserl se concentró en la descripción detallada y sistemática de la experiencia consciente, con el objetivo de captar la esencia de los objetos analizando cuidadosamente la apariencia, es decir, cómo se presentan los objetos a la conciencia –lo que se denominó “reducción fenomenológica”.

Por otra parte, Sartre no dedicó sus obras a la idea de fundamentar un conocimiento científicamente válido –en la línea prevista por Husserl–, sino que orientó su idea de fenomenología hacia el estudio de la ontología, es decir, una reflexión sobre el sentido comprensivo del ser. En *El ser y la nada*, Sartre postula una distinción entre dos formas de ser: (1) el ser-en-sí y (2) el ser-para-sí.⁹

9 Para lectores ya acostumbrados con la lectura de *El Ser y la Nada*, puede ser que extrañen la utilización de los conceptos sartreanos en letra minúscula, en

Sartre (1943) sostiene que el Ser es simplemente aquello que existe, que es dotado de una determinada “inmanencia” (p. 31) que le pertenece y que no se realiza, es decir, que no se altera porque simplemente es (existe) de una determinada manera que le es propia. Tal forma de existencia “no regresa a sí” (p. 32), tal como lo hace la conciencia cuando hay algún tipo de reflexión. No existiendo una posibilidad de reflexionar (pensar, imaginar, desear, etc.), hay una identificación de este ser –de su modo de aparecer– con aquello que lo fundamenta internamente, tal como una sustancia, alma o finalidad. Así, el ser-en-sí, como dice Sartre, está imbuido de sí mismo, tal como un objeto opaco y macizo, y que no posee un “dentro” o un “fuera” al que pueda referirse o ser utilizado como referencial. Sartre llega a describirlo como una “síntesis indisoluble de sí a sí” (p. 32).

Así, el ser-en-sí es aquello que no se relaciona con algo que no sea él mismo, tal como si estuviera aislado. De esa forma, aquello que es del Ser (esencial) no permite a este el cambio o el devenir, tornándolo ajeno a la propia temporalidad. Se puede decir que es “plena positividad” (p. 33), o sea, entero en su relación consigo mismo, de tal forma que a él es imposible una relación de apertura y/o alteridad –eso lo hace un ser que es aquello que es, de forma que no se presenta ni por la necesidad, ni por la posibilidad/contingencia. Dicho de otra manera, el ser-en-sí no es un ser ni de posibilidades, ni de imposibilidades: simplemente es. Simplemente existe como un dato.

[El ser-en-sí] es superfluo, eso quiere decir que él no puede absolutamente derivarse de nada, ni de un otro ser, ni de un posible, ni de una ley necesaria. Increado, sin razón de ser, sin relación alguna con otro ser, el ser-en-sí es superfluo por toda la eternidad [...]. El ser es. El ser es en sí mismo; El ser es lo que es. He aquí las tres características que el examen provisional del fenómeno del ser nos permite designar sobre el ser de los fenómenos. (p. 33)

oposición a la presentación de la traducción consolidada de Paulo Perdigão, que opta por la utilización de los términos en mayúscula (ser-En-sí y ser-Para-sí). Para este texto, utilizamos la versión original en francés de 1943. En ella, Sartre opta por la escritura de sus conceptos con letras en minúscula.

Los seres-en-sí pueden ser captados, vistos, analizados. Ellos son entendidos como el ser de las cosas/objetos. Si ellos no se relacionan entre sí, ya que su plena identificación los incapacita de alteridad, hay una posibilidad de tener acceso, contacto y conocimiento de ellos a partir del ser que es distinto del ser-en-sí: el para-sí. En oposición al ser-en-sí, pero a él ligado, está el ser-para-sí. Si el primero es algo, el segundo no es algo. Este es un vacío, un “nada” (p. 114). Pero, ¿dónde existe o está la nada? “[S]iempre en otro lugar”, dice Sartre (p. 114), tal como una incógnita, pues no se puede descubrir (la nada) como se descubre el ser.

Esta nada es el “ser de la conciencia”, que existe “a distancia de sí mismo” (p. 144), como una presencia a sí misma, pero, al mismo tiempo, distante de sí, como una Nada. Entonces, “para que exista un yo, la unidad de este ser debe componer su propia nada como nadificación de lo idéntico”, es decir, para que haya relación de alteridad, debe haber algo y algo distinto de este algo. Así, “es una obligación para el para-sí existir sólo de otra manera que como un otro en relación con sí mismo, existir como un ser que está perpetuamente afectado por una inconsistencia del ser” (p. 114).

El ser-para-sí surge, por lo tanto, del ser-en-sí como un “decaimiento” (, p. 114) o una despresurización de sí mismo (Perdigón, 1995), abriendo un espacio de vacío en su identidad y positividad. Sartre llama a esta forma de ser de ser-para-sí, por su manifestación característica de volverse hacia sí misma, en busca de encontrar un fundamento de su existencia. No encontrando algo dentro de sí, por ser translúcido y negativo –en oposición a la opacidad y positividad del ser-en-sí, vacío de contenido–, el ser-para-sí se intenciona hacia el mundo, apuntando algo, en busca de identificarse con alguna cosa que llene esa nada.

Por consiguiente, el ser-para-sí es la propia conciencia humana que siempre es lanzada al mundo, “lanzada fuera” de sí misma. Aquí se verifica la dimensión fenomenológica de la ontología sartreana. La conciencia humana está siempre volcada al mundo y sus objetos, buscando totalizarse tal como el ser-en-sí. Sin embargo, esa empresa está condenada al fracaso, dada su condición originaria de carencia de ser. Así pues, la conciencia, condenada a buscar por sí misma a lo largo de la existencia, a veces “se encuentra”, a veces “no se encuentra”.

Desde este punto de vista teórico, la conciencia humana, al carecer de contenido y no ser un receptáculo de este, es una *apertura y trascendencia* de la materialidad pura que apunta al mundo, nihilizándolo. Esto no altera en modo alguno el ser-en-sí, sino que sólo se presenta como una cierta fisura en él. Siempre en su ontología, Sartre comenta que “el hombre es libertad” (p. 37). Esta libertad proviene de la posibilidad de nihilizar el mundo, como una forma de trascender la pura materialidad e insertar la posibilidad de cambio en el mundo a través de la acción concreta.

i. La libertad

Sartre enfatiza a lo largo de su obra que la noción de libertad significa libertad para tomar decisiones (acciones) concretas. Eso implica decir que la libertad no se da en un campo abstracto de pensamiento, se concreta en la medida en que actuamos sobre el mundo. De esta forma, la libertad no existe solamente en el plano metafísico, sino también en un campo material, llamado facticidad, aquello que es y que confronta la libertad.

La facticidad es un concepto que no sólo afecta a la libertad, sino también a las posibilidades reales de acción. La facticidad limita nuestras posibilidades de elección. Así, mientras que por un lado la libertad es plena, ya que podemos nihilizar el mundo en su totalidad a través del pensamiento, por otro, nuestras posibilidades reales de acción, para la nihilización de lo materialmente puesto, son más restringidas. Esta es la dualidad y la contradicción de la condición humana: llevar lo infinito dentro de uno mismo siendo al mismo tiempo un ser finito (Kierkegaard, 2022).

Es en este conflicto, entre lo que uno es ahora y lo que debe elegir llegar a ser en un futuro próximo, donde surge la angustia, un concepto clave para diversos pensadores de la existencia. Kierkegaard (2022) decía que la angustia (o, en otras palabras, la ansiedad por saber qué hacer) es el “vértigo de libertad” (p. 188). Esta sensación nauseabunda, en palabras de Sartre, apunta al hecho de que no existen garantías sobre las consecuencias de nuestras elecciones: no hay pautas que señalen un camino cierto y universal hacia el éxito y la felicidad. Por lo tanto, ante una gran variedad de elecciones posibles, en todo momento nos sentimos indefensos

porque no tenemos la certeza del éxito, lo que crea una sensación de malestar ante la posibilidad.

Es en este sentido que Sartre (1966) muestra cierto pesimismo en relación con la condición humana, afirmando que “el hombre está condenado a ser libre” (p. 37). En todo momento estamos condenados a elegir algo. Por ello, Sartre rechaza cualquier explicación de la vida humana que se apoye en afirmaciones que resten libertad de elección al hombre, como la idea de un plan divino o de una “naturaleza humana”, ya que se trataría de mala fe.

La mala fe es un concepto importante en la obra sartreana, que se refiere al intento de alguien de deshacerse de sus posibilidades de elección dirigiéndolas hacia un tercero. Ahora bien, toda acción es una elección, incluso no elegir es una elección, ya que, si yo no elijo por mí mismo, otro lo hará.

[...] el hombre se encuentra desamparado, porque no encuentra la manera de aferrarse a nada, ni dentro ni fuera de sí mismo. Sobre todo, ya no tiene excusas. Si la existencia precede a la esencia, nunca podremos recurrir a una naturaleza humana dada y definida para explicar nada: es decir, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Por otra parte, si Dios no existe, no encontraremos valores ni órdenes a nuestra disposición para legitimar nuestro comportamiento. Así, ni detrás ni delante de nosotros, ni en el ámbito numinoso de los valores, tenemos justificaciones o excusas. A esto me refiero cuando digo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo y, sin embargo, por otra parte, es libre, porque una vez lanzado al mundo, es responsable de todo lo que hace. (pp. 36-37)

Además, sea cual sea el resultado final de una elección, es el individuo quien tendrá que hacer frente a sus consecuencias. Toda elección –incluso la falta de elección– conlleva la carga de que es la persona que ha elegido, independientemente de lo clara que tenga la acción que ha emprendido, la que tendrá que hacer frente a la consecuencia. Esta condición puede verse en varios textos sartreanos. Uno de ellos, que tiene relación con nuestro objeto de estudio en este texto, es *El idiota de la familia*, biografía de tres volúmenes del escritor francés Gustave Flaubert, escrita por Sartre

como síntesis de un análisis psicológico basado en las ideas que expuso al final de *El ser y la nada*, cuando presentó una propuesta psicológica llamada “psicoanálisis existencial” (Schneider, 2002).

Flaubert atravesó un grave proceso de enfermedad en su juventud tardía y en los primeros años de su edad adulta. Hablando de la enfermedad de Flaubert entre los 17 y los 22 años, Sartre (1988) describe la manifestación de una neurosis de Flaubert como “psicosomática” (p. 1473).¹⁰ Esta afección, en palabras de Sartre, habría aparecido “[...] como respuesta inmediata, negativa y táctica a una urgencia” (p. 1779).

Sartre parece decir algo parecido a la definición más reciente de psicossomática. Según Lipowski (1984), la concepción actual de la psicossomática¹¹ intenta comprender el proceso de la enfermedad de un individuo considerándolo en su totalidad y en su relación con el mundo. En Sartre, la enfermedad de Flaubert se presenta como una manifestación corporal de algo no resuelto en su vida, lo que Sartre denomina el “proyecto neurótico”. A lo largo de gran parte del segundo volumen de la obra, Sartre intenta demostrar que existe un “movimiento dialéctico por el cual el proyecto artístico y el proyecto neurótico se condicionan mutuamente, hasta el punto de que la escritura se vuelve neurótica y la neurosis literaria” (p. 1930). Este movimiento –dialéctico– parece ser una salida al problema de la psicossomática, de modo que no buscamos una génesis del síntoma/enfermedad.

Este *impasse* de resolución neurótica se desencadena a principios de 1844 y adquiere el nombre de la “crisis del Pont L’Évêque”.¹² cuando, viajando a París con su hermano mayor Achille, Flaubert se ve embargado por una angustia que le lleva a un estado catatónico, que más tarde se entenderá como una crisis de nervios, que Sartre entiende como procedente de la incapacidad de tomar una decisión ante la contradicción de su vida: lidiar con las expectativas de su familia frente a su deseo de convertirse en escritor.

10 En el original: “*psychosomatique*”.

11 Hace casi cuarenta años.

12 Localidad situada en la región de Normandía, en el departamento de Calvados, al norte de Francia. La región es conocida por la producción del queso del mismo nombre.

Flaubert sufre por tener que cumplir las órdenes de su padre; para evitarlo, debe descubrir en sí mismo no una ligera deficiencia, sino una incapacidad radical. Ya no se trata de ensayar fracasos pasajeros y reparables, sino de revelar a los demás y a sí mismo que es un "hombre fracasado". (p. 1822)

Volviendo a la filosofía de Sartre, veamos cómo se llega a entender la relación entre la conciencia y el cuerpo a lo largo de su obra.

ii. El Ego

La trascendencia del ego, publicada en 1936, marca el inicio de la obra fenomenológica de Sartre, que alcanzará su apogeo en su ontología de 1943. En esta publicación, Sartre se propone comprender y describir la conciencia humana, haciéndola translúcida en cuanto a su existencia y formas de presentarse.

El autor comienza su diálogo con el Ego husserliano, considerado como algo inherente al individuo, reconociéndolo así como un objeto más del mundo. De este modo, desplaza la centralidad que Husserl atribuía al Ego y la dirige hacia la conciencia. La conciencia adquiere el carácter de ser un "absoluto no sustancial" (Sartre, 1966, p. 25), es decir, la conciencia se convierte en lo que da sentido al mundo, pero no como algo completamente inherente al sujeto, como la idea de una esencia humana.

Al dar a la conciencia el apelativo de "absoluta", Sartre entiende que la conciencia tiene su propio modo de existencia, con un determinado modo de funcionamiento (intencional), dirigiéndose fuera de sí misma y hacia el mundo; lo que nos lleva a entenderla como no sustancial, es decir, vacía (1943, p. 23), dado que se dirige hacia el mundo en un intento de realizarse e identificarse con algo (tomar conciencia de algo), como ya se ha mencionado.

La totalidad del mundo, como ya hemos dicho, es conceptualizada por Sartre como el ser-en-sí (la realidad material), sumada a la relación que se establece entre la realidad y la conciencia humana que la aprehende. Así, lo que aparece a la conciencia, el fenómeno, es entendido como un "absoluto relativo" (p. 12), es decir, un absoluto porque es una realidad independiente de la aprehensión humana, pero que, al ser aprehendida, es interpretada subjetivamente por el individuo.

Sartre orienta su análisis hacia la comprensión de que la conciencia es todo el campo trascendental. Existe trascendiéndose a sí misma, saliendo de sí misma y dirigiéndose al mundo. Esto significa que no hay conciencia si no hay mundo al que mirar: ya sea en sus objetos materiales (como un libro, una silla, etc.) o en la forma en que percibimos y aprehendemos la realidad.

Abdo (2011) explica:

[...] puesto que todo lo que no es conciencia no es puramente trascendental, también es posible para Sartre situar al Ego, la acción del Ego y los sentimientos del Ego (que Sartre denomina “estados” del Ego) en el “mundo”; es decir, fuera de la conciencia. Esta es la tesis defendida -con éxito a nuestro juicio- en el ensayo *La trascendencia del ego y, como complemento, en El ser y la nada*, pp. 208-231, Sartre sitúa estos trascendentes, digamos, “más íntimos”, en el campo psíquico, donde también sitúa la reflexión en un sentido cognitivo amplio. (p. 8).

En vistas de lo anterior, nuestro siguiente objetivo es orientar nuestro ensayo hacia la defensa de la idea de que Sartre puede aportarnos una nueva forma de entender el concepto de “psicosomática” como condición psicofísica. A partir de ahí, nuestra hipótesis es que las enfermedades psicósomáticas están relacionadas con el proyecto existencial, es decir, con la marca fundamental del existencialismo sartreano, que se refleja en la máxima “la existencia precede a la esencia”. Esto significa que no existe un *telos* para la vida humana anterior a su relación con el mundo. En otras palabras, para este sistema de pensamiento, no hay causa ni fin últimos para el ser humano. Se construye en la medida en que existe. Este es el único sentido teleológico posible para lo humano: a través del vacío de su para-sí, el sujeto se proyecta hacia el mundo relacionándose con la forma espacio-temporal de la realidad humana (es decir, pensando en lo que pronto llegará a ser) y su circuito de ipseidad –del latín *ipse*, pronombre que designa “mismo” o “propio”–, noción filosófica que remite a la noción de un “sí mismo” y su capacidad reflexiva de distanciarse y observarse desde la distancia, como reflexión.

iii. El cuerpo

En la obra de Sartre, la discusión sobre el cuerpo se acentúa en el segundo capítulo de la tercera parte de *El ser y la nada*. Antes de la publicación de esta obra, Sartre ya había meditado en sus obras sobre la relación entre la conciencia humana y la tesis de su libertad, tal como se presentó anteriormente. Desarrollaremos esto más adelante, cuando tratemos de las emociones en Sartre. Por el momento, nos centraremos en su noción del cuerpo.

La descripción que hace Sartre (1938) del cuerpo revela un doble carácter de su existencia: (1) como objeto en el mundo y (2) como experiencia vivida inmediata de la conciencia. Bornheim (2007) afirma que la discusión de Sartre sobre el cuerpo deriva de una progresión del análisis de la intersubjetividad a través de dos perspectivas: “la primera, negativa, surge del corazón mismo de la contingencia fundamental y de la imposibilidad de resolver la pluralidad de conciencias en una síntesis totalizadora. La segunda, positiva, surge del otro como ser-objeto” (p. 95).

De este modo, podemos entender que el cuerpo existe como un determinado instrumento material, siendo una forma de ser-en-sí, mientras que la conciencia que existe en este cuerpo da significado a los datos sensoriales brutos (vista, oído, gusto, tacto y olfato) captados por el cuerpo. Así, en consonancia con Catalano (1974), entendemos que si el ser-en-sí es algo que existe en su plena positividad, a diferencia del ser-para-sí que existe a través de la negatividad, entonces el ser-para-sí es una forma de ser que surge del ser-en-sí, como parte de esta relación de sí. Por lo tanto, al afirmar que la conciencia “existe en su cuerpo” (Sartre, 1943, p. 369), el filósofo francés pone en tela de juicio lo que la tradición del pensamiento occidental proponía para el cuerpo –el paralelismo con la idea de una máquina, dotada de leyes propias e inmutables– con el objetivo de restaurar el carácter experiencial del cuerpo.

El problema del cuerpo y de su relación con la conciencia se ve generalmente oscurecido por el hecho de que se parte de considerar el cuerpo como una cierta cosa dotada de leyes propias y susceptible de ser definida desde el exterior, mientras que a la conciencia se llega por una especie de intuición íntima que le es propia. En efecto: si, después de haber captado “mi” conciencia en su interioridad absolu-

ta, intento, mediante una serie de actos reflexivos, unirla a un cierto objeto vivo [...], tropezaré con dificultades insuperables: pero estas dificultades provienen del hecho de que intento unir mi conciencia, no con mi cuerpo, sino con los cuerpos de los demás. En efecto, el cuerpo cuya descripción acabo de esbozar no es mi cuerpo tal como es para mí. No he visto mi cerebro ni mis glándulas endocrinas y nunca los veré. [...] Ciertamente pude verme durante una radioscopia: la imagen de mis vértebras en una pantalla. Pero yo estaba fuera, en medio del mundo; captaba un objeto enteramente constituido, como un esto entre otros estos, y sólo a través del razonamiento podía retomarlo como propio: era entonces mucho más mi propiedad que mi ser. (pp. 342-343)

Sartre cuestiona la confusión que hacemos cuando pensamos en el cuerpo para nosotros mismos (como entidad existencial) y en el cuerpo para los demás (entendido como objeto). Tendemos a estudiar el cuerpo, como otros objetos, a distancia de nosotros mismos, lo que nos lleva a considerarlo como un ser-para-otro.

Un ejemplo práctico que nos da Sartre para poner de relieve esta condición contradictoria es el problema de la vista. Dice que el ojo humano es incapaz de verse a sí mismo en el acto de ver. En otras palabras, aunque fuera posible que alguien viera su propio ojo por distintos medios (en un espejo, en la cámara de un teléfono móvil, en una fotografía, etc.), su ojo está “dirigiendo su mirada hacia el mundo” (p. 343). El mundo se percibe entonces como otro. Cuando alguien, como en los ejemplos presentados, puede ver su ojo, lo ve como algo en el mundo: este ojo que se presenta es otro en relación con el ojo que está viendo.

Sabemos que el ojo es un órgano sensible a las ondas electromagnéticas y que posee una estructura determinada que permite una cierta percepción visual más o menos clara; sin embargo, no es posible ver el ojo en el acto de ver. El ojo experimenta la mirada. Así pues, el ojo no puede captarse a sí mismo al tiempo que revela al sujeto un aspecto visible del mundo. No existe esa doble conciencia en el acto de experimentar el mundo, por lo que la conciencia que experimenta el cuerpo suele ser irreflexiva.

La descripción fenomenológica sartreana parte de la idea del ojo como objeto que ve, en un intento de recuperar la descripción de nuestra experiencia de ver. Así, el ojo, como órgano del cuerpo,

se recupera en términos de posibilidad y no como un mecanismo que se regula por ciertas leyes (ópticas). En este razonamiento, nos damos cuenta de que el cuerpo adquiere dos formas irreconciliables de apariencia: la de objeto y la de experiencia. “El para-sí debe ser enteramente cuerpo y enteramente conciencia: no puede estar unido a un cuerpo” (p. 344). Se ve, pues, que lo humano no es descrito en Sartre como la unión de una conciencia con un cuerpo.

Sartre sostiene que el ofuscamiento del cuerpo como “mi” cuerpo tiende a surgir porque es algo que está en medio-del-mundo. De este modo, como el individuo siempre está viviendo su cuerpo, tiende a no percibirlo como algo que actúa. Por ejemplo: mientras teclea un texto, dirige su conciencia hacia el flujo de pensamientos que le permite organizar el texto, de tal forma que vive la escritura como el acto de pulsar determinadas teclas del teclado del ordenador. En la relación que establece con el mundo, el objeto tiende a ser el ordenador. Su experiencia vital (conciencia no tética de sí mismo) sólo le permite experimentar la escritura, ocultando la cualidad de sus manos y brazos como objetos que hacen posible la escritura en el teclado. Sólo puede darse cuenta de esta relación apartándose de la experiencia fluida de la escritura y mirándose a sí mismo “desde fuera”, intencionando su experiencia de la escritura y reflexionando sobre ella.

En este sentido, tendemos a entendernos como entidades separadas del mundo, pero, si así fuera, no habría posibilidad de relacionarnos con la realidad y obtener de ella experiencia alguna. Es en la relación dialéctica entre el para-sí (la conciencia) y el mundo, en una constante intención hacia el mundo y vuelta hacia uno mismo, donde objetivamos respectivamente nuestra subjetividad y subjetivamos la objetividad.

En este sentido, el cuerpo se entiende como aquello que pasa desapercibido a la propia percepción, aunque sea el centro de referencia del individuo en relación con el mundo. Sartre (1943) explica esta relación diciendo lo siguiente: “sólo porque hay un mundo, este mundo no podría existir sin una orientación unívoca con respecto a mí” (p. 346). De este modo, el cuerpo proporciona al individuo un determinado punto de vista en relación con el mundo, pero este punto de vista no es meramente contemplativo, como si su conciencia estuviera por encima de la realidad, sobrevolándola. Su

conciencia está inserta en este mundo y, por tanto, comprometida con él. En palabras de Sartre, “ser, para la realidad humana, es *ser-ahí*; es decir, ‘ahí, en esta silla, ‘ahí en esta mesa’, ‘ahí, en la cima de esta montaña, con tales dimensiones, tal orientación, etc.” (p. 347).

Percibimos los objetos del mundo según un cierto orden, una cierta orientación. Si volvemos al ejemplo de la escritura del texto, podemos describir que la percepción visual de la persona se centra en la pantalla del ordenador. Sin embargo, aún es posible que vea, periféricamente, sus manos moviéndose y pulsando el teclado, alterando constantemente lo que su visión aprehende (el texto tomando forma). Al mismo tiempo, se sabe que no está aislada, que sólo ve una pantalla. Si tomamos prestados algunos términos de la psicología de la Gestalt, podemos decir que la pantalla aparece como una figura (una imagen que destaca en el campo visual) sobre un fondo (lo que está presente a la percepción, pero no está intencionado en el momento de enfocar la figura) de otros objetos a su alrededor: las manos, la mesa, el teléfono móvil, la botella de agua, los libros, además de las demás percepciones que aparecen a sus sentidos (el ruido del edificio de al lado, el olor del café, la sensación de frío invernal, etc.).

Es a través del individuo, como para-sí, que se organiza la experiencia perceptiva del campo de objetos que aparecen a sus sentidos. Sin embargo, no es necesario —como una imposición arbitraria— que todo lo descrito sea así, y no puede ser de otra manera. Toda la percepción de la realidad experimentada, ejemplificada, es contingente: podría ser de otro modo. Pero, incluso si la realidad se presentara de un modo distinto al del ejemplo mencionado, los objetos de que dispondría el individuo seguirían apareciendo siempre a la vez como una totalidad; e incluso así aparecerían desde una perspectiva muy particular: su perspectiva. Esta perspectiva le permite encontrarse con los objetos del mundo de una determinada manera. Como dice Merleau-Ponty (1999) “los objetos deben mostrarme siempre una sola cara” (p. 136), en la medida en que los percibo.

Por este motivo, la fenomenología afirma que la conciencia (y, en última instancia, nuestro ser en su conjunto) es una intencionalidad. A través de la intencionalidad, el sujeto se orienta hacia el mundo como un objeto delimitado. Esto demuestra un cierto

modo en que el individuo se orienta hacia el mundo, atribuyéndole sentido. La intencionalidad, al ser una estructura constitutiva del para-sí, es lo que hace posible cambiar y dirigir la mirada en cada momento, de modo que el mundo aparece al individuo a través de la manifestación de los objetos presentes en él, y de tal manera que “el objeto aparece sobre el fondo del mundo y se manifiesta en una relación de exterioridad con otros *estos* que acaban de aparecer” (Sartre, 1943, p. 356). De este modo, entendemos el cuerpo (en su dimensión de para-sí) como algo coextensivo con el mundo, central para el punto de vista en primera persona, que es fundamental para la fenomenología y el existencialismo.

El cuerpo vivido es para mí el punto de vista desde el que ya no puedo tener un punto de vista; es la posibilidad que tengo de caminar, correr, nadar, etc., y no algo que haya visto en los tratados de fisiología. Esto último, Sartre lo considera como un cuerpo muerto, cuyo ser es el ser de un *esto*. Tomar un punto de vista sobre mi propio punto de vista sobre el mundo (mi cuerpo) sería captarlo como un *esto* dispuesto en red con los demás *estos*. Sin embargo, en este caso, la relación se convertiría en una relación de conocimiento y nos desviaríamos del cuerpo-para-mí, que es fundamentalmente vivido. Con esto, Sartre intenta decirnos que el cuerpo (esto también se aplica a la conciencia, ya que “existe su cuerpo”) es una dimensión que se vive en todo momento. Sobre este telón de fondo pueden fundarse las relaciones de conocimiento (Inague, 2014, p. 147).

Este carácter de “esto” al que se refiere Marcelo Inague Júnior (2014) incluye también la noción de cuerpo-para-mí, ya que el ser-en-el-medio-del-mundo está siempre y en todo momento rodeado de campos perceptivos y prácticos, es decir, el cuerpo se sitúa como centro de referencia objetivo, en un determinado campo que lo rodea. Sin embargo:

[...] este centro, como estructura del campo perceptivo considerado, no lo vemos: *lo somos*. Así, el orden de los objetos en el mundo nos da perpetuamente la imagen de un objeto que, en principio, no puede ser objeto *para nosotros*, puesto que es lo que tenemos que ser. Así, la estructura del mundo implica que no podemos *ver sin ser visibles*. Las referencias intramundanas sólo pueden hacerse con objetos del

mundo, y el mundo visto define perpetuamente un objeto visible al que remite sus perspectivas y disposiciones. (Sartre, 1943, p. 357)

Inague (2014) explica que Sartre define el cuerpo-para-sí de dos maneras: en primer lugar, como un “no-objeto”, pero también, en ciertos casos, como un “cuasi-objeto”, es decir, “aquello que yo me hago ser y que, por esta misma razón, no puede ser un objeto-para-mí hasta las últimas consecuencias” (p. 149). “Es [el cuerpo] el en-sí trascendido por el para-sí nihilizante y que recaptura el para-sí en este trascenderse a sí mismo” (Sartre, 1943, p. 348). El filósofo francés prosigue diciendo que el cuerpo “está en todas partes del mundo”, de modo que se sitúa en un campo de referencias prácticas, lo que nos permite ser “esta expansión perpetua que remite constantemente a un centro y ser esta imagen vívida que el mundo me devuelve” (p. 349).

Haciendo un paralelismo con el pensamiento de Merleau-Ponty (1999), entendemos que el cuerpo me da la capacidad de tener un punto de vista sobre el mundo; contradictoriamente, debido a la propia estructura del mundo, no puedo tener un punto de vista sobre mí mismo, porque no soy el objeto de mi persona, soy un existente. En este razonamiento, vemos que, al igual que para la percepción, existen diversos objetos que dan pautas sobre el campo a percibir, orientados en relación con el individuo; y también en la acción surge algo similar: el cuerpo se experimenta como “instrumento y blanco de nuestras acciones” (Sartre, 1943, p. 359).

Nuestra acción hacia el mundo se dirige hacia los objetos que están allí a nuestra disposición. Estos objetos pueden ser aprehendidos como cosas o como utensilios (Santos, 2011, p. 92). La utensilidad de un objeto dado se da en la medida en que el individuo establece referencias prácticas, partiendo de sí mismo, en relación con estos objetos. De este modo, capta su cuerpo a través de la acción que ejerce sobre el mundo, aunque, inicialmente, esta conciencia no sea estética, oscureciendo su experiencia como persona viva. Cuando el individuo describe el acto de teclear un texto, se da cuenta de que la acción de teclear no aparece, en primer plano, como algo reflejado, sino como una acción oculta. Mientras teclea el texto, se le revela el teclado del portátil, la pantalla con una página de Word abierta; pero no percibe la mano que está es-

cribiendo —no es que no exista en su visión, sino que inicialmente no percibe las manos que escriben en el teclado como “sus manos”. En el acto de teclear, son sólo una herramienta que hace posible la escritura; del mismo modo que sus ojos no son percibidos como lo que hace posible su visión, sino como lo que está en el acto, viendo lo que tiene delante.

En resumen, nuestra conciencia en el acto de actuar no capta el cuerpo como un instrumento, sino que lo vive, como una conciencia encarnada. Son los utensilios del mundo a nuestra disposición los que indican la referencia a nuestro cuerpo: la silla indica que estamos sentados, la temperatura indica que tenemos frío, etc. De este modo, el cuerpo se adapta a los objetos del mundo, lidiando con la resistencia que imponen las cosas.

III. La aprehensión del mundo a través de las emociones

Schneider (2011) nos introduce al término “psicofísico”, apuntando al estudio de la unidad del individuo en sus formas más distintas de comportamiento en el mundo. Existe la idea de una “síntesis integral” basada en “investigar el fenómeno en sus múltiples dimensiones, buscando llegar al hombre concreto” (p. 107). Podemos entender este término como referido a la relación entre la conciencia y el cuerpo. Sartre exploró esta cuestión de la existencia humana y la conciencia en algunas de sus obras, como *Bosquejo de una teoría de las emociones*, *El ser y la nada*, *La imaginación*, entre otras.

En *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Sartre propone un análisis de las emociones de un modo diferente al de sus contemporáneos. En su argumentación, Sartre presenta las emociones desde el punto de vista de la conciencia, o incluso como un modo de ser de la conciencia. Por el contrario, el pensamiento predominante de la época sobre las emociones se basaba en la disputa entre dos corrientes de pensamiento: una más empirista, fuertemente vinculada a los estudios con un énfasis fisiológico; la otra más idealista, que proponía que las emociones eran productos de la interioridad del individuo y no estaban vinculadas al aspecto material del cuerpo.

Dicho de otro modo, el énfasis explicativo en las emociones tuvo orígenes diferentes para estas corrientes teórico-metodológicas. Los empiristas priorizaron el estudio del cuerpo y sus reacciones bioquímicas, atribuyendo los cambios en la homeostasis a los cambios en el estado de ánimo. Desde otra perspectiva, los idealistas asumían que la mente y el cuerpo eran dos cosas de distinta naturaleza sustancial que se influían mutuamente. De este modo, las emociones eran un producto subjetivo cuya manifestación se atribuía a los movimientos del alma humana.

Frente a la idea de las emociones como un mero producto de la alteración corporal, o como un tipo de sustancia distinta que estaría ligada a alguna noción de la interioridad del individuo en una relación aislada y desvinculada del cuerpo, Sartre se propone criticar y ofrecer una nueva posibilidad de análisis al estudio de las emociones, proporcionando más apoyos de estudio a la psicología, basándose en la fenomenología. De este modo, si siempre somos conscientes de algo, nuestras emociones son entendidas por Sartre como una forma que tiene la conciencia de situar el mundo.

Sin embargo, a pesar de atribuir las emociones a la conciencia, Sartre ya había hecho hincapié en su crítica a las ideas clásicas sobre la conciencia, que a su vez decían que era un tipo de sustancia (inmaterial) con un componente distinto del cuerpo (material) y que sólo se unía a este último utilizándolo como una especie de capullo. En Sartre, en cambio, se deja de lado la discusión sobre los sustratos que conforman la mente y el cuerpo por los obstáculos que causan a las discusiones que siguen sobre el tema. Así, el énfasis en la conciencia sólo permite comprenderla tal y como aparece: en una relación inseparable con un cuerpo. De este modo, el *Bosquejo* pretende tanto criticar el estatus de las emociones en la psicología como proponer una contribución fenomenológica a la misma.

Habrà entonces, por ejemplo, una fenomenología de la emoción que, después de haber “puesto el mundo entre paréntesis”, estudiará la emoción como un fenómeno trascendental puro, y ello abordando no las emociones particulares, sino tratando de alcanzar y elucidar la esencia trascendental de la emoción como un tipo organizado de conciencia. (1938, pp. 18-19)

En este sentido, Sartre (1938) sostiene que las emociones, como modo de ser de la conciencia, se hacen evidentes a partir de la relación entre el ser existente y el mundo. La emoción (como tipo de conciencia) no se entiende como algo que existe independientemente del mundo, de las relaciones y significados que el sujeto atribuye a la realidad. Si nuestra conciencia se vuelve hacia el mundo para buscar satisfacción a su vacío, es en la relación que se establece con este mundo, en una situación dada, donde la conciencia se intenciona a sí misma de una determinada manera. Por ejemplo, si alguien tiene que hacer una presentación oral en público, puede percibir esta situación —hablar delante de muchas personas— como intimidatoria, en función de su proyecto existencial. Al percibirla como una situación amenazadora, perciben el mundo —aunque sea de forma irreflexiva— a través de una conciencia de miedo.

Con ello, se afirma lo que Sartre trabajaría más tarde en *El ser y la nada*: no hay conciencia sin cuerpo. No se trata de polos antagónicos del ser, sino de componentes inseparables de la experiencia existencial humana. De este modo, podemos ver que el argumento nos lleva a comprender que es a través del cuerpo como nuestra conciencia puede existir y, a partir de él, relacionarse con el mundo. Así, las emociones, como formas de aprehensión de la realidad por parte de la conciencia, pueden materializarse en la dimensión corporal de la experiencia humana. Basándonos en el ejemplo anterior, la realidad es aprehendida como una amenaza y, a través de esta aprehensión, pueden surgir alteraciones corpóreas.

Sartre sugiere que las emociones son respuestas a situaciones significativas que constriñen o promueven el proyecto vital del individuo: “la emoción no puede comprenderse si no buscamos su sentido” (p. 57). Surgen en la relación que se establece con el mundo y que entendemos como una amenaza o un beneficio: “si se conoce al hombre, que es una totalidad sintética, se puede conocer la esencia de la conducta de las emociones” (Ferreira, 2018, p. 447). Por lo tanto, *es en la medida en que se establece una relación entre la proyección de la conciencia y la realidad que surgen las respuestas fisiológicas*.

El filósofo francés hace hincapié en la conciencia humana como lo que hace posible la experiencia emocional, ya que es a tra-

vés de la conciencia como atribuimos significado a las situaciones que revelan emociones. La conciencia es la responsable de interpretar los acontecimientos y darles un significado, influyendo así en las reacciones fisiológicas que pueden surgir. Como se ha mencionado anteriormente, el individuo, debido a su conciencia emocionada (irreflexiva), no tiene clara esta conciencia como posición ante la realidad, lo que significa que el individuo no sabe que está posicionando el mundo a través de la emoción; a veces, ni siquiera sabe identificarla, como se ha mencionado.

Ahora podemos concebir lo que es una emoción. Es una transformación del mundo. Cuando los caminos trazados se vuelven demasiado difíciles o cuando no vemos ningún camino, ya no podemos permanecer en un mundo tan urgente y difícil. Todos los caminos están bloqueados, pero debemos actuar. Así que intentemos cambiar el mundo, es decir, vivir en él como si la relación entre las cosas y su potencial no estuviera regulada por procesos deterministas, sino por la magia. (Sartre, 1938, p. 79)

Una vez presentado el problema de la existencia y sus complejidades en la filosofía sartreana, volvamos la mirada hacia la relación entre “emoción y enfermedad”, tomando como principio el planteamiento presentado hasta ahora, con el fin de pensar la psicósomática desde un nuevo ángulo.

IV. Psicósomática y existencialismo: caminos posibles

Hasta ahora hemos hablado un poco de la psicósomática: el origen del término, sus usos a lo largo de la historia y su enfoque explicativo del proceso de enfermar. Por otra parte, como propuesta articuladora de este texto, hemos intentado presentar pistas sartreanas que nos dieran indicios de lo que una lectura existencial tendría que decir sobre los fenómenos considerados psicósomáticos.

Ambas líneas de pensamiento presentadas anteriormente intentan explicar, cada una a su manera, la compleja relación entre conciencia y cuerpo, individuo y entorno, y salud y enfermedad.

Desde un punto de vista estrictamente formal, nos parece que la psicósomática trata de explicar estas relaciones superando la dualidad de las entidades mencionadas, al igual que hace la fenomenología existencial de Sartre. Sin embargo, el modelo explicativo de este tipo de enfermedad parece conducir a una condición de causalidad entre emoción y efectos corporales.

Cuando examinamos el argumento sartreano sobre la ontología, para defender la superación de las dicotomías que tienden a enredar la comprensión filosófica de la realidad, observamos que es necesario pensar al individuo como libertad, es decir, como algo que no tiene ninguna determinación a priori sobre su vida, sino que construye sentido al tiempo que se proyecta constantemente hacia un futuro que aún está por llegar. Esto parece entrar en conflicto con la propuesta de proyectarse en la enfermedad, teniendo en cuenta que la psicósomática parece otorgar un carácter esencialista a ciertos tipos de emoción, lo que puede generar enfermedad.

Si el individuo, desde una perspectiva sartreana, está constituido por la libertad como característica inherente al para-sí, que se lanza al mundo en busca de alguna plenitud para su vacío de ser, la idea del Ego ya no puede ser la misma que antes proponía Husserl, como centro o punto cero del individuo en su acción en el mundo. El Ego, al ser aquello que unifica al ser como totalidad (cualidades, estados y acciones), es algo que está en el mundo y es allí donde pretende encontrarse. Si esta premisa es cierta, entonces el para-sí está en perpetuo movimiento fuera de sí mismo, buscando una identidad en el mundo que no posee en su génesis. Por lo tanto, el ser humano siempre es ser-en-el-mundo, y no puede dissociarse del entorno que lo engloba.

En este movimiento hacia el mundo —a través de la acción, la actividad, el movimiento—aprehendemos la realidad de una determinada manera que es totalmente particular al individuo. Cuando aprehendemos la realidad, podemos percibirla como algo favorable o desfavorable a nuestro proyecto existencial. De este modo, nunca vamos hacia el mundo de forma neutral, sino siempre con algún tipo de afecto. Cuando somos afectados por el mundo, lo afectamos a su vez, al aprehenderlo con una emoción determinada. En esta aprehensión emocional de la realidad, pue-

den surgir al mismo tiempo reacciones fisiológicas básicas. Sin embargo, atribuir a alguna emoción el carácter de agente de enfermedad nos parece una afirmación muy fuerte, que carece de pruebas para explicar esta supuesta relación causal.

Además, pensar en las emociones como el agente de una enfermedad determinada sería atribuir juicios morales a ciertos sentimientos en detrimento de otros —no solemos hablar de que alguien enferme de felicidad, por ejemplo, mientras que no es raro oír hablar de que una persona enferma de afectos tristes. Pensando en esta contradicción, nos parece que las pistas de Sartre pueden darnos indicios de una posible nueva lectura del fenómeno psicossomático.

Si es posible pensar en una enfermedad determinada sin causas anatómicas o fisiológicas evidentes, nos parece que la génesis de la enfermedad no estaría vinculada a una emoción concreta como desencadenante de esta misma. Tal y como se presenta en *El idiota de la familia*, parece mucho más probable que un fenómeno psicossomático dado surja no de la emoción en sí, sino de la forma en que el individuo afronta un conflicto determinado en relación con la vida. En el caso de Flaubert, la descripción sartreana nos presenta la historia de un choque entre el proyecto de vida que le imponía su familia y su deseo de convertirse en lo que realmente quería ser. De este conflicto concreto entre las exigencias del entorno y las posibilidades reales de enfrentarse a ellas, se desprende que Flaubert se esforzó por no posicionarse frente a su familia, lo que suponía la interrupción de su proyecto. En este sentido, contradictoriamente, la no resolución del conflicto condujo a su intensificación en la vida de Flaubert. De esta dinámica no resuelta pudo surgir una forma de existir enfermiza como respuesta tácita al rechazo de un proyecto ajeno al suyo propio. En otras palabras, de la angustia de tener que elegir, dado el concepto de libertad, Flaubert opta por no elegir, lo que pudo conducirle a una vida dividida entre la necesidad de satisfacer las exigencias de su familia y sus aspiraciones reales. La síntesis concreta de esta contradicción se manifiesta como un síntoma.

Así, terminamos nuestra argumentación a favor del pensamiento fenomenológico de la psicossomática, no como una posibilidad explicativa determinista de origen emocional, sino como

una descripción de cómo nuestra ontología se refleja en un modo de existir que incluye esta doble faceta afectivo-corporal, que es originariamente una y que, cuando tiene lugar en la experiencia de vivir, puede proporcionarnos cambios no deterministas en la experiencia.

De este modo, la lógica dialéctica que comprende la explicación de la acción humana ante la vida nos permite, junto con la descripción de las condiciones de posibilidad del individuo, pensar en una forma alternativa y más robusta de explicar la enfermedad psicosomática.

Referencias

- Abdo, N. R. (2011). Sobre o conceito de consciência em Sartre: a transcendência do cogito. *Cognitio-Estudos: Revista Eletrônica de Filosofia*, 8(1), 1-16.
- Alexander, F. (1989). *Medicina Psicossomática*. Artes Médicas.
- Beauvoir, S. (2013). *La force de l'âge*. Gallimard.
- Bornheim, G. (2007). *Sartre*. Perspectiva.
- Cardoso, N. M. P. (1995). *Doença Oncológica e Alexitimia*. Contributo Pessoal. [Dissertação de Mestrado]. Universidade de Coimbra.
- Catalano, J. (1974). A commentary on Sartre's Being and Nothingness. Harper.
- Cerbone, D. R. (2012). Fenomenologia. Trad. C. Souza. Vozes.
- Cerchiari, E. A. N. (2000). Psicossomática um estudo histórico e epistemológico. *Psicol. cienc. prof.*, 20(4), 64-79. <https://dx.doi.org/10.1590/S1414-98932000000400008>
- Dias, C. A. (1992). Aventuras de Ali-Babá nos Túmulos de Ur. Ensaio Psicanalítico sobre somatopsicose. Fenda.
- Ferreira, T. L. (2018). "Esboço de uma teoria das emoções": uma crítica e uma nova compreensão à psicologia das emoções em Jean-Paul Sartre. *Sapere aude*. Belo Horizonte, 9(18), 443-451. <https://doi.org/10.5752/>

- P. 2177-6342. 2018v9n18p443-451 <https://doi.org/10.5752/P.2177-6342.2018v9n18p443-451>
- Freud, S. y Breuer, J. (2016). *Estudos sobre histeria*. Trad. Laura Barreto. Companhia das Letras.
- Galdi, M. B. y Campos, E. B. V. (2017). Modelos teóricos em psicossomática psicanalítica: uma revisão. *Temas em Psicologia*, 25(1), 29-40. <http://dx.doi.org/10.9788/TP2017.1-03Pt>
- Heinroth, J. C. A. (1818). *Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens oder der Seelenstörungen und Ihrer Behandlung*. F. C. W. Vogel, Leipzig, II, parágrafo 313, p. 49.
- Inague, M., Jr., (2014). Consciência, corpo e liberdade: perspectivas a partir de *O Ser e o Nada*. *Ekstasis Revista de hermenêutica e fenomenologia*, 3(2), 135-150. <http://dx.doi.org/10.12957/ek.2014.15181>
- Kierkegaard, S. A. (2022). *A Doença para a Morte*. Trad. J. Ross. Vozes.
- Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. (1970). *Vocabulário de Psicanálise*. Martins Fontes.
- Lipowski, Z. J. (1984). What Does the Word “Psychosomatic” Really Mean? A Historical and Semantic Inquiry. *Psychosomatic Medicine*, 46(2), 153-171. <https://doi.org/10.1097/00006842-198403000-00007>
- Margetts E. L. (1950). The early story of the word “psychosomatic”. *Canadian Medical Association Journal*, 63(4), 403.
- Mattar, C. M., Feijoo, A. M. L. C., Aleixo, A. L. C., Gomes, C. L. M., Aizman, N. C., Mauéz, P. Z. y Gonçalves, T. C. (2016). Da tradição em psicossomática às considerações da daseinsanálise. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 36(2), 317-328.
- Mello, J., Filho. (1992). *Psicossomática Hoje*. Artes Médicas.
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Fenomenologia da percepção*. Martins Fontes.
- Perdigão, P. (1995): *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. L&PM.

- Santos, V. (2011) Corpo e intersubjetividade em O Ser e o Nada. *Theoria*, 3(8), 88-105.
- Sartre, J.-P. (1936) *La transcendance de l'égo*. Gallimard.
- . (1938). *Esquisse d'une théorie des émotions*. Hermann.
- . (1943). *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard.
- . (1966). *L'existentialisme est un humanisme*. Nagel.
- . (1988). *L'idiote de la famille: Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Gallimard.
- Schneider, D. R. (2011). *Sartre e a psicologia clínica*. Ed. da UFSC.
- Sokolowsky, R. (1999). *Introdução à fenomenologia*. Loyola.
- Steinberg, H. (2007). The birth of the word 'psychosomatic' in medical literature by Johann Christian August Heinroth. *Fortschr Neurol. Psychiatry*, 75(7), 413-7. <http://dx.doi.org/10.1055/s-2006-955010>
- Taylor, G. (1990). La pensée opératoire et le concept d'alexithymie. *Revue française de psychanalyse*, 3, 769-786. <https://doi.org/10.3917/rfp.g1990.n3.0769>
- Volich, R. M. (2000). *Psicossomática*. Casa do Psicólogo.
- Weiner, H. (2008a). Cp. 16. The Concept of Psychosomatic Medicine. En Wallace, E. R.; Gach, J. (Ed.). *History of Psychiatry and Medical Psychology* (pp. 485-518). Springer.
- . Cp. 27. Psychosomatic Medicine and the Mind-Body Relation: Historical, Philosophical Scientific, and Clinical Perspectives. En Wallace, E. R. y Gach, J. (ed.). *History of Psychiatry and Medical Psychology* (pp. 781-834). Springer.

10. EL PRINCIPIO DE REALIDAD EN SITUACIÓN

Jacqueline Calderón Hinojosa

Introducción

En el año de 1963, se presentó en la ciudad alemana de Dusseldorf la exposición “Demonstration for Capitalist Realism”, en la cual se pretendía denunciar la creciente cultura de consumo en Alemania. Fue la primera vez que se empleó el término “realismo capitalista”, clara alusión al “realismo socialista”.

Ante la insuficiencia de algunas categorías como “posmodernidad”, “capitalismo tardío” y “neoliberalismo” para abarcar la complejidad de los fenómenos actuales, donde prevalece la contradicción y la incoherencia, el filósofo británico Mark Fisher recupera la idea del “realismo capitalista” para adentrarse en esas contradicciones insostenibles dentro del actual sistema económico, cultural y político. Tal como lo describe Peio Aguirre en el prólogo a *Realismo Capitalista*, una de las características más notables de la propuesta de Fisher radica en enfatizar sobre “los estados subrepticios y no visibles del capital en el albor del siglo XXI” (Fisher, 2017, p. 6).

Uno de esos aspectos subrepticios radica en la idea bien introyectada en la mente de las personas de que el futuro se encuentra absolutamente cancelado y que lo único que nos queda es un pasado teñido por la nostalgia que se repite sin cesar. En esta medida, lo que Fisher comprende por “realismo capitalista” consiste en “la idea muy difundida de que el capitalismo no sólo es el único sis-

tema económico viable, sino que es imposible incluso imaginarle una alternativa” (p. 13). Una vez más, cerrazón del futuro y un tiempo presente que se confunde con el pasado; pasado regurgitado. La potencia de este realismo capitalista radica en su gran capacidad para subsumir y consumir las historias previas; una forma particular del tiempo pasado queda en el eje: “lo nuevo se define en respuesta a lo ya establecido; al mismo tiempo, lo establecido debe reconfigurarse en respuesta a lo nuevo” (p. 15).

Contrario a lo que se busca difundir, no estamos ante una crítica hacia las formas del pasado, sino a su cancelación dada a partir del constante desmantelamiento de códigos y leyes que, tras esa aparente supresión, serán reinsertadas sin aportar nada nuevo. Se entiende por qué, para Gilles Deleuze y Félix Guattari, el capitalismo participa de estos impulsos desterritorializadores y reterritorializadores; lo que el capitalismo erradica, por un lado, (re)aparece con aires de nuevas promesas y cambios, aunque, en realidad, no hay nada nuevo, o, al menos, eso es lo que necesita este sistema que creamos para persistir.

Por lo anterior, creemos que el principio de realidad al que Fisher y otros filósofos contemporáneos remiten es tan sólo una parte de todo el complejo de elementos que componen la situación sartreana. Si la crítica actual se dirige hacia la necesidad de reconocer que otras formas de vínculo con la realidad son posibles, bien podría encontrar en la reflexión sartreana un campo fértil. Después de todo, así como lo recuerda Jean-Paul Sartre en aquella entrevista de 1970 intitulada *Sartre por Sartre*, en *El ser y la nada* su preocupación recae sobre cómo el ser humano puede conservar su autonomía sin perder su realidad entre los objetos reales “evitando el idealismo y sin caer en un materialismo mecanicista” (1973, p. 79).

I. Realismo Capitalista

En *Realismo capitalista*, Fisher (2017) vuelve sobre uno de los planteamientos centrales, aunque poco cuestionado, dentro de la teoría psicoanalítica: el “principio de realidad”. Si, en efecto, “la política emancipatoria nos pide que destruyamos la apariencia de todo ‘orden natural’, que revelemos que lo que se presenta como

necesario e inevitable no es más que mera contingencia y, al mismo tiempo, que lo que lo que se presenta como imposible se revele accesible” (p. 30), entonces se vuelve fundamental reflexionar y cuestionar la idea misma de un principio ante el cual los sujetos nos hemos de ver sometidos, no sólo a partir de leyes inexorables dadas por las llamadas ciencias exactas, sino a partir también del abstracto modo de proceder del capitalismo. Como veremos más adelante, salir del campo de la abstracción es en sí mismo un acto político. Se trata de comprender que la realidad material tal y como la conocemos no es inmutable.

Aunque, para la teoría psicoanalítica, la realidad psíquica y la realidad material tienen un peso equiparable, bajo ninguna condición ello exime a quienes nos dedicamos a esta disciplina de estudiar y comprender, tanto como nos sea posible, las condiciones materiales de existencia, las cuales, como ya hemos apuntado, no son resultado de un estado dado por naturaleza.

En esta línea, para Fisher, la reflexión de Alenka Zupančič sobre la supuesta neutralidad del principio de realidad resulta crucial, pues, “la postulación de un principio de realidad por parte del psicoanálisis vuelve sospechosa toda realidad que se presente como natural” (Fisher, 2017, p. 31). Sigmund Freud introduce la noción de principio de realidad como contraparte del principio de placer. En efecto, sería importante reconocer que la objetividad de la realidad que Freud atribuye a dicho principio, de hecho, no se escapa de una mediación ideológica, por mucho que se intente presentar los hechos como “datos duros” y “objetivos”, ajenos a cualquier sesgo ideológico. Cuando Freud postula ambos principios como aquellos que rigen el funcionamiento psíquico, da al principio de realidad la potestad sobre el principio del placer; y, en la medida que se coloca como un principio regulador entre el sujeto psíquico y el mundo, la búsqueda de la satisfacción demandada por el principio de placer se ve afectada. Esa búsqueda de satisfacción ya no se efectúa por los caminos más cortos –satisfacción inmediata, acción inmediata–, sino que, reconociendo las condiciones impuestas por el mundo exterior, se posterga y toma otros caminos para finalmente alcanzar su fin. Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis (2004) señalan, en relación con este principio de realidad, que “[l]o que en psicoanálisis se entiende por ‘acceso a la realidad’

no puede reducirse a la idea de un poder de discriminación entre lo irreal y lo real” (p. 302). Justamente ahí es a donde, nos parece, se dirige la crítica que trata de elaborar Fisher y en la cual Sartre realiza aportes sustanciales.

En lo que respecta al campo social, el adjetivo “realista” se aplica a aquello que “se define a través de una serie de determinaciones políticas” (Fisher, 2017, p. 30). Queda claro que, para que exista una posición ideológica exitosa, es necesario que sea naturalizada, es decir, que adquiera la categoría de un *hecho* y no de un mero valor, susceptible de múltiples interpretaciones particulares. Sin embargo, los hechos con los que esta “ontología de negocios” se maneja son insustanciales y, paradójicamente, echan mano de la hiperabstracción. Esta simpatía por la abstracción es la condición de posibilidad para su labilidad, su desterritorialización y reterritorialización. A modo de ejemplo, Fisher comparó las protestas de los años 60 con las de la primera década de los 2000. A mediados del siglo pasado, las protestas requerían la existencia de un Padre malévolo, “profeta de un principio de realidad que supuestamente negaba el derecho a la diversión total de una manera arbitraria y cruel” (p. 26). Había de por medio un proceso de identificación con aquella figura de autoridad cuya exigencia de sometimiento a un principio de realidad resultaba asfixiante. La asfixia, no ante la realidad, sino ante la exigencia, devino un catalizador para formas de protestas que reconocían la urgencia de ir en contra de él para poder respirar. En contraste, el éxito de la élite global actual recae sobre su insustancialización, esa abstracción que da como resultado la imposibilidad de identificación con la figura de aquel padre asfixiante, incluso aun cuando “la ‘realidad’ que imponen a los jóvenes sea sustancialmente más dura que las condiciones contra las que protestaba la juventud en 1960” (p. 27).

Ante esa labilidad e hiperabstracción, la necesidad de “aceptar nuestra inserción en el nivel del deseo” (p. 27), es decir, la reflexión en torno a los modos en los que nuestro deseo nos puede colocar en una *situación* de complicidad en las redes planetarias de la opresión, constituye la vía de acceso para políticas emancipatorias. Pero hemos de ir con cuidado, pues nuestra participación en esas redes de opresión lejos se encuentra de lo que este capitalismo “socialmente responsable” nos ha dicho, ahí donde se nos

intenta convencer de que “individuos compasivos y solidarios pueden terminar con la pobreza, sin la necesidad de ninguna solución política o reorganización sistémica” (p. 27).

Estamos ante la perversión absoluta de la famosa Tesis XI sobre Feuerbach: se nos dice que la organización y discusión política es una pérdida de tiempo, un lujo que en definitiva no podemos darnos, y, por supuesto, todo puede perderse, menos el tiempo. Es momento de la acción inmediata. Este “anticapitalismo” no ofrece una alternativa real al capitalismo y, ciertamente, tampoco es ese su propósito. Su proyecto apunta hacia supuestas prácticas más “éticas” que, de ninguna manera, atenten contra sus dinámicas de explotación y desigualdad, y, para lograrlo, recurren constantemente al chantaje ideológico que mencionábamos antes, aquel que no se cansa de insistirle a los individuos que, con su solidaridad y acción inmediata, pueden cambiar la vida de millones de víctimas de los estragos de este sistema. En el fondo, la solución propuesta por el anticapitalismo no es la de reconocernos como sujetos intrínsecamente implicados en la desigualdad *sistémica*, sino ser consumidores éticos y responsable para “comprar los productos correctos” (p. 28). En esta medida, la pregunta por el modo en que nos implicamos en esta desigualdad y explotación sistémica apunta a la pregunta por nuestro deseo, un deseo en el cual no nos reconocemos y del que nadie, ni la élite política ni nosotros mismos, quiere responsabilizarse.

No sería exagerado afirmar que esta vacuna que el capitalismo ha sido capaz de desarrollar en el corazón mismo de su funcionamiento se encuentra sobre todo en aquellos productos de carácter cultural fácilmente consumibles por los individuos. Estos productos cumplen con una función de exención, pues “exhiben nuestro anticapitalismo frente a nosotros mismos y nos permite seguir consumiendo con impunidad” (p. 25).

Ahora bien, pese a ser un concepto que habría que emplear con sumo cuidado, podemos decir que la “ideología” capitalista tiende a ocultar más que a convencer, y lo que esconde es “el hecho de que las operaciones del capital no dependen de algún tipo de creencia subjetivamente compartida” (p. 25). En ese tenor, Slavoj Žižek (2003) señala que “el nivel fundamental de la ideología, sin embargo, no es el de una ilusión que enmascare el estado real de

las cosas, sino el de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social” (p. 61). El capitalismo no sólo es “inmune” al repudio, sino que se alimenta y depende de él, razón por la cual le fue necesario aprender a crear dentro de sí estas formas de rechazo, y esto, no a partir del convencimiento, sino del velo que pone sobre esas operaciones del capital. Para fetichizar el dinero, es necesario tomar una distancia irónica con respecto a él. Este anticapitalismo corporativo con el que convivimos y que nos atraviesa día a día no se busca erradicar, sino suavizar y edulcorar sus excesos, por supuesto, con la ayuda de sujetos solidarios. Resuenan aquí las palabras del sociólogo español Jesús Ibáñez, pues, en efecto, el sujeto es el objeto mejor creado del capitalismo. Así, al hablar de prácticas “más éticas” dentro del sistema capitalista, no podemos evitar caer en un oxímoron, en tanto que dicho sistema depende absolutamente de la explotación, y, por supuesto, no parece que haya condiciones éticas de explotación. Por otra parte, el desdén de Fisher, y de buena parte de la izquierda, por las protestas actuales que se autodenominan “anticapitalistas”, recae en el hecho de que no son más que mero ruido de fondo que apuesta por la acción inmediata y veloz para actuar en situaciones concretas en detrimento de verdaderos procesos de autoorganización donde se comprenda que estamos ante un problema estructural.

Las “soluciones” inmediatas no buscan un ataque de fondo contra el capitalismo, porque no logran pensar en algo distinto por fuera de él. Al mismo tiempo, estas soluciones son más atractivas, porque apelan a una imposibilidad de postergar la satisfacción (el placer); pero el gran problema con estas soluciones radica en que la realidad es comprendida como inmutable y que poco o nada vale la autoorganización para tratar de hacer frente a los problemas generados por nuestro sistema económico. En el fondo, este tipo de políticas son políticas del ostracismo y del aislamiento, pues alienan a los sujetos a través de la abstracción y les hacen creer que ninguna política de lo común tiene cabida.

Precisamente por ello, un primer momento y un ataque serio hacia el realismo capitalista es aquel que logra exhibirlo como incoherente o indefendible. Esto implica no perder de vista que aquellos denominando “realista” no son sino una serie de determinaciones políticas que, para llegar a ser verosímiles, por fuerza deberán

atravesar un proceso de naturalización y necesidad. Por eso mismo, las críticas y reflexiones en torno a todo orden natural cobran relevancia, aunque parezcan un juego ocioso en ocasiones. ¿Qué implicaciones conlleva el señalar que buena parte de lo que hemos creído inmutable no es sino una construcción social? Y aquí la voz de Sartre se escucha como eco en la propuesta de Fisher: la política emancipatoria nos pide que destruyamos la apariencia de todo “orden natural”, que revelemos que lo que se presenta como necesario e inevitable no es más que mera *contingencia* y, al mismo tiempo, que lo que se presenta como imposible se revele accesible (Fischer, 2017, p. 30). Para empezar, se trata de reconocer esa contingencia y darle pleno derecho de piso para que una política emancipatoria tenga lugar; se trata de identificar y quitar el velo de la necesidad a esos elementos que, por el contrario, son absolutamente contingentes y que este realismo capitalista se ha encargado de disfrazar.

II. No hay deseo sin situación

De acuerdo con nuestra lectura, consideramos que un análisis profundo sobre este realismo capitalista, que no sólo nos permita identificar las esferas y modos en los que opera, sino erosionarlo, se vuelve necesario. En este tenor, la riqueza de la filosofía sartreana es provechosa desde diversas aristas. Sin embargo, quisiéramos concentrarnos en una parte muy específica dentro de su propuesta del psicoanálisis existencial que, dicho sea de paso, no es mencionada explícitamente en la sección de *El ser y la nada* intitulada “Psicoanálisis Existencial”, pero que sí la envuelve. Nos referimos a la idea de *situación*.

Antes de proceder con la *situación*, recuperemos rápidamente algunos aspectos básicos del psicoanálisis existencial. Por su parte, el psicoanálisis existencial es, ante todo, la propuesta metodológica que Sartre considera más apropiada para llevar a cabo el estudio de los fines de la realidad humana, pues, esta se define por aquellos, y es necesario analizarlos y clasificarlos. Estos fines forman parte de la subjetividad del para-sí; más preciso sería decir que el modo ontológico de la realidad humana, a saber, el ser-para-sí, se constituye justo por estos fines, y es de ahí que su estudio se

vuelve fundamental para comprender la realidad humana. No es un detalle menor el que nos percatemos de que, en este punto de su obra, Sartre emplea con especial énfasis la expresión “realidad humana”, lo cual, no creemos que sea algo gratuito y para lo cual, algunas puntualizaciones en las que repara Hazel Barnes (1999), traductora de *El ser y la nada* al inglés, nos pueden ayudar a comprender mejor el sentido de este apartado.

“Conciencia”, “realidad humana”, “en-sí”, “para-sí” y “para-otro” son tan sólo algunos de los significantes que se repiten una y otra vez a lo largo de *El ser y la nada*. Y si bien Barnes nos advierte que cuando Sartre habla en términos de *ser*, puede, según el contexto, referirse a: 1) todo lo *existente*, sea material o inmaterial; 2) aquello exterior y de lo cual la conciencia se distancia; 3) aquello hacia lo cual se intenciona la conciencia; estas finas distinciones se hacen extensivas también a tres términos que, en ocasiones, pueden emplearse indistintamente, pero que, una vez más, de acuerdo con el contexto, tendrán o no cabida: “para-sí”, “conciencia” y “realidad humana”.

Conforme a las observaciones de Barnes (1999), en determinados contextos, Sartre utiliza el término “para-sí” al referirse tanto al ser humano en general como a la realidad humana. Sin embargo, cabe destacar que esta sustitución de términos no ocurre cuando Sartre aborda el tema de la conciencia. De esta manera, siempre que Sartre hable de un individuo frente al mundo o de la atención que dicho individuo dirige hacia el mundo que enfrenta, los conceptos “para-sí” y “realidad humana” pueden utilizarse de manera intercambiable (p. 16). En última instancia, en lo que respecta a la relación entre la conciencia y el cuerpo, así como entre la conciencia y el ego, Sartre nunca reemplaza el término “para-sí”. Según la identificación realizada por Barnes, al igual que Sartre utiliza “ser” y “ser-en-sí” para referirse a diversas entidades, los términos “conciencia” y “ser-para-sí”, aunque en ciertas instancias puedan emplearse de manera intercambiable y, de hecho, estén intrínsecamente vinculados, no son, por ende, completamente idénticos. En cualquier caso, resulta de interés destacar que el “para-sí”, en su condición de individuo humano, constituye el ser que respalda la actividad negadora de la conciencia, al mismo tiempo

que la conciencia se asocia con la *falta de ser* que impulsa al “para-sí” a trascender su mera existencia.

Es conveniente aquí traer a colación la doble actividad negadora de la conciencia, pues “ser consciente de algo” es, por un lado, negación, en tanto que cada acto de intencionalidad es consciente del objeto que intenciona y al mismo tiempo implica ser consciente no posicionalmente de sí misma como conciencia. Para Sartre, la trascendencia, considerada como un modo específico de ser de la conciencia, constituye una actividad intrínseca y exclusiva del ser-para-sí. Esta concepción de la conciencia como actividad, y no como un mero depósito pasivo de representaciones, le permite interpretar el acto de “ser consciente” como separación entre aquello hacia lo que se dirige la conciencia y el mundo. La intencionalidad implica el discernirlo del entorno circundante. En este proceso, no solo se logra la diferenciación del objeto con respecto al fondo del mundo, sino también con respecto a la propia conciencia. Bien podemos remitirnos al ejemplo que Sartre presenta en *Una idea fundamental de la fenomenología: la intencionalidad* para ilustrar lo anterior: cuando la conciencia se dirige hacia un objeto, como un árbol, en ese momento se produce una separación del árbol del fondo indiferenciado de la realidad y, a su vez, la conciencia misma se percibe como no siendo ese árbol; el árbol no sólo no es idéntico a la conciencia, sino que tampoco es absorbido por ella.

Entender la formulación sartreana de la conciencia se vuelve elemental para dimensionar y comprender la crítica que esgrime a la idea de inconsciente. Por supuesto, aunque nuestra reflexión no pretende centrarse, ni mucho menos agotarse, en esa manida disputa, tema en el que se suelen agotar los esfuerzos de aquellos que quieren establecer vasos comunicantes entre Sartre y Freud, sí consideramos importante hacer este pequeño señalamiento.

Si los fines a partir de los cuales se constituye el para-sí forman parte de su subjetividad, no resulta arriesgado pensar que forman parte y constituyen la realidad humana. Ahora bien, desde el inicio de su ensayo, Sartre no ha dejado de recordar a sus lectores que el para-sí, en cuanto trascendencia que se arroja hacia afuera, hacia el mundo al cual intenciona, particularmente hacia sus fines, se constituye como un *libre* proyecto. Huelga decir que

aquí cobra relevancia la manera en la que nuestro autor comprende la idea de libertad humana, adelantamos, en estrecho vínculo con la facticidad que trae consigo la *situación*.

Ese libre proyecto del para-sí es ese impulso por el cual se arroja hacia su fin. Ese fin, como veremos más adelante, “forma parte de la subjetividad absoluta como límite trascendente y objetivo de ésta” (Sartre, 2006, p. 752). En esta medida, el método propuesto por Sartre en su psicoanálisis existencial tiene como objetivo el interrogar a esos fines para dar así con su sentido. Sartre marca distancia con la psicología empírica, que, para él, ha pretendido definir al hombre de acuerdo con sus deseos. El problema no es tanto el tomar el deseo como algo irreductible, sino que la psicología empírica rápidamente se agota en deseos particulares que toma como fundamentales y no los cuestiona, no busca un sentido más profundo a esos deseos y se conforma con dar una serie de respuestas genéricas a las que el filósofo llama los “grandes ídolos explicativos de la época”, tales como la herencia, el medio, etc.

Este intento de reducción por parte de la psicología empírica acarrea consigo dos problemas: 1) Ve el deseo como un contenido de conciencia, esto es, en tanto considera que el sentido de cualquier deseo es inherente al deseo mismo; en esa inmanencia, por supuesto, no hay cabida para la característica por antonomasia de la conciencia, la trascendencia. Así, se volvería al problema que detalladamente trabajó en *La trascendencia del ego*, pues los deseos serían considerados desde la perspectiva de la psicología empírica como entidades que habitan la conciencia, y no así como lo que para Sartre verdaderamente son, a saber, “la conciencia misma en su estructura original pro-yectiva y trascendente, en tanto que es por principio conciencia *de algo*” (p. 752). 2) Reduce la complejidad humana a una suma de deseos que, además, se rigen por leyes abstractas y supuestamente universales. Así, para explicar las inclinaciones o tendencias de un individuo, se remite a “la combinación de deseos *típicos* y abstractos” (p. 753).

De este modo, la psicología, explica Sartre, toma lo individual como mera intersección de esquemas universales (p. 754), lo que no basta para descifrar el sentido concreto del proyecto, pues este proceder no hace más que explicitar sin explicar la elección original del sujeto en cuestión. Descifrar el sentido de la elección

original conlleva la pregunta del por qué el sujeto ha decidido llevar a cabo su proyecto de la manera en la que de hecho lo hace. Sartre inquiere: “¿Por qué esta satisfacción simbólica, que podría, por otra parte, no pertenecer al orden artístico (está también, por ejemplo, el misticismo), se encuentra en la *escritura* más bien que en la pintura o la música?” (p. 754). *Mutatis mutandis*, podríamos pensar la pregunta fundamental que dirige la investigación inconclusa que Sartre elaboró sobre Gustav Flaubert: ¿por qué Flaubert sublimó de la forma en la que lo hizo?¹

Por desgracia, la psicología se ha limitado a develar y ordenar secuencialmente aquellos hitos en la vida del sujeto de estudio, que, por lo demás, resultan empíricamente verificables. Sin embargo, este género descriptivo, propio de los estudios biográficos, a la par que va haciendo esta descripción de los tránsitos y devenires del sujeto, introduce elementos explicativos exteriores, tales como “la herencia, educación, medio, constitución fisiológica” (p. 755), los grandes ídolos explicativos de la época.²

Por su parte, la psiquiatría, también agota sus esfuerzos en sólo sacar a la luz estructuras generales incapaces de garantizar la comprensión del sentido propio de cada manifestación del sujeto. Se pregunta Sartre: “¿Por qué ese hombre se cree tal o cual personalidad histórica más bien que cualquier otra?” (p. 755). Ambas, tanto la psiquiatría como la psicología, detienen sus indagaciones al llegar a descripciones generales que, sin embargo, se toman como datos primeros, pero devienen explicaciones insatisfactorias. Ni los elementos internos del sujeto (carácter, temperamento) ni los externos (herencia, condición social, edu-

1 Tan sólo a modo de una pequeña línea de fuga, el *Seminario VII* de Jacques Lacan resuena esta pregunta, pues el acto de sublimar es ante todo un acto de orden social. Sería interesante pensar en estas repercusiones.

2 Dando un salto cronológico y teórico, valdría repensar estos ídolos en su conexión con otro tema que a otros filósofos franceses de la época les aqueja: la figura de la pastoral. Tanto Michel Foucault en *Seguridad, territorio y población* como Lacan en el *Seminario VII* introducen esta idea. Resulta llamativo como estos tres pensadores franceses aluden a una idea, individuos o instituciones concretas para explicar el modo de comportamiento de los sujetos a nivel individual y social, que, a su vez, no sólo juegan un papel explicativo y descriptivo, sino también normativo.

cación) son suficientes para comprender el sentido del individuo. Es así como, para Sartre, lo que tendría que hacerse, en contraposición a la psicología empírica, es preguntarse no sólo por el fin de Flaubert al escribir, por ejemplo, sino interrogar al sujeto en su *historia* para procurar obtener el sentido y el *modo* en el cual pretende llegar a ese fin. En otras palabras, la pregunta en el fondo hacia Flaubert es de qué manera se posicionó frente a ese mundo que le precede y en el que tiene que proyectar su elección original.

Lo que el psicoanálisis existencial pretende alcanzar es algo *verdaderamente* irreductible. Con esto, no se busca una regresión al infinito en búsqueda de una causa última. Sartre pretende ir más lejos de la investigación conducida por un “por qué” y señala que se trata de:

Una exigencia fundada sobre una comprensión preontológica de la realidad humana y sobre la negativa conexas a considerar al hombre como analizable y como reductible a datos primeros, a deseos (o “tendencias”) determinados, soportados por el sujeto como las propiedades de un objeto. (p. 757)

La cita anterior sintetiza lo que un par de años más tarde será su conferencia *El existencialismo es un humanismo*. Sartre se niega a reducir al hombre a una serie de datos primeros que lo determinen, como si su esencia estuviese ya establecida antes de su posicionamiento en el mundo. Comprender el sentido último del individuo es aceptar esa comprensión preontológica de la realidad humana a la que tantos esfuerzos dedicó su desarrollo en *El ser y la nada*. La comprensión preontológica de la realidad humana está a la base del psicoanálisis existencial.

Ahora bien, Sartre resaltará la importancia que el prójimo tiene para el psicoanálisis existencial, razón por la cual nos parece esencial recuperar la siguiente cita del ensayo:

Pero lo que cada uno de nosotros exige en su propio esfuerzo por comprender al prójimo es, ante todo, que no haya de recurrirse jamás a esa idea de sustancia, inhumana porque está más acá de lo humano; y después que a pesar de ello el ser considerado no se disuelva en polvo, sino que pueda descubrirse en él esa unidad –de que la

sustancia no era más que una caricatura–, la cual ha de ser unidad de responsabilidad, unidad amable y odiosa, execrable o loable, en suma: *personal*. (p. 757)

Así, el psicoanálisis existencial se postula como un método que busca una comprensión del prójimo y los vínculos con este. Pese a que, erróneamente, Sartre considera que los materiales de los que el psicoanálisis propuesto por Freud se sirve son de índole “objetiva”, es importante subrayar que la intención de nuestro filósofo radica en una búsqueda por el equilibrio; un punto en el cual el individuo estudiado no sea remitido a una sustancia deshumanizada y, por otro lado, tampoco caiga en esa ligereza, en esa inconsistencia fácilmente disoluble. La búsqueda propuesta por Sartre es la búsqueda por la persona, la unidad que no está determinada por ningún *a priori*:

Se trata, al contrario, de recobrar, bajo aspectos parciales e incompletos del sujeto, la verdadera concreción, que no puede ser sino la totalidad de su impulso hacia el ser, su relación original consigo, con el mundo y con el *Otro*, en la unidad de relaciones *internas* de un proyecto fundamental. (p. 760)

Ese impulso hacia el ser no apela a ningún elemento abstracto, por el contrario, se concreta en tres planos: la relación consigo, la relación con el mundo y la relación con el Otro. Se entiende ahora por qué en el tercer apartado de *El ser y la nada* el Otro ocupa un lugar ontológico tan relevante.

Por su parte, en cada una de las tendencias del sujeto se vislumbra lo que Sartre denomina “la relación global con el mundo” (p. 760). Esta relación es un elemento fundamental para la constitución del sujeto como un sí-mismo. Así, la elección fundamental existe como la significación trascendente de cada elección “empírica”; no se trata, señala Sartre, de una elección con preeminencia ontológica, ni tampoco de una elección en un tiempo cronológico anterior que se sitúe, por ejemplo, en alguna suerte de inconsciente para después ser observado en su expresión empírica; “es, por principio, aquello que debe siempre desprenderse de la elección empírica como su *más allá* y como la infinitud de su trascenden-

cia" (p. 761). Este aspecto queda perfectamente ilustrado en el análisis que Sartre realiza en torno al antisemitismo en *Sobre la cuestión judía*, donde ironiza esta actitud que muchos adoptan al hablar del antisemita como un sujeto cuyo "único defecto" es el racismo, como si esa elección de *ser-racista* fuese un elemento casi accesorio susceptible de ser añadido y retirado a conveniencia.

Por todo lo anterior, Sartre enfatiza su interés en encontrar y elaborar un método que permita extraer esa significación (sentido) fundamental del individuo que denomina "el secreto individual de su ser-en-el-mundo" (p. 761). Para lograr su objetivo, tomará como punto de referencia el psicoanálisis freudiano. Es urgente enfatizar que la manera en la que comprende y articula el psicoanálisis bien debe ser puesta en entredicho, pues recordemos ese carácter parasitario de nuestro autor, quien no tiene reparo en tomar y abandonar según sus intereses y necesidades el pensamiento e ideas de otros. Por supuesto, con el psicoanálisis no hay tregua.

Dejando de lado su recuperación del psicoanálisis freudiano, Sartre indica que el propósito del psicoanálisis existencial consiste en "descubrir y extraer el proyecto fundamental común a las diversas tendencias empíricas de un sujeto *comparándolas* entre sí más bien que sumándolas o recomponiéndolas simplemente: en cada una de ellas está la persona íntegra" (p. 761). El proyecto original de un para-sí apunta siempre hacia su propio ser. Sartre lo entiende como un "proyecto de ser", "tendencia a ser" o, y esta es la alusión que aquí nos parece más llamativa y que es la que de alguna forma emplea más Sartre a lo largo de su explicación, "*deseo de ser*". Todo proyecto original es *deseo-de-ser* y la labor del psicoanálisis existencial es explorar el sentido que adopta en cada sujeto ese deseo; cómo se manifiesta, en qué radica, de qué modo un sujeto específico encarna, a partir de su relación con las otras regiones del ser vistas en el mundo, en los otros y consigo mismo también, ese proyecto. Se trata de comprender las vías por las cuales un individuo decide "llegar a ser".

El proyecto originario se sostiene desde la característica principal del para-sí, que consiste en "ser" *falta de ser*, que, a su vez, implica todo "lo posible", es decir, aquello hacia lo que el para-sí trasciende y que se le presenta como lo faltante. La condición de posibilidad para que el para-sí elija es su propia falta de ser. Este

deseo fundamental de todo ser humano “resulta de una descripción a *priori* del ser del para-sí” (p. 761). Así, Sartre recapitula y señala que “lo que en nuestra segunda parte expresábamos en términos de falta, puede expresarse igualmente en términos de *libertad*” (p. 761). La libertad se identifica con la falta. Sin esa falta (de ser) no habría cabida para la elección, ni para lo posible, por ende, no habría cabida para la *situación*, la cual se define a partir de esa estructura objetiva del mundo que rodea al para-sí y de la cual se puede decir lo siguiente:

Me devuelve mi libertad en forma de tareas de-cumplir libremente; no hay en ello constricción alguna, puesto que mi libertad roe mis posibles y, correlativamente, las potencialidades del mundo se indican y se ofrecen solamente. (p. 363)

Sartre pone el ejemplo de aquel que es celoso y que decide espiar por la mirilla de la puerta. Si es que hay un espectáculo “de-ser contemplado” es únicamente por los celos, asimismo, estos “son” en tanto el mundo es escenario de ese espectáculo. A esto apunta Sartre cuando habla de la correlatividad entre la libertad, el mundo y sus potencialidades.

En lo que atañe a la situación, Sartre indica en una de las primeras formulaciones que presenta de esta idea que aquella consiste en el conjunto de medios fines que se implican entre sí:

Con ocasión de cierta estructura objetiva del mundo que me rodea, me devuelve mi libertad en forma de tareas de-cumplir libremente; no hay en ello constricción alguna, puesto que mi libertad roe mis posibles y, correlativamente, las potencialidades del mundo se indican y se ofrecen solamente. (p. 363).

Por cierto, nos parece relevante el hecho de que esta primera enunciación ocurra en el marco de la tercera parte de *El ser y la nada*, que Sartre destina al análisis del ser-para-otro, y que sea en la cuarta parte donde profundiza la idea y destaca que son “mi sitio, mi cuerpo, mi pasado, mi posición, *en tanto que determinada por las indicaciones de los otros, y mi relación fundamentalmente con el prójimo*, diferentes estructuras de la situación” (p. 665). No perdamos de vista que los diferentes elementos estructurales de la situación

están conectados unos con otros. Huelga decir que la complejidad de la realidad no puede limitarse a una supuesta objetividad del mundo.

Por su retroceso nihilizador, la libertad hace que se establezca un sistema de relaciones desde el punto de vista del fin entre “los” en-síes, o sea entre el *plenum* de ser que se revela entonces como mundo, y el ser que ella tiene-de-ser en medio de ese *plenum* y que se revela como un ser, como un esto que ella tiene-de-ser. (p. 662)

Se entiende, entonces, que la contingencia del mundo que rodea a la libertad aparece sólo a la luz de los fines que ella misma se haya determinado, “no como existentes brutos, sino en la unidad de iluminación de una misma nihilización” (p. 662). Merece el esfuerzo recuperar el siguiente fragmento en el cual Sartre describe la relación entre libertad y situación:

Llamaremos situación a la contingencia de la libertad en el *plenum* de ser del mundo en tanto que este *datum*, que no está ahí sino para no constreñir a la libertad, no se revela a ella sino como ya iluminado por el fin elegido. Así, el *datum* no aparece jamás como existente bruto y en-sí al para-sí; se descubre siempre como motivo, puesto que no se revela sino a la luz de un fin que lo ilumina. Situación y motivación se identifican. El para-sí se descubre como comprometido en el ser, investido por el ser, amenazado por el ser; descubre el estado de cosas que lo rodea como motivo para una reacción de defensa o de ataque. Pero sólo puede efectuar este descubrimiento porque pone libremente el fin con respecto al cual el estado de cosas es amenazador o favorable. (p. 662)

Conclusiones

Un estudio de los fines se vuelve fundamental para toda posible acción política, ya no para consumir, sino para mínimamente imaginar un proyecto, sin importar la escala a la que se refiera. Sartre, ironizando ciertas concepciones cotidianas y populares de la libertad, apunta que, para aquellas, “la historia de una vida es la histo-

ria de un fracaso” (p. 655). Esta afirmación encaja a la perfección en esta narrativa que el realismo capitalista se ha encargado de inculcar. En ese sentido, este realismo capitalista no ha escatimado en recursos para alienar esa libertad vinculada con el deseo, para obturar en los sujetos toda posibilidad de, como señala Sartre, poner libremente el fin con respecto al cual el estado de cosas, sencillamente “es”.

La potencia de una propuesta como la del psicoanálisis existencial sartreano, radica justo en constituirse como un método que analiza, en el sentido más estricto de la palabra, las estructuras que conforman el mundo, siempre reconociendo que este únicamente puede ser pensado y comprendido en relación con la realidad humana y en función de la libertad inherente a esta. El potencial emancipador de la reflexión sartreana entraña la idea de que, pese a que en apariencia el orden dado es el orden natural inmutable e inalterable, siempre es posible recordar las palabras de Herbert Marcuse: “Seamos realistas... pidamos lo imposible”.

Referencias

- Barnes, H. (1999). Sartre's ontology: The revealing and making of being. En C. Howells (ed.), *The Cambridge companion to Sartre*. Cambridge University Press (pp. 13-38).
- Fisher, M. (2017). *Realismo Capitalista*. Caja Negra.
- Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós.
- Sartre, J.-P. (1973). El escritor y su lenguaje. Situación IX. Losada.
- . (2006). *El ser y la nada*. Losada.
- Žižek, Slavoj. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI.

11. LA MIRADA DEL OTRO Y SU CONTRIBUCIÓN A LA COMPRESIÓN DE LA PSICOTERAPIA EN LÍNEA¹

Camila Gadelha
Adria de Lima Sousa

Introducción

La práctica de la psicología atraviesa campos y áreas de conocimiento muy diversos, con repercusiones en términos de saber y de acción. Por ello, mirar hacia la clínica es un factor fundamental en la búsqueda de una mejor comprensión, no sólo del papel de esta forma más accesible de psicoterapia en nuestra sociedad, sino también para entender el lugar de la clínica en un ambiente de acompañamiento e incluso de tratamiento de quienes buscan psicoterapia, por el motivo que sea.

La psicología clínica inspirada en las ideas del filósofo Jean-Paul Sartre es una invitación a mirar a la persona en situación, en su contexto histórico, desde una perspectiva fenomenológica y dialéctica (Schneider, 2011). En este sentido, es necesario observar los cambios históricos que se han producido en el ámbito clínico para establecer un paralelismo con los cambios que se han producido en los 80 años transcurridos desde la publicación de *El ser y la nada*. Esta obra aportó elementos de sustento teórico a la filoso-

¹ Traducido del portugués por Víctor Francisco Guerrero García.

fía y a la psicología, permitiendo trabajar en una clínica que denominamos sartreana y que se revela como una posibilidad para generar una visión amplia de las dimensiones de la existencia humana y de los fenómenos a comprender.

La actividad de la clínica ha sufrido varias transformaciones, viéndose impactada en los últimos años por lo virtual, a través del uso de internet y todos los elementos que rodean el ambiente del mundo online. En 2018, el Consejo Federal de Psicología, al darse cuenta de que había una mayor demanda de atención en línea, intentó regularla, para tratar de reducir la burocracia –antes sólo viable para fines de investigación, haciendo a este modelo más atractivo para los psicoterapeutas de todo el país (Conselho Federal de Psicología, 2018).

Desde marzo de 2020, con la declaración de la pandemia, la atención en línea se ha convertido en la única opción para quienes deseen continuar o iniciar sus procesos psicoterapéuticos, inaugurando, para la gran mayoría de psicoterapeutas y pacientes, una nueva forma de relacionarse durante la psicoterapia.

A la vista de los movimientos recientes en el panorama de la psicoterapia en línea, cabe preguntarse: ¿en qué consiste la psicoterapia en línea? Según Lemos (2016), se cree que este tipo de terapia comenzó con el programa informático conocido como ELIZA en 1960, creado por Joseph Weizenbaum del Instituto Tecnológico de Massachusetts. El programa simulaba una conversación entre un paciente y un psicólogo. En Brasil, los primeros estudios sobre psicoterapia en línea tuvieron lugar a principios de la década de 2000. Durante este periodo, los investigadores empezaron a debatir la posibilidad de crear normas que culminaron en la primera Resolución Brasileña para la atención en línea en 2005. En 2012, este documento fue revisado, autorizando la Orientación Psicológica en Línea, que permitía un límite de 20 sesiones por paciente/cliente. En 2018, el Consejo Federal de Psicología, a través de la resolución CFP 011/2018, autorizó la apertura de consultas psicológicas a través de la tecnología de la información y la comunicación. Esta resolución permite la prestación de servicios tales como la atención psicológica sincrónica o asincrónica, la supervisión técnica de los servicios prestados por los psicólogos en una amplia variedad de contextos, etc. Es en este contexto en el que

nos encontramos actualmente. Muchos profesionales han vuelto a la atención presencial, pero un porcentaje significativo ha adoptado la atención a distancia como parte permanente de su práctica profesional, que demuestra la importancia de seguir investigando y reflexionando sobre este tipo de psicoterapia.

Dado que el existencialismo, como filosofía y forma de entender la complejidad de la vida, busca soluciones para comprender el sentido del ser y las exigencias de la existencia (Sartre, 2015a), la psicoterapia de inspiración sartreana se inspira en las reflexiones del filósofo para orientar la práctica clínica con el fin de comprender cómo cada persona se elige a sí misma y, para lograr este fin, utiliza un método específico propuesto en *El ser y la nada* y otras obras posteriores (Sartre, 1970; Sartre, 2015a, Bocca, 2021). Sartre, como exponente del existencialismo, realizó importantes aportes a la psicología a partir de su propuesta fenomenológica y dialéctica (Cerbone, 2014; Coorebyter, 2017; Maheirie, 1994). La psicología, una ciencia cuyo objeto de estudio es la subjetividad humana (Bock, Furtado y Teixeira, 2007), encuentra en el existencialismo una perspectiva que amplía su visión de su objeto al entablar un diálogo entre la fenomenología y la dialéctica como fundamentos epistémicos, que sitúan la materialidad y la sociabilidad como constituyentes de este sujeto y lo comprenden en el horizonte de su campo de posibilidades, es decir, de cara a su futuro y a las diversas posibilidades de la existencia humana. Esta psicología, basada en el existencialismo, observa a personas reales, con experiencias particulares, en situaciones concretas, en un mundo constituido por determinaciones universales. A estos aspectos, sólo se puede acceder desde una perspectiva crítica e implicada en el mundo, comprendiendo la complejidad de trayectorias que están mediadas por alteridades o reciprocidades, entre aspectos individuales y colectivos, objetivos y subjetivos, singulares y universales (Sartre, 2015a; Schneider et al., 2022).

Es a través de la presentación de una ontología fenomenológica y dialéctica como Sartre analiza, en *El ser y la nada*, todos los elementos presentes en una situación que hacen posible la comprensión de la dimensión humana y, por tanto, ofrece parámetros para una clínica comprometida y acorde con las transformaciones y metamorfosis históricas que se están produciendo. Al destacar

la noción de proyecto como fundamental para comprender las elecciones del ser humano, Sartre señala que la noción básica de la existencia es la libertad; sin embargo, esta libertad que hace posibles las elecciones sólo puede concebirse en una situación (Sartre, 2015a). Al destacar los componentes constitutivos de una situación y sus implicaciones para un proyecto, el filósofo afirma que el lugar, el pasado, el entorno, el prójimo (y los demás), así como la propia muerte, deben analizarse para comprender los procesos de elección y las condiciones de posibilidad para elegir un proyecto (Castro y Elrich, 2016). Sin duda, la clínica de inspiración sartreana considera todos los múltiples aspectos implicados en la relación del paciente con el mundo y, por lo tanto, considera la propia relación y el papel del psicoterapeuta como mediador fundamental en este proceso (Schneider et al., 2021, 2022).

En la clínica en línea, el juego de miradas y su dinámica entrañan una mayor complejidad. Vemos que el encuentro y el intercambio van más allá del modo tradicional de psicoterapeuta y paciente/cliente, y viceversa. Ahora, encontramos este intercambio entre el psicoterapeuta y él mismo, así como entre el paciente/cliente y él mismo. En ningún momento, en el *entorno* terapéutico tradicional, pacientes y psicoterapeutas se colocaban frente a espejos para poder visualizarse mientras hablaban y escuchaban a su interlocutor. Esta dinámica, que creó un complejo “juego de miradas” en la psicoterapia y la psicología clínica en general, surgió con la llegada de las consultas mediadas por las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC). Los dispositivos utilizados para realizar consultas en línea permiten tanto al paciente como al psicoterapeuta visualizarse a lo largo de la consulta. Es ese elemento sobre el que este texto llama la atención para discutir los juegos de miradas presentes en esta modalidad de atención y los aportes del pensamiento sartreano a esta clínica en transformación.

Así, ante estos hallazgos y las transformaciones ocurridas en los últimos años, especialmente en el escenario pospandémico, este trabajo se propone reflexionar sobre la Mirada del Otro en *El Ser y la Nada* y el despliegue de la concepción existencialista sartreana para pensar los aportes de su obra a la comprensión de la Psicoterapia en Línea.

I. Aspectos ontológicos y metodológicos del existencialismo sartreano

El existencialismo, más que una corriente filosófica, sirve de fundamento a toda investigación sobre la realidad humana (Sartre, 1979). Como filosofía, se ocupa especialmente de discutir la ontología fenomenológica y los presupuestos metodológicos capaces de descifrar el proyecto de ser de una persona. Para introducir elementos propios del existencialismo y su relación con la psicología, es necesario, por tanto, presentar los fundamentos fenomenológicos como precedente.

Se cuenta que Sartre se sorprendió al descubrir que la fenomenología le permitiría reflexionar sobre las cosas más cotidianas con rigor filosófico, y se entusiasmó al conocerla cuando, siendo aún estudiante de filosofía, en la mesa de un bar, su amigo Ramón Aron comentó: “¿Ves, mi pequeño camarada?, si eres fenomenólogo, puedes hablar de este cóctel, y es filosofía” (Gerbone, 2014, p. 57). La narración de este momento, en que el existencialista conoció la fenomenología, fue escrita por Beauvoir (1961), quien da fe del entusiasmo de Sartre al conocer esta posibilidad de filosofar sobre la vida tal como es, que acabó reverberando en toda su obra, desde el reconocimiento de su pertinencia como desde la crítica de sus limitaciones.

Al mismo tiempo que se sentía encantado por la fenomenología, Sartre reconocía el error de Husserl a medida que profundizaba en sus estudios sobre la realidad humana. Entre las muchas contribuciones de la fenomenología, ¿cuál fue el error de Husserl a juicio del existencialista? Uno de los principales se refiere a la cuestión de la conciencia, ya que, aunque el padre de la fenomenología criticó tanto los modelos positivistas de la ciencia como las filosofías idealistas, incapaces de conocer la verdadera realidad en la búsqueda de su “verdad apodíctica”, incurrió en la creencia en la existencia de un “yo puro” y en las limitaciones de una conciencia (Dartigues, 1992). Según Vicent de Coorebyter (2017, p. 15), el filósofo francés considera que “la intencionalidad implica que la conciencia, lejos de definirse por la reflexión o por una vida psíquica, apunta ante todo a un polo exterior a ella misma, tiende hacia lo que no es”. De este modo, Sartre dará prioridad a la experiencia en el mundo, y no sólo a los

elementos internos y subjetivos, ya que las cosas son exactamente lo que son, por lo que no es necesario recurrir a un yo interior, un yo puro, para reconocerlas (Sartre, 2015).

Sartre reconoce la importancia del método fenomenológico y propone que la materialidad del mundo existe de forma concreta, independiente de la conciencia que lo observa y lo significa; es decir, que, aunque es necesario que una conciencia vea el mundo, no es este ver lo que constituye lo real. Por tanto, Sartre considera que la noción de Husserl del “yo puro” es una solución a lo real, de la relación intrínseca entre objetividad y subjetividad. Ni la objetividad ni la subjetividad se superponen; son relativas la una a la otra, existen dialécticamente. Por esta razón, sólo es posible comprender a la persona humana en una situación, en el mundo, pero en un mundo que también está constituido por la presencia de personas, contextualizadas en diferentes épocas, culturas y condiciones (Sartre, 1979).

El existencialismo parte así del supuesto de que no hay una esencia que defina a priori al ser humano, sino un conjunto de relaciones, de experiencias, que vienen a constituir su ser en su trayectoria, lo que repercute en la clásica frase de Sartre: “la existencia precede a la esencia”. No existe una naturaleza humana apriorística, ni un modelo ideal que alcanzar. Para Sartre (1970, p. 4), el hombre existe, se encuentra a sí mismo, aparece en el mundo y sólo más tarde se define. El hombre, tal y como lo concibe el existencialista, sólo no es definible porque inicialmente no es nada: sólo más tarde será algo y será lo que haga de sí mismo.

Hace ochenta años, cuando se publicó *El ser y la nada*, el filósofo ya anunciaba la urgencia de una nueva mirada sobre el mundo para comprenderlo. En aquella época, aún no nos enfrentábamos al avance de las tecnologías, del Internet y de las inteligencias artificiales como hoy, ni siquiera a discusiones cercanas a lo que Debord (1967) consideraría la sociedad del espectáculo. Aun así, la obra de Sartre sigue siendo relevante, porque aborda la condición humana y las verdades experienciales que no se nos escapan. En su obra, uno de los aspectos que más llama la atención y que converge con los diálogos sobre los fenómenos que vivimos actualmente es su sentido de la mirada del otro. La siguiente sección pretende explorar esta dimensión de la mirada en la obra sartreana.

II. La mirada: la dimensión del otro en *El ser y la nada*

Para reflexionar sobre la mirada desde el punto de vista de Sartre, tenemos que hablar de la importancia del otro y, en consecuencia, del encuentro con el Otro, porque “mirar” sólo es posible en el encuentro con este Otro. Pero, ¿quién es ese Otro? El Otro es el que me ve, el que me revela. Es a partir de él y hacia él que se dirige la mirada. La mirada del Otro inaugura un exterior para mí, inaccesible sin este encuentro. Estar ante la mirada del Otro es estar desnudo, vulnerable. Pero no soy una víctima. La relación con el Otro, en este sentido, es igualitaria, porque yo también lo veo. En otras palabras, el “yo” es el ser revelado al Otro, captado por la conciencia de este, y que refleja la pluralidad de posibilidades de la mirada del Otro. Hay un desplazamiento del yo para que el otro pueda percibir, un deslizamiento hacia fuera del yo, que llega al Otro a través de su conciencia.

El Otro hace de mí un objeto, pero yo también lo hago. En este sentido, hay una confrontación de libertades, yo petrifico a este Otro haciéndolo sustancial mientras que este Otro hace lo mismo conmigo. Vivimos en este juego de miradas. Para Sartre, puedo objetivar al Otro, capturarlo como un objeto. Pero esta captación que hago del Otro no será en forma de objeto, pura y simplemente, sino como “presencia en persona” (Sartre, 2011). Es el Otro quien mediatiza la constitución de mi ser, porque lo que soy pasa por la mediación de esta Mirada. Pero somos libertad. El Para-sí, que es lo nuestro, nunca puede ser nada, es decir, siempre se me escapa una imagen de mí. El Otro puede convertirme en algo que siempre escapa de mi control. Me recuerda a la famosa frase de Sartre de “el infierno son los demás” (Sartre, 2011).

Sartre comenta esta frase:

Quise decir “el infierno son los demás”. Pero “el infierno son los demás” siempre se malinterpretó. Pensaron que quería decir que nuestras relaciones con los demás siempre estaban envenenadas, que siempre eran relaciones infernales. Quiero decir otra cosa. Quiero decir que, si las relaciones con los demás están torcidas, viciadas, entonces los demás sólo pueden ser el infierno. ¿Por qué? Porque los

demás son, de hecho, lo más importante de nosotros mismos, para nuestro propio conocimiento de nosotros mismos. Cuando pensamos en nosotros mismos, cuando intentamos conocernos, utilizamos básicamente el conocimiento que los demás ya tienen de nosotros, nos juzgamos con los medios que los demás tienen, que nos han dado para juzgarnos. Lo que digo de mí mismo siempre tiene en medio el juicio de los demás. Lo que siento sobre mí mismo, el juicio de los demás está en medio [...]. Esto no hace más que subrayar la importancia capital de los demás para cada uno de nosotros. (Sartre, 1973, pp. 282-283)

La mirada del Otro me da un “exterior” y no puedo hacer nada al respecto, aunque sea libertad todo el tiempo. No puedo controlar lo que el Otro hace de mí, así que todo lo que tengo que hacer es tratar, elegir, escapar, negar, transformar esta imagen que se hace de mí, de la manera que yo elija, tendré que relacionarme con ella. El Otro es el que me ve, el que me hace darme cuenta de que soy visto, de modo que empiezo a mirarme a mí mismo desde la perspectiva del Otro. Según Schneider (2011), “el hecho de la existencia del Otro es por tanto indiscutible y me afecta en lo más profundo, en la medida en que el Otro es el mediador indispensable entre yo y yo mismo” (p. 147).

Por muy incómodo que pueda resultar este juego de la mirada con el Otro, porque es un intento de darme una sustancia, de “objetivarme” de algún modo, es necesario para mí acceder y descubrir ese exterior, mi ser. En otras palabras, este conflicto en el que intento objetivar al Otro y él hace lo mismo conmigo es indispensable, porque permite reconocer a este Otro y, como se ha dicho antes, también reconocer mi ser. Según Sartre (2003):

A través de la mirada del otro, vivo fijado en medio del mundo, en peligro, como irremediable. Pero no sé lo que soy, ni dónde estoy en el mundo, ni qué cara de este mundo en el que estoy se vuelve hacia el otro”. (p. 345)

Y así, en estado de peligro, nos enfrentamos a la presencia y la mirada del Otro. Ese Otro que en cada momento representa una amenaza para mi libre elección del yo. Así, experimento al Otro y su presencia a través de la mirada, porque el Otro es el que me

mira. Estar en el mundo es originalmente experimentar la posibilidad de ser visto por el Otro. Y ser visto es ser objetivado, tener cualidades, recibir atributos. Basta con que el Otro me mire para que yo sea lo que soy (Sartre, 2011).

Según Alt (2014):

En esta actitud, puedo estar frente al otro de tal modo que le “robo” sus fines, colocándolo como instrumento de mis propios fines, puedo objetivarlo y estudiarlo no en el movimiento de una praxis, sino como una totalidad acabada y externa e inerte, permitiéndome tomarlo ya no por mi propia experiencia, sino como un puro hecho externo, como una cosa entre las cosas. (p. 172)

Al tratar de la sociabilidad, Sartre sostiene que las relaciones recíprocas y las tríadas son la base de todas las relaciones (Freitas, 2017). Y esta reciprocidad puede ser positiva, facilitando un intercambio con el otro, o negativa, limitándose a cosificar al otro para lograr un proyecto. Es a partir de la reciprocidad que cada uno “puede hacer del proyecto del otro un vehículo para sí mismo, de modo que el otro se haga a sí mismo un vehículo para nuestro proyecto” (Laing y Cooper, 1976, p. 76).

Discutir las posibilidades de una práctica clínica de inspiración sartreana implica la necesidad de comprender la noción de proyecto de ser, proyecto o proyecto fundamental instituido por el existencialista, así como la necesidad de descifrarla (Sartre, 2015). Se entiende que la noción de proyecto es fundamental para el despliegue de una clínica sartreana y esto no sería diferente en los parámetros de la clínica que llamamos psicoterapia en línea.

III. La noción del proyecto y del Otro en el existencialismo de Sartre

El ser y la nada consagra el psicoanálisis existencial, que busca su “Freud” y describe detalladamente las travesías que implica el concepto de proyecto, para luego presentar un camino metodológico más detallado para lograr la enunciación de dicho proyecto (Sartre 2015a, 1979). Como indica Schneider (2011), la idea de proyecto

realiza contribuciones sustanciales al campo de la psicología, ya que se refiere a la búsqueda personal de realizar plenamente el propio ser, orientándose hacia un futuro. Este proyecto se materializa a partir del deseo de ser que impulsa a las personas, y es “constituido por el hombre en su praxis cotidiana; se realiza en cada experiencia relacional, emocional, intelectual, etc.; define al hombre en la medida precisa en que el hombre se define a sí mismo” (p. 129). Sin embargo, es necesario entender la noción de mediación como el proceso de constitución del proyecto. Un sujeto construye su proyecto mediado por los otros que le rodean, otros que no están aislados en el mundo, sino entretnejidos en grupos (familia, amigos, comunidad) y situados en contextos materiales, territoriales, culturales e históricos.

La transformación de las dimensiones histórica y social es posible, aunque no sólo se produce a partir de una acción singular, sino de una colectividad (Perdigão, 1995). Por esta razón, tanto la noción de lo singular-universal como la noción de compromiso son importantes en la obra de Sartre, permitiendo comprender el proyecto como un aspecto propio que pasa por la elección individual, la comprensión del grupo y aspectos que revelan las condiciones de posibilidad del proyecto, en un campo de mediación colectiva, en una dialéctica mediada por otros (Sartre, 1979, 2002). La noción de singular-universal presupone que no existe un individuo único, que no se vea afectado por los aspectos relacionales y el mundo en el que vive, porque cada individuo se relaciona con aspectos universales. Sartre admite que sería mejor llamar a cada persona singular-universal y no sólo individuo. Para Sartre (2015b), “somos la singularización de todo el universal de los sistemas en los que vivimos” (p. 90). Cada persona realiza su propia situación en el mundo (Castro y Elrich, 2016), constantemente afectamos y somos afectados por los colectivos que nos rodean, en la medida que aspectos de lo universal constituyen al ser, mientras que este ser, desde su acción singular sobre el mundo, afecta al campo de lo universal.

Comprender el proyecto de un individuo, es decir, el de un singular-universal, implica significativamente mirar y relacionarse con el otro y la historia, su historia, la historia del mundo y las mediaciones presentes. Según Sartre (1979): “Sólo el proyecto, como mediación entre dos momentos de objetividad, puede dar

cuenta de la historia, es decir, de la *creatividad* humana. Hay que elegir [...]. [A]l hombre singular se le reconoce su poder de superación mediante el trabajo y la acción” (p. 83). La realidad humana se concibe como acción; sin embargo, el sentido de la existencia no reside en el determinismo de las cosas, sino en el proyecto de ser (Castro y Elrich, 2016). Para Sartre, la existencia humana debe entenderse en términos de dimensiones que abarcan la facticidad y la trascendencia (Cerbone, 2014). Así, el proyecto de ser se expresa a través de elecciones que implican límites y posibilidades, porque cada ser humano elige haciéndose a sí mismo (Schneider, 2011).

Según Sartre (1979), el proyecto sólo puede comprenderse contemplando el campo de las posibilidades, es decir, un futuro que se despliega, que depende de la realidad social e histórica, de los aspectos físicos y materiales, y de la facticidad del “En-sí”. La constitución del *proyecto* tiene lugar siempre en una *situación, que está constituida* por ciertos aspectos que se detallarán en el curso de este estudio: mi lugar; mi pasado; mi entorno; mi prójimo; mi muerte (Sartre, 2015a). Cabe reiterar que todos estos constituyentes de la *situación* muestran que la existencia no tiene lugar en abstracto, sino en un espacio concreto, anclado en la materialidad, que adquiere sentido mediante la realización del proyecto de ser. El proyecto, al revelar el “para-sí”, engloba;

[La] totalización continua de nuestras experiencias, la temporalización singular que constituye nuestro propio modo de estar en el mundo, la consistencia de nuestro proyecto de ser, en definitiva, no es nada más ni nada menos que una elección de nuestro ser forjada en una situación dada y retomada permanentemente. (Castro y Ehrlich, 2016, p. 96)

Por ello, el proyecto sólo puede concebirse como una posibilidad, el proyecto relativo al para-sí “es lo que no es y es lo que es” y depende tanto de las elecciones del existente como de las circunstancias en las que se producen. Según Sartre (1979), por pequeño que sea el campo de posibilidades de una persona, este campo está siempre en su horizonte, lo que significa que tener un proyecto de ser es una condición ontológica del sujeto humano y que es imposible no tener un proyecto. Puede interrumpirse, puede ser inviable, pero

incluso en las circunstancias más extremas, siempre es necesario vislumbrar el futuro. No es casualidad que Sartre afirmara que no existe ninguna condición impuesta a un ser humano que no pueda superar a través de su modo de vida (Sartre, 2022a). En la clínica sartreana, la noción de proyecto debe ser abarcada y puede ser dimensionada a través de una descripción fenomenológica de las situaciones objetivas vividas por el sujeto. Es importante darse cuenta de que estas situaciones son vividas y atravesadas por el otro como condición fundamental de la existencia.

En el existencialismo sartreano, se entiende que “no sólo la dimensión física es totalmente objetiva, debido a las propiedades intrínsecas del mundo, sino que estas propiedades movilizan no sólo los sentimientos: conducen a la acción” (Coorebyter, 2017, p. 21). Esto se debe a que, según Sartre, “sentir es ya superar, hacia la posibilidad de una transformación objetiva; en la prueba de lo vivido, la subjetividad se vuelve contra sí misma y se arranca de la desesperación por la objetivación” (1979, p. 81).

Todos los elementos tratados en la filosofía de la existencia de Sartre proporcionan un método para intentar acceder a la realidad humana en toda su complejidad. En un primer momento, en *El ser y la nada*, Sartre presenta el psicoanálisis existencial como una guía que ayudará a descifrar el proyecto. Este psicoanálisis existencial es cercano y, al mismo tiempo, radicalmente diferente del psicoanálisis propuesto por Freud (Sartre, 2015). En *El ser y la nada*, Sartre reconoce las aportaciones del psicoanálisis para acceder a la historia de las personas y acercarse a los elementos que la componen para hacer posible el desciframiento de un proyecto de ser. Sin embargo, el filósofo advierte que el psicoanálisis diferenciado que proponía aún no existía, porque todavía no había encontrado a su Freud. El psicoanálisis tradicional no podía abordar los matices de la existencia y la comprensión humanas, y tenía limitaciones, porque se centraba demasiado en elementos de la historia y la infancia en lugar de profundizar en aspectos que debían contextualizarse.

En sus siguientes obras, Sartre siguió desarrollando un método para develar el proyecto de ser humano, que se añadiría al psicoanálisis existencial de *El ser y la nada*. El filósofo utiliza el método progresivo-regresivo, propuesto inicialmente por Henri

Lefèbvre, cuya principal preocupación es situar al ser humano en el centro de la comprensión de la producción material de la vida inmediata, antes que los aspectos de la sociedad civil, el Estado y las ideologías existentes (Sartre, 1979). El método consiste en un movimiento que Sartre denomina “de ida y vuelta”, siendo progresivo y regresivo al mismo tiempo, en la medida en que pretende dar cuenta de las dimensiones singulares y universales de los fenómenos. Así, este método determinará progresivamente la biografía (por ejemplo) profundizando la época, y la época profundizando la biografía (Sartre, 1979, p. 110).

Este método hace importantes contribuciones a la psicología contemporánea en la medida que permite acceder a la historia de los individuos y de los grupos en un amplio campo que implica explicar los macrocontextos (como las relaciones económicas, políticas, culturales y sociales de un determinado momento histórico), al mismo tiempo que las experiencias vividas en la singularidad de cada persona y de los grupos a los que pertenece, en un constante movimiento dialéctico de implicación mutua. El existencialismo posibilita así una psicología fenomenológica de la existencia humana (Teixeira, 2017).

En Brasil, en los últimos años, la literatura científica de referencia para la psicología existencialista ha dado cuenta de la propuesta del psicoanálisis existencial en diálogo con el método progresivo-regresivo, que inspiraría la práctica clínica (Bocca, 2021). Cabe señalar también que la psicoterapia existencialista en Brasil se ha volcado cada vez más a un diálogo interdisciplinario entre profesionales y teóricos de la filosofía y la psicología, inspirado principalmente en las contribuciones de Sartre y Beauvoir. Así, la práctica clínica se basa en supuestos centrados en la fenomenología, el método progresivo-regresivo y el psicoanálisis existencial (Schneider et al., 2022).

En general, es posible afirmar que estos métodos revelan estrategias fructíferas para el trabajo en la clínica existencialista y que están en consonancia con la teoría de los factores comunes de las psicoterapias, que consideran aspectos centrales que deben estar presentes en la atención psicoterapéutica y revelan aspectos del paciente, del terapeuta y de la relación que es necesario considerar en los procesos de atención (Sousa, 2017). Considerando

que el objetivo de las psicoterapias existencialistas es comprender el proyecto de un sujeto, tanto los servicios presenciales y en línea, necesitan contemplar algunos factores comunes y centrales para que la psicoterapia sea viable. Según Schneider et al. (2022), entre los factores que garantizan el progreso de la psicoterapia se encuentran los relativos a la alianza terapéutica, o factores de relación. Estos factores incluyen la posibilidad de construir un vínculo y unos objetivos compartidos, así como la apertura a las contradicciones y los cambios en el proceso.

Según las investigaciones que se han centrado en las formas existencialistas de hacer psicoterapia clínica (Schneider, et al. 2021; Bocca, 2021), no hay indicios de problemas graves que hagan inviable el proceso de psicoterapia en línea cuando está mediado por pantallas de ordenador, teléfonos móviles o dispositivos similares. Incluso se ha adoptado el término “pantalla de la experiencia” para hablar de esta nueva forma de relación en la atención en línea y de la experiencia que se puede considerar para hacer las cosas en la clínica (Melo y Boca, 2022). Por lo tanto, dadas las teorías de los factores comunes y el hallazgo de factores específicos de la psicoterapia existencialista que destacan la importancia de la relación terapéutica, se acepta que, en la mediación en línea, la diferencia es la mirada. La ampliación de las posibilidades y no las limitaciones. El juego de miradas. Este juego de miradas se destaca como un elemento más de la situación clínica, reconoce este fenómeno y lo incorpora a la práctica clínica. Así, es posible identificar consonancias entre la psicoterapia en línea y la perspectiva existencialista.

IV. La psicoterapia en línea y la perspectiva existencialista

Pensar en una psicoterapia inspirada en el pensamiento y la filosofía de Sartre es pensar en la posibilidad de desarrollar algo nuevo, porque, aunque el autor se centró a lo largo de toda su obra en reflexiones sobre la psicología y la clínica, en realidad, no desarrolló una psicología clínica. Esboza formas en las que nosotros, los actores y autores de la psicología, podríamos apropiarnos y

construir algo a partir de estas reflexiones. En este sentido, ya se ha avanzado algo con el intento de diferentes profesionales de la psicología, especialmente en Brasil, de desarrollar una clínica existencialista basada en los supuestos defendidos por Sartre (Schneider, 2011; Schneider et al., 2022; Bocca, 2021). Sin embargo, en lo que respecta a la práctica clínica en la modalidad en línea, el debate desde una perspectiva sartreana aún está en pañales. Antes de profundizar en esta cuestión, podemos comenzar por apropiarnos de las reflexiones del autor, considerando que la psicoterapia existencialista, ya sea en un contexto presencial o en línea, se basa en una postura adoptada frente a cualquier técnica. Esta postura busca alejarse de los esquemas generalistas y de las explicaciones causales de la experiencia vital humana, algo evidente en las reflexiones que Sartre promovió a lo largo de su obra filosófica, literaria y teatral.

Destacamos aquí que, si la existencia precede a la esencia, como considera Sartre, cada persona será un sujeto único e individual, lo que producirá también encuentros únicos y singulares en psicoterapia. En otras palabras, como psicoterapeutas existencialistas buscaremos la experiencia del encuentro como base de toda relación construida y constituida en psicoterapia. Según el filósofo existencialista, la comprensión de un sujeto requiere, ante todo, una actitud de simpatía. Esto se debe a que, según Sartre, sólo a partir de una actitud de simpatía hacia el personaje que comenzó a estudiar para poner en práctica su método, que pudo realizar su propuesta de psicoanálisis existencial y el método progresivo-regresivo para descifrar el proyecto de Flaubert, en el que ilustra brillantemente sus aportaciones y abre la posibilidad que los psicoterapeutas que se inspiren en su trabajo puedan trabajar en la clínica (Sartre, 2013). ¿Por qué es tan importante pensar en esta relación cuando hablamos de psicoterapia en línea? Como hemos comentado a lo largo de este estudio, la psicoterapia en línea ha surgido en un contexto muy reciente en nuestra sociedad y, aunque pretende tener “los mismos objetivos” que la psicoterapia presencial, necesitamos pensar en la experiencia única de atender y ser atendido a distancia. Necesitamos considerar las particularidades de este encuentro terapéutico para ambas partes, ya que en el espacio clínico existe una relación entre dos personas que

están predisuestas a una situación clínica (Barata, Campos y Alt, 2012). Tenemos que pensar que la psicoterapia en línea tiene que ser un espacio que promueva la creación de sentido, que incluya incluso el extrañamiento y la posibilidad de considerar las particularidades del encuentro terapéutico al estar mediado por objetos electrónicos que hacen posible la propia psicoterapia. Este encuentro también puede estar mediado por la incomodidad de ser visto no sólo por el otro, sino por mí mismo, de una forma mucho más directa y concreta que en la psicoterapia cara a cara. En la psicoterapia en línea, encontramos la mirada sobre mí de forma explícita, ya que existe la posibilidad directa que yo sepa que me estoy mirando a través de la cámara del dispositivo electrónico, y no sólo de forma abstracta a través del peso de la mirada que es ser para-otro presente en la psicoterapia cara a cara. Es sabido que en la psicoterapia en general, tanto el psicólogo como el paciente disponen del otro, y más concretamente, de la mirada del otro, como medida en la objetivación para comprender el “afuera” sobre el que tanto reflexionó Sartre a lo largo de su obra. De lo que nos estamos dando cuenta con la psicoterapia en línea es que este fenómeno es mucho más explícito, porque “sé” que estoy siendo visto, no ocurre de forma irreflexiva, está ahí, mediante una imagen.

Es importante subrayar que, aunque la clínica es un esfuerzo conjunto en que los participantes están dispuestos a ocupar su espacio, este espacio no es igual. Mientras que el psicólogo ocupa su espacio como analista de la situación, como alguien que está dispuesto a echar una mirada específica a lo que se plantea en la psicoterapia, estando abierto a lo que aparece y plantea el otro, el paciente ocupa el lugar mucho más explícito de ser visto, ya que es él quien busca y está dispuesto en la situación clínica a hablar, a mirarse a sí mismo.

Pensar en esto en el contexto de la psicoterapia en línea es importante, porque, aunque estos papeles deben establecerse de forma concreta, de lo que se trata aquí es que el psicólogo no es inmune a la concreción de la mirada en la psicoterapia a distancia, y que mirar y ser mirado debe considerarse para ambos participantes en la situación clínica.

Sartre nos señala la dificultad que entraña estar en este lugar de ser visto, o en la idea de que soy visto, ya que “percibir es mirar, y captar una mirada no es aprehender un objeto en el mundo, sino tomar conciencia de ser visto [...]” (2003, p. 333). Continúa diciendo que “la aparición del otro da lugar a un aspecto de la situación que no es deseado por mí, del que no soy propietario y que se me escapa por principio, ya que es para el otro” (p. 341).

La mirada –o el juego de miradas– presente y constitutiva en el proceso de psicoterapia en línea se revela como una dimensión importante de la experiencia a considerar. Aunque hay afirmaciones que sitúan la pandemia como desencadenante de la condición de posibilidad de la atención en línea, se cree que este escenario sólo ha acelerado algo que ya estaba en desarrollo. Cabe recordar que la búsqueda de una comprensión del hombre desde una perspectiva existencialista considera que este ser se encuentra siempre en una situación. Esta situación se sitúa en un modelo dialéctico de la realidad que sufre transformaciones, síntesis y antítesis. En el siglo XXI, los cambios tecnológicos repercuten en el comportamiento y las elecciones de las personas, implicando incluso la producción de subjetividades que no están dadas *a priori*, sino que se constituyen dialécticamente.

Corresponde a los psicoterapeutas existencialistas prestar atención al juego de miradas presente en esta nueva modalidad de atención mediada por las tecnologías, por la experiencia de la pantalla (Melo y Boca, 2022) para encontrar en las proposiciones dejadas por Sartre, posibilidades para un nuevo saber hacer que emerja en esta relación permeada por la materialidad y nuevas formas de ver el propio cuerpo. El Consejo Federal de Psicología y los organismos reguladores de la práctica clínica han considerado que el trabajo en este campo requiere mucho más en cuanto a relaciones y saber hacer que un entorno físico concreto (CFP, 2023). En la psicoterapia existencialista, en línea con la propuesta sartreana, si bien la centralidad de la materialidad es innegociable, es la relación de simpatía como voluntad de comprender y descifrar el proyecto de un sujeto lo que está en juego en una consulta. En este sentido, ¿cómo se configura en esta relación el juego de miradas entre las pantallas? No hay pretensión de respuestas definitivas,

sino de reflexiones necesarias basadas en la constatación de que esta realidad existe y es una mediación indispensable entre el psicoterapeuta y el paciente, ya que el otro es la mediación indispensable con uno mismo, como afirma Sartre (2015a).

Por último, actuar frente a las particularidades de la atención en línea es ser coherente con la noción de que ser psicoterapeuta existencialista también abarca una dimensión política que considera el ser en una situación concreta, permeada por cambios constantes en el mundo circundante (Teixeira, 2017).

Consideraciones finales

La psicoterapia en línea permite que tenga lugar otra experiencia, revelando el juego de miradas y la relación entre paciente y terapeuta. A pesar de las críticas a la psicoterapia en línea o de sus limitaciones, recordamos a Sartre hablando de la importancia de comprender la experiencia humana de forma fenomenológica, ya que, cuando se trata del fenómeno de la atención mediada por ordenador o del formato de lo que llamamos psicoterapia en línea, “preferimos comprenderlo, es decir, estudiar los comportamientos desde sus extremos y considerarlos como respuestas a situaciones vividas, en lugar de declararlos aberrantes comparándolos con estímulos reales”. (Sartre, 2015c, p. 12).

Es particularmente notable cómo la ontología fenomenológica y dialéctica propuesta en *El ser y la nada* sigue resonando al aportar contribuciones para reflexionar sobre este momento reciente de la historia de la humanidad, que se enfrenta a la experiencia de las pantallas en diversos momentos de su vida cotidiana y especialmente en el escenario pospandémico, ampliando las posibilidades en psicoterapia. En el contexto de la psicoterapia existencialista, la experiencia siempre tendrá una perspectiva privilegiada, porque según los postulados sartreanos, todo revela, todo importa y todo ayudará a comprender el fenómeno vivido.

Como psicoterapeutas, debemos considerar los impactos de esta mediación de la pantalla y de los juegos de miradas en la experiencia de la atención y en las implicaciones del proceso psi-

coterapéutico, no sólo para el paciente, sino para la relación y para nuestra propia actuación. Esta reflexión no debe prescindir de una toma de conciencia crítica y posicional de uno mismo para proporcionar estrategias que hagan viable el proceso psicoterapéutico.

Referencias

- Alt, F. (2014). A compreensão em Jean-Paul Sartre e suas possibilidades. En Lopez Calvo de Feijoo A. M. y Lessa M. B. M. F. (Eds.), *Fenomenologia e Práticas Clínicas*. Edições IFE.
- Barata, A. N., Campos, C. M., y Alt, F. (2012). Psicologia Fenomenológica, Psicanálise Existencial e possibilidades clínicas a partir de Sartre. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 12(3), 706-723.
- Castro, F. G., y Ehrlich, I. F. (2016). *Introdução à Psicanálise Existencial: Existencialismo, Fenomenologia e Projeto de Ser*. Juruá Editora.
- Cerbone, D. R. (2014). *Fenomenologia*. Vozes.
- Conselho Federal de Psicologia. (2018). Resolução n.º 11, de 11 de Maio de 2018.
- Coorebyter, V. D. (2017). Os paradoxos da consciência. En Castro F., Schneider D., y Boris G. (eds.), *J-P. Sartre e os desafios à psicologia contemporânea* (pp. 14-43). Via Verita.
- Dartigues, A. (1992). *O que é a fenomenologia?* Eldorado.
- Debord, G. (1967). *A sociedade do espetáculo*. Buchet-Chastel.
- Freitas, S. M. P. (2017). *Sartre, Psicologia de Grupo e Mediação Grupal* [Tese de Doutorado]. Universidade Estadual de Maringá.
- Laing, R. D., y Cooper, D. G. (1976). *Razão e Violência: uma década de filosofia de Sartre 1950-60*. Vozes.
- Lemos, M. (2016). Conheça a história da orientação psicológica online no Brasil e no Mundo – Parte 1. Disponível em <https://www.psicologiasdobrasil.com.br/conheca-historia-daorientacao-psicologica-online-no-brasil-e-no-mundo-parte-1/>.

- Melo, D. M. P., y Bocca, M. C. (2022). Psicoterapia on-line: enquadramento situacional-relacional e temporal como metodologia de telessaúde na clínica existencialista contemporânea. En Castro F., Schneider D., y Boris G. (eds.), *Psicoterapia existencialista: princípios metodológicos* (pp. 117-132). Juruá Editorial.
- Perdigão, P. (1995). *Existência e Liberdade: Uma introdução à filosofia de Sartre*. L&PM.
- Sartre, J.-P. (1970). *O existencialismo é um humanismo*. Editorial Presença.
- . (2013). *O Idiota da Família: Gustave Flaubert de 1821 a 1857* (vol. 1). Porto Alegre: R&PM.
- . (2015a). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Vozes.
- . (1973). *Un théâtre de situations*. Gallimard.
- . (1979). *Questão de método*. Difusão Editorial.
- . (2002). *Crítica da razão dialética: precedido por questões de método*. DP&A.
- . (2015b). *O que é a subjetividade?* Nova Fronteira.
- . (2011). *Entre quatro paredes*. Civilização Brasileira.
- Schneider, D. R. (2008). O método biográfico em Sartre: contribuições do existencialismo para a Psicologia. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 8(2).
- . (2011). *Sartre e a psicologia clínica*. Editora da UFSC.
- Schneider, D. R., Thurow, C. F., Strelow, M., de Lima Sousa, A., y Rodrigues, G. (2022). A teoria dos fatores comuns na psicoterapia existencialista: elementos iniciais para uma avaliação de processo. En *Psicoterapia existencialista: princípios metodológicos* (pp. 149-163). Juruá Editorial.
- Teixeira, J. A. C. (2017). Ser psicoterapeuta existencialista é fazer política. En Castro Castro, Schneider, D. y Boris G. (eds.), J.-P. *Sartre e os desafios à psicologia contemporânea* (pp. 237-243). Viavérta.

12. ANGUSTIA Y CREACIÓN¹

Consideraciones ético-políticas para una clínica contemporánea

Carolina Freire de Araújo Dhein

La propuesta de honrar el octogésimo aniversario de la edición inaugural de una obra tan expresiva para su época como *El ser y la nada* nos invita a retomarla desde innumerables perspectivas y a recorrerla por múltiples caminos. Cuando recibí la invitación para realizar las reflexiones que aquí comparto con estimados colegas, me sentí llamada al reto de pensar en la relevancia de la obra de 1943 para la actualidad. ¿Qué puede decirnos ochenta años después? Si a finales de la década de 1930, en medio del declive de las filosofías de la subjetividad y el estallido de la Segunda Guerra Mundial, nociones como libertad, angustia y mala fe atestiguaban la condición indefensa del ser humano en detrimento de la soberanía de la razón y el progreso, ¿de qué manera podría *El ser y la nada* seguir enseñándonos sobre la condición humana en nuestro tiempo? Teniendo en cuenta el diálogo íntimo entre filosofía y psicología, ¿qué sigue siendo decisivo en la concepción fundamental de la existencia humana expresada en las páginas de esta obra para sustentar una praxis clínica atenta a los desafíos de nuestro tiempo? A la vista de los temas, tramas y caminos que se entrecruzan en el ensayo de Sartre, las reflexiones que aquí presento pretenden recuperar la noción fundamental de angustia, subrayando no sólo la importancia de este afecto dentro de su pensamiento ori-

1 Traducido del portugués por Víctor Francisco Guerrero García.

ginal, sino, sobre todo, salvaguardando su importancia para la clínica psicológica, inserta en el horizonte de la contemporaneidad.

Los desafíos que conforman el escenario ético, político y social del mundo contemporáneo –tales como las diversas formas de opresión y explotación, encubiertas, ya sea bajo el disfraz de una meritocracia neoliberal, o bajo discursos político-ideológicos, antidemocráticos y extremistas– nos llevan a poner un justo y urgente énfasis en los últimos temas del pensamiento de Sartre. La relación intrínseca entre la libertad y la historia, su participación en diversas causas políticas y sociales, son parte de la denuncia de las relaciones de explotación y sus formas alienantes, asumiendo toda la importancia del compromiso existencial, no sólo para ensalzar su gran contribución como intelectual en los movimientos sociopolíticos de su época, sino también para invitarnos a reflexionar en cómo esta contribución puede resonar con lo que nos moviliza hoy. Por otra parte, las críticas a las tesis defendidas en *El ser y la nada*, no sólo hoy, se interpretan desde un punto de vista dicotómico, donde el argumento central es que allí, en su ensayo sobre ontología fenomenológica, Sartre aboga por una filosofía del sujeto, haciendo hincapié en la perspectiva de una conciencia subjetivista, olvidando la materialidad del mundo.

En un intento de contrarrestar estas críticas, se nos plantea una doble pregunta ante la propuesta de retomar el tema de la angustia: ¿qué direcciones toma la noción de angustia –uno de los tópicos centrales de las llamadas filosofías de la existencia– en la comprensión del comportamiento humano actual? ¿Está al servicio de una perspectiva subjetivista e individualizadora? El sentido de recuperar los temas ligados a la ontología fenomenológica de Sartre, especialmente la angustia, nos devuelve la importancia de pensar los aspectos esenciales, es decir, los aspectos más originales, que hoy en día parecen tener una fijación por encubrirse, en nombre de una homogeneización normativa del bienestar. Del mismo modo, parece difícil alejarse de un modelo epistemológico que posiciona el conocimiento sobre la existencia humana a partir de presupuestos, ya sean biológicos, psíquicos, sociales o políticos, impidiendo una problematización de sus fundamentos más originales. La propuesta de recuperar la cuestión de la angustia

pretende, por tanto, subrayar la importancia de este afecto abismal para pensar, de forma más original, la fragilidad de la existencia humana *en situaciones*.

Además, para pensar las cuestiones relacionadas con el ámbito histórico y político, también es necesario mirar las cuestiones esenciales de la condición humana. La existencia consiste ante todo en estar marcada por la *nada*, por la fragilidad ontológica que nos impide, hasta las últimas consecuencias, identificarnos plenamente con las determinaciones prescriptivas del mundo en el que estamos inmersos. Por tanto, es esencial reafirmar que la existencia humana, tal y como la concibe Sartre, está marcada por la co-originalidad con un mundo que, aunque no sea absoluto, es siempre un mundo histórico. Existir es *estallar* en el mundo; es, por tanto, estar en ese *entre*, en ese campo en el que los fenómenos existenciales se manifiestan siempre en una determinada constitución histórico-situacional. En este sentido, podemos pensar el lugar de la clínica psicológica no exactamente como un campo privado, individualista, separado de las llamadas concretas de nuestro mundo fáctico, sino más bien como un espacio de escucha, acogida y posible rearticulación de los sufrimientos existenciales, que, al mismo tiempo, son también sufrimientos que se constituyen en un horizonte relacional marcado por tensiones históricamente compartidas y sedimentadas por la práctica-interior. Por esta razón, la psicología clínica no se dirige a un ser humano particular. Al acoger al ser humano singular, también es singular-universal a la escucha de las incertidumbres, los sufrimientos, los anhelos, las vulnerabilidades, la violencia, entre otros muchos elementos relacionales articulados en nuestro mundo.

Sin embargo, en el contexto de la psicología y la psicopatología, surge otro problema: cuando hablamos de la clínica psicológica en un sentido más inmediato, generalmente pensamos en un conjunto de técnicas y tratamientos destinados a la rápida eliminación del sufrimiento. Especialmente, las psicologías con base científica, ahora conocidas como *psicologías basadas en la evidencia*, operan de tal forma que determinan el control y la eficacia de sus tratamientos mediante la identificación de las causas y la posterior remisión de los síntomas de lo que se ha determinado que

son trastornos psíquicos o mentales. Incluso, las psicoterapias de base interpretativa o comprensiva, aunque pretenden alejarse de las reducciones realizadas por el modelo científico, acaban actuando sobre la base de criterios prescriptivos de normatividad. En general, tanto de un lado como del otro, lo que vemos es que estos criterios giran en torno al imperativo de superar las crisis existenciales y restablecer lo que se entiende por normalidad.

Tras este preámbulo, ya podemos señalar la importancia de entender la angustia en el sufrimiento existencial, precisamente porque, dentro del pensamiento de Sartre, ella apunta a nuestra condición fundamental, nuestra condición de indeterminación o, si lo preferimos, de libertad. El filósofo señala diversas experiencias humanas que son ejemplos de la negatividad ontológica que nos constituye: la distancia, la destrucción, el cuestionamiento, la ausencia, etc. Entre estas experiencias de negatividad, la angustia es, sin duda, la más radical, aquella en la que nos enfrentamos cara a cara con nuestra estructura ontológica fundamental: la nada, la libertad. Al ser una experiencia tan fundamental para la existencia, el tema de la angustia impregna toda la obra de Sartre –filosófica, literaria y teatral–, pero *se describe* con más fuerza en *El ser y la nada*. Hablo de *descripción*, porque *El ser y la nada* se caracteriza por ser una obra ensayística, impregnada de pasajes cotidianos o incluso de narraciones literarias, componiendo lo que Leopoldo e Silva (2004) denominó una vecindad comunicante: una especie de intimidad entre recursos filosóficos-teóricos y recursos literarios. En este sentido, entendemos que Sartre no realizó ni pudo realizar una discusión teórico-conceptual sobre la angustia. Su dedicación teórica se limita a dos momentos de *El ser y la nada*: la explicación tautológica de que, si “la libertad es el ser de la conciencia, entonces la conciencia debe existir como conciencia de la libertad” (Sartre, 2001, p. 72) y la implicación mutua tanto del concepto kierkegaardiano de angustia como del concepto heideggeriano de captación de la Nada, ambos retomados y apropiados por Sartre. Podemos reconocer que fue tratado de forma literaria, puesto que tratarlo conceptualmente ya se caracterizaría por una ocultación de lo que él mismo llama: ser *afectado por la nada*. ¿Cómo podemos dar cuenta teóricamente de lo que sólo puede experimentarse en el ámbito sensible de la existencia? Al final de “El origen de la nada”,

la sección de cierre de la Primera Parte del libro, hay guiños a las experiencias del soldado que oscila entre el miedo al bombardeo y la angustia de poder soportarlo; el sentenciado que experimenta el paso del miedo a la muerte a la angustia ante sí mismo; o incluso de un inversor financiero que teme la amenaza de la pobreza, pero se angustia ante la decisión: “¿qué hacer?”. Se trata de pequeños pasajes que Sartre utiliza para abordar la angustia en su acontecer, es decir, en lo que el ámbito teórico no siempre es capaz de dilucidar: la experiencia vivida, situada. Pero para describir la angustia de un modo aún más sensible, pasando por el tránsito de sus dos modos de conciencia –irreflexivo y reflexivo–, Sartre nos invita a la experiencia de una travesía, un paseo al borde del precipicio, uno de los pasajes literarios más memorables que componen su ensayo sobre ontología fenomenológica.

Para presentar una reflexión sobre esta experiencia tan fundamental, seguimos a Sartre en su viaje, en un intento de escapar a una narración textual meramente teórica y dar vida a este afecto fundamental. Comenzamos con el siguiente pasaje:

Estoy caminando por un estrecho sendero sin parapeto, al borde de un precipicio [...]. Podría resbalar con una piedra y caer al abismo; la tierra friable del sendero podría derrumbarse a mis pies. A través de estas predicciones aparezco ante mí mismo como una cosa, soy pasivo en relación con estas posibilidades que me golpean desde el exterior, en la medida en que también soy un objeto del mundo, sujeto a la atracción universal. En este punto surge el miedo, que es la captura de mí mismo, de la situación, como un trascendente destructible [...]. (p. 73)

En este principio de cruce, Sartre intenta establecer una distinción entre el miedo y la angustia –discusión recuperada de Kierkegaard (2010), quien parte precisamente de esta diferencia con motivo de su obra *El concepto de angustia*. Sartre nos dice entonces que el miedo es un afecto dirigido hacia un objeto trascendente. Tomada por el miedo, la amenaza viene de fuera, de lo que me muestra que yo también soy destructible. Es miedo a la piedra, al suelo resbaladizo, miedo a que algo me golpee y me haga caer por el precipicio... Entonces, ¿qué hago? Según el filósofo:

Prestaré atención a las piedras del camino, me mantendré lo más lejos posible del borde. Sé que estoy repeliendo la situación amenazadora con todas mis fuerzas [...]. Huyo del miedo precisamente porque estoy en un plano en el que mis propias posibilidades sustituyen a las probabilidades trascendentes. Pero estos comportamientos, precisamente porque son mis posibilidades, no se me aparecen por razones ajenas a mí. (p. 74).

Lo que está en juego ahora ya no es la posibilidad de ser golpeado desde el exterior, sino la de mi descuido. Sartre habla de suelo friable. Friable, frágil, reblandecido, como el suelo de la vida misma. Una *base sin fundamento*. Caminar al borde de un precipicio es caminar indefenso. Pero yo quiero escapar de la indefensión, quiero pisar suelo firme, así que sitúo los peligros amenazantes. Me alejo del borde, presto atención a las piedras del camino, repelo todo lo que amenaza mi estabilidad. Amenazas que vienen de fuera, pero que, al repelerlas, ya estoy haciendo de esas *posibilidades, mis posibilidades*. Ya me he apropiado cuidadosamente de mi camino. Me ocupo de cada amenaza, para darme cuenta de que soy responsable de cuidarme de ellas. Soy yo, como posibilidad, quien se hace responsable de tener cuidado cuando cruzo. Así escapo del determinismo y despierto a las posibilidades que son mías. Aquí, ya podemos ver que la angustia llama a la responsabilidad, a la acción y a la creación. En palabras del autor:

Si quisiera evitar la angustia, el vértigo, me bastaría con poder considerar los motivos que me hacen retirarme de la situación en cuestión (instinto de conservación, miedo sentido en el momento anterior...) como determinantes de mi comportamiento anterior [...]. Me bastaría con comprender el determinismo psicológico estricto. Pero siento angustia precisamente porque mi comportamiento sólo es posible [...]. En el mismo momento donde me doy cuenta de que me horroriza el precipicio, soy consciente que este horror no determina mi comportamiento futuro. Aprehendo el horror no como una causa, sino como una apelación. (p. 75)

Y la apelación me devuelve el carácter de posibilidad que me pertenece. La nada se ha colado en el centro de esta relación. Sartre nos dice:

No soy ahora lo que seré después. Me impulsa hacia el futuro mi horror al precipicio que se nihiliza al constituir el devenir como posible y no necesario. Si nada me obliga a salvar la vida, nada me impide arrojarme al abismo. Mi horror a la caída no puede determinarme a evitarla. Me acerco al precipicio y mi mirada me busca en el fondo". (Sartre, 2001, p.75).

Este fondo que es *la nada*, que es el abismo, este agujero es la existencia misma cuando se enfrenta al abismo que la constituye originariamente: libre, lanzada, convocada a constituirse en un mundo marcado por medidas pretenciosamente universales.

Aquí, en este camino, en esta travesía –que es una travesía literaria, pero también una travesía de la vida misma– atravesamos la transición del miedo a la angustia al captar la indeterminación, no de la amenaza de los objetos trascendentes, sino de nosotros mismos como vulnerables. Y en esta vulnerabilidad, en esta ausencia de parapetos, descubrimos que somos responsables de nuestra existencia. Decir que la existencia es libertad es lo mismo que decir que la existencia está constituida por la nada que cada vez nos separa del pasado y del futuro. Cada acto conlleva la ruptura con el pasado y el futuro, de modo que la nada se cuele, se insinúa en cada gesto humano. Así es como Sartre afirma la primacía de la indeterminación de la existencia. Y, en esta misma condición, la existencia se hace a sí misma, pero como posibilidad constante de realización, o si lo preferimos, de creación.

Cruzar el precipicio, esta descripción literaria presentada por Sartre, es la travesía que abarca la tensión misma, la ambigüedad existencial misma. Pasamos del tránsito del miedo, de la culpa, de las justificaciones dadas por las ocupaciones cotidianas, de la absorción en el mundo práctico-inerte, al encuentro con la extrañeza. Cruzar el precipicio es posible gracias a una cierta disposición, al peligro, porque hay, en cada travesía, en cada proyecto existencial –por absorto que esté en un comportamiento de mala fe, por enlucido que esté en las exigencias de lo práctico-inerte– un guiño original a la extrañeza. Cuando miramos al abismo: vértigo. Vértigo –como también describe Kierkegaard (2010)– que es una zambullida en la nada, en el carácter más abismal de la vida, en la suspensión del soporte.

Puedo evitar caerme, pero también puedo querer lanzarme. Nada anterior o exterior a mí determina efectivamente un gesto u otro a adoptar. Cada vez me topo con la nada que me condena a elegir. Caminar al borde del precipicio es bordear los bordes ambiguos de la libertad humana. La angustia es, pues, la captación de la propia vulnerabilidad existencial, de la propia nada. Es mirar al precipicio y ver lo abierto, que, a su vez, es el vértigo de lanzarnos a la nada. Esta apertura alberga también la posibilidad de lanzarse a un nuevo sentido, a un nuevo comienzo. Al apropiarnos de este instante, podemos emprender otro camino. Este es el poder creativo de la angustia. Es mirar al abismo y ver la nada que nos invita a asumir otra forma de estar en la vida.

Podemos metaforizar la descripción literaria de Sartre y decir que la existencia es un paso, una travesía. Se hace y se perfecciona en sus posibilidades al atravesarla. Esta travesía se comparte a menudo en el encuentro clínico. De este modo, también podemos pensar metafóricamente en la clínica como ese espacio de caminar juntos, en el que el analista acompaña la tensión existencial que se manifiesta en ese recorrido. Esta tensión se produce a menudo en un movimiento de caída y de recuperación de uno mismo. Los relatos clínicos suelen estar constituidos por este juego constante de sostenerse sobre el frágil suelo del miedo, las vulnerabilidades, las justificaciones y la propia visión abismal del nadir de la existencia.

Como ya hemos dicho, la mayoría de las veces nos encontramos comprometidos con las llamadas del mundo, distraídos u ocupados con los obstáculos que debemos afrontar. La mayoría de las veces nos encontramos caídos, como decía Heidegger, o en el espíritu de la seriedad, como señalaba Sartre. Sin embargo, en muchos sufrimientos existenciales o en lo que también podemos llamar crisis existenciales, hay precisamente una cierta inquietud, una cierta extrañeza, o la posibilidad de cuestionar, interrogar y resistir. Estas crisis son a menudo el estallido de la angustia. Pasamos de este ensimismamiento cotidiano a la suspensión de los parapetos. La angustia, pues, es esta afectación de la nada. De ahí su poder rearticulador. Un poder que se realiza como resistencia, porque en toda crisis hay un cierto repliegue, una cierta voluntad de extrañeza.

Precisamente por eso entendemos la relación intrínseca entre la angustia, el sufrimiento existencial y la clínica psicológica. Sin embargo, en el horizonte contemporáneo, la psicología, sobre todo la de base científica, tiende a interpretar las crisis existenciales a través de la idea de enfermedad. Y de este modo, al tomar el sufrimiento como enfermedad, los fenómenos existenciales se someten a un control empírico reducido a alteraciones neuroquímicas en el cerebro humano. La gestión clínica se basa en el rápido restablecimiento de lo que se entiende por bienestar. El progreso científico, incluidas las ciencias médicas y de la salud, acompaña a la racionalidad tecnológica, que, a su vez, se pone al servicio del poder económico imperante. En el escenario contemporáneo, marcado por la aceleración y el exceso, como señaló Chul-Han (2017), las nociones de bienestar, superación y productividad se apoderan de lo que se entiende por salud mental y emocional. Como nos muestran Dunker, Junior y Safatle (2021), estos imperativos están generalmente al servicio de la gestión del sufrimiento psíquico en nuestro horizonte de época. Horizonte caracterizado por el capitalismo tardío y neoliberal, dentro del cual el rendimiento personal, en cualquier esfera de la existencia, ya sea laboral, sexual, afectiva, etc. se toma como medida equiparada al avance tecnológico, a la aceleración del ritmo de vida y a la precariedad existencial amparada por la individualización de la culpa. Como consecuencia, cuanto más en sintonía estamos con la aceleración de los tiempos modernos, más encubrimos las experiencias de negatividad que nos constituyen, como ha demostrado Chul-Han. La experiencia social y colectiva también es más precaria, como ha argumentado Castro (2020). En un horizonte marcado por el rendimiento, las intervenciones clínicas se presentan casi como una economía a favor de las apelaciones a atenuar o suprimir cualquier atisbo de desamparo, ya se manifieste por picos de aceleración y *cortocircuitos* psicológicos o por el vaciamiento de los proyectos ante el ritmo incesante que nos convoca a no parar nunca.

En este horizonte contemporáneo, los significados, las representaciones y los campos epistemológicos se constituyen de tal manera que producen conocimientos y prácticas apoyados directa o indirectamente por una cierta normatividad de lo que

puede considerarse salud o enfermedad. Cada época apoya determinadas políticas sobre el sufrimiento psicológico y sobre cómo debemos expresarlo o silenciarlo, incluirlo o excluirlo de ciertos discursos (Dunker et al., 2021). La gestión del sufrimiento psicológico en la era neoliberal, además de posibilitar la producción de lo que se determina como enfermedad, produce sus instrumentos de exclusión e intervención al servicio de actuaciones potencializadoras. En este escenario, resulta pertinente preguntarse una vez más: ¿qué lugar se reserva a la angustia existencial?

En una era performativa en la que el sufrimiento existencial se toma por enfermedad, entran en escena fórmulas rápidas y tranquilizadoras para ahuyentar cualquier atisbo de vaciamiento que pudiera colarse inadvertidamente en medio de la necesidad urgente de corresponder a un cuerpo que no puede parar, como ha denunciado Brum (2016). En este contexto, nada más coherente que la defensa de un saber en psiquiatría que considera el sufrimiento existencial como verdaderas entidades patológicas, directamente apoyadas por marcadores biológicos. Foucault (1977) nos recuerda, en *El nacimiento de la clínica*, que el modelo anatomopatológico, tomado de las ciencias médicas en general, ha sido durante mucho tiempo el fundamento del modelo epistemológico de la psicopatología. Pero mientras que en la época moderna el saber disciplinario se preocupaba por defender su legitimidad científica, en la era neoliberal lo que justifica el retorno vehemente de los marcadores biológicos es poner el sufrimiento psíquico al servicio de un estándar político-económico, dentro del cual, una vez localizada la desviación orgánica, estaría exento de cualquier correspondencia con la esfera social, política y económica que nos rodea (Brito et al., 2021).

En este contexto, la dimensión de la angustia queda casi sepultada en medio de los marcadores normativos de salud y enfermedad que rodean el escenario contemporáneo y los saberes relacionados con él. Frente a los imperativos de bienestar y superación, la angustia –esta condición que guio las filosofías de la existencia en los siglos *XIX* y *XX* y que apunta a una dimensión humana fundamental– tiene hoy su significado reducido a la idea negativa del sufrimiento tomado como enfermedad. Sin embargo,

frente a este enfoque epistemológico que lo reduce todo al ámbito patológico, debemos darnos cuenta aquí que la existencia humana está marcada originariamente por la libertad y, por esta misma razón, es una condición fundamental de la existencia poder estar inquieto o, si lo preferimos, angustiado. Aunque hablar de angustia existencial no es lo mismo que hablar de afecto, dolor o sufrimiento, podemos arriesgarnos a argumentar que estas experiencias apuntan a la condición fundamental de la indeterminación humana. Sin la condición de poder cuestionarnos, no hay clínica, no hay extrañeza, al igual que no hay movimientos de resistencia, no hay creación. No se trata de sobrevalorar ingenuamente la dimensión de la angustia, que a menudo puede conducir a marcos rígidos, como vemos en ciertas modulaciones existenciales. Lo importante aquí es valorar su carácter movilizador para dar voz a la condición humana. Por ello, debemos reflexionar aquí si lo que llamamos crisis, trastornos o enfermedades psíquicas apuntan a algo más fundamental de nuestra existencia, que nos impide decir que estamos aquejados de angustia, si por ello entendemos algo que nos afecta como una enfermedad de la que podemos curarnos. La angustia es un afecto, porque el afecto habla de relación, de lo que se constituye en el campo intencional entre existencia-mundo, singular-universal. La angustia se produce en un estallido, en lo repentino y nos lanza hacia el exterior, hacia nuestro campo situacional, y no hacia una interioridad subjetiva capaz de enfermar. La angustia estalla en una relación con la existencia misma y adquiere la comprensión de una forma de rechazo a las clasificaciones ya establecidas.

Es en este lugar donde la clínica de inspiración sartreana reserva una acogida a la angustia. Pero hablar de acogida no es lo mismo que hablar de aceptación, de provocación y mucho menos de cauterización. En primer lugar, porque a menudo la angustia no puede tematizarse de forma representativa y racional. Por eso, a menudo, cuando queremos tematizar la angustia, nos topamos con lo indecible. Faltan las palabras cuando queremos utilizarlas para abarcar este afecto abismal. Y es en este sentido que, hasta cierto punto, la clínica psicológica no puede ocuparse de la angustia en el sentido de provocarla, y mucho menos de remediarla, por-

que la angustia es vital. La angustia existencial no está sujeta a la gestión del psicólogo. Entonces, ¿cuál es el lugar de la angustia en el espacio clínico? Si no es resolverla, creo que es escucharla, acogerla, dándose cuenta de que siempre surge de un determinado proyecto de sentido ligado a las condiciones de su situación fáctica e histórica. La tematización del sufrimiento, casi siempre revestida de una narrativa resentida, temerosa o vulnerable a las presiones de nuestro mundo, de nuestro campo situacional, conlleva la posibilidad de retroceder, de romper, de la extrañeza de la situación en la que se constituyen esos mismos sufrimientos, porque, como nos dice Sartre, existir ya es una pregunta para nuestro propio ser. Por eso las crisis existenciales, que a menudo se dirigen contra las exigencias del mundo, ya traen consigo un trato con la angustia, con nuestra nada ontológica. De este modo, la angustia que se cuele en las diversas formas de sufrimiento no puede reducirse a la interpretación binaria de salud/enfermedad. Sin embargo, derivadas y absorbidas por este horizonte de comprensión objetivante y normativo que caracteriza nuestro tiempo, las perspectivas científicas o las psicologías que parten de un posicionamiento a priori de la subjetividad, pretenden definir la angustia por una dimensión observable, objetivable o previamente interpretada como una fisura intrapsíquica, tal y como señalé anteriormente. En este contexto, la angustia se convierte a menudo en sinónimo de ansiedad, a partir de la identificación de un espectro de síntomas, reacciones corporales y/o alteraciones neuroquímicas. Estos enfoques intentan tratar esta experiencia abisal mediante una especie de calcificación de esta, restableciendo rápidamente un cierto estado ideal.

Recurriendo de nuevo a la descripción literaria del precipicio, la psicología a menudo, cuando se ve atravesada por la misma petición de apoyo seguro, camina por el borde del precipicio, construyendo un puente para su análisis. Se pone delante, como el mejor camino a seguir. Pero la clínica, en su carácter más esencial, tiene la tarea de caminar al lado, es ella misma una travesía. Es este bordear, bordear el tránsito del otro en la tensión entre el ser y el no ser. Y en este sentido, al mismo tiempo que la angustia nos llama a la acción y se dispone para hacer algo nuevo, también conlleva su carácter inabordable. Por ello, su tratamiento marca un límite para

la clínica, no sólo de la representación discursiva, sino también de la propia gestión clínica. La experiencia de la angustia se aleja de la mera narración, ya que la propia experiencia del vaciamiento está impregnada de lo indecible. Acoger este *phatos*, esta atmósfera indecible, pero al mismo tiempo vivida, es una forma de repliegue y cuestionamiento del yo. Por eso el psicólogo, al acompañar el viaje, al estar al borde de él, *junto a él*, participa. Participa para captar lo que no siempre se puede decir, sino lo que se puede experimentar. Y así, el psicólogo se *inclina para entregar* su propia tarea al otro. De ese modo, esta inclinación es mucho más un paso atrás que una acción a priori prescriptiva y positivizada. En este paso atrás, en este abandono, el clínico se inclina hacia lo que se muestra en su propio recorrido. Es un acercamiento, un acompañamiento que también es recogimiento. Reunirse para acoger la propia precariedad de la existencia. Este es el *ethos* de la clínica existencial.

Creemos que, de este modo, nos alejamos de un enfoque clínico dirigido a priori al imperativo de un cierto estado de bienestar psíquico, si por tal entendemos la resolución de la angustia. Para repetirlo una vez más, puesto que la angustia es un afecto constitutivo de la existencia, la clínica no tiene la tarea de superarla. En primer lugar, porque el estallido de la angustia revela el aspecto más fundamental de la existencia: la libertad. La libertad aquí, lo sabemos, no es el logro de una decisión voluntaria ejercida por un sujeto autónomo. Es la indeterminación misma de la existencia, que nos arroja al mundo. En segundo lugar, porque la vida, siendo libertad, es im-permanencia, cruce, movimiento y, por tanto, resoluciones, superación, conquistas perennes, como es propio de la moral que rodea nuestro tiempo. Sucede que la gestión de la angustia, como hemos dicho, escapa a los tratamientos técnicos-instrumentales de la psicología clínica. Las filosofías de la existencia contribuyen en gran medida al ejercicio de pensar la vida como la tarea constante de perfeccionarse. Por lo tanto, no existe un conocimiento clínico teórico que se sostenga por sí mismo a priori. Al mismo tiempo, esto significa pensar que la existencia no abarca un determinado estado ideal de salud, bienestar o satisfacción plena. En el viaje de la vida, atravesamos un tránsito constante, que se conjura sobre todo en las ocupaciones cotidianas, a menu-

do opresivas y precarias para la condición humana de libertad. La clínica se sitúa como exigencia de una praxis proclive a la travesía que tiene lugar en el propio viaje, salvaguardando su propia tensión existencial.

Creemos que las reflexiones brevemente compartidas aquí, más allá del intento de recuperar un concepto –en que la angustia sería totalmente refractaria– nos ayudan a comprender cómo se realiza esta experiencia humana esencial en los tiempos actuales y cómo podemos seguir escuchándola. Contrariamente a una visión contemplativa, como a veces se plantea el tratamiento de la angustia, esta nos llama a una praxis clínica que se propone la tarea de acoger la movilización de nuestra libertad constitutiva para que las preocupaciones vividas irreductiblemente en la esfera singular puedan convertirse en conquistas colectivas. De este modo, *El ser y la nada* nos reserva la importancia de no perder, en la homogeneización de los llamamientos contemporáneos, dimensiones humanas fundamentales, como la voluntad de angustiarse y, con ella, la posibilidad constante de cuestionar permanentemente la condición humana en sus situaciones históricas.

Referencias

- Brum, E. (2016). Exaustos – e -correndo – e – dopados. *El país*. 04 de julho de 2016. https://brasil.elpais.com/brasil/2016/07/04/politica/1467642464_246482.html
- Castro, F. G. (2020). *Marx e o século XXI: notas para uma teoria crítica da sociedade*. Lutas Anticapital.
- Chul-Han, B. (2017). *Sociedade do cansaço*. Vozes.
- Dunker, C; Juior, N.S; Saflatle, V. (2021). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Autêntica.
- Foucault, M. (1977). *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Kierkegaard, S. (2010). *O conceito de angústia*. Vozes.
- Leopoldo e Silva, F. (2010). *Ética e literatura em Sartre*. Editora Unesp.

Neves, A. et al (2021). A psiquiatra sob o neoliberalismo: da clínica dos transtornos ao aprimoramento de si. En *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Autêntica.

Sartre, J. P. (2001). *O ser e o nada*. Vozes.

