

Arnoldo Mora Rodríguez

## La antropología sartreana

---

**Abstract.** *This essay shows that there is in Sartre a deeply original philosophical anthropology. Sartre defines the human being as builder of his own future. That is how Sartre answers his own question about the meaning of human freedom, a question which gave rise to his own thought: "What is the use of freedom?" But freedom has meaning only if it assumed from an ethical perspective, that is, from our solitary and total responsibility before ourselves and others.*

**Key words:** philosophical anthropology, ethics, existentialism, freedom, Sartre.

**Resumen.** *El ensayo muestra que hay en Sartre una antropología filosófica profundamente original. Sartre define al hombre como constructor de su propio futuro. Así responde Sartre a la pregunta que él se formula a sí mismo y que dio origen a su pensamiento: "¿Para qué sirve la libertad?" La libertad solo tiene sentido si se asume desde la ética, esto es, desde nuestra responsabilidad solitaria y total frente a nosotros mismos y frente a los otros.*

**Palabras claves:** antropología filosófica, ética, existencialismo, libertad, Sartre

Bajo múltiples puntos de vista, la filosofía de Sartre constituye la culminación de las dos principales corrientes de pensamiento filosófico de los últimos siglos de la cultura occidental. En efecto, una lectura atenta y crítica del aporte sartreano a la historia de la filosofía nos mostrará, en opinión

nuestra, de manera fehaciente, una original y sugerente superación de lo que Enrique Dussel ha tipificado como "dualismo en la antropología" (1974) que caracteriza la concepción filosófica de la tradición cristiano-occidental y que constituye una de sus mayores limitaciones, por no decir errores, que se refleja en otros campos más tangibles por sus consecuencias concretas en la historia, tales como la fundamentación crítico-epistemológica del saber científico sobre todo en ciencias humanas, las corrientes ideológicas imperantes en los países metropolitanos que han dominado el mundo en la modernidad y los intentos de su justificación ética. Vista así, la filosofía sartreana debe ser asumida como el último gran sistema de pensamiento de Occidente y que, por ello mismo, se sitúa en sus límites culturales y cronológicos. El pensamiento de Sartre tiene sus más hondas raíces en las tradiciones de pensamiento más arraigadas e influyentes de la filosofía europea continental, en que se formó Sartre como filósofo profesional egresado de una de las más prestigiosas instituciones de educación superior de Francia como es la École Normale (ver Jeanson, 1975) y en los ambientes literarios y corrientes estéticas de vanguardia de su juventud (ver Jeanson, 1970) pero que produce sus mayores logros en su producción dramática (ver Jeanson, 1955), como son el racionalismo cartesiano que se prolonga en las filosofías de Kant y de Husserl y en el pensamiento de inspiración cristiana, especialmente del más influyente en los últimos siglos como ha sido el que procede de la Reforma Protestante, como es el caso del pensamiento existencial de Søren Kierkegaard.

Pero situarse en los límites de algo, sea de una realidad tangible, sea de un concepto, teoría científica o sistema filosófico, sea de una entidad cultural o estructura política, económica o social, es verla desde su negación, desde la conciencia de su nada, como diría Kant. Y esto es la única manera de comprenderla, es decir, de verla y asumirla como un todo, según Hegel. Comprender es abarcar, dominar, o de nuevo para emplear la terminología de Hegel, superarla (*aufheben*). Sartre se constituye, de esta manera, en un testigo y protagonista directo y en la conciencia más lúcida y crítica, no solo de la época más dramática que ha conocido la cultura occidental como es el surgimiento y apogeo de los regímenes totalitarios de derecha (facismo) y de izquierda marxista (stalinismo), sino del evento más sangriento de la historia de la humanidad y que marcó todo el siglo XX, como fue la II Guerra Mundial y su secuela inmediata posterior, como fue la Guerra Fría. De una crítica filosófica al racionalismo cartesiano y al empirismo anglosajón, Sartre pasa a una crítica implacable de corte ideológico al pensamiento y a la praxis política de los países hegemónicos. En sus constantes visitas a todos los rincones del mundo, descubre el surgimiento de fuerzas sociales y culturales en los países periféricos que cuestionan la multiseccular hegemonía política y cultural de las potencias occidentales e, incluso, la emergencia de un pensamiento alternativo, como lo prueba su lúcido y agudo ensayo con que presenta al mundo intelectual y político europeo la obra del antillano Franz Fanon *Los condenados de la tierra*.

Todo este dramático y fascinante itinerario humano e intelectual culmina, en la última etapa de su vida, con una crítica a la cultura occidental y a los valores fundamentales que sustentan la sociedad industrial moderna. Esto lo hizo acreedor al reconocimiento y aclamación de los jóvenes rebeldes del célebre Mayo del 68 en París. Por eso, no nos ha de extrañar que su entierro en 1980 constituyera una apoteosis y un homenaje multitudinario tributado a un intelectual (ver Biemel, 1988) como no se veía en la capital francesa desde el entierro de Víctor Hugo a finales del siglo XIX. Y es que, al igual que el célebre novelista romántico, Sartre también llenó un siglo. Como Descartes en el siglo XVII,

como los enciclopedistas en el siglo XVIII, como Víctor Hugo en el siglo XIX, Sartre se convirtió en la figura que configuró para la historia cultural de Francia todo el siglo XX. Con su penetrante inteligencia, Sartre avizoró pensamientos alternativos en los países periféricos que constituyen desde la alteridad una crítica radical a una cultura que nació hace veintisiete siglos en Grecia y que ha aportado a la humanidad, como expresión la más elevada y sistemática de su racionalidad, los grandes sistemas filosóficos.

La filosofía es aquel saber, aquella conciencia reflexiva, es decir, que no es espontánea ni primaria, sino lúcida y plenamente consciente de su método, de su alcance y de sus límites, de su capacidad creadora y omnicomprendiva, que la cultura occidental ha forjado de sí misma en cada momento significativo de su historia. Esto le permitió a Occidente situarse en un nivel de superioridad respecto del resto de las culturas del pasado hasta el presente. El logos racional ha sido concebido como omniabarcante y, por ello mismo, como sinónimo de humanidad. Solo es racional y, por ende, aceptable, verdadero, aquello que es asumido críticamente por el pensamiento filosófico, así se trate de lo concerniente al saber o saberes de la Naturaleza, o de los hechos, instituciones y procesos de la historia. Es por eso que, desde el nacimiento de la modernidad (para lo que sigue, ver Mora, *Perspectivas filosóficas del hombre*) con Descartes, el conocimiento filosófico se convierte en autoconocimiento. El verbo pensar se convierte en un verbo reflexivo: pensar es pensarse. El único contenido del conocimiento filosófico es el pensamiento en acto o Cogito. Y solo puede obtenerse como verdad inconcusa aquello que se descubre en su seno, lo que Descartes llamó “ideas innatas” y Kant “a priori”. De ahí que Kant dijera que el único objeto de que se ocupa la filosofía es la dimensión inmanente de nuestro conocimiento o, para decirlo en sus propias palabras, el hombre solo conoce de un objeto aquello que la espontaneidad de la conciencia ha depositado en el mismo. El concepto mismo de “experiencia” que la filosofía anglosajona pretende sustituir y usar como criterio epistemológico último y, con ello, criticar el concepto de “ideas innatas” propio de la tradición racionalista cartesiana, no hace sino reforzar esa

concepción, pues la “experiencia” supone siempre la reafirmación del principio de inmanencia. Solo existe aquello que entra dentro del ámbito de la experiencia, aunque esta se reduzca para ellos tan solo a la experiencia empírica.

Esta concepción epistemológica del empirismo inglés es reasumida en el siglo XIX por el positivismo. De ahí que las corrientes neokantianas a finales de siglo XIX e inicios del siglo XX, al emprender la crítica a la concepción epistemológica racionalista no busquen negar el principio de la empiricidad en el origen del conocer, sino ampliar el concepto mismo de experiencia entendiendo por tal la totalidad de la experiencia del sujeto o Cogito (cfr. Husserl, 1986, 46). De este modo, las corrientes neokantianas se convierten en la más reciente versión de las filosofías del Cogito. Como dijera Schelling como aporte del movimiento romántico: el objeto de la experiencia es la vida en su totalidad e integridad. La filosofía debe ocuparse de todas las manifestaciones de la vida humana en cuanto esta tiene de específicamente humano. Pero, ¿qué se entiende por “específicamente humano”? Es aquello que aporta el sujeto desde lo que Kant llamaba “la espontaneidad de la conciencia”. Mas no por ello la filosofía debe renunciar a lo que la define frente a toda otra experiencia, como es el verlo todo subsumido en la racionalidad convertida así en experiencia integral de la existencia humana, en logos omniabarcador y onmicomprensivo. Sin embargo, un logos así concebido no es más que una racionalidad formal, según la epistemología kantiana, es decir, asume lo real desde la óptica de lo posible, explica lo real o, mejor aun, explicita la experiencia del Cogito desde lo posible. Por eso, solo se interesa de lo posible en cuanto este y solo este, explica lo real en su racionalidad, lo cual implica que solo puede comprender lo posible (reflexión filosófica) desde lo real (experiencia existencial) como la única explicación última o filosófica de lo real. De ahí que el saber filosófico solo sea concebido como “legítimo”, por emplear la terminología de la filosofía crítica de Kant, dentro del ámbito de la experiencia en su integralidad. Con ello se amplía igualmente el ámbito de la racionalidad, no solo al saber formal de la experiencia empírica o saber fisicomatemático, sino a todas las dimensiones de la

experiencia existencial, que abarca por igual, las ciencias naturales y humanas, como la creatividad artística.

Pero la anterior reflexión sigue siendo reducida epistemológicamente al ámbito de la “explicación”, es decir, ve la realidad como experiencia integral del sujeto pensante desde el punto de vista de la causalidad eficiente, lo cual quiere decir que nos explica tan solo el qué y el cómo, lo cual implica incurrir en el error epistemológico del reduccionismo metodológico, porque no responde a la pregunta de hacia dónde o para qué, es decir, no explica la dinámica intrínseca del actuar humano, ve lo real como hecho y no como acto (Husserl, 1986, 79). A esta dimensión de lo específicamente humano lo llama Husserl, siguiendo la tradición aristotélica de Brentano, “intencionalidad” que es lo que caracteriza la conciencia humana (1986, 198). El saber filosófico es aquel que explica lo real no solo desde la causalidad eficiente, esto es, que responde a la pregunta de dónde, sino la del para qué o causa final. Preguntar por la finalidad, por el “en vista de qué”, por el fin entendiendo por tal la finalidad y el término de la acción humana, nos da la plena explicación de por qué el hombre es creador.

Pero, ¿creador de qué? Si somos consecuentes con el principio de inmanencia, hemos de afirmar que el hombre, al crear, solo busca crearse, de la misma manera que con Descartes, al decir que el hombre piensa, solo está diciendo que el hombre tan solo se piensa a sí mismo, solo piensa o reflexiona sobre y dentro del ámbito del sujeto pensante o Cogito. Si pensar es pensarse, crear es crearse, hacerse hombre consiste en ser hombre, solo se es humano humanizándose. Como diría Hegel, el hombre no es más que lo que él hace, lo que le permite a Marx decir que el hombre es su praxis. En palabras de Sartre en su célebre ensayo *El existencialismo es un humanismo*, con cada uno de nuestros actos estamos inventando al ser humano, cada uno de nuestros actos define por sí y ante los otros de una manera absolutamente universal, lo que entendemos y queremos que sea el ser hombre. Es por eso que la pregunta por el hombre, a la que según Kant se reduce toda la indagación de la filosofía, se concretiza al escudriñar cómo el acto de crearse o creatividad o espontaneidad de la conciencia, es

el acto en su dimensión óptica, por el cual el hombre da sentido a las cosas y, con ello, da sentido a su existencia, da un sentido a su “ser-ahí” como diría Heidegger, usando una terminología con la que Hegel en su Segundo Libro de *La ciencia de la lógica* definió en su dimensión ontológica al humano existir. Toda la razón de ser del quehacer filosófico y, con ello, del ser humano mismo, en su integridad, se reduce, por ende, a descubrir que el hombre es aquel-ser-que-debe-dar-un-sentido-a-su-ser-ahí. A esto lo llama Sartre “existencia”. Al acto de donación de sentido (“*Sinngebung*” de Husserl) lo llama Sartre “libertad”. El concepto de libertad en Sartre, por ende, tiene una evidente connotación nietzscheana, pues fue Nietzsche quien primero definió la libertad como la capacidad sin límites de crear valores lo que, según Nietzsche, en la tradición cristiana occidental era el atributo ontológico por excelencia de Dios. De aquí que sea Nietzsche antes de Dostoyeski en su novela de dimensiones metafísicas *Los hermanos Karamasov* quien vio que si Dios no existe, todo es posible y, por ende, todo está permitido.

Esto es precisamente lo que, según Sartre, define a la libertad humana y caracteriza el humano existir. Porque hay alguien para el cual todo es posible, es que Dios no existe y solo el hombre existe, según el Sartre del conocido ensayo *El existencialismo es un humanismo*. Pero si el hombre “existe” es porque la libertad es la experiencia existencial fundante de la existencia. Sartre lo dice en estos términos: “Soy, en efecto, un existente que *se entera* [énfasis en el original] de su libertad por sus actos; pero soy también un existente cuya existencia individual y única se temporaliza como libertad. Como tal, soy necesariamente conciencia (de) libertad, puesto que nada existe en la conciencia sino como conciencia noética de existir. Así, es perpetuamente cuestión de mi libertad en mi ser; mi libertad no es una cualidad sobreagregada o una *propiedad* [énfasis en el original] de mi naturaleza; es exactísimamente, la textura de mi ser; y, como en mi ser es cuestión de mi ser, debo necesariamente poseer cierta comprensión de la libertad” (Sartre, 1966, 544).

Por eso solo el hombre *existe*, las cosas no existen, tan solo son, es decir, las cosas poseen esencia pero no existencia, pueden ser explicadas

pero no comprendidas en el sentido heideggeriano de la palabra “*verstehen*”. La razón de ser de la filosofía, por ende, consiste en que es el único saber que se funda en la autocomprensión del hombre como único existente, es decir, como libertad autocreadora, como ser-para-sí según la terminología que Sartre en su obra maestra *El ser y la nada* toma de *La ciencia de la lógica* de Hegel.

Pero la libertad del hombre es solo infinita en potencia, como posibilidad. El existir solo se descubre como libertad al descubrirse el ser-ahí como facticidad en la experiencia existencial de la náusea, como la experimentó en la escena del parque Antoine Roquentin en la conocida y primera gran novela-ensayo de Sartre *La náusea*. La facticidad de la existencia se da como dato, es decir, como la dimensión óptica de la existencia dada nuestra condición de ser-arrojados, según la expresión de Heidegger en su obra capital *El ser y el tiempo* (195ss.) que nos descubre como libertad frente a algo, frente a una situación dada o concreta. La palabra “situación” viene etimológicamente de “sitio”, con lo que se quiere indicar que la libertad es tiempo, devenir, creatividad y espontaneidad; expresa nuestra dimensión temporal (de ahí la identificación de nuestro ser con el tiempo que hace Heidegger en la obra mencionada).

Pero el que a nuestra libertad solo la descubramos frente a una situación dada, hace que nuestra libertad sea finita en cuanto proyecto existencial concreto y real. Por lo que, si nuestra libertad es tiempo como dimensión óptica y, en calidad de tal, es infinita, al concretizarse, al convertirse en acción y devenir finita, se espacializa, se cosifica o, para decirlo en palabras de Sartre, la existencia antecede a la esencia pero necesariamente la produce. La existencia es el tiempo, la libertad es proyecto y, por ende, futuro. Existimos en la medida en que nos damos como futuro, en la medida en que el futuro es nuestro hogar y nos define y constituye y configura como hombres. Solo somos hombres en la medida en que tomamos conciencia de que construimos solos nuestro futuro y que este existe por y para cada uno de nosotros. Eso es existir como humanos, eso es el ser del hombre.

Pero esta libertad al concretizarse se da como acto en el presente y como hecho en el pasado y, en calidad de tal, deviene objeto, cosa para su autor y para los otros. Por la acción, nuestro futuro deviene pasado al ser subsumido en el compromiso con que se define ante la situación que nos obliga a asumirnos como presente. El futuro es proyecto y libertad, el presente es compromiso y responsabilidad; el pasado, por el contrario, es esencia, producto o fruto de nuestra acción. El pasado es lo que hemos hecho de nosotros mismos concretizando un proyecto de futuro hecho presente por nuestro compromiso. La existencia deviene esencia, pero debido a que el compromiso a que nos obliga el asumir una posición frente a una situación dada, nos hace igualmente responsables, no solo de nosotros mismos, sino igualmente de los otros, por lo que el humano existir adquiere inexorablemente una dimensión trágica. Nuestro pasado es nuestra tragedia dado que no lo podemos borrar y el tratar de hacerlo solo nos conduce al callejón sin salida del autoengaño que Sartre tipifica con el calificativo de “mala fe” (cfr. 1966, 91). Pero la mala fe no es más que una estrategia condenada de antemano al fracaso porque busca acallar nuestra conciencia de culpa y disimular hipócritamente nuestra falsa inocencia frente a los otros. Esto solo puede llevar a la incomunicación y a la neurosis. Tal es la lección que nos dan dos admirables obras de teatro de Sartre, a saber, *A puerta cerrada* en lo que a la conducta individual se refiere y *Los condenados del Altona* en lo que se refiere a la culpabilidad que le incumbe a las clases dominantes europeas por los crímenes del nazifascismo.

No hay, por ende, contradicción entre tragedia y libertad como supuso Víctor Hugo y, con él, el movimiento romántico del siglo XIX. Nuestra libertad situada convierte el tiempo en espacio, la existencia en esencia, la libertad en destino. La esencia es el pasado pero solo frente al espacio, frente a un sitio que está delante; decir que la libertad está situada es decir que la conciencia solo se descubre como actuando, según la tradición kantiana, desde la toma de conciencia de sus propios límites o, para decirlo en el lenguaje que prefieren los existencialistas y es de origen hegeliano, desde y a partir de su propia negación, desde la conciencia de la nada.

Estos límites los da el espacio o ámbito dentro del cual se sitúa la libertad. Solo se es libre en concreto al descubrirse nuestra libertad frente a algo y en contra de alguien, lo que Sartre tipifica con el análisis de la “mirada” (cfr. 1966, 328). La mirada sitúa el encuentro con el otro como violencia o, para decirlo en las categorías de la dialéctica hegeliana, como historia (Sartre dedica lo mejor de su esfuerzo creativo y de su reflexión crítica a este tema en su época de madurez, de la que es fruto su voluminoso tratado *Crítica de la razón dialéctica*).

La existencia como ser-ahí o facticidad se expresa como libertad que es nuestra capacidad de crear o dar sentido; pero es una donación de un sentido concreto frente a una situación concreta. Sin embargo, como nos hemos descubierto como seres arrojados (“*geworfen*”) a este mundo, literalmente vomitados a la existencia (la náusea es esa incómoda y desabrida sensación que se experimenta en el paladar cuando se tienen ganas de vomitar) según la terminología empleada por Heidegger en el *Ser y el tiempo*, la libertad, como ya hemos dicho, se nos vierte y convierte en destino. Para enfatizar este aspecto de la humana existencia, Sartre gusta repetir la honda reflexión del gran novelista contemporáneo y compatriota suyo, André Malraux, según el cual el que los hechos más importantes de nuestra vida, como son el haber nacido y el tener que morir, no sean actos libres, convierten la humana existencia en destino. De esta manera, insistimos, resuelve el pensamiento existencialista el dilema que el romanticismo de Víctor Hugo no fue capaz de resolver. Víctor Hugo negó la posibilidad de hacer tragedia en nuestro tiempo, por lo que en su lugar, habló e hizo como escritor lo que llamó “dramas”, alegando que la tragedia niega al ser humano como libertad al someterlo a un destino ciego. Sartre le concede parcialmente razón a Víctor Hugo al reconocer que el humano existir posee inexorablemente una dimensión trágica, pero esta se sitúa en el pasado. En la medida en que la existencia deviene esencia y el futuro se convierte en pasado, en esa misma medida nuestro pasado se convierte en un peso muerto que no podemos destruir y que, por ello mismo, debemos asumir como nuestro destino. Pero como hemos pasado del futuro al pasado por un compromiso libre del



presente, frente al pasado solo cabe una actitud auténtica: asumirlo con entera responsabilidad. Somos nuestro pasado, por lo que somos responsables del mismo enteramente y no cabe escapatoria. Todo intento de escaparnos o evadirnos de las responsabilidades del pasado es solo expresión de mala fe. Sin embargo, desde Nietzsche los sectores más críticos y lúcidos abandonan la concepción romántica como excesivamente optimista e historicista y vuelven a la concepción griega de destino, sin que por ello se dé una contradicción con la interpretación filosófica del hombre como ser libre, como lo afirmó el romanticismo. El dilema se resuelve al concebir la existencia humana como un ser cuya libertad se da en situación. Así asume Sartre por igual la herencia romántica de la libertad como construcción dialéctica de la historia (ver, por ejemplo, la crítica que hace Sartre a la concepción, a su juicio, excesivamente individualista y, por ello mismo, políticamente reaccionaria del pensamiento existencial de Sören Kierkegaard en su ensayo de título deliberada e irónicamente hegeliano: *El universal singular* en la obra colectiva *Kierkegaard vivo*) y la crítica nietzscheana que concibe la existencia como autocreatividad y destino.

La clave para ello la encuentra Sartre en su concepción de la facticidad en cuanto esta constituye la dimensión óptica que, al ser asumida por la libertad como opción o compromiso, es decir, dentro del ámbito de la reflexión se nos da como ontológica (ver Biemel, 125ss). La conciencia vivida de Husserl (ver 1956, 74ss.) o no tematizada, no reflexiva o conciencia (de) como suele denominarla Sartre (ver 1966, 417) nos da lo óptico, la reflexión, lo ontológico. La libertad como posibilidad infinita, como negación de Dios (la conciencia de nuestra libertad en su dimensión óptica está en la raíz de la muerte de Dios, como lo ilustra dramáticamente Sartre en su primera obra de teatro *Las moscas*) es óptica, es decir, no se puede rehuir o negar, la libertad en su onticidad, es decir, como toma de conciencia de nuestro-ser-situado se da como reflexión, es decir, en su dimensión ontológica. La situación convierte lo posible o pensable en real, lo que hace que nuestra libertad se realice o concretice. El término “real”, en consecuencia debe entenderse como “realizado”, esto es, cosificado, convertido

en objeto que puebla un espacio y, por ende, es parte inexorable del dominio público. A esto lo llama Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*, lo “práctico-inerte” (ver Audry, 90). Valga la pena hacer notar que el verbo “realizar” y el adjetivo “real” tienen la misma raíz etimológica que el término latino “res” que significa “cosa”. De ahí que Sartre, cuando de negar la dimensión humana (subjetiva) de alguien se trata, lo califique de “cosificar”. En sus conocidos análisis sobre la mirada, Sartre utiliza abundantemente esta concepción, pues para Sartre la mirada es el acto de violencia original, fundante. La mirada es la negación del otro como igual, como libertad, como persona; la mirada convierte al otro en extraño, en amenaza y, por ende, en enemigo a destruir o a someter como esclavo (ver Sartre, 1966, 328). En una obra de teatro como *El diablo y dios* esta concepción adquiere dimensiones de crítica metafísica.

El acto de existir por la facticidad se convierte en hecho, en realidad. La libertad, al verse comprometida y actuar, se realiza, se “cosifica”, se hace cosa y, por ello mismo, se niega como existencia, como libertad. Esto constituye nuestro pasado frente al cual, como lo muestra Sartre en su conocida tragedia *A puerta cerrada*, no somos libres. De existencia nos hemos convertido en esencia, ya no somos seres-en-proceso, sino seres hechos, realizados, cosificados; el tiempo se ha convertido en espacio, el haber nacido nos descubre como seres-para-la-muerte, como dice Heidegger en *El ser y el tiempo* (258ss). Pero, contrariamente a Heidegger quien, siguiendo a Nietzsche, tiene una concepción de alguna manera optimista de la muerte, pues la muerte es vista como la última oportunidad o el límite definitivo para dar un sentido a la existencia según el autor del *Ser y tiempo*, para Sartre, por el contrario, la muerte es absolutamente negativa, ya que es una manifestación de la maldad inherente a la naturaleza humana, un acontecimiento que irremediamente se da como término de la existencia y la convierte, como enfatizaba Malraux y repite Sartre, en destino inexorable. Esta concepción de la muerte tiene en Sartre, como tantos otros aspectos de su ética y de su antropología, un innegable acento cristiano de origen calvinista. La muerte es un destino, en la medida en que estamos

condenados a ella, de la misma manera en que estamos condenados a ser libres, la libertad, por el hecho de existir y la muerte por el hecho de ser facticidad. Este es el precio que debemos pagar por haber existido y no serlo más.

La muerte es nuestro pasado, por lo que también nuestra muerte es la negación de nuestra existencia, pues nos vuelve cosa. Pero a diferencia del haber nacido que supone un acto realizado por otros que escapa a nuestra libertad y que responde a la pregunta de de dónde procedemos, el tener que morir nos enfrenta a nosotros mismos en la más absoluta soledad pues no hay un otro con quien enfrentarnos. El haber nacido es nuestra esencia como a priori, es decir, como algo que se nos dio como causalidad proveniente del exterior y que convierte la existencia en facticidad. Por ende, hace de nuestra esencia no una posibilidad, un a priori, como es el caso del haber nacido, sino como un peso inerte, como un destino que debemos cargar, como un a posteriori puramente fáctico. La muerte es el triunfo de la facticidad puramente óptica que solo se convierte en realidad, en a posteriori, porque nuestra existencia antecede a la esencia, por nuestro compromiso como libertad situada. A esto, como hemos dicho, lo llama Sartre "esencia". Esencia es lo que hemos sido, lo que ha hecho de nuestra posibilidad o a priori nuestra libertad comprometida y situada. Por ende, somos la causa eficiente de nuestro pasado.

Pero si la libertad consiste en que no se da a priori un sentido de la vida sino que la libertad es esa donación fundante y radical de sentido (Husserl), entonces de ahí se infiere una responsabilidad absoluta e intransferible de nuestro pasado. Somos entera y absolutamente responsables de nuestras acciones y de las consecuencias de las mismas, tanto de aquellas consecuencias de las que somos conscientes y que, por ello mismo, son previsibles, como de aquellas de las que no somos conscientes ni tenemos capacidad alguna de prever. Por eso, cuando realizamos un acto, seamos o no conscientes de las consecuencias que del mismo se siguen, estemos o no en capacidad de predecir o prever esas consecuencias, somos igualmente responsables de las mismas, porque nosotros solos las hemos hecho realidad; en otras palabras, si no hubiese sido por nuestra

opción o compromiso, nunca se hubiese dado esa acción ni sus consecuencias negativas. Pero como somos seres situados, nunca será posible prever las consecuencias negativas de nuestros actos; y, como nuestro conocimiento de las consecuencias negativas es limitado, siempre nuestras acciones tendrán efectos negativos independientemente de nuestra buena voluntad o buenas intenciones porque siempre habrá efectos no previstos. En consecuencia, seremos siempre culpables, como lo afirmaba Dostoyeski y lo repite Sartre según la tradición cultural calvinista y jansenista muy propia de la herencia cartesiana de la filosofía francesa. Es aquí donde radica la raíz óptica de nuestra responsabilidad ética, la cual funda, a su vez, la dimensión crítica de nuestra conciencia.

De esta manera, resuelve Sartre la aparente contradicción, de origen cartesiano y kantiano, entre razón racionante, libertad existencial y responsabilidad ética, entre ciencia y ética. Por primera vez en la filosofía moderna aparece la dimensión ética como parte constitutiva de los criterios epistemológicos de la verdad, en el sentido fuerte del término, de la racionalidad propia de la objetividad científica. En otras palabras, una ciencia sin ética no es ni una cosa ni la otra, cosa que se infiere de las concepciones de Kant en la *Crítica de la razón práctica*, pero sin que Kant logre unir la dimensión epistemológica de la ciencia con la responsabilidad ética del científico. En otras palabras, para la construcción de la objetividad como criterio de una verdad epistemológicamente fundada en la *Crítica de la razón pura* no aparece en ningún momento la dimensión ética sino tan solo se insinúa en *La dialéctica trascendental* la dimensión metafísica. La crítica que, no solo Sartre, sino también su antiguo amigo y filósofo como él Maurice Merleau-Ponty (ver *Phénoménologie de la perception*) hacen al behaviorismo y al conductismo (ver *Bosquejo de una teoría de las emociones*), lo mismo que su acercamiento a la psicología de la *Gestalt*, en el caso, de Merleau-Ponty y de la aplicación del método fenomenológico en el caso de Sartre (ver *La imaginación*) van en el mismo sentido. En resumen, desde el punto de vista epistemológico, el mayor aporte de Sartre es haber superado el dualismo reputado irreconciliable por las tendencias empiristas, positivistas y racionalistas entre

los postulados epistemológicos del método científico y las exigencias de la conciencia ética.

Pero la superación del dualismo también se da desde el punto de vista ontológico cuando Sartre, fundándose en la tradición filosófica alemana que va de Kant a Heidegger pasando por Husserl, establece una diferencia entre “comprender” y “explicar” al establecer la prioridad de la existencia sobre la esencia. En este caso, igualmente el enlace o puente entre uno y otro lo da la ética. Veámoslo más en concreto. Libertad y existencia se identifican. La libertad es un dato fundante (Husserl) no la conclusión de un silogismo, o la condición de posibilidad de la ética vivida existencialmente como imperativo categórico que se manifiesta en la conciencia íntima del deber, haciendo, por ende, de la libertad el a priori que hace inteligible nuestra condición de específicamente humanos, como sostiene Kant en *La crítica de la razón práctica*. Por el contrario, para Sartre nos descubrimos como insertos en la libertad, existimos en la medida en que nos vivimos siendo libres. Pero existimos nuestra libertad ónticamente, lo cual quiere decir, que el ser humano no puede no ser libre. Esto es lo que quiere significar Sartre cuando dice: “estamos condenados a ser libres”.

Pero la libertad es conciencia no reflexiva, no tematizada, sino conciencia vivida (“*Erlebnis*” según la expresión de Husserl) en la que se funda nuestra dimensión ética, por la que nos asumimos como seres conscientes, es decir, “humanos”, dotados de “existencia” porque del hecho de ser libres es que existimos y precisamente por eso existimos y en tanto en cuanto existimos, somos subjetividad, somos sujetos. La conciencia nos descubre como sujetos, la libertad nos hace sujetos. Pero ser sujetos, como afirmaba Nietzsche, es ser autocreadores, ser dios para cada uno; pero, subraya Sartre, un dios caído, “una pasión inútil”, en razón de que nuestra condición de ser una libertad situada y, por ende, facticidad, nos hace descubrir nuestro-ser-para-sí o libertad como el intento imposible de lograr ser, al mismo tiempo, ser-en-sí (ver Jolivet, 173ss). Pero esta capacidad autocreadora es también proyección o, para emplear el lenguaje caro a los existencialistas, “trascendencia” en la medida en que esto nos permite crear o construir “mundo” (*Welt*), como diría Heidegger. Tal es nuestro-ser-en-el-mundo, de que hablaba Heidegger en su obra *Ser y tiempo*.

Es por eso que, al descubrirnos como creadores de nosotros mismos, como constructores de mundo, esto nos liga a nuestra propia acción. Este actuar es nuestro existir. El Ser (*Sein*) en el sentido heideggeriano es un verbo activo, rige acusativo, no es como decía Aristóteles, un verbo copulativo que liga formalmente el sujeto con el predicado, no expresa tan solo una relación lógico-formal, sino que por él se expresa una acción causal, el sujeto es causa, la fuente óntica de toda causa. Existimos porque somos causantes de nosotros mismos y de toda acción que de nosotros proceda. Somos lo que hacemos de nosotros mismos y del mundo cultural e histórico que nos rodea; con ello, nos creamos, “nos inventamos” en cada uno de nuestros actos y, con ello, inventamos el mundo para nosotros mismos y para los demás, como reiteradamente enfatiza Sartre.

Pero como Dios no existe, por el hecho inexorable de ser libres, al tomar conciencia de nuestra condición de ser libres, nuestra libertad va acompañada de la conciencia de nuestra más radical soledad, como lo afirmaba ya el pensamiento filosófico de tinte existencial de inspiración cristiana, tan arraigado en la cultura existencial cristiana desde San Agustín hasta Kierkegaard pasando por Pascal (ver Mounier, 67ss). La soledad no es más que la experiencia existencial de nuestra responsabilidad, somos entera y absolutamente responsables de nuestros actos. Por eso, decía Sartre en su ensayo *El existencialismo es un humanismo*, el ateísmo que el existencialismo propugna no es cómodo, sino todo lo contrario, terriblemente duro, exigente. No hay pared en qué recostarse, no hay nadie a quien recurrir. Si los sensualistas y materialistas del siglo XVIII decían que “somos lo que nos comemos”, Sartre diría hoy día que somos lo que hacemos con nuestros actos, frente a lo cual no hay escapatoria.

La experiencia de nuestra soledad se manifiesta en la sensación de náusea que nos invade al sentirnos y sabernos libres, lo cual es algo más que la experiencia del absurdo de que habla Camus y que describe magistralmente en su novela-ensayo *El extranjero*. El absurdo de Camus expresa la convicción del autor según la cual se caracteriza a todo ser humano auténtico en cuanto parte de la conciencia de que la vida carece de sentido o, más exactamente, que solo tiene aquel sentido que cada uno de nosotros sea capaz de darle por nuestros actos libres. Hay, para Camus, una irracionalidad



óptica que se expresa en la conciencia existencial del absurdo y que psicológicamente se manifiesta en el ámbito humano de las pasiones o entrecruce de pasiones que tanto explota la dramaturgia y, en general, el arte y que Descartes solía tipificar, desde el punto de vista de la ética, como “pasiones del alma”. Con ello se quiere señalar que hay algo que escapa a nuestra racionalidad, al cogito reflexivo o razón racionante.

Esto mismo lo ve Sartre en el sentido existencial pero no epistemológico. Para Sartre, el cogito abarca todo como ya el propio Descartes lo afirmaba cuando decía, al final de su II Meditación definiendo lo que entendía por “Cogito”: “Pero ¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y siente. Por cierto, no es poco si todas estas cosas pertenecen a mi naturaleza” (1967, 227). Y, para enfatizar aun más lo dicho, un párrafo más adelante Descartes es aun más explícito cuando explicaba su pensamiento en los siguientes términos: “Pero se me dirá que estas apariencias son falsas, y que estoy durmiendo. Lo concedo; sin embargo, por lo menos es muy cierto que me parece que veo, oigo y siento calor; esto no puede ser falso; y es propiamente lo que en mí se llama sentir, y esto, tomado así, precisamente no es otra cosa que pensar” (228).

Cuando Descartes habla de que el Cogito “quiere, no quiere, que también imagina y siente”, nos da la clave para entender los ensayos de juventud de Sartre quien, a la luz de los aportes del método fenomenológico de Husserl y la antropología existencial del primer Heidegger, saca conclusiones que el propio Descartes no explicitó o no se atrevió a formular. Veamos estos ensayos del joven Sartre. En su clarificador ensayo *La libertad cartesiana*, Sartre explicita lo que Descartes quiere decir cuando afirma que el Cogito “quiere, no quiere” al definir la libertad según Descartes en estos términos: “Descartes, que es ante todo un metafísico, toma las cosas por el otro extremo: su experiencia principal no es la de la libertad creadora “ex nihilo”, sino ante todo la del pensamiento autónomo que descubre por sus propias fuerzas relaciones inteligibles entre esencias ya existentes” (1967, 232). Sin embargo, Descartes de hecho en su sistema filosófico va más allá de lo que en sus orígenes pretendió. Sartre descubre en Descartes la dimensión existencial, la

libertad que subyace en el pensar. El texto de Sartre es explícito al respecto cuando afirma: “Su reacción (la de Descartes) espontánea es la de afirmar la responsabilidad del hombre frente a lo verdadero. Lo verdadero es cosa humana, puesto que debo afirmarlo para que exista. Con anterioridad a mi *juicio* (énfasis en el texto), que es adhesión de mi voluntad y compromiso libre de mi ser, no existe nada más que ideas neutras y flotantes que no son verdaderas ni falsas. Por lo tanto, el hombre es el ser por el que la verdad aparece en el mundo: su tarea consiste en comprometerse totalmente para que el orden natural de las cosas que existen se convierta en un orden de las verdades” (234). Como se ve, de la visión epistemológico-metafísica de Descartes, Sartre extrae una antropología existencial en donde la libertad aparece como factor constitutivo del Cogito.

En cuanto a la imaginación, Sartre le dedica dos ensayos: *La imaginación* y *Lo imaginario*. Este último es más descriptivo y se funda en la concepción fenomenológica que Sartre considera como el método más adecuado para la comprensión del mundo de lo imaginario, ya que solo con dicho método se logra el desvelamiento de la imaginación como dimensión constitutiva del existir. El ensayo *La imaginación* es más polémico. En él Sartre reprocha a Descartes su sustancialismo al definir el Cogito como “cosa”. Todo el psicologismo posterior e, incluso, el positivismo, incurren en este mismo error. Sartre lo dice en estos términos: “La imagen no se ha convertido en nada, no ha sufrido ninguna modificación mientras el cielo inteligible se derrumbaba, por la simple razón de que era ya en Descartes, una *cosa* (énfasis en el texto). Es ya el advenimiento del psicologismo que, bajo formas diferentes, no es más que una antropología positiva, es decir, una ciencia que quiere tratar al hombre como a un ser del mundo, descuidando este hecho esencial: que el hombre es también un ser que *se representa* (énfasis en el texto) el mundo y a él en el mundo. Y esta antropología positiva está ya en germen en la teoría cartesiana de la imagen” (20).

En su ensayo titulado *Bosquejo de una teoría de las emociones* Sartre reprocha, tanto a la psicología positivista que, como hemos visto, hace remontar a la concepción metafísica que del hombre tiene Descartes, como al psicoanálisis, de hacer del hombre una ciencia positiva, es decir, de tratar de “explicar” sin por ello “comprender”. Con ello se

reduce el ser humano a un objeto, a una cosa. Estas son las palabras de Sartre: “Pero, entendámonos: si la simbolización es constitutiva de la conciencia, puede aprehender un lazo inmanente de *comprensión* (énfasis en el texto) entre la simbolización y el símbolo. Habrá, sin embargo, que llegar a un acuerdo de que la conciencia se *constituye* (énfasis en el texto) en simbolización. En este caso, nada hay tras ella, y la relación entre el símbolo, lo simbolizado y la simbolización son un lazo intraestructural de la conciencia” (71). Esto no obstante, el psicoanálisis es útil para explicarse, como subyace en la auto-comprensión de su propia existencia contenida en su autobiografía novelada *Las palabras*. Todo lo anterior se traduce en una nueva concepción del Ego, es decir, del ser del hombre como existente, que se define por su trascendencia, como lo señala en un breve pero enjundioso ensayo titulado precisamente *La trascendencia del Ego*.

En conclusión, tenemos en Sartre una antropología filosófica de las más originales que se hayan excogitado en la historia de la filosofía porque sitúa al hombre y lo define desde el futuro, como constructor de futuro, lo que él llama “trascendencia e imaginación”. Por eso dirá que quien no tiene futuro es hombre muerto, quien no se construye el futuro solo es pasado, cosa inerte. Así responde Sartre a la pregunta que él mismo se formulaba y que dio origen a todo su pensamiento: “La libertad ¿para qué sirve?” El periodo de la contemporaneidad que se inició con el grito de ¡Libertad! y que derrumbó los muros de la Bastilla en el verano de 1789 solo tiene sentido si construye humanidad, si se asume desde la ética, esto es, desde nuestra responsabilidad solitaria y total frente a nosotros mismos y frente a los otros. Solo así puede la humanidad tener un futuro, pues el porvenir para el hombre ya no es más un destino sino una opción. Agradecemos a Sartre el recordárnoslo en los inicios de un nuevo milenio.

### Bibliografía

- Audry, C. (1966) *Sartre et la réalité humaine*. Paris: Seghers.
- Biemel, W. (1988) *Sartre*. Barcelona: Salvat.
- Camus, A. (1974) *El extranjero*. Madrid: Alianza-Emecé.
- Descartes, R. (1967) *Obras escogidas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- \_\_\_\_\_. (1963) *Las pasiones del alma*. Buenos Aires: Aguilar.
- Dussel, E. (1974) *El dualismo de la antropología cristiana*. Buenos Aires: Guadalupe.
- Hegel, G. W. F. (1968) *Ciencia de la lógica* (2ª ed.). Buenos Aires: Hachette.
- Heidegger, M. (1968) *Ser, verdad y fundamento*. Caracas: Monte Avila.
- \_\_\_\_\_. (1962) *El ser y el tiempo* (2ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1956) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (3ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Jeanson, F. (1975) *Jean Paul Sartre en su vida*. Barcelona: Barral.
- \_\_\_\_\_. (1970) *De Gide a Sartre*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1968) *El problema moral y el pensamiento de Sartre*. Buenos Aires: Siglo veinte.
- \_\_\_\_\_. (1955) *Sartre par lui-même*. Paris: Seuil.
- Jolivet, R. (1953) *Las doctrinas existencialistas* (2ª ed., aumentada). Madrid: Gredos.
- Kant, E. (1977) *Crítica de la razón pura*. México: Porrúa.
- \_\_\_\_\_. (1961) *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada.
- Mora R., A. *Perspectivas filosóficas del hombre* (2ª ed.). San José: EUNED.
- Mounier, E. (1962) *Oeuvres* (t. III). Paris: Seuil.
- Sartre, J. P. (1996a) *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1996b) *Verdad y existencia*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1970) *Obras completas* (t. I: Teatro). Madrid: Aguilar.
- \_\_\_\_\_. (1969) *La nausée*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1968a) *El hombre y las cosas* (3ª ed.). Buenos Aires: Losada.
- \_\_\_\_\_. (1968b) *Las palabras* (9ª ed.). Buenos Aires: Losada.
- \_\_\_\_\_. (1967) *La imaginación*. Buenos Aires: Sudamericana.
- \_\_\_\_\_. (1966) *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.
- \_\_\_\_\_. (1965) *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_. (1964) *Lo imaginario*. Buenos Aires: Losada.
- \_\_\_\_\_. (1963) *Crítica de la razón dialéctica* (t. I-II). Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. P.; Heidegger, M.; Jaspers, K. et alia. (1966) *Kierkegaard vivo*. Madrid: Alianza.