

# THESIS

HOMENAJE A JEAN PAUL SARTRE

NUEVA REVISTA DE  
FILOSOFIA Y LETRAS

▶ JULIANA GONZALEZ  
▶ MARC CHEYMOL  
▶ ALBERTO CONSTANTE

7

▶ CESAREO MORALES  
▶ CARLOS SOLORZANO  
▶ HERNAN LAVIN CERDA

▶ JUAN GARZON  
▶ ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ  
▶ JORGE MARTINEZ CONTRERAS  
▶ ULRICH VON WILAMOWITZ MOELLENDORF



Henri Cartier Bresson

Octubre / 1980

# THESIS

**Nueva Revista de Filosofía y Letras.  
Año II, Número 7  
Octubre / 1980**





**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**

***Rector:***

**Dr. Guillermo Soberón Acevedo**

***Secretario General Académico:***

**Dr. Fernando Pérez Correa**

***Secretario General Administrativo:***

**Ing. Gerardo Ferrando Bravo**

***THESIS. NUEVA REVISTA  
DE FILOSOFIA Y LETRAS***

**Publicación Trimestral de la  
Facultad de Filosofía y Letras**

***Director: Abelardo Villegas***

***Editor: Benjamín Villanueva***

***Consejo de Redacción: José Pascual Buxó,  
Juliana González, Benjamín Villanueva***

***Secretaria de Redacción: Elsa Cross.***



# Indice

## **HOMENAJE A JEAN PAUL SARTRE**

**JULIANA GONZALEZ:** *Los caminos sartreanos de la libertad* 6

**MARC CHEYMOL:** *Sartre y la creación literaria* 14

**JORGE MARTINEZ CONTRERAS:** *Ruptura y continuidad en la filosofía de Sartre* 22

**CARLOS SOLORZANO:** *Temporalidad e intemporalidad en el teatro sartreano* 29

**CESAREO MORALES:** *Sartre y la dialéctica* 37

**JUAN GARZON:** *Libertad personal y militancia política de Sartre* 45

**ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ:** *La estética libertaria y comprometida de Sartre* 50

**HERNAN LAVIN CERDA:** *Seis poemas* 58

**ALBERTO CONSTANTE:** *El canto gregoriano* 62

*La tradición presente*

**ULRICH VON WILAMOWITZ MOELLENDORF:** *El desenvolvimiento del espíritu helénico (Primera de dos partes)* 65

*Notas y reseñas*

**Juan Coronado** sobre *La vida breve* de Juan Carlos Onetti.  
**Tarcisio Herrera Zapién** sobre las *Sátiras* de Persio.



**P**ara el Sartre existencialista los caminos de la libertad son los caminos de la Nada, de la aniquilación, de la contingencia y la soledad absolutas, de la gratuidad perfecta, del absurdo, de las pasiones inútiles condenadas al fracaso. Son los caminos opuestos a la necesidad, a la causalidad, a la Naturaleza, al Ser.

“Yo estoy hecho de dos mitades que no pegan entre sí; cada una de las dos produce horror a la otra” — dice uno de los personajes sartreanos<sup>1</sup>. Y en efecto, en el ensayo de ontología fenomenológica que es *El Ser y la Nada*, Sartre establece la fundamental distinción entre dos reinos ontológicos, absolutamente opuestos y excluyentes, y que denomina (siguiendo la terminología hegeliana) el *ser-en-sí* y el *ser-para-sí*. El *en-sí* es caracterizado como el orden de las realidades que son lo que son, del ser que mantiene su identidad absoluta y que Sartre describe como aquello que está lleno de sí mismo, que es pleno, compacto, suficiente y cerrado en su propia realidad. “El *en-sí*, —dice— no tiene secreto: es *masivo*... es plena positividad... escapa a la temporalidad... (es) increado, sin razón de ser, sin relación alguna con otro ser”<sup>2</sup>. Y en otro pasaje añade: “El *en-sí* está pleno de sí mismo y no se podría imaginar plenitud más total, adecuación más perfecta del contenido al continente: no hay el menor vacío dentro del ser, la menor fisura por donde pudiera deslizarse la nada”<sup>3</sup>. El *ser-para-sí*, en cambio, es inacabado e imperfecto, no coincide jamás consigo mismo, existe como “un ser que se afecta perpetuamente de una inconsistencia de ser”<sup>4</sup>. El *para-sí* es el orden de la existencia temporal, del ser posible, nunca completo y al que siempre le falta ser: es el no-ser mismo, de Nada, y ésta es la Libertad.

El hombre es lo uno y lo otro: el *ser-en-sí* y el *ser-para-sí* son las dos mitades que no pegan entre sí y “horroriza” una a la otra porque sólo se alcanza una *contra* la otra. La

dimensión “*en-sí*”, masiva, compacta, acabada, la constituyen para el hombre su propio cuerpo, su pasado y el ser que los otros le confieren; su dimensión *para-sí* es su libertad pura e incondicionada, su proyección al futuro, su capacidad de aniquilar el ser *en-sí* e introducir su propia nada. Los dos contrarios coexisten excluyéndose recíprocamente, en pugna constante, originando la dicotomía esencial en que consiste el hombre, cuya “pasión inútil” consiste en el ideal imposible de conciliar y unificar los opuestos, de llegar a ser *en-sí-y-por-sí* a la vez, pleno y libre al mismo tiempo; en el afán de querer ser Dios.

Ya Kierkegaard había caracterizado la libertad como el salto incondicionado hacia el vacío, hacia la pura indeterminación, hacia la nada. El hombre es hombre para Kierkegaard (como para Heidegger o para Sartre en tanto que su ser es mera posibilidad y ésta, libertad; pero la posibilidad implica ante todo indeterminación, irrealidad, no-ser. Y este vacío inherente a lo que *puede ser* pero no es, es la fuente originaria de la angustia. La libertad es “vértigo”, dice Kierkegaard, es el salto cualitativo que se produce, no como una consecuencia de algo determinado y determinante, sino como un acto incausado e injustificado promovido por la atracción y repulsión simultánea que ofrece el vacío:

“Es la angustia el vértigo de la libertad... Surge cuando... la libertad fija la vista en el abismo de su propia posibilidad...”<sup>5</sup>

... “la libertad se pone a sí misma delante de sus propios ojos en la angustia de la posibilidad, o en la nada de la posibilidad, o en la nada de la angustia”<sup>6</sup>.



Para Heidegger, la posibilidad más propia y decisiva del hombre, es decir, su no-ser radical, será precisamente la muerte y por eso es que, en definitiva, la libertad es “libertad para la muerte”. Sartre, en cambio, no admite que la muerte sea la posibilidad más auténtica del sujeto libre, sino que más bien es la eliminación de todos los posibles. La muerte para Sartre, es simplemente un hecho absurdo y gratuito, como lo es el propio nacimiento. La posibilidad, la indeterminación, la nada y la libertad están presentes en cada momento de la vida. La libertad, dice Sartre, es “la textura de mi ser”.<sup>7</sup> Pero de mi ser en lo que tiene de propiamente humano, como ser para-sí y el para-sí consiste en aniquilar el ser-en-sí que también soy. En este sentido, escribe “la realidad humana es su propia nada. Ser para el para-sí es aniquilar el en-sí, que él es. La libertad no es otra cosa que esta aniquilación”.<sup>8</sup> La libertad se ejerce siempre ante una situación dada, ante una realidad constituida, ante algo que ya *es* y consiste justamente en la acción aniquilante del en-sí por la cual “la nada penetra en el ser”. En esto consiste el acto libre: es la acción contra lo que *es*, literalmente *contra-natura*, *antifisis*, anti-natural.

Por eso es que los personajes de la literatura sartreana de la época existencialista, andan en busca de un acto que les haga libres y este acto es, por lo general, el homicidio, el suicidio o cualquier modalidad de destrucción. El Orestes de *Las moscas*, por ejemplo, adquiere la libertad a través de su propio camino matricida en pleno abandono y soledad. Y lo mismo sucede con Hugo en *Las manos sucias*, que tras de asesinar, se suicida, y Mathieu, en *Los caminos de la libertad*, que se hace capaz de un acto irreparable, de un acto definitivo que no pueden falsificarle ni robarle los demás, y que es el acto por el que destruye todo cuanto *es* o puede tener ser y valor.

“El disparaba — escribe Sartre en un pasaje culminante de esta obra —, las leyes volaban en el aire... Disparaba sobre el hombre, sobre la Virtud, sobre el Mundo: la libertad es el Terror... el mundo saltará conmigo... disparaba sobre toda la Belleza de la Tierra, sobre la calle, sobre las flores, sobre los jardines, sobre todo aquello que había amado... Disparó: era puro, era todopoderoso, era libre...”<sup>9</sup>.

Como ente “compuesto” de una dimensión compacta, masiva, plenamente determinado, en-sí, y de otra que es vacío ontológico, oquedad, posibilidad indeterminada, el hombre es la “trascendencia” del ser hacia la nada; y la trascendencia misma en la introducción de la nada en el corazón del ser, es el proceso de ruptura y eliminación de lo dado, hacia la libre invención de lo posible; y lo posible es lo que absolutamente *no-es*, ni se infiere de lo que es. La realidad en-sí, o sea, el cuerpo, el pasado, el mundo, los otros, la Naturaleza en general, nada de esto puede determinar, causar, provocar o motivar la acción libre del sujeto para-sí. El en-sí es determinado pero no es determinante de la libertad. Esta es para Sartre absoluta indeterminación. El en-sí es ineficaz o inerte, es lo estático. El principio de movimiento transformación es independiente de la rea-

lidad dada. La libertad es *causa sui*, incondicionada, in-causada, sin otro fundamento que su injustificada invención:

“Ningún estado de hecho, — dice Sartre — cualquiera que sea... es susceptible de motivar por sí mismo un acto cualquiera. Porque un acto es una proyección del para sí hacia aquello que no es, y aquello que es, no puede, de ningún modo, determinar por sí mismo aquello que no es”. “Lo dado no es, ni causa de la libertad... ni razón... No es tampoco *condición necesaria* de la libertad, porque estamos en el terreno de la pura contingencia...”<sup>10</sup>

Así resulta, por ejemplo, que no son los sufrimientos de una situación los que promueven en el hombre que los vive el afán de transformar lo dado creando un estado mejor, sino al revés: es la incondicionada invención de una posibilidad ideal, proyectada como “una nada presente”, lo que hace que la situación dada se torne intolerable e insufrible y se quiera transformar. No es la roca la que opone o no una resistencia, sino lo que el hombre proyecta hacer con ella lo que la hace “resistente” o “útil” para sus propios fines. No es la fatiga corporal la que impide a un excursionista continuar su viaje, es su libre manera de asumir su propio cuerpo y de vincularse con la naturaleza lo que le hace sentir la fatiga como algo invencible o perfectamente superable. Los “motivos” y los “móviles” se constituyen por los “fines” o “proyectos”, según Sartre, y de ninguna manera éstos están condicionados por aquéllos. “El móvil no se comprende más que por el fin, es decir, por lo no existente”.<sup>11</sup>

Y lo no existente es obra del acto creador que, proyectándose a la nada del porvenir, regresa hacia el presente y hacia el pasado, recae sobre el mundo y sobre toda realidad “en-sí”, concendiéndoles su valor de móviles y motivos.

Cada acto, entonces, sí está determinado o causado, pero no por la realidad dada, sino por el no-ser del proyecto original. Por esta razón los actos humanos sólo se comprenden genuinamente cuando se les remite al proyecto libremente elegido por el sujeto, aunque no sea plenamente consciente de él. De ahí que Sartre proponga, como método hermenéutico de la existencia humana, el “psicoanálisis existencial” el cual, contrariamente al esquema freudiano, no explica la conducta presente por una determinación del pasado, sino por el proyecto futuro. Es éste el que hace al hombre asumirse libremente como “cobarde” o como “inferior”, como “noble” o “humilde” y desde esta libre asunción volvemos sobre nuestra historia para justificarnos en un sentido o en otro.

Es en este sentido en el que Sartre rechaza que pueda haber un acto gratuito o inmotivado, a la manera de Gide, por ejemplo. Todo acto se determina por el proyecto original y éste decide siempre sus motivos, sus razones y sus justificaciones. Lo que es inmotivado y gratuito es el proyecto mismo; éste no tiene ninguna justificación ni se funda en nada real ni determinado: “Nuestra libertad es entera e incondicionada”,<sup>12</sup> expresa claramente Sartre.



De hecho, el proyecto es siempre susceptible de modificarse radicalmente, sin que nada tampoco le condicione a ello fuera del libre arbitrio del "para-sí". En cualquier momento, escribe Sartre, se puede producir "una brusca metamorfosis de mi proyecto inicial, es decir, otra elección de mí mismo y de mis fines. Esta modificación es siempre posible. La angustia que, cuando ella es develada manifiesta a nuestra conciencia nuestra libertad, es testigo de esta modificabilidad perpetua de nuestro proyecto inicial".<sup>13</sup>

De ahí también que en cada momento de nuestra vida tengamos que elegir de nuevo, desde la misma nada original en que consiste la libertad. Nuestras propias decisiones presentes no determinan nuestros actos futuros: si ellos son libres se pondrán a sí mismos en cada ocasión, sin ningún punto de apoyo anterior. Siempre estamos en ruptura con nosotros mismos, siempre pendiente del riesgo absoluto y angustioso de la libertad.

De este modo, la libre elección es la determinación gratuita del para-sí por sí mismo que, por ser absoluta, se constituye como algo completamente "frágil" y absurdo:

"Una parecida elección —dice Sartre— hecha sin punto de apoyo y que se dicta a sí misma sus motivos, puede parecer absurda, y lo es, en efecto...". La libertad, con todo lo que ella implica "es vivida en el sentimiento de injustificabilidad y es ella la que se expresa por la absurdidad de mi elección y por consecuencia de mi ser"<sup>14</sup>

**G**estándose arbitraria y gratuitamente desde sí mismo y por sí mismo, el hombre libre habrá de existir completamente aislado, "exiliado" del reino, abandonado a su suerte, sin ningún punto de apoyo, dictándose a sí mismo sus propias decisiones, sus propios ideales y sus propias valoraciones.

"Para la realidad humana —dice Sartre— ser es escogerse: nada le viene de fuera, ni de dentro tampoco, que ella pudiera recibir o aceptar. Está enteramente abandonada, sin ninguna ayuda de ninguna clase"<sup>15</sup>. "No hay nada escrito en un cielo inteligible"<sup>16</sup> que pudiera servirle de guía para su acción, nada que le incite a tomar un camino u otro; no tiene ningún "destino" que condicione sus actos.

Contra la tradición clásica de la tragedia, en el Orestes de Sartre no hay un destino inexorable que se cumpla. Su decisión es incondicionada y gratuita, libremente elegida en absoluta soledad.

"Yo no soy el amo ni el esclavo, Júpiter, —exclama con orgullo Orestes después de realizar su acto— Yo soy mi libertad. Apenas me han creado y dejé de pertenecer... Todavía ayer eras un velo sobre mis ojos, un tapón de cera en mis oídos; todavía ayer yo tenía una excusa de existir, porque tú me habías puesto en el mundo para servir a tus designios... Pero de pronto, la libertad ha caído sobre mí y me ha dejado transido, la naturaleza ha saltado hacia atrás y ya no tengo edad, y me he sentido completamente solo en medio de tu pe-



queño mundo benigno como alguien que ha perdido su sombra; y ya no hay nada en el cielo, ni Bien, ni Mal, ni nadie para darme órdenes... Extranjero para mí mismo estoy fuera de la naturaleza, contra la naturaleza, sin excusa, sin otro recurso más que en mí mismo... estoy condenado a no tener otra ley que la mía... Porque yo soy un hombre, Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino".<sup>17</sup>

Cada hombre, como única "medida de todas las cosas" es absolutamente responsable de la vida y, en este sentido, "carga, —como dice Sartre— con el peso del mundo entero sobre sus espaldas; es responsable del mundo y de sí mismo";<sup>18</sup> porque cuando un hombre se elige a sí mismo, su elección compromete a la humanidad entera.

Y es esta responsabilidad angustiosa de la libertad la que los hombres tienden a evadir sumergiéndose en todas las formas del ser-en-sí. Constitutivamente, el hombre es esta realidad ambigua que oscila interminablemente de la nada al ser y del ser a la nada. Por "mala fe" e inautenticidad existencial quiere huir de su originaria soledad y de su angustiosa indeterminación, refugiándose en lo determinado, en lo seguro, en la compañía de los otros. Así, cree ser esto o lo otro, como algo real, estable, acabado. Elude la asunción de su propio camino adoptando el papel teatral que los otros le hacen representar; se define, se da una "naturaleza" a sí mismo y se la impone a los demás, determinándolos, cualificándolos, encerrándolos en etiquetas en-sí y atribuyéndoles carácter de "objeto" o de "cosa". De este modo, los hombres, como





se ilustra en la literatura sartreana, *son* lo que los otros dicen que *son*. Se les ha conferido un ser definido, acabado y ellos lo asumen perdiendo su propia existencia libre o *posible*. Se vuelven entonces “públicos”, “falsificados”, “impostores” “monstruos”, “comediantes”. El hombre de mala fe se sumerge en el “espíritu de seriedad” y vive como una “institución”, como una cosa-en-sí, en el espejismo del amor, de la tradición, del Bien, del sentido de sus empresas, creyendo ilusamente en la estabilidad y la seguridad de la vida, en la “objetividad” y universalidad de los valores.

Incluso en el proyecto libre se filtra la mala fe en tanto que es un deseo de *ser*, y sobre todo en el contradictorio anhelo de ser en-sí-para sí a la vez. Todo proyecto de *ser*, arrastra continua y apasionadamente el hombre a apoderarse del “obsceno”, “viscoso” y “nauseabundo” ser-en-sí. De hecho, el proyecto original del hombre en un desesperado anhelo de poseer el ser, de dominarlo, de “tragarlo” y “violarlo”, dice Sartre. Las actividades humanas, desde el conocimiento hasta el juego, son este mismo afán de posesionarse de lo que *es* para saciar la nada, para llenar los infinitos huecos del para-sí; pero esta es la pasión inútil condenada al fracaso, connotada siempre de mala fe e inautenticidad.

**S**ólo los proscritos, los intelectuales, los bastardos y los oprimidos son los que en un momento dado pueden hacerse conscientes de la farsa, y asumir su libertad. Son los que se saben bastardos, comediantes, proscritos y logran asumir su “conciencia desgarrada”. Pierden entonces el espíritu de seriedad y sobreviene en ellos la Náusea y el Aburrimiento que produce este mundo “viscoso”, “horrible”, “coagulado”, obsesionante y pesadillesco, como lo cualifica Sartre.

Pero es sólo por “una radical conversión” que el hombre puede renunciar a esta pasión inútil de apoderarse del ser y de tornarse él mismo ser, de sumergirse en el en-sí y de querer ser Dios, conformándose con vivir solamente como *hombre*; pero entonces afirmará la libertad por la libertad misma, actuará y se comprometerá existencialmente sin el propósito de ser algo o de alcanzar el ser, sino simplemente con el deseo, dice Sartre, de “desplegar a través del mundo una libertad que permanece indiferente a su contenido”.<sup>19</sup> Sólo así puede escapar a la inautenticidad existencial y moral. La conversión implica una literal des-esperación en la cual dice Sartre se recupera “el ser podrido” que somos, penetrado de nada, y se acepta la “obscena e insípida existencia que nos es dada por nada”.<sup>20</sup>

La libertad es en efecto para Sartre radical *soledad*.

El punto de partida del análisis fenomenológico —ontológico de la realidad humana, declara Sartre, es la subjetividad del individuo, el *cogito* cartesiano.

“en el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta: *pienso, luego soy*: ésta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma... pues fuera de este *cogito* cartesiano, todos los objetos son solamente probables...”<sup>21</sup>



Desde la subjetividad pura y activa el hombre es una conciencia en torno a la cual se organiza un mundo objetivado por el propio sujeto y ante la cual aparecen los otros hombres como unos objetos más dentro de su mundo.

“Esta mujer que veo venir hacia mí, este hombre que pasa por la calle... son para mí *objetos*, esto no es dudoso. Así es verdad que al menos una de las modalidades de la presencia ante mí del otro es la objetividad”.<sup>22</sup>

Pero según lo describe el análisis sartreano, también sucede que ante este otro, el sujeto puede percibir un fenómeno peculiar. De pronto ocurre, dice, que ese mundo que se organiza en torno mío sufre un extraño desvanecimiento, una “fuga” hacia aquel otro que, a su vez, organiza ese mismo mundo desde su propia perspectiva. Así sucede que el otro “me roba mi mundo”; mi universo se me escapa y se desintegra en un desplazamiento hacia el otro que es como una disolución invisible, como una “hemorragia interna”, dice Sartre. Sin embargo, el otro sigue siendo todavía un *objeto* o una cosa para mí equivalente al árbol, a la calle, etc. y es meramente probable que se trate de otro hombre. Sólo cuando el otro me mira a mí siento cómo él me torna objeto a mí mismo; con su mirada me objetiviza, me cosifica, me determina como un ser en sí, masivo, compacto, definitivo. Es entonces cuando me hago consciente de su humanidad activa y de su ser libre: por la misma pérdida de mi propia libertad.



Pero entonces resulta que, aunque el *cogito* sea el punto de partida teórico, lo que de hecho ocurre originaria, permanentemente en la existencia concreta, dice Sartre, es que yo primero percibo al otro como aquél que me objetiva y sólo secundariamente yo lo objetivo, como una medida de defensa. Originariamente declara Sartre— el otro me mira siempre, me “espía” y me torna cosa; me roba mi mundo y mi ser posible, elimina mi libertad. El otro es “la muerte oculta de mis posibilidades”, es el ser que me solidifica y me enajena:

“Así, ser visto me constituye como un ser sin defensa por una libertad que no es mi libertad. Es en este sentido que nos podemos considerar como ‘esclavos’ en tanto que aparecemos al otro... soy esclavo en la medida en que soy dependiente en mi ser en el seno de una libertad que no es la mía y que es la condición misma de mi ser. En tanto que soy objeto de valores que llegan a cualificarme sin que yo pueda actuar sobre esta cualificación, ni tampoco conocerla, estoy en esclavitud. A la vez, en tanto que soy el instrumento de posibilidades... *yo estoy en peligro*. Y este peligro no es un accidente, sino la estructura permanente de mi ser-para-otro”.<sup>23</sup>

El otro es, por tanto, aquél que produce “mi caída original” en el mundo de las cosas volviéndome una cosa más entre ellas. El prójimo es originalmente el enemigo que me esclaviza y me enajena. Esto somos los unos para los otros: motivo de amenaza y de peligro. Siendo esencialmente *otro* para cada uno de nosotros, dice Sartre, “el hombre existe en tanto que hombre inhumano o, si se prefiere, como especie extraña”, “portador para nosotros de su amenaza de muerte”

Sin embargo, este ser enajenado que el otro me confiere, no me es indiferente, dice también Sartre. De cualquier modo, *soy* ese ser aunque yo no lo funde ni lo produzca; aunque sea indeterminado e imprevisible para mí. No es mi posibilidad y sin embargo lo asumo como mío; es mi yo en-sí, objetivado, que desconozco, que yo no he querido ni procurado ser y no obstante soy, a pesar mío:

“Me es dado como un fardo que cargo sin poder volverme sobre él para conocerlo... y sin embargo se trata de mi *ser*... Todo ocurre como si yo tuviera una dimensión de ser de la cual estoy separado por una nada radical: y esta nada es la libertad del otro”.<sup>24</sup>

La prueba de que asumo, y de hecho soy, este ser que los otros imponen, es que ante su mirada respondo con temor, con vergüenza o con orgullo. Precisamente, el hombre inauténtico y de mala fe adopta por completo este ser-para-otros como su verdadero ser.

si pues, el ser-para-otro es ser-en-sí, contrario a la libertad, al para-sí. En su sentido, el para-otro es esa dimensión de mí mismo que corresponde a mi estado de cosa, de objeto, que soy para los otros. En el interior de cada hombre hay esta dicotomía radical entre su ser-para-otro (en-sí) y su ser para-sí, uno como deter-

minación completa, el otro, como libertad absoluta. Pero entre uno y otro media una nada; no hay relación entre ambos aunque cada hombre sea las dos dimensiones contrarias y excluyentes. El ser para-sí se constituye con absoluta independencia del ser para-otro y éste a su vez no depende en lo absoluto del sujeto activo. Es imposible, según Sartre que del para-sí pueda desprenderse el para otro ni que éste afecte al primero: “no podemos soñar, dice, ... derivar como una consecuencia de un principio el ser-para-sí ni recíprocamente el ser-para-sí, del ser-para-otro.”<sup>25</sup> El hombre contiene una dualidad en su ser por la que coexisten estas dos dimensiones independientes la una de la otra, contradictorias e incommunicadas, pero no obstante, formando parte de lo que el hombre es, como “una necesidad de hecho”, aunque no haya razón que la explique.

Y en un segundo sentido, el para-otro remite, no a la cosificación que el otro hace de mi ser, sino a la que produzco yo sobre los otros cuando los aprehendo desde mi propia libertad. El otro, en este sentido, es el ser en-sí ajeno, contrario, separado y opuesto a mi propio para-sí. Para Sartre la relación interhumana es relación entre sujeto-objeto o entre objeto-sujeto y no existe ni puede existir una literal relación *inter-subjetiva*. El sujeto, el para-sí, no se comunica jamás con otro sujeto libre. La relación se produce, primero, no entre yo y tú sino entre yo y yo: entre lo que soy para mí y lo que soy para el otro y en este sentido “el otro —como dice Sartre— es el mediador indispensable entre yo y yo mismo”. O bien, en segundo término, el otro es, no el sujeto que me objetiva, sino el objeto que yo objetivo. Por tanto, una de dos: el prójimo es un medio para la relación que el hombre mantiene consigo mismo, o es un objeto suyo. Pero en todo caso, la relación de dominio, posesión, siempre enajenante de uno o de otro. Mi ser posible no mantiene ni puede mantener ninguna relación con el ser posible del otro porque el yo no puede concebir otras posibilidades que no sean las suyas; jamás puede aprehender al otro en su realidad libre. “El otro —dice Sartre— es por principio el inasible: él me huye cuando yo lo busco y me posee cuando yo le huyo”.<sup>26</sup> Mi yo libre lo tomo como objeto, nunca como sujeto; su ser libre, me objetiva y me domina, sin aprehender jamás mi subjetividad ni mi libertad. La relación entre los hombres es de poderío y sólo de eso:

“Las gentes que yo *veo*, en efecto, las fijo en objetos y soy en relación a ellas, como el otro en relación a mí; mirándolas yo mido mi potencia. Pero si otro las ve y me ve, mi mirada pierde su poder”.<sup>27</sup>

Este es el círculo insalvable e “infernial” en el que se hallan inmersos los personajes de la literatura sartreana. La alternativa en la relación del sujeto con los otros es: si tomo al prójimo como ser libre, yo quedo esclavizado y cosificado; si, por el contrario, asumo mi propia libertad, mi individualidad, es a costa de esclavizar a los demás y tomarlos como objeto ya que, en definitiva, como lo expresa Sartre,



“no podemos jamás situarnos concretamente sobre un plan de igualdad, es decir, sobre el plan donde el reconocimiento de la libertad del otro entrañaría el reconocimiento por el otro de nuestra libertad”.<sup>28</sup> “El respeto a la libertad del otro es una vana palabra”.<sup>29</sup>

Por esto es que el amor fracasa siempre, ya que, según la teoría sartreana, lo que el amante persigue, como un ideal imposible, es actuar sobre la libertad del otro. Siendo la relación básica que cada hombre mantiene con los otros una relación de peligro y amenaza, el amor es una pasión inútil, un intento fracasado por superar este círculo insalvable de sujeto-objeto, como también por lo demás son pasiones inútiles el odio, el masoquismo o el sadismo; en todos los casos la propia subjetividad implica la cosificación de los otros y la libertad del otro amenaza siempre mi individualidad.

**O** originariamente, el otro me posee, es mi enemigo, estoy en peligro ante él: “el infierno es los demás”, como expresa Sartre. Originariamente, es decir ontológica, constitutivamente el otro amenaza y destruye mi ser libre, que es mi ser solitario, autosuficiente. El amor se produce entonces como una defensa, un paliativo, un medio para mantenerse a salvo. De ahí que, para Sartre, lo primordial en el amor es el proyecto de ser amado, lo cual equivale a desear que mi subjetividad sea tomada como tal por la subjetividad del otro evitando de este modo que me objete, me determine y me cualifique. Por eso el amante “seduce” y “fascina”, dice Sartre. Pero esta seducción y fascinación son completamente ineficaces puesto que mis decisiones no pueden jamás afectar la libre decisión del otro, el cual es, por definición, inafectable en su ser libre.

El afán amoroso es imposible: no puedo poseer la subjetividad del otro porque si ésta existe yo me pierdo y si yo soy libre poseo al otro pero como cosa. Acaso, lo único que puede ocurrir es que el otro, independientemente de mí, sintiéndose a su vez dominado, proyecte liberarse y se afane por ser amado por mí. Lo que entonces se produce es una relación ilusoria en la que, como yo quiero ser amado por ti, tiendo a conocerte de algún modo la subjetividad, y como tú quieres ser amado por mí, no me objetivas del todo. Pero en realidad, la liga amorosa así establecida es una mera ilusión, dice Sartre, un “juego de espejos” y en definitiva, el intento amoroso siempre fracasa, pues nada viene a relevar a los amantes del deber de hacerse existir cada uno para sí.<sup>30</sup>

En cuanto a la solidaridad, Sartre la comprende como la unificación o la identificación que sienten dos o más hombres cuando tienen en común el hecho de ser dominados por un tercero, o bien el unirse dos o más para dominar a otros. Lo cual equivale a decir que la comunidad solidaria es, o posesión colectiva o enajenación colectiva siempre dentro del círculo de sujeto-objeto. La variante es cuantitativa. El “yo” se acrecienta en el “nosotros” por la identificación que produce el constituirse en un sujeto colectivo que domina a una colectividad enemiga, o que es dominado y alineado por ella.

La relación interhumana es concebida en todo caso,

como una relación de contrarios necesariamente excluyentes. El otro como tal *otro* no es nunca mi prójimo, ni hay posibilidad de un complemento ontológico positivo con él. El otro es “nuestro doble demoníaco”, “el ser de otra especie” dice Sartre. Es ontológicamente ajeno, literalmente “otro”; extraño a mí mismo en tanto que el enemigo que me destruye, y en tanto que lo cosifico para poder existir como yo mismo: “es por el hecho de ser yo que excluyo al otro; el otro es aquél que me excluye siendo él...”<sup>32</sup> Y esta negación y exclusión recíproca hace de las relaciones humanas una lucha insuperable, una aniquilación y competencia sin fin que se manifiesta en todos los órdenes de la existencia. Se trata de una “dialéctica” entendida como pura polémica o guerra, sin posibilidad de armonía o de vínculo positivo de implicación recíproca de la mismidad y la alteridad, de la libertad y la necesidad. Para Sartre es siempre “lo uno o lo otro”, y el hombre sólo existe como libertad pura y solidaria o como enajenación completa en los otros. Por eso dice que “La esencia de las relaciones entre conciencias no es el *Mitsein* (el ser-con heideggeriano) sino el *conflicto*”.<sup>33</sup>

**L**os caminos existencialistas de la libertad desembocan así en literales *aporías*: son “callejones sin salida” precisamente en tanto que son caminos de absoluto aislamiento y soledad. Sartre llega al mismo punto inicial del solipsismo y el idealismo cartesiano del *cogito* encerrado en sí mismo, sin mundo y sin comunicación, llega a esa conciencia pura contrapuesta y separada de su propio cuerpo, de su pasado, de los otros y de toda realidad. El individuo libre no se relaciona positivamente con el mundo y con los demás; esa persona no es para Sartre más que la libre relación del sujeto consigo mismo, en oposición y exclusión de lo real y lo comunitario. El sujeto libre de la concepción existencialista es de hecho como lo define el propio Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*, una individualidad “atemorizada” y “abstracta” que parece indispensable superar. Y esto es lo que él se propondrá al producir el viraje hacia el marxismo, buscando en el orden concreto de la *praxis* una “totalización” práctica por la cual el proyecto libre del para-sí “coincida” y se “sincronice” con el proyecto del otro, eliminando así la originaria alteridad.

Pero la significación y el alcance de este viraje, la ruptura que se produce en la obra sartreana y la continuidad que sigue habiendo en ella, así como la persistencia que tendrá para Sartre el ejercicio de la libertad personal en la praxis política revolucionaria, son temas que serán tratados en próximas conferencias de este ciclo y que rebasan el asunto de ésta, circunscrita a la creación del primer Sartre, y centrada fundamentalmente en los análisis ontológicos y fenomenológicos del existencialismo sartreano.

Y es de éste del que aún cabe preguntarse cuál fue su significación teórica e histórica y cuál puede seguir siendo su vigencia a pesar de que se reconozcan sus limitaciones y parcialidades y a pesar de que “la moda existencialista” haya sido eso, una moda, como tal, caduca, condenada a su propia extinción, expresiva sobre todo de una época y un situación típica de posguerra. Pues





más allá de los aspectos circunstanciales, la filosofía existencial, y en particular estos análisis sartreanos que pretenden tener una validez ontológica, es decir, que buscan encontrar los rasgos definitorios y constitutivos de la realidad humana, representan sin duda una de las manifestaciones filosóficas más significativas de nuestro tiempo.

Significativa es ya la combinación sartreana de la filosofía, la literatura, la moral y la política; significativa la conjunción interna entre la teoría y la praxis, entre el concepto y la imagen o la dramatización literarias. El existencialismo, en especial el de Sartre, no es la filosofía que se mantenga en el puro nivel de la abstracción teórica universal meramente racional y conceptual. El pensamiento recae en la existencia, la reconoce como el único y último fundamento, y la existencia misma incorpora, y a la vez devora, al propio pensamiento.

Por eso Sartre, entre filósofo y entre sofista pero siempre gran escritor, representa un *pathos* más que un *logos* de nuestra realidad presente. Lo cual no le resta lucidez analítica ni capacidad de penetrar en hechos ciertos que iluminan nuestra comprensión del hombre. Sus análisis pueden parecernos parciales o extremistas. Podemos discrepar esencialmente de su dualismo absolutista y advertir las aporías inadmisibles a las que conducen sus oposiciones y exclusiones. Su idea de la vida humana, indiscutiblemente negativa (ontológica y axiológicamente), no es, sin embargo, rebatible como hizo la crítica común, por razones sentimentales ni pseudo morales apelando a las "buenas costumbres" y a los falsos ideales de nobleza, de altruismo, de felicidad burguesa en que quiere refugiarse la mayoría de los hombres; filosóficamente, la negatividad sartreana es primeramente objeto de estudio y de comprensión, y si resulta superable ha de ser con base en razones y verdades y no por pura repugnancia

emocional o por mero rechazo psicológico. El existencialismo sartreano es una expresión de ese movimiento general contemporáneo que tiende a destruir los ídolos y los falsos valores, a mellar el tradicional sentido de la vida, a cuestionar en sus fundamentos mismos las ideas y los valores de la civilización, a nihilizar todo cuanto ha sido hasta ahora y se ostenta como una realidad inamovible.

**S**e puede legítimamente invalidar el dualismo extremo de su concepción del hombre, pero no es posible desconocer la agudez certera con que Sartre describe la ambigüedad de la condición humana, nuestra constitutiva polaridad por la cual oscilamos entre una existencia "cobarde" que sólo busca refugiarse en lo estable, en lo sabido, en la densidad y la opacidad de un mundo y un ser cosificados, y el desgarramiento radical que implica una existencia auténtica y libre que sólo se afirma aniquilando lo dado y asumiedo la propia responsabilidad individual, proyectándose hacia lo meramente posible.

No nos parece que la libertad pueda concebirse como algo absoluto y puro, opuesto y excluyente de la necesidad, de la Naturaleza, de la determinación; como tampoco parece que lo determinado, para el hombre, consista en ese ser en-sí puro y absoluto, acabado, carente de movimiento y de posibilidades; la acción libre se ejerce desde las determinaciones y sobre ellas; no es acción incausada y absolutamente injustificada que se genera desde la pura nada del proyecto.<sup>34</sup>

Sin embargo, es indudable que, por una parte, los análisis del existencialismo en general y del de Sartre en particular, revelan que el ser temporal implica esa conjunción de ser y no-ser, lo cual conlleva el reconocimiento de la libertad como contingencia y de ésta como indeter-



minación ontológica y radical posibilidad; el ser libre y posible se está generando a sí mismo desde sí mismo y no es ninguna realidad definitiva y acabada; el hombre es lo que no es todavía y nunca llega a ser cabalmente, es su dimensión meramente posible, no real, su proyección creadora de sí mismo que nunca se agota en ningún ser logrado y terminado.

Por otra parte, describir la libertad, la creatividad, como ese vértigo, ese salto angustiante al vacío y a la nada, parece en efecto, una descripción legítima de vivencias concretas; aunque sólo valgan como expresiones metafóricas, no por ello son menos penetrantes y comprensivas de los fenómenos humanos más propiamente humanos. Pues decir que el hombre es su propia libertad implica el indudable reconocimiento de la especificidad humana y de su irreductibilidad a lo no humano. En este sentido, el existencialismo es, en efecto, un *humanismo* radical. No sólo porque frente a toda concepción religiosa y teológica busca que el hombre, como dice Sartre, renuncie al fin a los cielos y a los infiernos y se confine a la tierra y a su realidad humana y sólo humana, por finita y "podrida" que ésta pueda ser, sino porque intenta precisamente fundar la especificidad del hombre frente a la Naturaleza y a todo el reino de las "cosas", por trágica, contingente y frágil que sea su condición y su existencia liberada.

Y parece evidente que en tanto que libertad, la vida humana no está predeterminada uniforme y programadamente sino que cada hombre se está siempre escogiendo a sí mismo y su elección libre implica trascender de algún modo las determinaciones, romper con la fatalidad necesaria, inventar creadoramente los propios caminos. El hombre, en lo que tiene de propiamente humano, no es un mero producto pasivo de sus determinaciones. Su ser libre y activo implica la posibilidad de invención, de proyección creadora, de genuina transformación de lo dado; y la vivencia concreta de la libertad se asemeja también a esas descripciones sartreanas, entre filosóficas y literarias, en que se habla de gratuidad, de incondicionalidad, de injustificación y sobre todo de angustiada soledad.

Cierto que la concepción de las relaciones interhumanas es una de las partes más cuestionables y aporéticas del existencialismo sartreano. Pero por mucho que ésta a nuestro juicio tenga que ser superada, tampoco se puede desdeñar la agudeza con que Sartre describe y desenmascara el conflicto de la comunicación y denuncia la circularidad viciosa de las vinculaciones humanas fundadas en el poderío y la esclavización del hombre por el hombre.

Pudiera decirse quizá que Sartre confunde las modalidades negativas de interrelación que sin duda aparecen como las más generalizadas y difundidas sobre todo en nuestro tiempo, con la estructura ontológica universal y necesaria de toda forma posible de comunicación; en este sentido, sus análisis están cercanos a una descripción existencial de las formas históricas negativas e incluso *patológicas* de relación que prevalecen en un tiempo y en una situación determinados, pero es sumamente discutible que sean las estructuras ontológicas funda-

mentales que explican *toda* posibilidad de existencia y de relación interhumana.

Pero así circunscritos, tiene que reconocerse que sus análisis penetran profundamente en el conflicto entre la individualidad y la sociedad y recaen sobre todo en el drama angustiante de la soledad que conlleva la existencia auténtica y responsable.

Sartre representa un momento histórico en que se enfatiza y radicaliza la individuación concibiéndola como absoluta soledad, en que se extrema la pura libertad, como algo totalmente incausado y aniquilante, en que se llevan hasta sus últimos límites las "negatividades" inherentes a la existencia humana. Como quiera que sea, Sartre es sin duda un primer *actor* del drama contemporáneo y es a la vez *autor* de nuestro ser histórico: participante activo en lo que ha sido el hombre de este siglo...

#### Notas

1. Goetz en *Le Diable et le bon Dieu*; Gallimard, Paris, 1951, p. 65
2. J.P. Sartre. *L'être et le néant*; Gallimard, Paris, 1943; pp. 33-34.
3. *Id.*, p. 116
4. *Id.*, p. 121
5. S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Austral, México 1952;
6. S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*; Austral. México, 1952; p. 66
7. *Id.* p. 82
8. Sartre. *Op. cit.* p. 514
9. Sartre, *Les chemins de la liberté*, III; Gallimard, Paris, 1949; pp. 280 ss.
10. Sartre, *L'être et le néant*, pp. 510-511
11. *Id.*, p. 512
12. *Id.*, p. 549
13. *Id.*, p. 542
14. *Id.*, pp. 558 ss.
15. *Id.*, p. 516
16. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*; Sur, B. Aires, 1960; p. 10
17. Sartre, *Les mouches*, Gallimard, Paris, 1947; pp. 100-101
18. Sartre, *L'être...*, p. 639
19. S. de Beauvoir, *Para una moral de la ambigüedad*; Shapire, B. Aires, 1960; p. 57
20. Sartre, *L'être...* p. llll, nota.
21. *Id.*, p. 121; cf. *El existencialismo...*, p. 31
22. Sartre, *L'être...*, p. 310
23. *Id.*, p. 326
24. *Id.*, p. 320
25. *Id.*, p. 342
26. *Id.*, p. 429
27. *Id.*, p. 324
28. *Id.*, p. 379
29. *Id.*, p. 480
30. *Id.*, p. 444
31. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, B. Aires, 1960; I, p. 291.
32. Sartre, *L'être...*, p. 292
33. *Id.*, p. 502
34. El dualismo tajante entre determinación e indeterminación absolutas, entre Naturaleza y Libertad implica, en efecto, como todo dualismo, una verdadera dificultad teórica que requiere ser superada. Es ésta la gran deficiencia de la ética kantiana que, sobre todo desde Hegel, la concepción dialéctica intenta resolver; nos parece que, asimismo, la reaparición de este dualismo en Sartre, puede ser legítimamente superado dentro de los marcos de una síntesis dialéctica de los contrarios. Cf. J. González, *Problemas ontológicos de la estructura de los fenómenos morales*, tesis de maestría, UNAM, 1968 y *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, (en prensa).