

El problema del infierno y los otros. Jean Paul Sartre frente a la pandemia

Alberto González Soto¹

Resumen

En la presente reflexión se aborda la problemática relación con el prójimo que describe Sartre, se hace una crítica al concepto del para-otro como clave del conflicto interpersonal y se genera una interpretación alternativa como solución. Este marco reflexivo se realiza frente algunos desafíos de la cuarentena impuesta por la pandemia Covid-19, como las actitudes hacia los otros o el significado ontológico-social de los individuos. La tesis de la que se parte es que la teoría general del ser del hombre formulada por Sartre, más allá de su aparente pesimismo generalizado le devuelve su irremediable libertad, el problema es que conlleva a pensar las relaciones interpersonales en términos de conflicto y fracaso. La hipótesis que se analiza es si es posible dar un giro positivo a esta interpretación desde los mismos principios ontológicos existenciales o constituyen éstos un limitante por la naturaleza dinámica y compleja de las relaciones humanas. Este trabajo se desarrolla contextualizando el problema y el pensamiento de Sartre, se procede hacer una descripción somera de la conciencia, de la constitución del Yo y la función del prójimo; posteriormente se analizan las opciones de las relaciones interpersonales, el amor y la indiferencia, para entender el argumento del conflicto. Al final se examinan algunas alternativas de interpretación al problema de las relaciones interpersonales e ilustrar los desafíos impuestos en la cuarentena.

Palabras clave: amor, conflicto, pandemia, otro, relaciones interpersonales, Jean-Paul Sartre.

Recibido: 29 de abril de 2022.

Abstract

In this reflection, the problematic relationship with one's neighbor described by Sartre is addressed, a critique is made of the concept of the para-other as a key to interpersonal conflict and an alternative interpretation is generated as a solution. This reflective framework, it is carried out in front to some challenge of the quarantine imposed by the Covid-19 pandemic, such as attitudes towards others or the ontological-social meaning of individuals. The thesis from which it is based is that the general theory of man's being formulated by Sartre, beyond his apparent generalized pessimism, returns his irremediable freedom, the problem is that it leads to thinking about interpersonal relationships in terms of conflict and failure. The hypothesis that is analyzed is whether it is possible to give a positive turn to this interpretation from the same existential ontological principles or constitute these a limitation by the dynamic and complex nature of human relations. This work is developed contextualizing the problem and thought of Sartre, it proceeds to make a brief description of consciousness, the constitution of the Self and the function of the neighbor; then the options of interpersonal relationships, love and indifference are analyzed, to understand the argument of conflict. At the end, some alternatives of interpretation to the problem of interpersonal relationships are examined and illustrate the challenges imposed in the quarantine.

Key words: love, conflict, pandemic, other, interpersonal relationships, Jean-Paul Sartre.

Aceptado: 08 de agosto de 2022.

¹ Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad del Mar campus Puerto Ángel. Ciudad Universitaria, Puerto Ángel 70989, Oaxaca, México.

* **Autor de correspondencia:** institutosoccidental@gmail.com

Introducción

Cuando el director de la Organización Mundial de la Salud (OMS) decretó la emergencia internacional por el Covid-19 el 30 de enero de 2020, el virus ya se había extendido a más de cien países, la velocidad de contagio era más que exponencial y su letalidad era avasallante. Entonces el mundo entero encendió la luz roja, pero hasta ese momento...

"Era como los demás, como los que se pasean a la orilla del mar con sus trajes de primavera. Decía como ellos: "el mar es verde", "aquel punto blanco, allá arriba, es una gaviota", pero no sentía que aquello existía, que la gaviota era una "gaviota-existente"; de ordinario la existencia se oculta. Está ahí, alrededor de nosotros, en nosotros, ella es nosotros, no es posible decir dos palabras sin hablar de ella y, finalmente, queda intocada" (Sartre 1998a, p.105)

En un instante nos vimos rodeados -de alguna manera- de la existencia sartreana: allí estaba el virus, formando parte del mundo en sí, revelando la existencia en su más elemental y absurda expresión. Me explico, generalmente no se piensa en la existencia como tal, nos conformamos y habituamos con los objetos, animales o personas particularmente existentes, en la vida cotidiana se da por sentado el mundo tal como es. Pero cuando en un momento de lucidez, cuando la conciencia logra ir más allá y percibir la existencia en-sí en su más pura y franca expresión, indiferenciada y maciza como la describe Sartre, y con asombro nos damos cuenta que también somos parte de esa misma existencia, que simplemente existe sin necesidad, ni razón, ni finalidad alguna, es cuando aparece la Náusea o simplemente una alarma que nos pone sobre aviso, no pertenecemos

esa existencia sin más, nuestra conciencia -fatídica y absurda condición humana- rechaza esa concentrada masa existencial, no queremos formar parte de los objetos que son porque sí, queremos ser libres, justificar y fundamentar nuestro ser a nuestro modo, poder elegir nuestros propios porqués, nuestros propios sin embargos.

De una manera similar apareció el Covid-19, ciertamente hay muchos virus -como muchas gaviotas y colores en el mar-, pero este virus en particular puso frente a nuestra nariz la fragilidad de nuestra existencia, la pandemia podía tocar nuestra puerta en cualquier momento y todo se podría acabar. Una nueva náusea se anunciaba, podíamos ser borrados -o no- de la faz de la tierra, una ontología de la existencia llevada al límite podía anunciarse como sugiere Ortega Guizado (2021). Nuestra vagamente normal existencia se nos mostraba entonces agobiante, opresiva, insignificante. Así llegó el Covid-19, amenazando nuestras cómodas (in)seguridades que hasta entonces eran relativamente cuestionables pero imprescindibles.¹ ¿Qué hicimos mal? ¿En qué nos equivocamos? ¿Por qué nos quiere castigar Dios o la Naturaleza? ¿Es el anuncio de una nueva Era? ¿Qué significa esta pandemia en los escasos 20 años de nuestro juvenzuelo siglo XXI? ¿Qué hacemos ahora y qué haremos después?

Todo tipo de enseñanzas se han querido extraer de esta crisis: sociales, económicas, raciales, políticas, morales, filosóficas, etc. Ciertamente la pandemia alteró completamente nuestros modos de vida, pensamiento y percepción de la realidad, ya sea que hayamos experimentado la experiencia Covid de manera directa o indirecta. Sin embargo, ¿qué podemos aprender cuando nuestras acciones se apresuran a transcurrir no sólo el mismo camino anterior sino

¹ Evidenciando que habíamos estado viviendo de "buena fe" como la entiende Sartre, en creer y aferrarnos en determinadas "normalidades" aun sabiendo que eran erróneas y deficientes para no asumir la responsabilidad de tomar otras acciones y elecciones..

los mismos pasos que veníamos andando en la ruleta de la -ahora anterior- “normalidad”? ¿Cambió la sociedad? ¿Cambiaron las personas? ¿Qué fue lo que cambió? Según Heráclito “todo cambia”, pero en el eterno retorno de la historia vemos que el flujo del agua no es un río que fluye hacia el mar sino una fuente que sube y baja la misma agua estancada, “todo cambia para seguir igual”, algo así nos dice una sabia frase lampedusina. Lo cierto es que “Esta crisis no es solo sanitaria, sino que es ética y profundamente humana” (Ortega 2021).

Creo que desde los inicios de la pandemia se generó demasiado ruido informativo que las personas difícilmente pudimos reflexionar o pensar siquiera en el acontecimiento. Adelantando un par de años del horizonte de eventos aún es pronto para descifrar qué podemos aprender como individuos, como comunidad y como sociedades; pero al mismo tiempo ya es muy tarde, pues se imponen modelos de “nuevas normalidades” con la misma velocidad que la “vieja normalidad” reclama su lugar. Sin embargo, ¿será que podemos encontrar en el existencialismo sartriano algunas claves para decir algo? Además, bien lo señaló Sartre, el existencialismo es una filosofía para la acción y sobre todo en momentos de crisis y de tomar decisiones.

Consideramos la filosofía de Jean Paul Sartre porque fue uno de los últimos pensadores que realizó un profundo y exhaustivo análisis de la existencia humana, elaboró una fenomenología ontológica del hombre concreto, no en términos ideales o abstractos, sino a partir de su ser más fundamental: su conciencia y su existencia. El éxito de su pensamiento radica en que logró devolver la libertad a la constitución fundamental del ser humano, considerándolo como un individuo en perpetua construcción a partir de las decisiones que

asume dentro de un marco de absoluta libertad y responsabilidad que le vienen dadas irremediamente por la actividad de su conciencia. De alguna forma, Sartre también realizó una gran síntesis del pensamiento moderno francés y alemán, desde Descartes hasta Heidegger, todo ello derivó en un existencialismo peculiar, polémico y desafiante. Además, conserva una coherencia extraordinaria de pensamiento a lo largo de su abundante producción, sin contradicciones ni rupturas, es verdad que amplió y enriqueció su arsenal de análisis con algunos aspectos de la teoría marxista, pero lo hizo dentro de su línea argumentativa existencial. En suma, el pensamiento de Sartre contiene análisis y herramientas para comprender la naturaleza humana y es importante recuperarlos y revisarlos, ya que las crisis de nuestros tiempos obligan a repensar las interrogantes clásicas ¿quiénes somos? y ¿qué podemos hacer?

Preliminares. El hombre como problema del hombre

El pensamiento de Jean Paul Sartre (1905-1980) tuvo una amplia difusión tanto en el mundo académico como en el público general debido a sus libros, novelas, ensayos, obras de teatro, manifiestos políticos, y por asumirse como un intelectual comprometido, apoyando causas sociales de distinta índole. Estos alcances podrían sugerirnos pensar que su filosofía manifiesta sólidos principios sociales y morales para el desarrollo de la convivencia y la justicia social; sin embargo, éste es precisamente uno de los aspectos más cuestionados de su filosofía, pues al negar cualquier esencia universal a priori para definir la naturaleza humana dificulta la fundamentación moral en cualquier tipo de principios, valores o normas. El existencialismo de Sartre sólo reconoce como

principio la libertad y en lo que el individuo haga con ella, aunque ello no implica que “todo valga” o que defienda una amoralidad radical.

Los temas sobre el hombre, su esencia y sus posibilidades constituyeron un problema central en la filosofía de finales del siglo XIX y cobraron mayor relevancia en la primera mitad del siglo XX, cuando los avances científicos, tecnológicos y conflictos bélicos, echaron por tierra la concepción del hombre como un centro cosmológico racional privilegiado. Si bien este proceso se puede remontar hasta finales de la Edad Media, cuando se debilitaron² los vínculos que unían al Hombre con Dios, fueron aquellos tiempos el final de una época: las enfermedades y la pobreza diezmaron las poblaciones en Europa; otros pueblos, como los árabes y los judíos tenían una cultura más desarrollada que la cristiana; en filosofía, el dominico Guillermo de Ockham (1285-1347) limitó la facultad de la razón a una capacidad exclusivamente humana y no divina, lo que significó el primero de varios alejamientos. Durante el Renacimiento, el ser del hombre giró en torno al estudio de las artes liberales y la educación humanística (Rico, 2002), tales esfuerzos se concretaron en los avances científicos y tecnológicos de la Ilustración, acentuando la confianza absoluta en el poder de la razón, llegando a definirse la esencia del hombre como un animal (exitosamente) racional.

Los avances de la industrialización en el siglo XIX fueron revelando los sin embargos de tales éxitos con problemas como la contaminación, los problemas urbanos, de pobreza, hacinamiento, la alienación del ser humano sometido a las leyes del trabajo, del mercado, de la economía, de la sociedad, del subconsciente. Carlos Marx ayudó a comprender la estructura

de esta situación; la emergente biología de la mano de Lamarck hizo a un lado la providencia divina para mecanizar y autonomizar las fuerzas transformistas de la naturaleza; Darwin devolvió al hombre al reino evolutivo de los animales; el alma humana y la conciencia fueron reducidos a productos de los mecanismos fisiológicos estudiados por la emergente psicología experimental o de un subconsciente irracional (Freud); en términos políticos, la Europa colonialista enfrentó la independencia de sus colonias en América y otras partes del mundo, lo que hizo cuestionar no sólo su modelo de hombre civilizado, sino también sus propios ideales Ilustrados, “Libertad, Igualdad, Fraternidad”. A finales del siglo XIX diferentes factores políticos, económicos, filosóficos, científicos, artísticos, reventaron los sueños utópicos de la razón ilustrada, aunque también dejaron tras de sí conquistas y avances científicos, tecnológicos, filosóficos, artísticos incuestionables.

En un contexto así fue impostergable la cuestión antropológica ¿qué es el hombre?, ¿tiene un alma, una esencia?, ¿es bueno o es malo por naturaleza?, ¿cómo se han de fundamentar sus principios morales?, ¿es el hombre responsable de sus acciones?, su cuerpo biológico se convierte en un problema múltiple de corte psicológico, moral, filosófico, ¿es libre o solo es una marioneta de la historia, del mercado, de las reacciones fisiológicas de un cuerpo que ahora le resultaba aún más extraño? Ya ni siquiera se podía afirmar que era imagen y semejanza de su Creador, y la culpa no sólo era de Nietzsche, sino de Darwin, Lamarck, Marx, Freud y muchos más.

En suma, los conceptos tradicionales para comprender al ser humano resultaban insuficientes, la concepción del hombre

² El que se hayan debilitado no quiere decir que desaparecieran, por el contrario, en la época posterior durante el Renacimiento se redoblaron esfuerzos para volver a estar en armonía con Dios.

como una dualidad compuesta de cuerpo y alma o como animal racional, estaba por demás rebasada a principios del siglo XX, ya no era suficiente para representar el peso de la humanidad.³ Alain Badiou afirma que durante la primera mitad del siglo XX, la filosofía se enfocó en superar la añeja fragmentación entre pensamiento (el concepto, la razón, lo abstracto) y la existencia concreta, (Badiou, 2005) donde las discusiones filosóficas se orientaron en una disyuntiva elemental: aquellas que tomaban un camino eminentemente formal, lógico o positivista, y otras que buscaban recuperar el aspecto humanístico, espiritual, estético, vital o existencial en la filosofía.

Sartre afrontó entonces uno de los problemas filosóficos más importante de su momento: hallar algo que diera fundamento al ser humano, y lo hizo con todas las herramientas que su contexto le permitió reflexionar: desde Hegel, Kant, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Marx, pasando por Descartes, Kierkegaard, Bergson, entre muchos filósofos más; pero también se apoyó en los avances de otras disciplinas como la biología, las matemáticas, la psicología, la física, la teoría de la relatividad y la física cuántica, cuyas referencias aparecen constantemente en su obra.

Sartre establece sus reflexiones frente a la filosofía moderna inaugurada por René Descartes, señalando que los franceses –o la filosofía en general– llevaban tres siglos viviendo de una “libertad cartesiana”, es decir de una noción intelectual de la libertad fundamentada en el poder de la razón o el pensamiento. Pero consideremos que Descartes (1596-1650), filósofo francés del siglo XVII, también tenía el pensamiento de un geómetra como observa Ramón Xirau (Xirau, 2005), esto quiere decir que

además del pensamiento, consideraba asimismo la extensión, el volumen, el cuerpo, esto lo condujo a identificar dos sustancias fundamentales: la espiritual (o racional y matemática) y la material (geómetra corpórea). Esta dualidad se reflejó en su concepción del ser humano, como una composición de cuerpo y alma, aunque ambas sustancias completamente distintas en su naturaleza y ajenas entre sí. Esta concepción de la naturaleza humana se conservó porque se ajustaba a los modelos religiosos y filosóficos vigentes, hasta que la psicología experimental del siglo XIX comenzó a investigar la interacción efectiva entre estas dos “sustancias”, haciendo que la división original ya no fuera tan tajante.

Se buscó superar esta concepción dual del ser humano en varias corrientes filosóficas, una de las últimas apuestas fue la fenomenología de Edmund Husserl, quien formuló un nuevo método para volver a las cosas mismas, tal como aparecen, como fenómenos que se presentan a la conciencia sin más, sin trasfondos, ni datos ni realidades ocultas. La fenomenología se constituyó en una teoría de la conciencia –pero no en términos psicológicos, un ámbito del que más bien trataba de desmarcarse Husserl–, buscaba analizar los procesos de la conciencia para captar la Idea, el eidos de las cosas, su esencia universal. Filosóficamente estaba buscando un nuevo método para una teoría del conocimiento, una reflexión propiamente de segundo orden, donde los objetos de la conciencia no tienen referentes empíricos sino objetos intencionales eidéticos, ideas, abstracciones.

Sartre emprendió un análisis fenomenológico un poco más radical: hacer una fenomenología ontológica de la conciencia humana, captarla en su manifestación más

³ El poder de la razón había producido un desarrollo tecnológico admirable, pero no pudo evitar los conflictos bélicos mundiales, ni resolver otros problemas; al contrario, sirvió para justificar toda una serie de mecanismos sociales de control, represión y discriminación.

esencial, por ser la herramienta más acertada y fidedigna para entender al hombre, que era el problema central de nuestro pensador francés. Podría parecer que vuelve a una posición cartesiana y racional, aunque conserva ciertos conceptos y esquemas, en verdad logra ir más allá de Descartes, trasluciendo un pensamiento bastante dialéctico desde sus primeras obras, como veremos enseguida.

La ontología antropológica sartriana

Sartre no se propuso realizar una antropología sino una fenomenología ontológica para establecer las condiciones de posibilidad del ser humano, el adjetivo “antropológica” se desprende de la interpretación que queremos enfatizar, después de todo el existencialismo de Sartre nos remite a la existencia, al hombre concreto y sus acciones. Sortear esta sutil frontera entre la ontología y la existencia concreta, ciertamente puede mostrarse confuso, justamente la reflexión y los ejemplos de la pandemia nos ayudarán a aclarar cuando estemos de uno o de otro lado de la frontera.

Lo primero que hizo Sartre fue expulsar todo contenido de la conciencia, vaciarla para restablecer la relación verdadera con lo existente (Sartre, 1998b, p.18) –como de alguna manera lo había sugerido también Descartes en la duda metódica: dudar de todo lo aprendido, aunque él buscaba llegar a una verdad clara y distinta: “pienso, entonces existo”-. Sin embargo, Sartre se atrevió a cuestionar también el “pienso” cartesiano, el “yo que piensa” y el “yo que existe”, puesto que no los concibe como objetos o datos que se presentan como fenómenos para la conciencia.

Concebida fenomenológicamente, la conciencia sólo es pura intención, una actividad intencional, una acción dirigida hacia un objeto (concreto o abstracto),⁴ esto significa que la conciencia es posicional, que se trasciende o va más allá de sí misma, es decir la conciencia es siempre conciencia de algo; esto implica a su vez que la conciencia carece de contenido propio, no contiene ideas o pensamientos –tampoco es que esté vacía, solo es intención–; tampoco es algo sustancial, como el habitante o el piloto de nuestro “yo”; tampoco es equiparable al tener conocimiento de algo, de ahí la radicalidad del planteamiento de Sartre. Husserl, en cambio, había concebido la necesidad de un “yo trascendental” que diera unidad y sustento a la conciencia, para Sartre esto no será necesario, no requiere de un “yo supremo” o un “Ghost in the Shell”, con lo que evita la dicotomía clásica en la teoría del conocimiento de distinguir entre el sujeto pensante y el objeto pensado o el problema de las dos sustancias cartesianas.

Al concebir fenomenológicamente a la conciencia en su más pura y elemental manifestación contemplativa, a la que llama pre-reflexiva,⁵ Sartre le reconoce un par de cualidades: la intencionalidad y la libertad. La primera se refiere a que la conciencia siempre será conciencia de algo, en el sentido de que es proyección o una acción dirigida, como lo mencionamos anteriormente. El segundo atributo indica que la conciencia es libertad pura, en el sentido de que su actividad intencional implica el principio del no-ser o la “nada”, entendida ésta como principio de discriminación o diferenciación entre los elementos, por ejemplo, la gaviota no es

⁴ La intencionalidad de la conciencia ya se había formulado antes en la psicología Gestalt de Franz Brentano (1838-1917), maestro de Husserl, incluso antes con los estudios de la conciencia del psicólogo escocés Douglad Stewart (1753-1828), cuando estudió la atención como la acción de distinguir una figura de un fondo general, o de Johan Herbert (1776-1841) al concebir la conciencia más como algo cambiante que como un conjunto de contenidos.

⁵ El prefijo en la palabra “pre”-reflexiva no significa un antes o un después en la línea del tiempo o un proceso de evolución mental. Las cuatro facultades de la conciencia que se mencionan más adelante funcionan a nivel trascendental, no en un nivel psicológico o mental.

el mar, el mar no es la arena, esta posibilidad de distinción hace posible la libertad de acción intencional de la conciencia, distinguir objetos por separado sustrayéndolos de la existencia en-sí maciza e indiferenciada.

Esta conciencia pre-reflexiva, en tanto conciencia del mundo, es la que experimenta directamente la Náusea, como la llama Sartre, ese malestar inevitable del hombre al encontrarse irremediablemente de frente y en medio del ser en-sí, que es la expresión más simple y burda de la existencia: el mundo en-sí; éste no tiene causas, ni razones, ni justificaciones, simplemente “está ahí”, existe sin más, la existencia es lo que es.⁶ En contraste con esta existencia en-sí, la conciencia, por su naturaleza libre e intencional, la niega, la rechaza y se aleja para concebirse como un para-sí, “El Para-sí en efecto, no es sino la pura nihilización del En-sí; es como un agujero de ser en el seno del Ser” (Sartre, 1998b, p.748).

Este punto es doblemente importante, porque al hacer una fenomenología de la conciencia le permite a Sartre asentar el fundamento ontológico del hombre como un ser en plena libertad. Entonces el hombre y su conciencia se convierten en la vía por la que se introduce la libertad en el mundo en-sí. Por otro lado, para interés de nuestro problema de la constitución del hombre debemos destacar otro aspecto: que la conciencia, al distinguirse del en-sí como para-sí, no quiere decir que haya dos tipos de ser, ya que la conciencia sólo es nihilización o interrogación del ser, entonces su propio ser puede definirse como ser-otro, o bien que “la conciencia es lo Otro” (Sartre, 1998b, p.749) por su función intencional y su principio de no-ser,

es importante este aspecto porque introduce una condición de otredad inherente a la conciencia, misma cualidad que se va a proyectar en el Yo y en el problema de la relación con el prójimo.

La siguiente distinción que establece Sartre es entre la conciencia y el Yo. Hemos señalado que se separa de Descartes y de Husserl, porque no necesita de un yo pensante o trascendente que sea el propietario o sustento de la conciencia y de sus acciones. Para Sartre el “yo” no es un dato fenomenológico al que la conciencia se dirige como el árbol o la calle, tampoco es un yo sustancial en un sentido psicológico o mental -pero si le otorga una dimensión corporal, como veremos enseguida-. Sin embargo, el “Yo” es una noción imprescindible en todo sistema de pensamiento y Sartre lo configura de una manera peculiar: por un lado, afirma que es un objeto puesto por las propias facultades de la conciencia: la reflexiva, la imaginación, la emocional, veamos brevemente a cada una de éstas. Al ser la conciencia siempre conciencia de algo, por la conciencia reflexiva se hace consciente de sí misma, es decir, se posiciona a sí misma como un objeto trascendente⁷ que es el yo; la conciencia imaginante tiene la función de irrealidad o negación del mundo, en el sentido que pone objetos que no están en la realidad, pero son puestos por la conciencia para-sí -ya será un asunto de la conciencia reflexiva distinguir entre los objetos que son reales y los que no-. Por otro lado está la conciencia emocional, que cualifica emocionalmente a los objetos del mundo, ya sea para transformarlos o reafirmarlos según sea la relación de significatividad con el yo (puesto por la facultad reflexiva y la imaginante): me gusta, me

⁶ Algo que quisimos ejemplificar con la cita que inicia este trabajo: ahí está la existencia todo el tiempo -como los virus-, sólo que habitualmente nos pasa desapercibida hasta que la conciencia toma cierto grado de lucidez, produciendo la náusea.

⁷ Trascendente quiere decir que está más allá de la conciencia.

repele, me da miedo, me angustia, etc.⁸ Debemos agregar que estas facultades de la conciencia no actúan de manera autónoma o aislada, sino que se apoyan y condicionan de manera interdependiente y simultánea, es decir, la conciencia intenciona el mundo con sus cuatro facultades simultáneamente: C. Prerreflexiva + C. Reflexiva + C. Emocional + C. Imaginante = CONCIENCIA.

En su obra *La Trascendencia del Ego* (1936), Sartre explica también que el “Yo no es nunca puramente formal, que es siempre, aun abstractamente concebido, una contracción infinita del Yo (Moi) material” (Sartre 1968, p.20). Esto quiere decir que el “yo” tiene asimismo una dimensión corporal, o bien que el cuerpo es el símbolo visible y tangible del yo, es entonces la vía por la que la conciencia puede experimentar la Náusea cuando percibe la inexorabilidad de la existencia en-sí. No se trata de la *unión* de un yo formal o psicológico más un yo corporal, para Sartre el Yo es “íntegramente cuerpo e íntegramente conciencia” (Sartre 1998b, p.389), la distinción la entiende Sartre en términos funcionales “por no decir gramatical” (Sartre 1968, p. 23)

En resumen, el Yo Sartreano es un objeto puesto de manera trascendente para-sí por la propia conciencia reflexiva, imaginativa y emocional, a propósito (digamos) de su base corporal; es colocado de manera trascendental junto con los objetos del mundo aunque tenga una naturaleza diferente a éstos; en estos términos, el “yo” puede desaparecer si cesa la conciencia reflexiva -pues recordemos que la conciencia no tiene contenido-, por ejemplo, es diferente decir “yo amo a María” a simplemente “María es amada” o “me estoy

muriendo de calor” (donde hay un yo) y “hace mucho calor” (no hay un yo). Como la conciencia posiciona al Yo de manera trascendente, más allá de sí, le resulta desconocido u “opaco” dice Sartre, porque no constituye un dato fenomenológico como la gaviota, el mar o la calle.

¿Y cuál es su función? El yo es creado por la conciencia como punto focal de unidad y configuración para las diferentes intenciones de la conciencia reflexiva, emocional e imaginativa; es decir, el “yo” únicamente conduce o proyecta las actividades de la conciencia, pero no es dueño, creador ni responsable de lo que proyecta, esto da lugar a que en ocasiones se vea afectado o hechizado por lo que él mismo proyecta “¿acaso yo he podido hacer esto?”, a esto lo llama Sartre como un “embrijo”, pues se ve afectado por la abrumadora libertad de la conciencia, que no es lo que es, o bien, es nihilización del ser, su ser es ser-otro como mencionamos anteriormente; de manera que al posicionarse en el yo, lo “embrija” con su propia angustia de ser insuficiente, sin fundamentos, el yo queda expuesto a la absoluta libertad de la conciencia. “Así, el yo que soy depende en sí mismo del yo que no soy todavía, en la medida exacta en que el yo que no soy todavía no depende del yo que soy” (Sartre 1998b, p.75). Por otro lado, tiene una dimensión notablemente material o corpórea, de manera que el Yo no es totalmente una invención de la conciencia, sino que tiene una base, o como dice Sartre es una “contracción” del yo corporal (existente).

En términos muy esquemáticos así elabora Sartre el perfil ontológico del hombre: a) como “un ser de alejamientos” porque la conciencia se separa del ser en-sí

⁸ Las dos últimas facultades de la conciencia: la imaginativa y la emocional, tienen la capacidad de transformar “de alguna manera” o significar los objetos que intenciona la conciencia de diferentes maneras. Esto quiere decir que la conciencia (pre-reflexiva) no sólo intenciona de manera imparcial el mundo, sino que el hombre tiene además la capacidad de transformarlo, por eso, ante la náusea que le provoca el en-sí, la conciencia actúa, busca un fundamento propio, diferente, otro.

(la existencia) para constituirse en un ser para-sí (conciencia); b) el “yo” es un objeto puesto por la conciencia para-sí, pero al mismo tiempo le resulta opaco o extraño, además de tener esa dimensión corporal; c) como un ser en angustia perenne, porque sabe que su conciencia y el yo “es” en el modo de no ser lo que es; d) al mismo tiempo huye de la angustia que le produce su abrumante libertad para buscar algún fundamento, de un ser en-sí; a esto Sartre lo llama mala fe, una auténtica contradicción o una pasión inútil, pues pretende el hombre transformar su para-sí (conciencia) en “En-sí-para-sí”: en ser y no-ser a la vez, fundamentar nuestro ser pero estar en libertad de ese ser al mismo tiempo.

Aunque parece una filosofía enteramente pesimista por los términos utilizados, es una meditación profunda sobre las condiciones de posibilidad de la acción humana. Acercando estas reflexiones hacia la interpretación de la situación de la pandemia, y recuperando nuestro ejemplo inicial, que el virus forma parte del mundo del en-sí, que existe inevitablemente como muchos más, entonces la conciencia emocional, a través del foco organizador del Yo realiza una significación emocional negativa dado que es una situación no deseable, entonces nuestro yo -hechizado por lo que él mismo ha proyectado- reacciona: yo no creo en el virus, yo no me voy a enfermar, yo no quiero estar en cuarentena, yo quiero salir y ver a mis amigos, todo es culpa de los chinos, de las farmacéuticas, del gobierno y sus funcionarios que me quieren controlar, someter, juzgar. Busca un pretexto o culpable para fundamentar -esta vez de “buena fue”⁹- su ser-decisión.

¿Quiénes somos en medio de la pandemia o en medio de la existencia en-sí? ¿Cuáles son nuestras posibilidades de acción? Sartre no recomendaría “quedarse en casa”, tampoco ser un “covidiota” y andar egoísta e irresponsablemente esparciendo el contagio, tampoco sería negacionista ni complotista. El existencialismo sartriano defiende al hombre en libertad para explorar sus distintas posibilidades,¹⁰ así es como se construye y reconstruye constantemente el proyecto vital de cada individuo que persigue inútilmente la realización de su ser; sin embargo, no lo realiza de manera egoísta ni aislado del mundo, como si no existiera ni importara nada más, como veremos en seguida.

El Próximo: garantía y frontera de mis posibilidades

El tercer componente que se debe esclarecer -después de la conciencia y del “yo”- es la cuestión del prójimo, su constitución y las posibles relaciones con éste. A pesar de afirmar Sartre que “el infierno son los otros” y condenara toda relación interpersonal al conflicto y al fracaso, la presencia del Otro es un elemento ineludible en la ontología existencial sartriana, pues finalmente es quien permite que “haya”, que acontezca mi para-sí, aunque sea bajo la forma del para-otro¹¹. Necesitamos del “Otro” para reconocer lo que somos no-siendo porque su conciencia ratifica nuestra propia conciencia, su libertad se constituye en fundamento y prueba de mi libertad, en palabras de Sartre “necesito del prójimo para captar en pleno todas las estructuras de mi ser: el Para-sí remite al Para-otro”. (Sartre, 1998b, p. 293)

⁹ La buena fe y la mala fe no son términos morales sino la fe entendida como creencia: creer en nuestras creencias es de “buena fe” porque se refugia en el ser, pues una creencia no da certidumbre; en cambio, saber que se cree es ya no creer nuestras creencias, esa es la mala fe, nos devuelve a la ausencia de fundamento, al no-ser, al “no-creer-lo-que-se-cree” (Sartre 1998, p. 118).

¹⁰ Somos seres de posibilidades, aunque ninguna de ellas garantice ningún fundamento a nuestro ser, por ello siempre estamos expuestos a la angustia.

¹¹ La teoría general del ser sartriano consta del en-sí, que es la existencia total; el para-sí, que es la conciencia que se aleja del en-sí en busca de su propio fundamento; y el para-otro, que es como la imagen del para-sí devuelta por la mirada del otro, es la otra dimensión del para-sí: cuando la conciencia se concibe como yo-objeto a través de la mirada ajena.

El prójimo es un sujeto dotado de conciencia que a través de su mirada me intenciona en una objetividad situada, es decir yo sentado tomando un café, escribiendo o leyendo este texto por ejemplo; no obstante, tal condición se me escapa enteramente ya que es producida a través de la mirada del otro y para otro, es decir, soy colocado en una situación no querida ni producida por mí, en la cual mi libertad original queda comprometida en una forma de ser (estar siendo). Esto no quiere decir que el prójimo defina quién soy, sólo indica que a través de su mirada consciente puede emerger el tercer elemento ontológico: el ser Para-otro. Soy mi yo-objetivado en un contexto que mi conciencia no ha intencionado.

Aunque a nivel fenomenológico se puede constatar el encuentro de dos conciencias, en realidad el prójimo no puede ver ni interactuar con mi conciencia -ni yo con la suya-, el ser para-otro que emerge se constituye a partir de la facticidad del yo: el cuerpo es lo que el prójimo mira y objetiva en una situación (mi cuerpo sentado, yo bebiendo café, sin cubrebocas y picándome la nariz). El Para-otro que se reconoce en la mirada del prójimo es mi yo situado y definido que se presenta de vuelta a mi conciencia irreflexiva, pues me capto como un objeto del mundo para-otro, no como yo-persona, “No soy para mí sino como pura remisión al otro” (Sartre, 1998b, p.337). Mi conciencia se ve sorprendida, “embrujada”¹² por esa dimensión desconocida. Este ser Para-otro no se ubica “afuera” en el mundo exterior donde estoy objetivado, tampoco en el prójimo que me mira, estrictamente hablando no pertenece a mi estructura

ontológica porque sólo emerge a través del prójimo y de su mirada, ¿dónde se ubica este ser entonces?, es una dimensión oculta de mi Para-sí que sólo aparece con la mirada del prójimo, como mi conciencia percibiéndose como un objeto del mundo para-otro.

Varias cuestiones deben precisarse. En primer lugar, el prójimo es la prueba y sustento de nuestra existencia, de nuestra conciencia y de nuestra libertad -al verse en acción y negada al mismo tiempo (al convertirnos en objeto percibido)-. Segundo, su existencia es simultánea a la mía porque el ser para-sí y el ser para-otro aparecen simultáneamente en nuestra realidad humana: simplemente no hay un Yo sin un Otro.¹³ Tercero, esto se traduce en que la presencia del prójimo es ontológica, constante y permanente, no se puede eludir porque se vaya, aún no llegue o ni siquiera me vea físicamente, pues al existir mi cuerpo estoy a expensas de una mirada acechante. Cuarto, el prójimo se configura como un para-sí, dotado de una conciencia propia, no es como los objetos del mundo, ni una proyección o invención de mi conciencia. Quinto, su conciencia introduce también la negación en el mundo, configura el mundo desde su propia perspectiva, esto significa que me roba el mío, hay un descentramiento o huida de las cosas tal como yo las he fijado, por ejemplo, no puedo captar el color “verde” o el “árbol” tal como le aparece a él, “mi caída original es la existencia del otro”. (Sartre, 1998b, p. 339) Sexto, este choque de conciencias o de libertades establece el conflicto original en el trato interpersonal. Es un planteamiento bastante complejo y central en la filosofía sartreana, que hemos simplificado en

¹² Si se había mencionado que el yo quedaba embrujado por la extraordinaria libertad de la conciencia: “¿acaso yo he podido hacer esto?”, “¿cómo pude reaccionar de tal manera?”, podemos considerar ahora que la irrupción del yo en la conciencia irreflexiva (en tanto conciencia del mundo) produce un efecto similar, ahora la hechizada es la conciencia: se “ve” a sí misma ya no como conciencia sino como un objeto Para-otro a través del cuerpo mirado, algo así como una “falla en la matrix”, como un espejo frente a otro espejo, solo que las conciencias no son reflejos pasivos. Debe precisarse que el embrujo no se entiende como algo negativo.

¹³ Parece que la presencia del Otro-prójimo es la vía por la que se constituye -a través del Para-otro- lo que denominamos “conciencia moral”; una idea que se confirma en el título de una de las últimas entrevistas a Sartre: “Conciencia moral es ser uno mismo para el otro” (Sartre 1980).

extremo en seis partes para enfatizar dos aspectos que son relevantes para nuestro tema de interés: por un lado, la función del prójimo en la justificación de nuestra conciencia y libertad; por otro, el conflicto original que se produce en la relación interpersonal.

Tratemos de ilustrar estas ideas volviendo al ejemplo Covid-19. En términos de mi conciencia personal, cuando percibo los objetos del mundo (hay un nuevo virus llamado Covid), mi conciencia los intenciona y los distingue entre sí (puedo reconocerlo y distinguirlo de otras enfermedades, sus síntomas, su peligrosidad, etc.); interactúa mi yo con esos objetos (virus y enfermedades) del mundo de manera reflexiva, imaginativa y emocional (recuerdo cómo me he sentido con diferentes enfermedades, grave o no grave, imagino cómo sería si me contagiara, qué podría hacer, qué cosas y personas pondría en riesgo, etc.); busco y elijo algún proyecto o acciones que compensen mi angustia, vacío de ser. En esta modalidad de conciencia personal simplemente se vive, se actúa en el modo Para-sí, dice Sartre, pues es sólo la conciencia actuando, hace lo que es -no siendo-. En este nivel somos libres de elegir cualquier cosa o situación (aunque no podamos desprendernos de la angustia).

Pero cuando soy mirado por el Otro emerge en mi conciencia una nueva dimensión de mi ser: el ser Para-otro. Me veo calificado de mil maneras, me veo como veo a los demás (exagerado, histérico, negacionista, milenial, etc.). A través de la mirada del prójimo tomo conciencia de lo que soy, lo que hago, lo que elijo (me pongo en cuarentena o la desafío, busco noticias certeras o alarmistas, me sumo a los negacionistas, complotistas, etc.), Sartre aclara que no se trata de un autocoñocimiento sino de ser, soy ese yo que otro

mira. Es como cuando caminamos por la calle, a nivel personal simplemente caminamos, pero cuando nos vemos vistos por alguien “vemos caminando mi yo-objeto”, entonces revisamos nuestros pasos atrás, cambiamos nuestra postura, nuestro gesto, emerge una dimensión que es configurada a través de la mirada del prójimo, mi yo objetivamente situado (mi Para-otro). ¿Quiénes somos en medio de la pandemia? la respuesta es clara, depende de quién nos mire, quien revele nuestro ser Para-otro y cómo enfrentemos esas relaciones. Es ilustrativo que la puesta en cuarentena de millones de personas, el confinamiento social haya generado muchos trastornos mentales y emocionales pues, ontológicamente hablando, disminuyó drásticamente nuestro ser para-otro, la mirada del otro, aunque acechante, no permitió tomar conciencia de nuestro ser, quedamos expuestos a la abrumadora libertad de nuestra conciencia, algo similar a la ceguera que narra Saramago o que nuestro teléfono celular quede sin señal o se caiga el WiFi.

Las relaciones interpersonales

Aquí se puede plantear la pregunta central del problema: ¿qué tipo de relación se puede establecer con el prójimo, si por un lado es garantía y contraparte de mi ser pero, por otro lado, confisca mis posibilidades, devolviéndome al mundo del en-sí como objeto en una situación determinada? Para Sartre hay dos actitudes primigenias: 1) dado que el prójimo es sustento de mi ser, entonces puedo tratar apropiarme de su libertad y conseguir ser yo mi propio fundamento; o bien, 2) negar la subjetividad del prójimo y reducirlo a un objeto del mundo para rechazar ese ser que me confiere su conciencia (aunque al instante desaparece nuestro ser para-otro, ya que un objeto cualquiera no puede darnos ese

soporte). Sin embargo, las dos opciones son evidentemente contradictorias y están condenadas al fracaso, pues, dice Sartre, no es que yo sea primero y “después” trate de objetivar al otro, ambos son simultáneos, mi ser y el prójimo se implican fenomenológica y ontológicamente, “en la medida en que el surgimiento de mi ser es surgimiento en presencia del prójimo, en la medida en que soy huída perseguidora y perseguidor perseguido, soy [...], proyecto de objetivación o de asimilación por el prójimo” (Sartre 1998b, p. 454) No es casual que en una de sus últimas entrevistas comentara Sartre “hoy considero que todo lo que pasa por una conciencia en un momento dado está necesariamente ligado, a menudo -hasta engendrado por la presencia o ausencia momentánea, pero existencia, al fin y al cabo, del otro”. (Sartre 1980)

En tanto conciencias intencionales actuantes, lo que vale para mí vale para el otro: si yo intento recuperar el dominio de mi mundo como mi conciencia lo ha intencionado y significado, el prójimo intentará recuperar su mundo también; si trato de someterlo, procurará someterme. Entonces, el sentido originario de las relaciones interpersonales queda marcada por el conflicto de dos miradas conscientes que en su proceso de negación buscan recuperar su libertad, su propio fundamento. No es un problema de conocimiento, es decir, que el otro pueda estar equivocado en lo que realmente soy; tampoco es un problema psicológico, de creer lo que las personas piensen o digan de mí. El problema profundo consiste en que mi conciencia se descubre a sí misma como un ser-objeto, lo que anula mi libertad y quedo reducido a la utensilidad¹⁴ como cualquier objeto más del mundo.

La presencia del prójimo produce una alienación de mi mundo y mi conciencia, el hombre es un peligro para el hombre,¹⁵ aunque sea necesario para mi ser, hay conflictos pero también hay beneficios. Acaso ¿es el único tipo de relación que podemos establecer con el prójimo?, ¿estamos condenados al conflicto interpersonal? No confundir con las “relaciones tóxicas”, como se les dice pomposamente en la actualidad, donde el conflicto, el chantaje y la utilización egoísta son el eje de la relación interpersonal.

Sartre analiza varias opciones de conductas en cada una de estas actitudes primigenias, en la primera considera el amor, el lenguaje y el masoquismo; en la segunda actitud, ubica la indiferencia, el deseo, el odio y el sadismo. Analicemos brevemente dos conductas para comprender el sentido general de las actitudes: el amor y la indiferencia.

El proyecto de hacerse amar

¿Qué sucede en el caso del amor, de las relaciones amorosas? El amor es fundamentalmente un conflicto (no es metáfora): al ser el otro el fundamento de mi ser, ambos amantes desean ser amados, algo así como darse fundamento mutuo, análogo al reflejo-reflejado, pero bajo el signo del amor. El conflicto surge en lo que Sartre llama el proyecto o empresa del amor: querer ser amado, quiero que me ame un ser (sujeto de conciencia) en completa libertad (porque los objetos no aman). Para lograr “ser amado” debo apropiarme de su libertad, de su conciencia, pero no por la fuerza sino buscar que su conciencia y su libertad se enamore o se entregue a mí; para lograrlo debo convertirme en su

¹⁴ La utensilidad es un aspecto áspero del análisis sartreano, “el utensilio se define como el hecho de poder ser trascendido hacia” (Sartre, 1998b, p. 341), como aquello que se define y utiliza en una forma específica de ser: un martillo no puede ser un destornillador.

¹⁵ No es casual que Filgueiras identifique las huellas de Hobbes en la literatura sartreana (González *et al.* 2022)

objeto de fascinación, seducirle, nuestro o “entrego” mi conciencia, mi libertad y las encarno en mi cuerpo, mi persona, como anzuelo para enganchar la otra conciencia. Si el amor es correspondido, la otra persona buscará hacer lo mismo: “juegos de seducción”¹⁶. El problema es que me he convertido en objeto del amor del otro, he “empeñado” mi ser en la seducción; aunque el otro también debe querer que yo lo ame libremente (como sujeto y no objeto), para ello deberá presentarse, a su vez, como un objeto fascinante o seductor; así, “cada uno es alienado sólo en la medida exacta en que exige la alienación del otro” (Sartre, 1998b, p. 469). Se puede decir que es la etapa del encantamiento.

Para que este fundamento recíproco sea “sólido” el amado debe prevalecer muy por encima de los demás objetos del mundo, no quiero que me amen como a un gato, quiero “ser el mundo” de mi amado(a) y ser el elegido, “a priori”, de manera absoluta, ser único y no como una opción aleatoria entre otros más. Básicamente: quiero ser amado sin que yo lo pida, porque si lo pido ya no surge de su propia libertad, quiero que me ame desde su libertad, pero al mismo tiempo, su libertad debe estar comprometida conmigo originariamente, de alguna manera a priori, como una libertad condicionada (los TikTokers los dicen de manera más divertida); y viceversa, lo mismo vale para el otro, cuando se trata de amor verdadero y no de una relación utilitaria o tóxica (sado-masquista). El amor es “un conjunto orgánico de proyectos hacia mis posibilidades propias”, (Sartre, 1998b, p. 457) un proyecto donde básicamente quiero ser amado (apropiarme del prójimo-sujeto) para recuperar el fundamento de mi ser, es finalmente un proyecto de mi ser para-sí, ser amado-fundamentado. Aunque se corre el riesgo de

ser "gavilán o paloma" (José José).

Podría pensarse que Sartre tiene una idea limitada y algo retorcida sobre el amor, pero Sartre no lo está pensando en términos psicológicos o afectivos-emocionales, hace una fenomenología de las relaciones amorosas de ahí la extrañeza de sus planteamientos.

¿Y qué ocurre cuando dos personas se aman verdaderamente? Resulta que el ser para-otro (una parte del ser de cada uno de los amantes) tristemente queda sin solución, pues los amantes no se objetivan mutuamente (se aman como personas en libertad), entonces no pueden producir el ser para-otro del amado, los amantes no pueden captar su ser objetivado (el para-otro). El amor es ciego. Quizá como dice Joaquín Sabina “amor se llama el juego en el que un par de ciegos juegan a hacerse daño”. (Sabina, “Física y Química”, 1992)

El fundamento que se busca a través del amor queda frustrado, se devuelven a la incertidumbre y a la angustia de su ser: “¿y si deja de amarme?”, “¿y si descubre mis defectos?”, “¿y si me ve sólo como un amigo?”, “¿y si conoce a alguien más?” La aparición de un tercero es un peligro latente: si los amantes han depositado su subjetividad cada uno en la libertad del otro, es una componenda de lo más frágil, “Pero basta que los amantes sean mirados juntos por un tercero para que cada uno de ellos experimente la objetivación no sólo de sí mismo, sino también del otro.” (Sartre, 1998b, p. 470) La posibilidad de ser para-otro es la raíz del fracaso del amor.

Por otro lado, tampoco quieren saberse utilizados por el proyecto personal del para-sí de cada uno: el querer ser-amados, “Cada uno quiere que el otro lo ame, sin darse cuenta de que amar es querer ser amado” (Sartre 1998b, p.469), pues el

²² Soda Stereo, “Nada personal”. 1985.

centro de gravedad se desplaza del ser amado al que ama (el para-sí): quiero que se me ame (y en la forma como lo necesito), me importa amar porque en esta conducta soy yo el que importa, entonces el amado se transforma en objeto para-otro, como objeto e instrumento de sus propios fines, destruyendo la supuesta relación amorosa que debía ser fascinante, pero que en su origen estaba condenada al fracaso porque era el proyecto inicial y secreto de cada uno.

Estas reflexiones son solamente una descripción fenomenológica de las interacciones interpersonales, no de las emociones, sentimientos o valores, no es para abandonar o desconfiar o no creer (sic) más en el amor, ni para justificar nuestra indiferencia con los demás, ni sabernos en guerra (de miradas) permanente con el prójimo, bien dice Sartre, que las relaciones con el prójimo son infinitamente más delicadas y complejas según la situación histórica y de las condiciones concretas de cada relación entre las personas, lo que recalca nuestro pensador existencialista es que somos inexorablemente remitidos del ser-mirada al ser-mirado en una carrera que no se detiene nunca ni tiene una única dirección, que estamos en un estado de inestabilidad frente al prójimo.

La indiferencia o ceguera instrumental

Si no puedo apropiarme del prójimo entonces anulo su libertad, es la segunda actitud. La indiferencia consiste en rescatar mi subjetividad al devolver la mirada al prójimo con el fin de reducirlo a otro objeto más del mundo, mi mirada derrumba, aniquila su subjetividad, su conciencia y su libertad, así pretendo salvaguardarme del peligro que representa.

¿Cómo se hace esto? Es una especie de solipsismo: no me importa lo que piensen o digan, los reduzco a sus funciones (utilidad) sociales: quien despacha boletos es sólo el despachador-objeto, el mesero es sólo quien trae y lleva comida, el chofer es sólo el que conduce; desde esta perspectiva sólo me relaciono con ellos utilitariamente, como con la computadora, la puerta o la taza de café. Una actitud que puede recaer en la “buena fe”: creer lo que se cree, pero es sólo una ilusión; incluso un “buenos días” solo pone de manifiesto la libertad activa de la conciencia hacia el mundo objetivo... hasta que alguien nos responde “qué tiene de buenos”, más allá de la descortesía, es la conciencia de la otra persona quien rechaza la objetivación “amable” de mi conciencia¹⁷. Aunque ignore al prójimo como mirada consciente, no es otra cosa que cerrar los ojos ante el peligro, soy mi propia ceguera, su simple presencia connota la posibilidad de que yo sea visto sin saberlo: es sólo un inspector, un policía, una mujer, un niño, pero si los considero como “objetos” no tengo nada que reclamarles ya que no producen mi ser-para-otro que tenga que reconquistar, del mismo. Así se puede transitar por la calle evitando a las personas como evitando obstáculos, de la misma manera, nadie nos presta atención primigeniamente si no es con fines utilitarios: “compre este producto”, “deme una moneda”.

Hay muchas actitudes en diferente combinación y contexto que se pueden experimentar, estos análisis no son fórmulas matemáticas o esquemas para valorar cada una de ellas en sus diversas situaciones, lo que revela este análisis fenomenológico es una interpretación profunda de las posibilidades de la acción humana. Si

¹⁷ Ni hablar de la hipocresía o del sarcasmo, podemos interpretar ambas actitudes como una versión diferente del sadismo, otra actitud analizada por Sartre, si bien éste se enfoca en someter al otro por el dolor, la obscenidad y la degradación, la hipocresía y el sarcasmo buscan objetivar y someter al otro por medio de la ridiculización y el escarnio.

bien los resultados no son alentadores, tampoco es derrotista, sacude y arroja al ser humano al compromiso con sus acciones. Algunas filosofías no son para reconfortar al hombre en sus problemas, dar consuelo y ánimos esperanzadores, sino para buscar fundamentos, y si los encuentra, los vuelve a cuestionar porque la realidad humana es bastante compleja y cambiante.

Un mundo para la libre elección

Hasta aquí se han desglosado los tres elementos que propusimos analizar: la conciencia, la constitución del Yo y cómo se configuran relaciones con el prójimo, en particular las de la indiferencia y del amor. Paradójicamente Sartre nos deja con las manos atadas a la libertad, cualquier esfuerzo por fundamentar nuestro ser resulta en “una pasión inútil” o en un fracaso en las relaciones interpersonales.

Antes de analizar alguna opción para las relaciones interpersonales, precisamos rescatar dos ideas más de Sartre respecto a la libertad y la constitución ontológica del mundo humano. La libertad sartreana no es algo, un sustantivo ni un lugar, no es que estemos condenados a “estar” en libertad como si fuera un espacio en blanco; la libertad es la capacidad de elección y se ejerce al elegir, una actividad que sólo se puede ejercer en el mundo humano, es decir frente al prójimo, sin el cual no hay un para-sí (bajo la forma del para-otro). La libertad no es abstracta, es existencial, es praxis, es acción. La única limitación verdadera a la libertad está en la mirada objetivadora del prójimo, en la libertad ajena; es decir, “los únicos límites que una libertad encuentra, los encuentra en la libertad” (Sartre 1998b, p. 643); lo que en otros términos significa que finalmente elegimos nuestros propios límites.

Ciertamente la naturaleza o el mundo pueden ser un fuerte limitante: no tenemos alas para volar, la capacidad para teletransportarnos, regenerar miembros u órganos desgastados o ser invulnerable a los virus, pero el hecho de renegar lo anterior es ya una elección, buscar alternativas como viajar en avión es una elección, hay otras situaciones que ponen restricciones a nuestra libertad, por ejemplo, no poder comprar un Porsche, que haya toque de queda o que nadie quiera venir a mi “fiesta covid”, no obstante, tales restricciones están dadas porque el mundo humano está lleno de significados dados también por los demás para-síes. Pero solo se puede ser libre en el mundo que nos tocó vivir, en nuestras circunstancias, en medio de los otros ante los cuales realizamos nuestras elecciones y son quienes, a su vez, las validan, rechazan, cuestionan, sin embargo “No se trata de un límite de la libertad, sino que más bien, el para-sí debe ser libre en ese mundo mismo” (Sartre 1998b, p. 637).

El gran problema es que Sartre señala que “el mundo nos devuelve exactamente, por su propia articulación, la imagen de lo que somos” (Sartre 1998b, p. 571), es decir que elegimos el mundo al elegirnos. Esto no significa simplemente que si cambias tu manera de pensar cambiarás el mundo: entonces serás millonario, exitoso o inmune al Covid-19 -este “recurso” se aproxima más a la “buena fe”: crear nuestras creencias-; se refiere más bien a que cuando especificamos el mundo en su significatividad lo hacemos desde nuestra conciencia nihilizante, la insuficiencia o la escasez.

La elección primigenia proviene de la conciencia nihilizante: introducimos la Nada en el mundo del en-sí para distinguir las cosas unas de otras y para separarnos a nosotros: mi ser no es parte de ese mundo

en-sí: tiene otro-ser (no es lo que es). Esa insuficiencia o falta de ser se extiende al Yo -como hemos visto- de modo que resulta opaco y extraño a la propia conciencia, el yo también es otro. El prójimo queda en la misma balanza, su conciencia nihiliza mi mundo y su mirada hace surgir mi ser como para-otro, se establece entonces el conflicto primordial: busco recobrar mi ser para-otro ya sea tratando de conquistar o arrebatarse su libertad (aunque es imposible una libertad cautiva) o bien puedo atacar la subjetividad del otro para reducirlo a otro-objeto (lo que en automático desaparece mi ser para-otro, puesto que un objeto no me puede mirar). La conciencia, el yo, el prójimo, el mundo mismo quedan marcados por esa falta de ser, de fundamento, de no ser, pero finalmente es condición de posibilidad para la libertad.

¿Pueden ser las cosas de otra manera?

¿Podemos relacionarnos con el mundo y con nuestros semejantes de una manera diferente? Podría afirmarse que los valores humanos como el respeto, la tolerancia, la amistad, emergen justamente para regular (la tensión de) las interacciones personales. Ciertamente, aunque estos valores se dan en conjunto, es decir, me comprometen a mí y al prójimo en una situación o un mundo (humano) donde prevalecen: respeto para que me respeten, la amistad debe ser recíproca, al igual que la honestidad, lo que implica nuevamente un encuadramiento de las libertades por lo que el conflicto primordial sigue intacto.

Exploremos un punto de inflexión donde podemos trastocar la interpretación sartreana que da origen al conflicto: la mirada y la cuestión del para-otro. Esta es la vía como a nuestra conciencia se le presenta su dimensión oculta: captarse como un objeto situado en el mundo, lo

que evidentemente negará y rechazará. Pero si examinamos con detalle, el prójimo no ve ni interactúa con mi conciencia, sino con mi facticidad existente, mi cuerpo, mi Yo material; lo mismo opera en sentido inverso, yo no tengo acceso a su conciencia y menos a su Yo, lo que veo del prójimo no es más que su cuerpo objetivamente situado; la filósofa estadounidense Judith Butler afirma “El cuerpo no es del todo nuestro, no es algo privado sino público”, en el sentido que es el lugar de encuentro con el otro (Ortega 2021).

La cuestión es que el ser para-otro que descubre mi conciencia en la mirada del prójimo no son más que sus mismas proyecciones articuladas y configuradas a través el punto focal del Yo, ese objeto mágico que es opaco para la conciencia prerreflexiva, pero ahora “el yo viene a morar a la conciencia irreflexiva”. (Sartre 1998b, p.336) Al percibirse como un objeto del mundo a través del yo, la conciencia queda hechizada por su propio hechizo ¿acaso ese para-otro soy yo?, surge entonces la “vergüenza” o el “orgullo”. De esto se desprenden tres acotaciones, 1) si en la mirada del prójimo sólo percibo una proyección de mi propia conciencia articulada a través del Yo, el para-otro es el autohechizo de la conciencia, esto quiere decir que no hay conflicto entre Yo y el Otro, no tengo que arrebatarse mi para-otro porque a final de cuentas él no es dueño, ni siquiera lo produce, es solo el intermediario dirá Sartre, pero lo necesitamos. 2) la vergüenza o el orgullo es ante alguien, saberse observado, pero esto sólo es signo de mi existencia objetivada y de vivirse como tal, no es vergüenza hacia el prójimo sino hacia sí mismo, es producto del autohechizo de la conciencia, el “saberse” no en términos de conocimiento sino de vivirse como existente. 3) Dice Sartre que el prójimo organiza el mundo

diferente al mío, ciertamente no podemos ver el mundo desde el punto de vista del otro -ni él desde el nuestro-, por ello el para-otro que mira el prójimo es inaccesible a nuestra conciencia, el para-otro es el autohechizo de la propia conciencia, de manera que no se lo puede apropiarse ni robarme mi mundo, lo que anula el conflicto con el prójimo.

Entonces, el conflicto fundamental es interno, un ser en huida, un doble para-sí, angustia, una náusea ontológica respecto a nuestro propio ser. La mirada del prójimo es indispensable ciertamente, dice Sartre “la mirada es ante todo un intermediario que remite de mí a mí mismo”, pero es un intermediario, la relevancia del prójimo más que fundamento, funciona como contrapeso o compensación de mi existencia, mi libertad y mi actuar. La configuración de la realidad humana implica la coexistencia de diferentes mundos-conciencia.

Observemos otro punto de inflexión, ¿a qué se refiere Sartre cuando dice: “el mundo nos devuelve la imagen de lo que somos”? ¿Qué es el mundo para Sartre? Señala que la conciencia es en principio relación (o intención) con el mundo, pero no es que el mundo esté afuera frente a la conciencia dispuesto objetivamente, “al negar de sí mismo ser el ser, hace que haya un mundo”, (Sartre 1998b, p. 389) “puesto que si hay un mundo es por la realidad humana”, (Sartre 1998b, p. 391) esto lo suscribe Sartre no desde un punto de vista metafísico sino desde la microfísica de Broglie, Heisenberg y la Teoría de la Relatividad. Sostiene que hay un mundo porque tiene una orientación unívoca con relación a mí, surge con mi conciencia cuando despliega todas sus distancias y configuraciones, “situamos al hombre en el mundo y verificamos, sencillamente, que este mundo por y para el hombre sólo puede ser humano. (Sartre 2017, p. 228)

Es interesante el planteamiento fenomenológico sartreano porque lo encontramos muy cercano a las investigaciones que el neurocientífico chileno Humberto Maturana realizó en la década de 1970 en una disciplina completamente diferente, concluyó que el fenómeno de la percepción (percibir un color, por ejemplo) no es la representación de una realidad externa, porque “Las actividades de las células nerviosas no reflejan un entorno independiente del organismo vivo y por lo tanto, no permiten la construcción de un mundo existente de un modo absolutamente externo” (Capra 2006, p. 114). Al ser el sistema nervioso funciona como un sistema cerrado de interacciones, cada percepción se traduce en la reconfiguración de la misma red o de una parte de ella, de esta manera interactúa con su entorno. Elaboró el concepto de “autopoiesis” para referirse a cómo una red, nerviosa o no, se produce a sí misma continuamente, por lo tanto, “el ser y el hacer de (los sistemas vivos) son inseparables” (Capra 2006, p. 175).

La mente es un proceso, dice Maturana; la conciencia es intencional, dice Sartre; no reflejan una realidad externa, dice Maturana, la especifica; la conciencia hace que haya un mundo, dice Sartre, lo configura a su manera; “la mente y el mundo emergen juntos” (Capra 2006, p.279), “si hay un mundo es por la realidad humana” asegura Sartre. Obviamente no están afirmando que sin el ser humano se acaba el universo material, lo que sí es que cada conciencia crea, configura o especifica el mundo a su manera, el gran problema con Sartre es que lo especificamos de acuerdo con nuestras cualidades ontológicas: negación, no-ser, falta de fundamento, carencia.

El primer reto que se nos presenta en el trato interpersonal consiste en detener la canibalización ontológica en las relaciones

interpersonales como las describió Sartre, ese conflicto y lucha por conquistar o aniquilar el ser del otro para recuperar mi ser (no-siendo) -aunque ya hemos hecho la crítica de este aspecto del pensamiento sartreano. El segundo reto es superar la insuficiencia ontológica respecto del prójimo y con el mundo humano. Pero ¿cómo se hace eso? La clave está en el propio pensamiento sartreano cuando asegura que tanto la conciencia, el yo, el otro y el mundo acontecen o suceden al mismo tiempo, se configuran de manera mutua y simultánea, autopoieticamente podría decirse, esto significa que no hay ningún tipo de determinismo: del mundo hacia mí, ni de mí hacia el mundo, hay simultaneidad.

Por otro lado, esta simultaneidad es puesta a prueba por la enfermedad (la pandemia en este caso), como afirma Gordillo Álvarez-Valdés, el malestar también produce una disociación entre el sujeto, el cuerpo y el mundo, “Cuando el cuerpo se objetiva y se experimenta como “otro que yo”, es la conciencia de la “otredad” del cuerpo, que contribuye también al sentido del desorden del mundo” (Gordillo 2011, p. 364). El sentido de desorden o pérdida del mundo acontece cuando nos disociamos de nuestro cuerpo enfermo, pero no es una parte del cuerpo únicamente la que se encuentra enferma, sino que “produce una nueva forma de reconstruir el propio mundo personal” que afecta al enfermo como un todo; esto se puede extender al núcleo familiar cuando un miembro enferma, toda la dinámica se altera, nuevamente el mundo nos devuelve la imagen de lo que somos.

Mi caída original ya no es la existencia del otro, como planteaba Sartre originalmente, sino la revelación y condición de mi ser en la forma ser-con. El mismo Sartre lo hace patente, el ser-con “expresa, más

bien, una especie de solidaridad ontológica” (Sartre, 1998b, p.319) y agrega que no es una posición de frente o de lucha como dos seres que se encuentran en medio del mundo, porque el mundo aparece simultáneamente con las conciencias, es más bien una interdependencia de costado, de cómplices podríamos decir, donde la noción de “caída” ya no es operativa.

En el relato bíblico, por ejemplo, la caída original fue comer la fruta prohibida; Sartre señala que fue cuando Adán y Eva se miran desnudos; pero podríamos señalar que ontológicamente la “caída” es anterior a la manzana, justo cuando se conocen por primera vez, porque revelaron su otredad como ser para-otro, y sólo de esta manera pudieron experimentar su auténtica libertad. Es decir, la existencia solitaria de Adán el Edén era solo como conciencia para-sí, pudo haber comido los frutos prohibidos pero no tenía un contrapeso que le revelara sus actos, como dice Sartre, “uno no es vulgar a solas”, sólo la presencia de Eva le reveló su ser para-otro, pecador, pero ella no fue la culpable, sino como hemos dicho, fue el autohechizo de la conciencia de Adán al percibirse observada como un objeto situado cometiendo una falta; por eso Lilit abandonó a Adán anteriormente, porque no revelaron el ser para-otro, recordemos que el amor es ciego. Al final de cuentas fue más fácil echarle la culpa a Eva que asumir la responsabilidad de su conciencia, sus acciones y su libertad.

En un momento de *El Ser y la nada*, afirma Sartre que “La relación originaria entre el otro y mi conciencia no es el tú y yo sino el nosotros” (Sartre 1998b, p. 321). Sin embargo, se cuida de usar este término con excesiva laxitud y sus preceptos lo obligan a volver al conflicto como esencia de las relaciones interpersonales. El “nosotros” lo encasilla en una experiencia

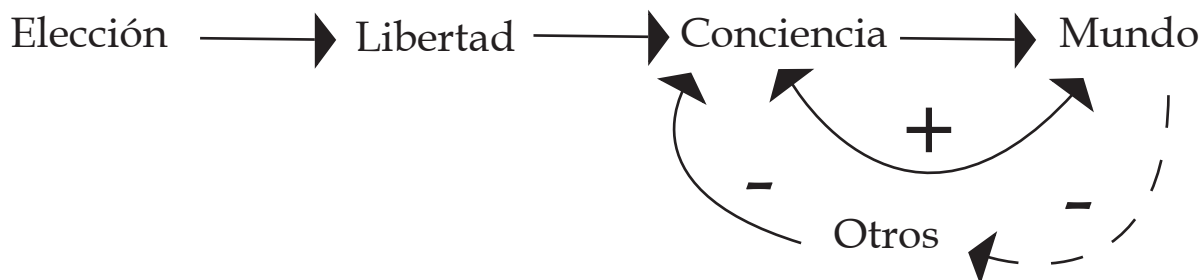


Figura 1. En esta figura se quiere mostrar cómo la conciencia intenciona el mundo y, a su vez, éste le devuelve la misma imagen, dando por resultado un reforzamiento (positivo) de la misma configuración ontológica. En la relación con los Otros, aunque también devuelven la imagen que proyectamos, el signo negativo indica que tienen la particularidad de moderar o regular la imagen que se retroalimenta al mundo o nuestra conciencia

psicológica o una extensión y enriquecimiento del para-otro, donde la mirada del otro me petrifica nuevamente, por lo que sólo quedan dos posibilidades: trascender al otro o dejarse trascender por él. No obstante, se han señalado algunas inflexiones para desactivar el conflicto y dar paso a una interpretación más dinámica. El “nosotros” que se suscribe en estas líneas no es el de grupo o una generalidad abstracta, sino la relación interpersonal, el uno-a-uno.

La insuficiencia ontológica o falta de fundamento, ese no-ser que caracteriza nuestro ser, antes que una carencia es el contexto de nuestra libertad y de nuestras acciones, igual que la presencia del prójimo es el contrapeso necesario para ser existentes (Ver fig. 1). Como hay simultaneidad en la manera en que configuramos nuestra realidad humana, se hace dentro de una diversa y compleja coexistencia de para-síes, de mundos-conciencia, donde todos lo configuran y significan a su manera, pero no como mónadas incommunicables ni de manera solipsista. La realidad humana está llena de significaciones que estimulamos y nos estimulan a la vez, es el campo de lo “práctico-inerte” (Sartre 2017) (que comprende desde la materia moldeada, lo técnico, lo social, lo cultural) que nos rodea e impone su mediación, pero no determinísticamente,

sino de manera dialéctica, como compensación o una forma de autorregulación. Es decir, que el individuo lucha contra múltiples órdenes (materiales, sociales) que lo limitan y moldean, pero a los que él mismo contribuye a sostener y a reforzar por medio de su praxis. Así, a su teoría de la libertad le subyace una razón dialéctica, la “dialéctica materialista” (Sartre 2017, p. 123), porque sólo se puede ser libre en el mundo o realidad humana.

Con todo, no podemos evitar que el mundo nos devuelva la misma imagen ontológica de lo que somos, a final de cuentas “el hombre está “mediado” por las cosas en la medida en que las cosas están “mediadas” por el hombre”, (Sartre 2017, p. 152) y es en esa dialéctica donde sólo puede realizar su libertad. Por otro lado, Frederic Copleston (2000) señala que el “mundo de escasez” al que se refiere Sartre es para señalar que los bienes materiales están distribuidos sin equidad lo que da lugar al conflicto de clases y entre los individuos, siendo esta violencia la interiorización ontológica de la escasez del mundo, o mejor dicho de un sistema socioeconómico específico. Sin embargo, hemos anotado que no hay determinismos, que el prójimo no es nuestro enemigo y la mala distribución que hay de los bienes materiales se asocia a una forma egoísta de organizar el mundo, hay

recursos para todos, como dice el eslogan “no hay sequía, hay saqueo”.

¿Si el otro ya no es un enemigo, se puede negociar con él? Este es un punto álgido, porque si bien las relaciones interpersonales ya no están marcadas por un conflicto esencial, al ser el prójimo el intermediario de mis posibilidades, la relación queda marcada por la utensilidad, aquello que se define y utiliza en una forma específica, es decir los otros son un medio para mí y mis proyectos: el maestro revela mi ser alumno, mi madre mi ser hijo, elijo mis amigos en función de mis preferencias y afinidades, elijo mi pareja... como en el proyecto de hacerse amar. Si las relaciones interpersonales quedan establecidas de esta manera la utilidad no tiene que interpretarse de manera negativa necesariamente, al menos no hay necesidad del conflicto o de una perpetua canibalización ontológica sin sentido. El carácter de utilidad es el mecanismo que autorregula las acciones en conjunto (como en la figura 1): tratamos a los demás -y nos tratan a su vez- como instrumentos, pero no en términos fríos y mecánicos que censura toda ética, sino en términos de una irreductible solidaridad ontológica con el prójimo que ha de ser mediada por los valores. Sabernos instrumentos de los demás, más allá de la enorme variedad de significados que acompañan nuestras valoraciones como el amor, la amistad, respeto, compañerismo, la diplomacia, la fidelidad, que hacemos del prójimo y del mundo, nos coloca más allá de la “mala fe”, pues ya no creemos ahora sabemos; lo contrario es pretender aún que se nos trate como queremos ser tratados, lo que sería una ilusión de “buena fe”: creer lo que se cree.

Consideraciones finales

Si “el infierno son los otros”, las

restricciones impuestas por la pandemia de Covid-19 debieron ser algo de celebrarse, pues nada mejor que un pandemionium para mantenerse alejado de los demás y limitarnos a convivir sólo con nuestros seres queridos. Sin embargo, las cosas se fueron complicando y el confinamiento no fue para nada un dulce episodio, el infierno prevaleció pues el mundo nos devuelve la misma imagen ontológica de lo que somos: el infierno soy yo, buscamos ser lo que no somos porque no queremos ser lo que somos, un eterno no creer lo que creemos porque sabemos que sólo son creencias, ilusiones. Y, sin embargo, no podemos hacer otra cosa, estamos condenados a ser libres.

Además de la peligrosidad inherente del virus (en-sí) y otras cosas, lo que puso de cabeza nuestro mundo en la pandemia fue la crisis de las relaciones interpersonales desde las cuales asumimos nuestro ser (bajo la forma del para-otro): el distanciamiento, la falta de comunicación, el trastrueque de las prioridades personales, la ruptura de amistades, el miedo, la paranoia... Súbitamente nos quedamos sin esa parte de nuestro ser (el para-otro), o esa diversidad de nuestros para-otros que éramos gracias a nuestras múltiples relaciones con los demás previo a la pandemia, y esta falta de interacción social acentuó una serie de distorsiones cognitivas de interacción y significación.

Pero la pandemia sólo fue la gota que derramó nuestro vaso de angustias y penalidades, basta con ver la ajetreada vida moderna y tecnológica para darnos cuenta que hay muchos disparadores, solo que están “normalizados” dentro de válvulas de escape controladas e institucionalizadas como las violencias e intolerancias de todo tipo, los suicidios, la discriminación, la crisis cultural y de valores generalizada y normalizada por los medios masivos, las

adiciones (incluidas las redes sociales). Así que no podemos preguntarnos simplemente qué hacer solo frente a la pandemia, sin contemplar los demás problemas profundos de nuestro tiempo.

Estas reflexiones permiten pensar las diferentes pandemias (sanitarias, ecológicas, económicas, militares, culturales) desde una profunda raíz filosófica, no podremos salir del infierno de la pandemia -y de ningún otro-, hasta que la medicina y las vacunas hagan su magia o hasta que nuestro infierno ontológico sea consumido por nuestro reloj biológico, que la evolución biológica solucide (inicialmente fue un trastabilleo digital, pero se conservó el término porque parece sintetizar bien la idea) todos los problemas que hemos creado, extinguiendo la última especie humana y su civilización. Pero sentarnos a esperar el final de la película sólo pasa en los cines, no en nuestra vida real, en la película hay un guion escrito, algo que no sucede en nuestra efímera existencia, donde nuestros infiernos se hacen cada vez más insoportables en medio de una búsqueda irrefrenable de algo que nos dé sentido.

Se dice que la filosofía no da soluciones, pero sí debe contribuir a transformar la realidad, como dijo Carlos Marx. Y ésta es justamente la función de la conciencia emocional según Sartre, la conciencia no busca solamente aprehender el mundo tal como es (principio de negación), sino, y fundamentalmente, busca transformarlo, configuramos el mundo humano, lo elegimos y actuamos desde una intencionalidad fundamentalmente emocional, o también puede llamarse “valorativa”, que se da en conjunto, en este aspecto la obra filosófica del pensador cubano José Ramón Fabelo Corzo (1989, 2007) resulta enormemente fructífera.

Así, ni la pandemia nos obliga a estar en

casa, ni nosotros influimos de algún modo en el comportamiento de la pandemia, o más bien, todo esto sucede en conjunto y al mismo tiempo -la limitante es un pensamiento lineal-, no hay obligación, hay elección, nosotros elegimos la configuración de nuestro mundo de manera enteramente dialéctica con el mundo y dialógica con el otro.

Hay trabajo por hacer, probablemente se deben revisar las diversas facultades de nuestra conciencia, ontológica y epistemológicamente, para darnos cuenta del mundo que estamos proyectando y el reflejo que estamos recibiendo, tanto del mundo como del prójimo, de esta manera se pueden reconfigurar nuestras relaciones con la(s) pandemia(s) y con los otros que nos rodean. No hay solo un camino para salir de la pandemia, puede haber tantos como granos de arena en la playa, depende cómo enfoquemos y configuremos -en libertad- nuestra trilogía: yo-prójimo-mundo. Se pretendió hacer un giro de tuerca para evitar el conflicto primordial con el otro, al parecer fue posible, aunque las conclusiones siguen mostrando una crudeza utilitaria existencial, sin embargo, reiteramos nuestra idea final: somos libres, aunque y porque estamos enmarcados dentro de un contexto sociocultural, al cual re-creamos con nuestras características ontológicas.

Agradecimientos

A dos revisores anónimos que realizaron comentarios que sirvieron para mejorar el presente trabajo.

Referencias

- Badiou, A. 2005.** Panorama de la filosofía francesa contemporánea. Revista Nómadas 23.
- Capra, F. 2006.** La trama de la vida. Una nueva

perspectiva de los sistemas vivos. Anagrama. España

Copleston, F. 2000. Historia de la filosofía. V. 9. Ariel. España

Fabelo Corzo, J. R. 1989. Práctica conocimiento y valoración. Ed. Ciencias Sociales, La Habana, Cuba

Fabelo Corzo, J. R. 2007. Los valores y sus desafíos actuales. Educap/EPLA. Perú.

González S. A. 2022. ¿Al reencuentro de un guía? Actualidad del pensamiento de Jean Paul Sartre. Letras del Lobo. México.

Gordillo A. V. L. 2011. El cuerpo humano y su proceso de objetivación. Revista Internacional de Filosofía. Supl. 4. Pp. 357-367

Ortega Guizado, R. 2021. La pandemia del Covid-19 como experiencia límite del sentido de la existencia del ser humano posmoderno. Rev. Sophia 30: 273-296.

Rico, F. 2002. El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo. Destino. España

Sartre, J. P. 2017. Crítica de la Razón Dialéctica. Colección Socialismo y libertad. Consultado el 10 de mayo de 2022. Disponible en: <https://elsudamericano.files.wordpress.com/2017/02/93-sartre-coleccc3b3n.pdf>

Sartre, J. P. 1980. Sartre: conciencia moral es ser uno mismo para el otro. El País, 19 de abril. (29 de marzo de 2022) http://elpais.com/diario/1980/04/19/cultura/324943207_850215.html

Sartre, J. P. 1968. La trascendencia del Ego. Ediciones Calden. Consultado el 25 de mayo de 2022. Disponible en: <http://www.seminariodefilosofia-delderecho.com/Biblioteca/S/ego.pdf>

Sartre, J. P. 1998a. La Náusea. Época. México

Sartre, J. P. 1998b. El ser y la nada. Losada. Argentina

Xirau, R. 2005. Historia de la filosofía. Ariel.