



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

PSICOANÁLISIS EXISTENCIAL:
REINTEGRACIÓN DE IDEAS BÁSICAS DE
JEAN-PAUL SARTRE COMO POSIBLE
APORTACIÓN A LA TEORÍA
PSICOANALÍTICA

TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA
PRESENTA:
JACQUELINE CALDERÓN HINOJOSA

DIRECTORA DE TESIS:
DRA. LETICIA FLORES FARFÁN



MÉXICO, D.F.

NOVIEMBRE 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Comme tous les songe-creux,
je confondis le désenchantement
avec la vérité.*

“Les mots”

Jean-Paul Sartre

Agradecimientos

A la Universidad Nacional Autónoma de México y a gran parte de su personal docente por haber contribuido desde mi muy temprana edad a la conformación de un pensamiento crítico y sobre todo de amor al conocimiento. Gracias por todos estos años no sólo de estudios sino de experiencias en general que me han sido posibles vivir en sus aulas, pasillos y jardines.

A la Doctora Leticia Flores Farfán, mi directora de tesis, quien desde el primer momento me brindo un gran apoyo y esclarecimiento respecto al tema que el día de hoy he logrado trabajar. Su orientación y paciencia para dar inicio a esta investigación son invaluable. Gracias por mostrarme una puerta que no creí que existiera para dar entrada a los temas que me apasionan, pues sin usted, no habría conocido aún la propuesta de Sartre.

A mis sinodales: Doctora Rosaura Martínez, Doctor Ricardo Blanco y Doctor Gerardo de la Fuente, quienes desde sus propios temas de investigación me orientaron para ver bajo distinta luz mi propia reflexión, y así, lograr complementarla desde diversas perspectivas que en ocasiones me resultaban ajenas.

A la Maestra María del Rayo Ramírez Fierro, las palabras me resultan insuficientes para expresar toda la gratitud que hacia usted siento. Gracias por haberse involucrado tan profundamente en esta investigación, su influencia en ella es incuestionable; por incentivar en cada conversación y lectura mi pasión por Sartre, pero ante todo, por compartir conmigo su propia pasión y conocimientos. Por esto y mucho más le quedo eternamente agradecida.

Agradezco también a los profesores con los que en estos cuatro años tuve la oportunidad de conocer a través de los cursos impartidos, y algunos de ellos, ya fuera de las aulas. Su influencia también es clara en este trabajo.

Al Círculo Psicoanalítico Mexicano, a mis compañeros en los diversos seminarios que ahí se celebraron, y de manera particular al Doctor Enrique Maorenzic, quien representó

para mí un acercamiento diferente al conocimiento y un contacto directo con temas que me resultaban del todo ajenos. La idea de “amor al conocimiento” le describe a la perfección. Le agradezco pues usted no sólo nos motivó en cada momento a hacer preguntas, sino más importante aún, a buscar las respuestas.

A mis padres:

A Jacqueline Hinojosa Rivera, pues es a quien primero conocí. Te doy las gracias por todo lo que me has enseñado y has hecho por mí. Gracias por tu amor y tiempo; por siempre dar rienda suelta, escuchar y comentar mis reflexiones, por muy infantiles que pudieran ser. Aún recuerdo el día en que te pregunté por una felicidad efímera y también viene a mi mente la primera vez que me hablaste sobre Kant. Yo sé que tú eres consciente de hasta qué punto esta investigación se ha visto fuertemente influida por ti. Muchas gracias por haber sido tú quien me adentró al mundo del psicoanálisis; por haberme hablado de Simone de Beauvoir y su vida con Sartre. A veces pienso que fue a través de ella que lo conocí. Gracias por haber contagiado en mí, desde una edad muy temprana, el amor a tantas cosas, pero sobre todo a la investigación, a la lectura, a la discusión y sobretodo a la introspección. Las palabras, el tiempo y el espacio no me permitirían terminar de enlistar todo por lo cual me siento sumamente agradecida. Sólo me queda decir que siempre has sido un ejemplo de responsabilidad, compromiso y búsqueda de libertad (sartreanamente).

A mi padre, Salvador Calderón Muñoz, por tu amor y cariño. Por enseñarme, inconscientemente, a abordar los temas desde distintas perspectivas. Gracias por haber sido el primero en hablarme de Platón y Marx; del idealismo y el materialismo; por ese libro de Hesse que aún te debo; por tu biblioteca expropiada. Seguramente mi primer contacto directo con Sartre lo debo a ti y a ese pequeño libro tan afamado *El existencialismo es un humanismo*. Te agradezco las muy diversas formas en las que me has podido apoyar, y sobretodo gracias por demostrarlas siempre con ese estilo que te es tan particular. Igualmente agradezco en ti el mostrarme lo que es la responsabilidad, el compromiso y la libertad. Por haberme enseñado tantas cosas en la práctica que el día de hoy me permiten estar aquí y ayudarme a constituirme poco a poco en lo que aspiro llegar a ser. Al igual que sucede con mi madre, las palabras, tiempo y espacio no me permiten continuar con todo lo que te agradezco.

A Ernesto Hinojosa Hernández. La admiración, respeto y cariño que siento no se limitan al ámbito académico, refieren a la vida en general. Gracias por ser un excelente ejemplo de lo que el esfuerzo, la disciplina y la reflexión. Gracias por haber transmitido indirectamente en mí lo que implica el compromiso, la responsabilidad y la libertad. Gracias por enseñarme que no importa el paso de los años, pues no existe propiamente la edad ni el tiempo cuando se hace lo que uno ama. Gracias por la fortaleza que su figura ha significado para mí. Pero en especial quiero agradecer el que haya roto con diversos paradigmas personales. Gracias por enseñarme lo que verdaderamente significa querer vivir.

A mi abuela, a quien simplemente llamaré Cristina Rivera. Gracias por tus palabras de aliento, por siempre tener mi imagen en buen concepto y por lo que ya en algunas ocasiones me has compartido respecto a las consideraciones que tienes sobre mi persona. Me siento muy honrada. Gracias por las múltiples atenciones que a lo largo de 24 años has tenido para conmigo.

A mis tías y tíos, sin orden en particular: Arturo, Leticia, Carlos, Nina, Rodolfo, Patricia, Salvador, Emilia, Laura, Juan, Elba, Michell y Marina. De cada una y uno de ustedes he tenido la oportunidad de aprender algo que me constituye invariablemente hoy. Gracias por su apoyo en diversas ocasiones y situaciones.

A mis primos: Eduardo, Talía, Geraldine, Arturo, Laura, Alberto, Diego, Rodrigo, Claudio y Bruno. Por las largas pláticas que en su momento he tenido con ustedes; por las risas, las bromas, los buenos y malos momentos que han constituido nuestra relación.

A mis amigos, desde iniciación universitaria hasta los que he conocido y querido ya en la universidad. Gracias por todo el apoyo, el ingenio, la inteligencia y comentarios. Quisiera dedicar un espacio único para cada uno de ustedes, pero confío en poder hacerles saber de manera directa lo que significan para mí.

Gracias muy particulares a Joel Lozada, Sarahit Guzmán, Judith Peña, Nicolás Olivos, Andrés Hurtado y Roberto Solano ustedes han sido para mí lo más cercano a hermanos y hermanas.

Dedico un agradecimiento especial a Carolina de la Mora, por toda su orientación y motivación; por su lectura, reflexiones y cuestionamientos. Por haberse tomado el tiempo para atender a mis inquietudes y siempre colocarme en el camino correcto.

Finalmente a Rafael Degollado Morales. Gracias por todo lo que me has enseñando, por tu amor y tu paciencia; por tu compromiso, honestidad y sobre todo por tu nobleza y gran corazón. Gracias por siempre escucharme, por procurar darme tu mejor consejo y ser siempre lo más objetivo posible; sobre todo por haber sido el más cercano a todo el proceso de investigación y titulación en general. Gracias por motivarme a continuar con mis lecturas; por involucrarte pues siempre estuviste ahí cuestionándome y buscando respuestas. Gracias por compartir mi pasión; por todos los planes, las palabras y acciones que nos tienen hoy en día aquí; por tu muy particular forma de enseñarme a seguir aprendiendo. De igual forma, las palabras, el espacio y el tiempo no me alcanzan para hacerte saber todo lo que para mí significas. Gracias por todo. Te amo.

INDICE

Introducción	1
1 La filosofía de la existencia de Jean-Paul Sartre	7
1.1 Contextualización del existencialismo en Jean-Paul Sartre	7
1.2 <i>Pericipiens, Percipi y Percipere</i>	9
1.3 Consciencia irreflexiva y consciencia reflexiva	9
1.4 El <i>cogito</i> prerreflexivo	12
1.5 <i>Ser-en-sí</i>	14
1.6 <i>Ser-para-sí</i>	16
1.7 La interrogación	16
1.8 La negación	18
1.9 La Nada	18
1.10 <i>Ser-para-otro</i>	19
2 Los fundamentos de una propuesta con miras al individuo	24
2.1 La libertad	24
2.2 Elección y responsabilidad	26
2.3 Proyecto o decisión original	27
2.4 La angustia	31
2.5 Mala fe y sinceridad	35
2.6 El caso de Lucien Fleurier	38
3 Psicoanálisis existencial	48
3.1 La propuesta en <i>El ser y la nada</i>	48

3.2 El psicoanálisis existencial: la revelación del proyecto individual	52
3.2.1 El método del psicoanálisis existencial	54
3.3 Investigación del individuo. El <i>universal-singular</i> en el trabajo biográfico de Jean-Paul Sartre	57
4 Freud por Sartre	65
4.1 La convergencia	65
4.2 La divergencia	66
4.3 El problema con el concepto de inconsciente	68
4.4 La convergencia en el “otro”	72
CONCLUSIONES	78
Bibliografía	84

INTRODUCCIÓN

La presente investigación filosófica abordará de forma expositiva la propuesta de Jean-Paul Sartre denominada *Psicoanálisis existencial*. Esta exposición tiene los siguientes propósitos: 1) Encontrar el punto central de la crítica que Sartre hace a la propuesta psicoanalítica de Freud. Este punto refiere al tema de la consciencia y mi objetivo será mostrar cómo ambos autores parten de ideas distintas sobre ella, dando como resultado teorías aparentemente divergentes. 2) Mostrar que si bien el psicoanálisis de Freud y el psicoanálisis existencial de Sartre son incompatibles en aspectos fundamentales, ambos logran converger en ciertos momentos. En ambas teorías se logra resaltar la importancia de la interacción entre distintos sujetos y cómo dicha interacción influye en la constitución del ser humano en concreto. Con base en esto último, se deja abierta la puerta a nuevas investigaciones que conllevan a una nueva práctica o teoría psicoanalítica. Finalmente, al trabajar sobre lo anterior, se llega a las implicaciones prácticas de la investigación, las cuáles derivan en recuperar la figura de Jean-Paul Sartre, justo por lo cual considero importante el presente trabajo, pues es también una forma de mostrar cómo en la mayoría de las ocasiones el existencialismo o las propuestas filosóficas de Sartre no parecen ser tomadas en serio y se refleja en un pobre estudio sobre él y sus planteamientos.

La metodología que seguiré para llevar a cabo lo anterior consiste en primero exponer algunos conceptos fundamentales del existencialismo de Sartre, para que en la segunda parte de esta tesis pueda igualmente exponer cómo es que estos conceptos son empleados ya de manera particular en el proyecto de psicoanálisis existencial. Todo lo anterior proporcionará el marco teórico suficiente para pasar a desarrollar en una cuarta parte la teoría psicoanalítica de Freud a través de la concepción sartreana. En este punto, limito la investigación a lo dicho líneas atrás, a la consciencia. Aprovecho esta parte para señalar el segundo propósito mencionado al inicio de mi investigación: que si bien Sartre y Freud parten de concepciones distintas, ambas teorías convergen al momento de hablar sobre la importancia de las relaciones intersubjetivas.

A continuación presento algunas consideraciones metodológicas e históricas que me permitirán exponer de un modo más claro los puntos antes señalados para el desarrollo

de los objetivos en el presente trabajo. Al terminar esto, presento un breve resumen de lo que en cada capítulo me dispongo a trabajar.

Se debe señalar que para abordar la propuesta psicoanálisis existencial de Sartre, hallada en la cuarta parte, capítulo segundo, primera sección de *El ser y la nada*, es necesario recuperar algunos conceptos que igualmente son examinados en esa obra. Remitirnos a todos esos conceptos resulta fundamental ya que, aunque Sartre dedica un apartado exclusivo al psicoanálisis existencial, es imposible comprender su relevancia e incluso entender el sentido de la propuesta misma si antes no se comprenden adecuadamente los conceptos que la anticipan.

Ha de señalarse que *El ser y la nada* no es la única obra en que Sartre aborda el tema del psicoanálisis existencial. En realidad, se aprecia en libros posteriores un sometimiento del tema a la práctica, lo cual resulta en publicaciones como: *Baudelaire, Venecia-Tintoretto, Kierkegaard vivo: el universal-singular, Las palabras, San Genet, comediante y martir, El idiota de la familia*. Considerando lo anterior, las obras de Sartre de las que me serviré para mostrar la teoría y la práctica del psicoanálisis existencial serán básicamente *El ser y la nada, Kierkegaard vivo: el universal-singular*, así como algunas obras literarias entre las cuales se encuentran *El muro: la infancia de un jefe, La náusea y A puerta cerrada*. De igual forma, complementaré todos estos textos con la crítica y las observaciones por parte de algunos investigadores que han trabajado a Sartre; Alfred Stern, Gloria M. Comesaña, Annie Cohen-Solal, Carlos Correas, Víctor Álvaro, Jacqueline García Fallas, María del Rayo Ramírez Fierro, Maximiliano Basilio Cladakis y John Gerassi, principalmente.

Es importante señalar que será la identificación y extracción de conceptos sartreanos lo que permitirá introducir la figura y obra de Sigmund Freud; ya que ellos establecen el punto de convergencia entre ambos autores. Estos puntos serán fundamentales para comprender las diferencias, similitudes, críticas, así como las posibilidades de mutua complementación que me he dado a la tarea de dilucidar a continuación y que consolidan la tesis principal de mi investigación.

Por otro lado, si he decidido recurrir a Sartre para también hablar de Freud es debido a que el psicoanálisis existencial en buena medida surge como una respuesta crítica de

Sartre hacia la teoría psicoanalítica freudiana, principalmente.¹ Lo que en este trabajo pretende realizarse es una lectura de Freud proveniente de Sartre, y no me propongo así presentar una confrontación entre ambos autores, en un sentido estricto. Esta investigación es una invitación a futuros trabajos donde sí se lleve a cabo una lectura implacable de la obra freudiana y sartreana en su totalidad, para de este modo dar pie a una comparación rigurosa entre ellos. El objetivo es, pues, presentar la lectura de Sartre a Freud y examinar cómo surgió su propuesta de psicoanálisis existencial.

Retomando, el punto de convergencia al que refiero es la **consciencia**. Ésta resulta en un verdadero punto de partida para lograr un diálogo entre ambos autores, ya que el modo de comprensión de ésta es, a mi juicio, el verdadero objeto de crítica que Sartre sostiene para con el psicoanálisis freudiano debido a las implicaciones que el padre del psicoanálisis debe asumir para que exista una congruencia en la teoría. Lo anterior da como resultado la aparente incompatibilidad a la que líneas atrás ya he referido.

A continuación ofrezco una breve explicación de cómo se procederá a lo largo del trabajo. En los capítulos primero, segundo y tercero me enfoco a esclarecer todo lo pertinente al existencialismo y psicoanálisis existencial, mientras que el último capítulo lo he asignado para contrastar a Sartre y Freud. Todo esto con la finalidad de permitir una lectura más fluida a quien decida acercarse a la investigación.

En el primer capítulo desarrollo una breve descripción del existencialismo, limitándome a la figura de Jean-Paul Sartre. Ello para señalar su tesis central y comprender el modo en que Sartre lo trabajó durante toda su obra, sea filosófica, política o literaria. La segunda parte de este capítulo se dedica a esclarecer la parte puramente teórica, ya que, se concentra en el desarrollo y revisión de los ya mencionados conceptos básicos del existencialismo: *ser-en-sí*, *ser-para-sí* y *ser-para-otro*. La comprensión de estos llamados *modos del ser* serán la verdadera vía de acceso al psicoanálisis existencial, tal como se podrá apreciar llegado el momento. Es desde aquí donde se aprecia el surgimiento del tema de la consciencia y su verdadera relevancia.

¹ Ya se apreciará que también surge el nombre de Adler al momento de la crítica; sin embargo el propio Sartre profundiza más en relación de Freud que en relación de Adler.

En el segundo capítulo expongo las implicaciones concretas de los modos del ser y la consciencia, dirigiendo así la investigación hacia los temas generalmente más trabajados de Sartre, estos son *la Libertad, la Responsabilidad y el Compromiso*. Como podrá identificarse, dichos temas conforman una teoría ética y no sólo ontológica. En este capítulo se podrá ver cómo ningún tema trabajado por este autor a lo largo de su obra puede ser extraído y trabajado de manera aislada. Asimismo, son estas ideas las que van dilucidando el objetivo del psicoanálisis existencial y ellas redirigirán la investigación hacia dos aspectos muy particulares de la propuesta sartreana, ellos son la *Mala fe* y el *Proyecto Original*. Ambos son igualmente desarrollados en este capítulo.

Ya en el tercer capítulo se aborda de lleno la propuesta psicoanálisis existencial vista como el *estudio del sujeto*. Para ello son señaladas las obras Sartre donde lleva a cabo la investigación biográfica de algunos personajes. Aquí la breve investigación que realiza sobre Kierkegaard será un aporte teórico más donde cobrará relevancia el concepto de *universal-singular* que, como logrará identificarse, es esencial para el estudio de los sujetos y es un gran auxiliar para comprender en qué consiste su investigación y cómo la lleva a cabo. Podría denominarse así esta sección como la parte práctica del ya de por sí práctico psicoanálisis existencial.

En el cuarto y último capítulo se halla la confrontación entre Sartre y Freud donde, tomando como base lo estudiado en los tres capítulos anteriores, se puede someter a crítica la teoría freudiana, tomando como limitantes lo estudiado sobre la consciencia y la constitución del individuo. Esto es de suma importancia, ya que es justo ahí el punto cumbre para hablar de las diferencias y similitudes de ambas teorías, sartreana y freudiana. Es realmente este el último análisis que se realiza en el presente trabajo, y su claro desarrollo es lo que facilita el momento de las conclusiones y últimas consideraciones para comprobar que efectivamente a) ambas teorías parte de concepciones distintas sobre un mismo tema y b) a pesar de lo anterior, sus implicaciones son similares y compatibles.

Respecto a las conclusiones, es posible adelantar que este estudio que me he propuesto realizar es tan sólo el inicio que da pie a futuras investigaciones, donde profundizando en el psicoanálisis de Freud, serán mejor señalados los aspectos donde verdaderamente se puede hablar de una complementación y donde verdaderamente pueda hablarse ya en términos de una nueva teoría psicoanalítica. Además, de rescatar aquí la importancia

teórica que tiene la figura de Jean-Paul Sartre, la cual no suele ser considerada en ocasiones siquiera como perteneciente al estudio de la historia de la filosofía. Es importante reconocer, que no sólo me dispongo aquí a realizar un análisis teórico respecto a un problema, sino que además esta investigación responde a la necesidad práctica de recuperar a un filósofo que ha sido abandonado.

Sin embargo, lo anterior no ha de resultar del todo extraño. A mediados del siglo XX, a pesar de ya haber publicado una buena parte de su obra, Sartre es visto como un pervertidor de la juventud, como un charlatán, alguien de poca seriedad y que seguramente es el motivo de las, en ese entonces, nuevas modas seguidas por los jóvenes rebeldes. De hecho, el término que se le acuña a su filosofía y a él mismo como “existencialista”, es prueba de la tergiversación de su pensamiento, ya que, Sartre mismo declara que su filosofía no es “existencialista” sino de la “existencia” y que él y la moda seguida en ese entonces por las juventudes francesas no se implican en lo absoluto. Finalmente, el propio Sartre terminará por ceder y emplear el término, “existencialismo”, a pesar de no haber querido verse relacionado con él desde un principio.²

En su biografía *Sartre: 1905-1980*, Annie Cohen-Solal da testimonio sobre cómo es que la popularidad de este filósofo francés fue construida en buena medida con base en una especie de propaganda negativa, en críticas muchas veces sin fundamento, con imágenes inventadas y de más.³

Es innegable la fuerte influencia que Sartre tuvo sobre las juventudes de París en esos años aún cercanos a los tiempos de guerra. Su público se volvió absolutamente diverso y ello devino en un arma de doble filo. Por un lado, él ganaba mayor popularidad junto con su filosofía, pero lamentablemente lo que resultaba en ser el atractivo, el imán de nuevos lectores en 1945 no eran, por ejemplo, *La náusea* o *El muro* y menos aún *El ser y la nada*. En realidad, su popularidad despegó tras la publicación de su conferencia dada en Salles des Centraux el día lunes 29 de octubre de 1945. De hecho, gracias a los rumores que desde entonces le perseguían, es que la conferencia contó con una gran

² Cohen-Solal, Annie, *Sartre: 1905-1980*, [trad. Agustín López Tobajas y Christine Monot], Edhasa, España, 2005. p.339

³ Consúltese el libro *Sartre: 1905-1980* en particular el capítulo titulado “París: aparece el existencialismo” para conocer más sobre estas disputas con diversos personajes de la época.

participación por parte del público. Y aún con todo lo anterior, la popularidad del autor y ponente fue tal y tan ajena en ese entonces a él, que de inicio creyó tratarse de una manifestación comunista. Estuvo a punto de dar la media vuelta para no asistir.⁴

El existencialismo es un humanismo fue el título que se le dio a esa conferencia en su posterior publicación. Este pequeño libro fue considerado como una guía o breve explicación de ideas básicas y muy generales en relación al existencialismo. Fuese para aceptarlo o para rechazarlo, el problema consistió en que muchas ocasiones no se lograba ir más allá de esta “introducción” al pensamiento de Sartre. Hasta la fecha, tal parece que se sigue conservando aquella actitud de inicios de los años cincuentas.

Lamentablemente, diera la impresión de que alrededor de la obra de Jean-Paul Sartre se mantiene una actitud de poco interés filosófico o, incluso, de poco rigor para su estudio. Como puede leerse en Annie Cohen-Solal, esta actitud tan actual se remonta a ya más de medio siglo atrás. A través de mi investigación quiero dejar ver cómo Sartre trabajó temas que hoy en día pueden seguir siendo tan actuales, no solamente en el campo de la ontología, ética o filosofía en general, sino también en política y crítica literaria. Él es un claro ejemplo de la influencia que otros pueden ejercer para la constitución del propio sujeto. Y abandonar su estudio, o no dedicarle el rigor adecuado, nos hace perder en gran parte aspectos que hoy en día deberíamos replantearnos sobre nuestra propia situación.

Autores como Annie Cohen-Solal, Alfred Stern, Carlos Correas, Xavier Antich, Jorge Herralde, Álvaro Pombo, Gloria Comesaña, Alfredo Reyes, Víctor Álvaro, Jacqueline García Fallas, María del Rayo Ramírez Fierro, Josu Landa, Juliana González entre algunos otros han dedicado desde voluminosas obras hasta pequeños artículos llenos de contenido donde se muestra el compromiso que sostienen con Sartre. Ellos representan un excelente intento por recuperar y estudiar un periodo dentro de la historia de la filosofía poco cuidado.

Con todo lo anterior no me resta más que decir, siguiendo a Xavier Antich, “¿Qué queda de Sartre? Muchas cosas, sin duda, para quien se moleste en pensarlo.”⁵

⁴ *Sartre 1905-1980*, Annie Cohen-Solal, p.330.

⁵ Cohen-Solal, Annie, *Jean-Paul Sartre*, [trad. Oscar Luis Molina S.], Anagrama, Barcelona, 2005.p.144.

1. La filosofía de la existencia de Jean-Paul Sartre

1.1 Contextualización del existencialismo en Jean-Paul Sartre

Jean-Paul Sartre publica en 1936 su primera obra, se trata del libro intitulado *La imaginación* y tan sólo un año más tarde ve la luz *La trascendencia del ego*; ambos libros son de capital importancia pues representan la introducción a una línea de pensamiento que este autor continuará a lo largo de su vida. Pero ante todo, junto con *Lo imaginario* anticipan lo que en *El ser y la nada* expondrá de manera más detallada. Un par de años después, en 1938, Sartre debuta como novelista con *La náusea* y al año siguiente, en 1939, continua su trayecto literario con *El muro*. En el mismo año publica otra obra de carácter teórico que continúa la línea ya muy marcada a seguir por sus primeros trabajos, *Bosquejo sobre una teoría de las emociones*. Se aprecia desde el momento mismo en que acontecen las publicaciones cómo en este escritor sus obras filosóficas y sus obras literarias siempre van de la mano.

Estas obras son tan sólo el inicio de lo que para el año de 1945 en Francia sería todo un fenómeno, a veces más cercano a una moda que a una corriente filosófica. De hecho, en sus inicios el propio Sartre negaba saber qué era el existencialismo y por el contrario sostenía que su filosofía era de la existencia.⁶ Aún así, no pudo menos que verse arrastrado por toda una leyenda que se construyó a su alrededor, conformada en su mayoría por las críticas de sus detractores. Fuera con base en halagos o ataques sin fundamento, lo cierto es que Jean-Paul Sartre y sus ideas no podían pasar desapercibidas para la Francia de mediados de siglo XX.

En la literatura, Sartre encuentra sus influencias en la novela estadounidense; en filosofía se pueden citar nombres como los de Husserl y Heidegger, a quienes por cierto, dada la situación política de Francia a principios de siglo XX, no se les solía estudiar. En todo caso, su primera influencia fuerte en la filosofía se encontraría en Descartes. Esos tres filósofos resultan pilares fundamentales para comprender la propuesta completa de Sartre. Mencionar lo anterior es de suma importancia, pues abordar el tema del existencialismo, tal como sucede con las demás corrientes filosóficas, nos obliga a ir a sus orígenes para comprender sus preocupaciones, las

⁶ Annie Cohen-Solal, *Sartre, 1905-1980*, p. 334.

soluciones que encuentra a ellas y asimismo el método que se empleará para lograrlo. Ha de señalarse nuevamente que esta investigación se limita al existencialismo sostenido en el siglo XX por Jean-Paul Sartre; así lo dicho de aquí en adelante será en torno a él y no me comprometo a abrir una discusión con otras figuras representativas de esta corriente filosófica.

Antes de introducir y explicar los diversos conceptos y la terminología sartreana, es necesario tomar unos momentos para situar brevemente el pensamiento de este filósofo, ya que así será más sencillo abordar su propuesta.

Se mencionaba en un principio que Sartre publicó en 1936 *La imaginación*, obra que formará un conjunto con la publicación posterior de *Lo imaginario*. En este primer libro destaca la influencia husserliana; representa un intento inicial por construir una filosofía que abordase el tema de la consciencia. El tema jamás será abandonado, y por el contrario, poco a poco evolucionará, desde su *Bosquejo sobre una teoría de las emociones* hasta sus estudios sobre Genet y Flaubert, *San Genet comediante y martir* y *El idiota de la familia*, respectivamente.

Sartre es un heredero de la tradición cartesiana y ello condiciona en gran medida sus preocupaciones y el método para darles solución. Sin embargo, aquella tradición será cuestionada por la subsecuente lectura de Husserl y Heidegger.

En *La imaginación*, Sartre se posiciona ante el tema de la consciencia desde la imagen; critica el trato que ésta ha recibido de Bergson, Descartes y Hume. Para él sólo Husserl y su fenomenología representan una verdadera aportación al problema pues salen de las tradicionales concepciones de la psicología en las que la consciencia es entendida como un contenedor en el que habitan los objetos del mundo exterior. Es importante notar que ya desde aquí comienza a formularse un planteamiento distinto sobre la consciencia entendida tradicionalmente como sinónimo de conocimiento. Por el contrario, Sartre adopta de la tradición el concepto de “intencionalidad” o de “trascendencia” para referir a la consciencia; también emplea el método fenomenológico mismo. Lo anterior claramente se ve en *Bosquejo de una teoría de las emociones*, que sumándose a *La imaginación*, *Lo imaginario* y *La trascendencia del ego*, conforman entre los cuatro textos una suerte de introducción para *El ser y la nada*.

1.2 *Percipiens, Percipi y Percipire*

Sartre, siguiendo a la fenomenología, ya no se preocupará como las tradiciones anteriores del “¿por qué?” a secas, sino que ocuparan su lugar las preguntas “¿por qué es lo que es?” o “¿por qué acontece lo que acontece?”, algo que puede verse con claridad desde las primeras páginas de *El ser y la nada*. Estas mismas preguntas permiten ver el objetivo de la fenomenología, a saber, el estudio del fenómeno, como su nombre revela. El fenómeno será lo que “aparece” o lo que “acontece” y de él se buscará aquello que lo posibilita. En este aspecto, el planteamiento sartreano toma como clave la “percepción” que involucra, tanto a aquello que es “percibido”, como a aquel sujeto que lo “percibe”. En *El ser y la nada*, Sartre introduce tres conceptos iniciales: *percipere*, *percipi* y *percipiens*. En primer lugar se encuentra lo que es percibido (*percipi*) que para poder ser percibido debe serlo por un sujeto (*percipiens*). Por lo tanto, se habla de alguien que realiza la acción de percibir (*percipere*).

Hay que resaltar que la actividad de percibir sólo puede realizarla un ser cognoscente y no así un objeto cualquiera en el mundo. Es una actividad exclusiva de la consciencia, ya que sólo ante ella, capaz de percibir, puede decirse que algo se manifiesta. Una mesa no percibe y por lo tanto ante ella no podría decirse que aparece una pluma o una silla; al mismo tiempo la pluma o la silla no son percibidos por la mesa. Carecer de consciencia significa no poder asistir a ninguna manifestación.

La preocupación de Sartre apunta hacia el hombre y por ello deberá decirse que su estudio es de ontología fenomenológica; o dicho en otros términos, es un estudio sobre el hombre visto desde la fenomenología. Por lo tanto las preguntas que lo dirigen son “¿Cómo y qué es el hombre en tanto ente?” Es por esto que no debe resultar extraño que sus conceptos apunten directa o indirectamente al hombre, tal como lo ejemplifica la explicación anterior al abordar los conceptos *percipiens* y *percipi*.

1.3 Consciencia irreflexiva y consciencia reflexiva

Es importante señalar que Sartre busca “vaciar” la consciencia de todo contenido, esto le permitirá hablar de la consciencia en un término que rompe con la tradición filosófica que veía a aquella como un mero contenedor de datos. *Es preciso renunciar a esos*

*“datos” neutros que según el sistema de referencia escogido, podrían constituirse en “mundo” o en lo “psíquico”. Una mesa no está **en** la consciencia, ni aún a título de representación. Una mesa está **en** el espacio, junto a la ventana, etc.⁷*

Ya no se trata de una consciencia- recipiente, sino de una consciencia que **trasciende**, que se pierde en los objetos del mundo exterior; participa de la intencionalidad, sale de sí y trasciende lo que percibe. Es una consciencia que se dirige hacia afuera, es activa. Asimismo, Sartre al seguir la tradición fenomenológica recupera el postulado “toda consciencia es consciencia de algo”, es decir, siempre habrá intencionalidad que la haga trascender hacia algo, incluso hacia ella misma. Por lo tanto, toda consciencia es **posicional**.

El primer paso de una filosofía ha de ser, pues, expulsar las cosas de la consciencia y restablecer la verdadera relación entre ésta y el mundo, a saber, la consciencia como consciencia posicional *del* mundo. Toda consciencia es posicional en cuanto que se trasciende para alcanzar un objeto, y se agota en esa posición misma: todo cuanto hay de intención en mi consciencia actual está dirigido hacia el exterior, hacia la mesa; todas mis actividades judicativas o prácticas, toda mi afectividad del momento, se trascienden, apuntan a la mesa y en ella se absorben.⁸

Debe existir algo que la consciencia pueda trascender, como, por ejemplo, un objeto cualquiera en el mundo. La consciencia es consciencia de su objeto, de la mesa, de la silla, del libro, etc. Es importante señalar que, aunque aquí se trate de una consciencia de tipo cognoscente, pues se está hablando en términos de conocer los objetos del mundo, ello no significa que toda consciencia sea de esta clase, de hecho, está el caso de las consciencias afectivas. Estas consideraciones rompen con una vieja concepción filosófica que pensaba la consciencia como sinónimo de conocimiento.

Centrándose en la consciencia cognoscente, Sartre menciona que la condición necesaria y suficiente para que ésta pueda ser conocimiento de su objeto, es *que sea consciencia de sí misma como siendo ese conocimiento*.⁹ La consciencia que trasciende los objetos en el mundo es inmediata, se encarga sólo de la percepción de aquello que le aparece.

⁷ Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, [trad. Juan Valmar], Losada, Buenos Aires, 2006., p.18

⁸ *Ibid.*, p. 19

⁹ *Id.*

Pero al hablar de una consciencia que es consciencia de sí misma, ésta, ya no podría tener como objeto de su intencionalidad a cualquier ente en el mundo, por el contrario, sería la consciencia cognoscente quien es trascendida. Esto es lo que obliga a Sartre a hablar de dos tipos de consciencia: la consciencia *irreflexiva* o *no posicional de sí* y la consciencia *reflexiva* o *posicional de sí*. Debe señalarse, para no caer en posibles malentendidos, que en ningún caso la consciencia deja de ser posicional; sin embargo Sartre hace una distinción entre consciencia posicional y consciencia no posicional, pero esto es siempre respecto de *sí*.

Tal como se ha venido mencionando, la consciencia encargada de la percepción de los objetos en el mundo será la denominada *irreflexiva* o *no posicional de sí*. Se le denomina así porque en esta consciencia no existe una reflexión por parte del sujeto que realiza la percepción. El sujeto no se reconoce a sí mismo como aquel que percibe, simplemente lleva a cabo la acción: *toda consciencia posicional de objeto es a la vez consciencia no posicional de sí misma*.¹⁰ Sobre esto:

Si cuento los cigarrillos que hay en esta cigarrera, tengo la impresión de la revelación de una propiedad objetiva del grupo de cigarros: *son doce*. Esta propiedad aparece a mi consciencia como una propiedad existente en el mundo. Puedo muy bien no tener en absoluto consciencia posicional de contarlos. No me “conozco en cuanto contante”.¹¹

Hasta aquí en el ejemplo se ve el funcionamiento de la consciencia irreflexiva; el ejemplo continúa:

Si se me interroga, en efecto, si se me pregunta: “¿Qué está usted haciendo?”, responderé al instante: “Estoy contando”; y esta respuesta no apunta solamente a la consciencia instantánea que puedo alcanzar por reflexión, sino a las que han transcurrido sin haber sido objeto de reflexión, a las que son para siempre irreflexivas en mi pasado inmediato.¹²

Esto explica entonces en que consiste la consciencia reflexiva o posicional. Ella es la consciencia de consciencia, y justo por el modo en que cada consciencia actúa es por lo que Sartre rechaza la existencia de una primacía por parte de la consciencia reflexiva sobre la irreflexiva, ya que en realidad, es la consciencia no-reflexiva la que permite la

¹⁰ *Ibid.*, p. 20

¹¹ *Id.*

¹² *Ibid.*, p. 21

reflexión. *La consciencia no posicional de sí se identifica con la consciencia de la que es consciencia.*¹³

Sería un error plantear la idea de una consciencia nueva; la consciencia posicional de sí es para Sartre el único modo para referir a la consciencia de algo. Recuérdese que siempre se tiene consciencia, sea de objeto o sea de la consciencia misma.

Por todo lo anterior es que la consciencia irreflexiva suele ser vista como mera pasividad, pues sólo se encarga de los datos del exterior sin emitir juicios sobre ellos. No juzga, y de hecho, no puede ni siquiera hablar de su percepción, únicamente está ahí con su intencionalidad dirigida hacia los objetos externos a ella. Así, el que sea mera pasividad significa que no hay por parte del sujeto que percibe un reconocimiento de sí mismo como el “yo” que trasciende los objetos para conocerlos, simplemente lleva a cabo la acción. La labor de la consciencia reflexiva es que el sujeto se de cuenta de su actividad; mediante este regreso a sí misma, la consciencia logrará registrarse como aquel “yo” trascendente.

Todo lo antes expuesto sobre la consciencia no posicional y la posicional de sí, remite a otro tema central en la propuesta filosófica sartreana: el *cogito prerreflexivo*. El cuál no podría comprenderse sin lo anterior.

1.4 El *cogito* prerreflexivo

Al hablar de los dos tipos de consciencia, Sartre afirma que la consciencia no-reflexiva es condición de posibilidad para la reflexión, y complementa diciendo que *hay un cogito prerreflexivo que es la condición del cogito cartesiano.*¹⁴ Para comprender lo anterior será menester recuperar a Descartes y el sentido de la afirmación *cogito ergo sum*.

En sus *Meditaciones*, René Descartes, da testimonio no sólo de su propia reflexión, sino también del modo en que ésta lo conduce a través de la búsqueda por un fundamento o una evidencia irrefutable. Finalmente, gracias a la duda metódica, logra encontrarse con

¹³ *Id.*

¹⁴ *Id.*

aquella certeza fundamental, a saber, la acción de dudar. Dudar significa pensar y pensar implica la existencia del sujeto que duda.

Más tarde Descartes se enfrentará al problema del solipsismo. Al cuestionar la existencia del mundo exterior, también cuestiona la existencia de los sujetos que en él se desenvuelven; dando como resultado un sujeto aislado.

Se debe resaltar que la concepción cartesiana del *cogito* refiere a un sujeto de conocimiento, lograr así una certeza de sí es posible únicamente tras la actividad reflexiva. De este modo, Descartes antepone la reflexión a la consciencia, y ve a ésta última sólo como conocimiento de sí misma.

Sartre criticará que la consciencia sea entendida como sinónimo de conocimiento, y en *El ser y la nada* criticará el modo en que la tradición ha entendido la consciencia y los problemas que aquella concepción le ha acarreado. Este filósofo no se limita a pensar en la consciencia como posterior a la reflexión, y es por esto que habla de un *cogito* anterior al cartesiano.

No hay rechazo hacia la idea cartesiana del *cogito*, pero tampoco se considera que sea el fundamento último tal como Descartes lo sostuvo; es por eso que clasifica al *cogito* como lo fundado y no como el fundamento. Por cierto que el solipsismo cartesiano tampoco le representa dificultad alguna, ya que la consciencia irreflexiva trasciende hacia los objetos que hay en el mundo; se sumerge y pierde en ellos, es decir, se absorbe. Sólo puede hablarse de consciencia cuando existe algo en lo que ella recaiga. Tal como se ha venido exponiendo, se puede hablar de consciencia porque hay objetos que ella trasciende, por lo cual, Sartre da automáticamente por hecho la existencia del exterior para el sujeto y en ningún momento lo cuestiona. Para hablar de consciencia, se debe aceptar que hay un mundo existente fuera del sujeto.

Contrario a lo que en Descartes acontece, aquí no se necesita hablar primero de reflexión para entonces sí pensar que hay consciencia. Existe ya una consciencia sobre los objetos del mundo y es anterior a la propuesta por Descartes porque es anterior a cualquier reflexión que conduzca a la certeza de sí en el sujeto. En conclusión, la consciencia no nace de la reflexión del sujeto, el mismo nombre lo indica, se trata de un *cogito prerreflexivo*. Como se revisó en el apartado dedicado a las dos consciencias (posicional y no posicional de sí), la consciencia reflexiva no sustenta primacía sobre la

consciencia irreflexiva, por el contrario, aquella es la condición de posibilidad para la segunda.

Hasta aquí ha quedado claro que el sujeto se encuentra inmerso en la realidad del mundo exterior, y de lo anterior se sigue que este mundo de los objetos forma parte del proceso de constitución del individuo y permite, en un segundo momento, la reflexión. Es entonces la realidad la que representa un punto de partida para la constitución de la consciencia como certeza de sí, pues se enfrenta a una serie de objetos que no son ella y que por ende son necesarios para reconocerse como lo que ella no es. La consciencia sabe de sí gracias a este reconocimiento de no ser ese ser que no es ella.

1.5 Ser-en-sí

Volviendo una vez más sobre la consciencia no posicional de sí, se puede sugerir que, esta consciencia se encarga sólo de registrar los datos sin saber que ejecuta dicha actividad, puede pensarse como el modo de ser que Sartre clasifica como el *ser-en-sí*. Sartre refiere a él cuando habla de los objetos existentes en el mundo, inmanentes porque no son capaces de trascender a los demás objetos pues no cuentan con la consciencia que se los permita. Se observa que la consciencia irreflexiva es entonces aquel en-sí al que la consciencia regresa, o sobre el cuál reflexiona, para dar pie a la consciencia posicional de sí, es decir, al *ser-para-sí* proveniente de la reflexión. Ya desde este punto se han dejado entrever las diferencias del ser-en-sí respecto al ser-para-sí partiendo tan sólo de la explicación de los dos tipos de consciencia.

Se debe recordar que como en toda ontología la pregunta aquí es por el ente, el cual se define como todo lo que es. Éste es en su inmanencia, se encuentra completo, lleno totalmente. Es y nada le hace falta para constituirse. Esta es una de sus principales características; no es ausencia ni carencia y menos aún necesidad de algo para completarse.

El *en-sí* es para Sartre la realidad material, por ejemplo, este libro es: se encuentra ya constituido. Al libro no se le puede atribuir consciencia no posicional de sí porque él no trasciende los demás objetos que existen en el mundo; menos aún podría pensarse en que fuera consciencia posicional de sí pues ello implicaría necesariamente una

actividad reflexiva que por su misma condición de mero objeto en el mundo no puede poseer. Por lo tanto, no se puede decir que sea consciente. Si acaso puede llegar a ser para alguien y sólo entonces será para aquella consciencia que sí pueda percibirlo, y no para otro objeto igual a él.

El en-sí es pasivo dado que no se encuentra en un proceso de constante devenir; no se está creando, por el contrario, es un ente que está lleno como un huevo, nada le falta pero tampoco hay algo que le sobre. Es tal como se presenta y no implica en su estructura ningún movimiento que le dirija hacia el cambio. Sartre ilustra con las siguientes líneas la explicación:

El ser-en-sí no tiene un dentro que se oponga a un afuera... No tiene secreto: es macizo. El ser está aislado en su ser y no mantiene relación alguna con lo que no es él. Los tránsitos, los devenires, todo cuanto permite decir que el ser no es aún lo que será y que es ya lo que no es, todo eso le es negado por principio.¹⁵

El modo ontológico de ser-en-sí es un concepto fundamental en toda esta propuesta filosófica, pues tal como se ha logrado señalar, representa en Sartre la condición de posibilidad para hablar de la consciencia y hacer la crítica a la tradición filosófica que no había logrado encontrar una solución al problema del solipsismo sin tener que recurrir a Dios. Ya desde aquí se logra dilucidar el porqué de los principales planteamientos del existencialismo. Justo como se vio en el apartado del *cogito* prerreflexivo, es imposible hablar de consciencia y más aún, de consciencia reflexiva, si no se acepta de antemano la existencia de la realidad material. Ya al final del apartado anterior se concluía diciendo que la consciencia logra la certeza de sí a través del ser que se le presenta y que identifica como no siendo ella. Ésta negación de ser no llega al mundo por medio de los objetos que le conforman, sino por medio del sujeto que se identifica como no siendo ese ser definido y absolutamente lleno.

¹⁵ *Ibid.*, p. 37

1.6 Ser-para-sí

La negación de la que se hablaba líneas atrás es la *nada* que para Sartre es introducida en el mundo por el sujeto. Si se retoma la descripción dada sobre el ser-en-sí, se podrá entender que la nada no puede ser introducida por este modo ontológico, pues la característica principal de éste es que resulta pura positividad. Es lo que es y no hay fisuras en él por las cuales haya cabida a la negación de su ser. El en-sí no puede representar una vía de acceso para la negación, por lo tanto la vía debe encontrarse en algo más. Desde que el ser humano niega su ser del ser de los objetos, es decir, en tanto se identifica como no siendo aquello que percibe, se hablar de la inserción de la nada en el mundo. Pero más importante aún, se puede ver el momento de constitución del ser humano como ser reflexivo. Dicho en otros términos, desde que el sujeto lleva a cabo la negación, se habla del ser-para-sí, a saber, de la constitución del hombre como el ser que es distinto de los demás objetos en el mundo y que se sabe distinto de ellos.

En este punto ya no hay pura trascendencia de objetos, aquí ya hay un regreso de la consciencia misma. Retomando el ejemplo de los cigarrillos se dirá que en este punto el sujeto que anteriormente había contado doce cigarrillos en la cigarrera, sin poner mayor atención a su actividad, ahora sí podría reconocerse a sí mismo en cuanto contante. Es a través de la interrogación, que antecede a la negación, por lo que se presenta el paso de la consciencia irreflexiva a la consciencia reflexiva.

La transición de una consciencia a otra se posibilita por la negación. En *El ser y la nada* aparece bajo los nombres de *nihilización* o de *nada*. Si bien la nada es el origen de toda negación, antes de hablar de nihilización debe considerarse una actitud humana fundamental, ésta es la interrogación.

1.7 La interrogación

La interrogación implica a aquél que interroga y aquél que está siendo interrogado. Además, siempre se interroga sobre algo y para el autor de *La náusea*, esta interrogación pregunta por el modo de ser.

Ahora bien, esta actitud exclusivamente humana figura una espera, ya que al preguntar por algo, sea lo que sea, se acepta de antemano la posibilidad de recibir tanto una respuesta afirmativa como una negativa; eso es que al preguntar *aceptamos enfrentarnos con el ser trascendente de la no-existencia de tal conducta*.¹⁶

Interrogar es saber de antemano que existe una verdad. Por ejemplo: piénsese en el caso de una persona que se ha puesto de acuerdo con otra para verse en un determinado lugar al medio día. Esta persona ha llegado puntual a la cita y ha descubierto que su compañero aún no se encuentra ahí. Su primera reacción será revisar su reloj para ver la hora y determinar así si acaso él ha llegado con anticipación o si por el contrario su compañero se encuentra retrasado. Esta persona, dada la situación, no pregunta llanamente “¿Qué hora es?”, en realidad su pregunta es más específica “¿Acaso no son las doce?”. Se ha dicho antes que nuestro personaje ha asistido puntual al encuentro, por lo tanto la respuesta al ver el reloj debería ser “Sí. Ya son las doce” ésta es la interrogación o duda que introduce el sujeto en la realidad material y ésta ha sido su respuesta, la verdad que ha recibido. Pero, ¿cómo sería si la respuesta fuera negativa?, ¿cómo se presentaría ahí la verdad?

Continúese pensando en el caso anterior: dos personas han acordado un encuentro al medio día, una de ellas ha llegado primero y al no encontrar a su compañero se cuestiona por la puntualidad, tanto propia como de su cita. En este caso, nuestro personaje sin saberlo ha llegado con diez minutos de anticipación. Igual que en el primer ejemplo revisa su reloj con la pregunta en mente “¿Acaso no son las doce?” pero a diferencia del primer caso, la respuesta inmediata que recibirá tras consultar la hora será “No”. Aquí hay una negación y una aparente carencia de verdad, pero ésta no es la respuesta completa que recibe. Esta persona al consultar el reloj **espera** que éste le de una respuesta particular. Se pregunta si ya son las doce, si ya es hora de su cita y la respuesta que ha recibido al ver su reloj ha sido una negativa. Sin embargo, la respuesta no es un tajante “no”; ésta va más a fondo y le señala la verdad que esperaba encontrar desde un principio: “No son las doce. **Son las doce menos diez.**” He ahí que el recibir una respuesta negativa no significa para el sujeto no poder ser partícipe de la verdad.

¹⁶ *Ibid.*, p. 43

1.8 La negación

Debido a este primer momento de interrogación y expectativa se abre el paso a la *negación*. Ésta surge como un acto judicativo por el cual se establece una comparación entre el resultado esperado y el resultado obtenido. Porque de antemano hubo la espera de algo, es que se puede hablar en términos de una verdadera negación, tal como se vio en el ejemplo anterior. Por su parte, Sartre pone un ejemplo similar pero en el que la pregunta apunta directamente a la presencia de otra persona.

Dice él que al llegar al café espera ver a Pedro ahí, pero no se encuentra éste en aquel lugar. Desde un principio Sartre pensaba encontrar o ver a su amigo en el café y justo porque esperaba, es por lo que al momento de no hallarlo puede darse cuenta de su ausencia.

Aquí ya no sería lo mismo empezar a buscar dentro del café a aquellos que tampoco aparecen, pues de antemano ya no existe una **espera** como en el caso primero con Pedro. Si no hay espera, no puede haber un contraste con el resultado obtenido. Y por ende no podría hablarse de una verdadera negación. Con lo anterior se aprecia que la negación no es negatividad sin más *la negación es denegación de existencia*.¹⁷

Se entiende entonces que al interrogar se acepta de principio una posibilidad negativa y es por esto que se puede decir que para que haya una negación, el no-ser debe ser una presencia perpetua que habite dentro y fuera de los individuos. Esto significa que la *nada* infesta al *ser*. Es por esto que Sartre considera a la *Nada* como el origen de toda interrogación y no habría posibilidad de ella si no existiese la posibilidad de una respuesta negativa.

1.9 La Nada

En el apartado relativo a la interrogación, se marcaba que para que ésta existiera se debía reconocer a) la existencia de un ser capaz de formular preguntas, b) la existencia de un ser al que se le pregunta y c) un tema sobre el que se le pregunte. En pocas palabras, un *percipiens*, un *percipi* y la acción *percipere*. Se dirá que sólo puede realizar la acción de interrogar un ser fuera de la inmanencia, que pueda representar una vía de

¹⁷ *Ibid.*, p. 51

acceso para la negación. Recuérdese que el no-ser tiene como requisito ser una presencia que se halle tanto dentro como fuera de quien introduzca la negación en el mundo. Ha sido resaltado que Sartre define al ser-en-sí como el ser que “es lo que es” y que por lo cual la negación no lo puede penetrar. Así, el único ser invadido tanto interna como externamente por la negación es el ser humano, y sólo a través de él la nada llega al mundo: *El hombre se presenta aquí como un ser que hace surgir y desplegarse la nada en el mundo, en tanto que con ese fin, se afecta a sí mismo de no-ser.*¹⁸

Esta actitud de interrogación que lleva a la nihilización y que da como resultado el establecimiento de la Nada en el mundo, es lo que junto con el ser-en-sí permite la reflexión del sujeto. Si bien es cierto que la consciencia cognoscente no es rechazada por Sartre, también es verdad que ésta no es sino sólo un modo de la consciencia y no un sinónimo de conocimiento. Lo anterior es un alejamiento respecto a las tradiciones filosóficas precedentes. Asimismo se revaloriza la idea de lo que hasta ahora se ha venido llamando “realidad material”, la cual representa un elemento de suma importancia al hablar del proceso de constitución del “yo”. Esto permite apreciar que es imposible concebir un sujeto aislado, pues para que éste pueda verdaderamente llamarse “individuo” es obligatorio entrar en contacto con los demás entes que le rodean. Es en este punto donde se introduce un elemento más; el tercer y último modo ontológico del ser que Sartre propone, éste es el *ser-para-otro*.

1.10 Ser-para-otro

El “yo” y el prójimo son dos sustancias distintas, que no pueden juntarse. El que la filosofía por fin se haya percatado de ello y procure seguir este planteamiento es lo que posibilita un progreso respecto al tema del “otro”. Sin embargo, se debe considerar como necesario un nexo fundamental que logre mantener la relación entre ambas sustancias. En este punto, Sartre no tiene reparo en sostener que el conocimiento no puede ser el nexo. Entonces, ¿qué sostiene la relación entre ambos elementos?

En *El ser y la nada* donde Sartre aborda el tema del prójimo. Para dar inicio a su exposición recurre a las tesis expuestas por Husserl, Hegel y Heidegger. De estos tres filósofos recuperará para su propia teoría algunos elementos que le parecen aportaciones

¹⁸ *Ibid.*, p. 67

novedosas, pero también disientirá de ellos en aspectos fundamentales. Sus reservas se deben realmente a que en Husserl y Hegel las teorías no logran superar la idea del conocimiento como nexo entre el “yo” y el prójimo. A Heidegger le criticará el haber recurrido a conceptos a priori, tal como Kant lo realiza.

Le reconoce a Husserl un gran progreso el hacer del otro un elemento constitutivo de la realidad. De hecho, convierte a éste en un elemento indispensable del mundo, ya que al percibir los objetos, sin importar si el sujeto se encuentra en soledad o compañía, el prójimo aparece *como un estrato de significaciones constitutivas que pertenecen al objeto mismo que estoy considerando*.¹⁹

Sin embargo, critica de su teoría que en lugar de hacer referencia al prójimo como un sujeto concreto allende el campo de la experiencia, este otro remite a un sujeto trascendental. Este sujeto es pura interioridad, y aún aceptando el postulado de que el nexo fundamental es el conocimiento, resulta que al tratarse de un sujeto que es pura interioridad el “yo” no puede alcanzar ese conocimiento. Nuevamente cae en el solipsismo.

Las aportaciones de Hegel representan un progreso sobre las de Husserl, según Sartre, ya que el primero considera al individuo, no sólo como un elemento indispensable para la constitución del mundo, sino como un elemento indispensable para la existencia de la consciencia como consciencia de sí. Mi “yo” excluye al prójimo por no ser “yo” y lo mismo sucede por parte del prójimo hacia mí. El “otro” me es entonces presentado como negatividad; sin embargo a diferencia de los demás objetos en el mundo, el prójimo se caracteriza por también ser consciencia de sí, tal como yo lo soy. Por lo tanto si he de afirmar mi “yo” deberé hacerlo frente al otro que también es su propio “yo”. *La intuición genial de Hegel está en hacerme depender del otro en mi ser. Yo soy-dice- un ser para sí que no es para sí sino por medio de otro*.²⁰

Con todo, la propuesta hegeliana tampoco satisface en su totalidad a Sartre, pues nuevamente encuentra que la relación entre ambos elementos es a partir del conocimiento y no así de una relación de ser a ser. Cuando Hegel expone la dialéctica del amo y el esclavo se identifica que la lucha se realiza por la conquista de la verdad

¹⁹ *Ibid.*, p. 329

²⁰ *ibid.*, pp. 334-335

para posteriormente afirmar ésta como propia frente al otro. Me afirmo frente al otro que no soy yo.

Heidegger es, para Sartre, una propuesta mejor trabajada que cumple con sus exigencias, pues sí conserva las relaciones entre el “yo” y el prójimo de ser a ser; pues suscitan en el ámbito de la facticidad, eliminando todo posible fundamento en el conocimiento. También establece que en estas relaciones humanas hay una interdependencia entre los elementos. *La característica de ser de la realidad-humana es ser su ser con los otros. No se trata de un azar; no soy primeramente para que una contingencia me haga después encontrarme con el prójimo: se trata de una estructura esencial de mi ser.*²¹

Heidegger no recurre ni al *cogito* ni establece la relación en la exterioridad como lo hace Hegel. El “yo” descubre su relación con el otro como aquello que es constitutivo de su propio ser. Además, a diferencia del realismo e idealismo de Husserl y Hegel donde la aparición del otro era entendida como enfrentamiento sin necesariamente concluir en un reconocimiento entre iguales, pues el “yo” percibía al otro como objeto y viceversa; aquí se presenta una solidaridad ontológica. Las relaciones humanas serían entonces de interdependencia y no así de enfrentamiento.

A pesar de todo, Sartre continúa inconforme y considera que el *Mitsein* no aporta una resolución sobre el reconocimiento del otro, y que, además, da pauta a más problemas, ya que Heidegger considera al otro como una estructura *a priori*, es decir, recurre a una abstracción formal como las presentadas por Kant. Sartre no puede menos que rechazar esta idea, ya que para él es en la facticidad en donde el otro puede verdaderamente presentarse, y no es así un ser asimilable a formalismos estructurales.

La propuesta heideggeriana no es posible de adoptar, en especial si lo que se busca seguir son las consideraciones básicas del existencialismo donde, tal como se señala en *El existencialismo es un humanismo, la existencia precede a la esencia.*²²

²¹ *Ibid.*, p. 344

²² Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Ediciones Peña Hermanos, México, 1998. p. 10.

El análisis anterior resulta favorable para determinar cuáles son las exigencias que deberá cumplir una teoría si es que desea presentar una solución al problema de la existencia del otro. Tal como se logra apreciar a través de las críticas de Sartre, para él la relación con el prójimo representa un importante elemento a la hora de hablar sobre la constitución del hombre como sujeto o individuo, ya que es a través de esta relación por donde el sujeto llega a ser consciente de sí mismo como “yo” y abandona así el campo de la pura percepción, para alcanzar la reflexión. Contrario a lo sustentado por otras teorías, donde la existencia del otro radicaba en el sujeto, aquí el otro me constituye y eso es lo que valida su existencia, pues mi consciencia es consecuencia de la existencia del otro y no al revés. Lo que da como resultado que yo me encuentre en el mundo con un ser que, al igual que yo es, *para-sí* pero que no es el mío. Se trata entonces del otro “yo” que no soy.

Para ejemplificar lo anterior, Sartre menciona un caso en el que él mismo realiza un acto vulgar. Este acto se le impregna y sin embargo no juzga o censura su acción, es decir, no reflexiona sobre su acción, simplemente la realiza. De pronto, se percató de que alguien le observaba mientras llevaba a cabo la actividad. La persona que lo ha descubierto lo mira y es ahí cuando reconoce la vulgaridad de su actuar y entonces experimenta la vergüenza. Explica que *el prójimo es el mediador indispensable entre mí y mí mismo: tengo vergüenza de mí tal como me aparezca al prójimo. Y, por la aparición misma de un prójimo, estoy en condiciones de formular un juicio sobre mí mismo como sobre un objeto, pues al prójimo me aparezco como un objeto.*²³

Ahora bien, tal como se trabajó en el apartado del *para-sí*, éste es definido como *nada*, siendo entonces ontológicamente distinto al *en-sí*, quien es caracterizado por su plenitud de ser. Sin embargo, ante la presencia del otro, el *para-sí* cobra objetividad y con ello ser, pues a los ojos del prójimo el *para-sí* es un objeto más que habita en el mundo y como tal, así se encuentra relacionado con el *en-sí*. Sartre sostiene que la mirada es el medio por el cual acontece lo anterior.

Hasta aquí la exposición se ha limitado a la mera descripción de los conceptos que constituyen las investigaciones de Jean-Paul Sartre y que representan un marco teórico

²³ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 314.

necesario para comprender el sentido de sus escritos de tipo literario. Recuérdese que es imposible advertir verdaderamente la propuesta filosófica sartreana si no hay un contraste incesante entre las publicaciones filosóficas y las literarias. Por lo cual, en el capítulo siguiente se hará una recuperación de lo hasta aquí expuesto pero a la luz de otras obras como son *La náusea*, *A puerta cerrada* y *El muro*. Además, el modo ontológico *ser-para-otro*, cuya exposición fue bastante limitada en este primer apartado, tomará mayor importancia cuando sea abordado desde el plano fáctico y es por ello que se recurrirá a los títulos antes mencionados para así apreciar el alcance del tema y la relevancia que tiene, tanto para el propio Sartre, como para esta presente investigación sobre el psicoanálisis existencial.

2. Los fundamentos de una propuesta con miras al individuo

2.1 La libertad

El ser humano es el único ser capaz de interrogar e introducir la negación al mundo. La nada es entendida por Sartre como esta negación o nihilización. Por lo anterior, sostiene que la nada adviene al mundo por el hombre y por ello considera a la interrogación y la negación como actitudes exclusivamente humanas.

Si el hombre es capaz de cuestionar, entonces es capaz de posicionarse fuera del conjunto o masa de ser al cuál está interrogando; sin embargo esto no significa la aniquilación de aquello a lo que interroga. En realidad, lo único que se modifica es la relación entre el interrogador y lo interrogado; entre el ser humano y el ser.

Ahora bien, cuando el ser humano lleva a cabo lo anterior, provoca que esta masa de ser de la que se ha aislado ya no pueda afectarle, pues no recibe ya su acción. Sartre puntualiza diciendo: *a esta posibilidad que tiene la realidad humana de segregar una nada que la aísla, Descartes, siguiendo a los estoicos, le dio un nombre: es la libertad.*²⁴ Si es posible que la realidad humana pueda segregar la nada que le aísla, se debe a que se trata de una relación de ser a ser; una vez más sale a la luz la importancia que para Sartre tenía centrarse en el ámbito del ser y no así en el del conocimiento.

En esta definición que ofrece Sartre, libertad significa tomar distancia. La nada implica, a su vez, una escisión y por ello escribe: *todo proceso psíquico de nihilización implica, pues, una escisión entre el pasado psíquico inmediato y el presente. Esa escisión es precisamente la nada.*²⁵

Por su parte, el ser humano se encuentra permanentemente en esta labor de nihilización, pues visto desde su propia temporalidad, siempre existirá una distancia entre su presente y su pasado, así como también entre su presente y su porvenir. Por ello Sartre dirá que el ser humano es su pasado y porvenir a modo de nihilización. Asimismo, el ser del hombre es la libertad, ya que es él quien pone su pasado y porvenir fuera de juego. *La consciencia se vive a sí misma a modo continuo como nihilización de su ser pasado.*²⁶

²⁴ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 68.

²⁵ *Ibid.*, pp. 71-72

²⁶ *Ibid.*, p. 73

Resumiendo, lo que sostiene es que la acción del para-sí es entendida como negación del mundo tal como se **manifiesta**. A saber, cuando el para-sí niega el orden vigente mediante su acción. *Esto significa que, desde la concepción de la acción, la consciencia ha podido retirarse del mundo pleno del que es consciencia y abandonar el terreno del ser para abordar francamente el terreno del no-ser.*²⁷

Maximiliano Basilio Cladakis ofrece en este punto una excelente explicación en torno a la cita anterior de Jean-Paul Sartre:

El no-ser es aquello que opongo al ser y que termino por elegir. El mundo es de una manera determinada, noto una carencia en él e imagino un mundo en el cual esa carencia es anulada. Este mundo sin la carencia no es más que un ideal. Sin embargo, cuando actúo lo que hago es negar el mundo que “es” en pos de lo que “no es”.²⁸

Hasta aquí queda claro que el concepto de libertad trae consigo un íntimo lazo con la nada y por ende con la negatividad; sin embargo debe resaltarse que esta negatividad implica positividad en el pensamiento sartreano: la nada que devela al ser. La consciencia se dedica a negar cualquier tipo de determinación externa y esto hace que ella misma sea quien se autodetermine, es decir, que ella sea su propia creación. La libertad bajo esta perspectiva significa la posibilidad del hombre para crearse a sí mismo sin que su situación económica, política, social o cultural representen determinaciones inquebrantables. Por el contrario, el hombre toma distancia de estas determinaciones externas a él y es capaz de nihilizarlas. Con esto, el hombre se determina a sí mismo.

La libertad será la vía de acceso para abordar la propuesta psicoanalítica de Jean-Paul Sartre desde una perspectiva más práctica. Pues es gracias a ella que los temas de responsabilidad, compromiso, proyecto y mala fe son introducidos. Todos los anteriores constituyen la propuesta psicoanálisis existencial.

²⁷ *Ibid.*, p. 592

²⁸ Maximiliano Basilio Cladakis, *Mi sitio: Libertad y facticidad*, en la página Atenea Buenos Aires. <http://ateneabuenosairesfilosofia.blogspot.mx/2010/09/mi-sitio-libertad-y-facticidad.html>

2.2. Elección y responsabilidad

La libertad implica aquí dos aspectos fundamentales en el pensamiento sartreano. Por un lado se encuentra el tema de la Elección y por otro el de la Responsabilidad.

Habrà que analizar en este orden ambas cuestiones, pues constituyen lo que Sartre denomina la Elección o Proyecto Original.

Ya ha sido expuesto que el hombre se encuentra ante el mundo y que éste le representa toda una serie de posibilidades entre las cuales, tras la nihilización, deberá elegir alguna como propia. Es así como el hombre se constituye con cada una de sus elecciones y acciones; incluso si el hombre quisiera no elegir, eso ya implica la acción de decidir no tomar una decisión entre todas sus posibilidades, en este caso se traduce en el hecho de asumir lo que el mundo exterior le impone.

Resulta imposible para el ser humano no elegir, pues ya sea para asumir o negar el mundo, se debe decidir sobre cualquiera de estas dos opciones. Esto es cardinal para entender por qué Sartre considera que el hombre está condenado a ser libre, ya que la elección siempre será inevitable, en cada actuar se ve manifestada una labor de elección. Todo esto constituye al ser humano tal como es, pues *el hombre no es otra cosa que lo que él se hace*.²⁹

En virtud de lo anterior es que Sartre puede sostener que el hombre es libre y por ende, responsable. Sin embargo, esta responsabilidad será doble. Por un lado se encuentra la responsabilidad del hombre en lo que refiere a sus propias decisiones y acciones, es decir, el compromiso consigo mismo respecto a la superación de su situación a través de la superación del mundo tal como se le presenta. Pero por otro lado se encuentra la responsabilidad que en *El existencialismo es un humanismo* se establece entre un hombre y el resto de los hombres en el mundo:

Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres. En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser.³⁰

²⁹ Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, p. 12.

³⁰ *Ibid.*, p. 13

Al crearse a sí mismo, el hombre establece cómo considera que deben ser los otros humanos. Comprometerse consigo mismo es comprometerse con los demás. A través de sus elecciones y acciones establece para sí y para los demás una escala de valores, tanto morales como económicos y sociales, ya que también los valores que presenta la sociedad en la que habita son sujetos a su aceptación o negación. Es decir que el hombre se encarga de crear sus propias escalas valorativas.

El compromiso que implican la elección y la responsabilidad será lo que nos permitirá, como seres humanos, llegar a *ser esenciales y a cumplir nuestra libertad. Es entonces que el hombre es libre de actuar, pero debe actuar para ser libre y llegar a ser esencial.*³¹ Como consecuencia, está la tesis central del existencialismo, a saber, que la existencia precede a la esencia. Es decir, que el ser humano es plenamente responsable de lo que es y hace de sí, a diferencia de los objetos en el mundo que cuentan con una esencia ya asignada por parte de quien los crea.

2.3 Proyecto o decisión original

Cuando se hablaba aquí de la libertad se le relacionaba con la interrogación y la negación por parte del hombre hacia al mundo que habita. Este punto es central al hablar del psicoanálisis existencial pues es donde se explica que si bien el hombre es en situación, en un contexto que lo penetra, eso no significa que ese contexto sea determinante para su constitución. Por ello mismo, Sartre señala en *El existencialismo es un humanismo* que uno no nace siendo héroe o cobarde, pues, si uno es cobarde es porque se ha constituido como tal, lo mismo sucede para quien es héroe. Critica a los que no están de acuerdo con que el hombre se da a sí mismo su ser y señala:

En el fondo es esto lo que la gente quiere pensar: si se nace cobarde, se está perfectamente tranquilo, no hay nada que hacer, se será cobarde toda la vida, hágase lo que se haga; si se nace héroe, también se estará perfectamente tranquilo, se será héroe toda la vida.³²

³¹ Stern, Alfred, *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*, [trad. Julio Cortázar], Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1962, p. 71.

³² Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, p. 28.

A ello Sartre responde: *lo que dice el existencialismo es que el cobarde se hace cobarde, el héroe se hace héroe; hay siempre para el cobarde una posibilidad de no ser más cobarde y para el héroe de dejar de ser héroe.*³³

Es entonces responsabilidad de cada individuo la propia constitución. La existencia de cada uno no puede depender de nadie más sino del propio hombre. En la vida de todo ser humano existen valores familiares, morales, costumbres, un contexto económico, político y social; pero todos estos no pueden garantizar que el desarrollo del individuo acontezca de una forma particular. De hecho, depende del individuo el aceptar o rechazar su situación en el mundo y el rechazo o aceptación se manifestará a través de su actuar.

Elegir lo que se quiere ser es manifestación de algo más original, a saber, del proyecto original de cada ser humano. Para Sartre, el propósito del psicoanálisis existencial es descubrir este proyecto o decisión original. Según Alfred Stern, autor del libro *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*, para el filósofo francés *no hay realidad más que en la acción y el hombre “no es nada más que la suma de sus actos” el hombre sólo existe en la medida en que realiza su proyecto y, así se realiza.*³⁴

Ahora bien, el hombre lleva a cabo un constante actuar y por lo tanto un constante elegir(se) y comprometer(se). Sin embargo, es forzoso preguntar, ya que el existencialismo no concibe la idea de casualidad al hablar de acciones, ¿qué elige en realidad el hombre? Se han hecho algunas referencias al llamado proyecto o decisión original y es menester señalar que cada una de las acciones que el ser humano realiza va ligada a dicha decisión, pues cada acción significa la realización del proyecto. Si se puede ver el proyecto original de una persona, ello se debe a que toda acción tiene un sentido. Para conocer el proyecto original del individuo, el psicoanálisis existencial se servirá del análisis de diversas manifestaciones del ser humano, palpables gracias a su actuar. Con esto, la labor del psicoanalista existencial consistirá en ayudar al sujeto de análisis, a través de la interpretación de sus deseos y actos, a reconocer su decisión original y a su vez, a saber cómo realizar dicha decisión. En el fondo, se busca que el analizando sea un sujeto reflexivo, es decir, que sea plenamente ser-para-sí.

³³ *Id.*, p. 28

³⁴ Alfred Stern, *La filosofía de Jean-Paul Sartre y el psicoanálisis existencialista*, p. 72.

Es necesario aclarar que Sartre no rechaza las ideas de Freud y Adler sobre el complejo de Edipo y el complejo de inferioridad, respectivamente. Sin embargo, considera que aún existe algo más fundamental detrás de estos complejos y que, por lo tanto, éstos no pueden representar la base para una teoría que busca explicar al hombre a partir de sus deseos. Este filósofo halla en la idea de proyecto original la causa misma de cualquier complejo, pues se trata de aquello verdaderamente irreductible.

Ahora bien, hablar del proyecto original implica, por un lado, el proyecto que todos los seres humanos tienen en común y por el otro, los medios particulares de los que cada quien se sirve para realizarlo. En otras palabras, cuando se dice que el propósito del psicoanálisis existencial es hacer explícita la decisión original, significa hacer consciente al individuo sobre 1) cuál es el proyecto original que se ha planteado para sí mismo y 2) sobre cómo lo realiza a través de su actuar cotidiano.

El proyecto del ser humano es el mismo para todos; sin embargo cada quién de modo particular discurre en qué consiste este proyecto, o dicho de otro modo, en qué ven concretizado este proyecto y de qué acciones se tendrá que servir para alcanzarlo. Existen entonces dos tipos de deseos, uno denominado “fundamental” y otro “concreto”. El fundamental es el deseo que todos los seres humanos comparten; el concreto se limita sólo a los objetivos particulares que responden a la realidad particular del sujeto.

Para Sartre, el proyecto de todo ser humano es alcanzar a ser un *ser-en-sí-para-sí*, lo que desde su propia nomenclatura significa, devenir Dios. El concepto es fácilmente comprensible si se recuerdan las características básicas tanto del ser-en-sí como del ser-para-sí.

En el capítulo anterior se exponía que el en-sí es propio del mundo de los objetos y como tal, de aquello inamovible, quieto y terminado. Un escritorio, un libro, una pluma, todos estos objetos se encuentran total y absolutamente constituidos; nada les falta y nada les sobra. Simple y llanamente “son”. Además, todos ellos tienen una esencia anterior a su existencia. Tal como se explica en *El existencialismo es un humanismo*, cuando un objeto es creado, ya de antemano sabe el creador qué función tendrá y cómo deberá construirlo para que cumpla su función. No se crea primero para después idear cuál será su utilidad. Por el contrario, la utilidad del objeto es anterior a su existencia.

Ésa es una de las diferencias más características que existen entre los objetos y el ser humano. Mientras el en-sí se encuentra lleno y sólido como un huevo, el para-sí es un constante devenir y jamás podrá “ser”. Al conformarse como ser-para-sí su estado se define como el de “siendo”. Es incompleto y por lo tanto es carencia, necesidad y deseo, a saber, deseo de alcanzar aquello de lo que carece y por ende necesita para completarse. Este modo ontológico refiere al ser humano, ya que él es el único que cuenta con consciencia y que por lo mismo puede llevar a cabo la nihilización, ello quiere decir que es negatividad y que se vive como conflicto.

A diferencia del en-sí, el para-sí no tiene esencia anterior a su existencia; su fundamento no puede ser hallado en algo ajeno a sí mismo, él es su propio fundamento. Pero cómo podría ser su propio fundamento algo de lo que ni siquiera puede decirse que “es”. El en-sí halla su fundamento en sí mismo y no se enfrenta a esta dificultad, ya que, se encuentra totalmente constituido. El hombre visto por Sartre, quisiera ser como el en-sí, cerrado, completo, sin carencia y ni necesidad; quisiera encontrar en sí mismo su propio fundamento. *Lo que falta al para-sí es el sí, o el sí mismo como en-sí.*³⁵ Sin embargo, sus propia condición como para-sí se lo impide de principio. Pero no sólo es ese el problema, en realidad, la mayor dificultad se encuentra en el hecho de que el hombre quisiera contar con las propiedades tanto del en-sí como del para-sí al mismo tiempo. Desea ser su propio fundamento, acabado o llanamente “ser”; pero también desea conservar su capacidad reflexiva, negar y nihilizar, con ello, desea conservar la capacidad de constituirse como un ser libre. Lo que el hombre desea es ser *un cosmos autoconsciente que sería la base de su propio ser-en-sí, por la mera consciencia que toma de sí.*³⁶ Es debido a la imposibilidad de reunir las características de ambos modos en el hombre por lo que Sartre denomina a éste como pasión inútil.

Dios es para-sí y en-sí pues es, en tanto ser que es lo que es (como lo es el en-sí), pura positividad y fundamento del mundo; a su vez es un ser que no es lo que es (como lo es el para-sí) en tanto consciencia de sí. Contrario a lo anterior...

[La realidad humana] es padeciente en su ser, porque surge al ser como perpetuamente infestada por una totalidad que ella es sin poder serla, ya que justamente no podría

³⁵ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 148.

³⁶ Alfred Stern, *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*, p. 186.

alcanzar el en-sí sin perderse como para-sí. Es, pues, por naturaleza, consciencia infeliz, sin trascender posible de ese estado de infelicidad.³⁷

Bajo esta perspectiva, existir refiere a un *modo* de *ser*. Es decir, *ser* significa elegir un modo de ser y así, son los deseos concretos (decisiones) el camino que puede llevar al hombre a averiguar la manera en que ha decidido construir su existencia. Elegir es en realidad elegir *cómo* cree uno que puede ser consciencia y propio fundamento al mismo tiempo; no perder las características propias tanto del en-sí como del para-sí.

2.4 La angustia

Hasta aquí se logra apreciar que el ser humano es sus propias posibilidades, pero debe agregarse que el hombre descubre sus posibles al momento de realizarlos. Cuestiona y elige pero aún después de haber elegido, continúa latente la posibilidad de cuestionar la elección recién hecha. Para entender esto, Sartre explica:

Así en la cuasi-generalidad de los actos cotidianos, estoy comprometido, he apostado ya y descubro mis posibles realizándolos, y en el acto mismo de realizarlos como exigencias, apremios, utilidades. Y, sin duda, en todo acto de esta especie permanece la posibilidad de cuestionar tal acto, en tanto que este remite a fines más lejanos y más esenciales como a sus significaciones últimas y a mis posibilidades esenciales.³⁸

Queda claro que existe una gratuidad en los actos y por ende en la propia existencia del sujeto. En realidad no hay algo que pueda obligar al hombre a actuar de tal o cual forma o de elegir hacer esto o aquello. Para ilustrar, Sartre se sirve del ejemplo en el que alguien, él mismo, se encuentra escribiendo un libro. Dice que como persona él y el libro sostienen una relación y que dicha relación significa el que se descubra a sí mismo como lo que ha sido, en este caso, él ha sido querer escribir este libro. Ese “yo he sido” lo define ya en su persona y constituye su esencia en tanto “ha sido”.

Así, debe introducirse la nada vista como la separación del hombre respecto a lo que era, para entonces ser igualmente introducida la idea de libertad, entendida como separación. Si la nada representa una separación sobre lo que un individuo puede ser, eso

³⁷ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 150.

³⁸ *Ibid.*, p. 83

significa que la nada separa el ser futuro y que por lo mismo, no hay qué puede obligar al hombre a ejecutar una acción específica, en este caso, a escribir el libro, y por lo mismo, no hay certeza alguna de que lo escribirá.

Esto hace profundizar más en las consecuencias que consigo trae la libertad en este nivel, ya que: *a cada instante estamos arrojados al mundo y comprometidos. Esto significa que actuamos antes de poner nuestros posibles, y que estos posibles que se descubren como realizados o en vías de realizarse remiten a sentidos que harían necesarios actos especiales para ser puestos en cuestión.*³⁹

El ejemplo del despertador que plantea Sartre esclarece este aspecto: piénsese en un reloj despertador que suena en la mañana, éste remite a la posibilidad de ir a trabajar; quizá no de modo inmediato, pero sí implica la posibilidad de levantarse e irse al trabajo. Quien escuche el despertador pudiera o no levantarse, sea cual sea la decisión que tomase, lo cierto es que quien escucha el despertador en la mañana es quien lo dota de significado y por lo tanto el que es plenamente responsable de sus acciones tras haber escuchado su llamado. Pensar en que uno se levante mecánicamente es pensar en eludir la responsabilidad de las acciones y con ello eludir el reconocimiento de uno mismo como fundamento de las mismas. Reconocerse como fundamento resulta angustioso.

Lo mismo sucede al hablar de la moralidad cotidiana que trae consigo la angustia ética. Como se ha dicho ya al hablar del compromiso y la elección, el hombre en cada acción que realiza se elige y elige a los demás, tal como él considera que debe ser el hombre. Por lo tanto, la libertad es el único fundamento de los valores y por ende nada justifica la adopción de tal o cual valor. El sujeto es el fundamento de los valores y se transforma en injustificable. He ahí la angustia de ser el fundamento sin tener un propio fundamento.

Se ha de aclarar que la angustia sólo puede venir tras la reflexión y no así de manera inmediata. De modo inmediato uno nace ya en un mundo donde hay normas, valores, significados preestablecidos: *Los valores están sembrados en mi camino en la forma de mil menudas exigencias reales semejantes a los cartelitos que prohíben pisar el césped.*⁴⁰

³⁹ *Ibid.*, p. 84

⁴⁰ *Ibid.*, p. 86

Así se vive en la irreflexión, pero en la reflexión se cae en cuenta de que es uno mismo quien confiere valor a todo lo que le rodea. Es el propio individuo quien realiza el sentido del mundo y de su propia esencia. De manera sola, injustificable y sin excusa. Ante esta angustia, Sartre considera que hay, por parte del ser humano, conductas de huida. Señala la existencia de dos: la primera es vista como distracción ante el porvenir y la segunda consiste en desarmar la amenaza del pasado.

La primera distracción amerita que se regrese al ejemplo del libro. Se había señalado que para Sartre existe la posibilidad de escribir un libro, pero al mismo tiempo también está latente la posibilidad de no escribirlo; sin embargo él decide escribirlo y en ese caso sus otros posibles, a saber, el no escribir, se ven reducidos a una serie de cosas que están ahí y que ya no le conciernen. Las posibilidades que no fueron realizadas son ahora descartadas y se transforman en algo “externo”, algo que no le afecta y que por ende, tampoco afecta a su posible ya elegido. Son posibilidades concebibles, pero ajenas a él, y que, en tanto externas, son convertidas en posibilidades de otro que se encontrara en el mismo caso o situación. Así, se toma como el único posible concreto el de mi elección.

Ahora bien, la huida vista como desarme de la amenaza del pasado, significa *rehuir mi trascendencia misma en tanto que ella sostiene y trasciende mi esencia*⁴¹ Esto significa que yo afirmo que soy mi esencia en el modo del en-sí y que como tal esa esencia no puede ser considerada como históricamente constituida, sino como algo a lo cual puedo remitirme cuando refiero a mi pasado, pero que a ese mismo “pasado” ya nada le precede, él es visto como el origen.

En el fondo, ambas vías de huida manifiestan un intento por parte del individuo para captarse a sí mismo desde fuera; como si uno mismo fuera un prójimo captando a otro objeto cualquiera en el mundo. En el caso de la distracción ante el porvenir se piensa que alguien más es quien cuenta con x o y posibilidades, y que además estas posibilidades nacen no en una nada nihilizadora, propia únicamente de un ser-para-sí, sino en algo ya plenamente constituido, como el ser-en-sí de nuestro pasado. Es decir

⁴¹ *Ibid.*, p. 90

que el propio *yo* pasado es pensado independiente y extraño respecto a uno mismo; es entendido como un prójimo.

Y dice Sartre, *somos angustia*⁴² no podemos eliminarla. Si se tratara de algo externo, podríamos apartar la mirada, pero no podemos apartarla de algo que somos. Peor aún, para alejarse de algo que está en mi ser, tengo primero que reconocerlo y después alejarme de él. Se debe encarar al objeto para rehuirlo, es decir, *huyo para ignorar... Pero no puedo ignorar que huyo, y la huida de la angustia no es sino un modo de tomar consciencia de la angustia. Así, ésta no puede ser, propiamente hablando, ni enmascarada, ni evitada.*⁴³

He aquí el primer acercamiento a la “Mala Fe”. Sartre inicia distinguiendo el huir de la angustia y ser la angustia, cosas distintas para él:

No se trata, pues, de expulsar la angustia de la consciencia ni de constituirla en fenómeno psíquico inconsciente; sino, pura y simplemente, puedo volverme de mala fe en la aprehensión de la angustia que soy, y esta mala fe, destinada a colmar la nada que soy en relación conmigo mismo, implica precisamente esa nada que ella suprime.⁴⁴

Como lo señala la última línea de la cita anterior, la mala fe al implicar la supresión de la nada está implicando, también, la supresión de la libertad. El concepto de angustia hace regresar la mirada hacia este concepto clave para la filosofía y literatura sartreana; pero además gracias a la angustia es que se puede introducir la idea de mala fe como otro concepto capital para comprender la crítica al psicoanálisis empírico de Freud.

Para resumir lo anterior y disipar dudas, *somos la angustia para huirla en la unidad de una misma consciencia.*⁴⁵ Esto significa que la angustia no puede ser entendida como una posesión del ser humano, por el contrario, se trata de aquello que el hombre es; el modo en el que él se vive. Es precisamente porque el hombre se vive como angustia que también se puede vivir como siendo de mala fe. Justo por ello Sartre concibe que la dificultad de la mala fe radica en la dificultad de huir de uno mismo.

⁴² *Ibid.*, p. 91

⁴³ *Ibid.*, p. 92

⁴⁴ *Id.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 94

2.5 Mala fe y sinceridad

Para iniciar su explicación sobre lo que entiende como mala fe, Sartre considera apropiado iniciar con la distinción entre ésta y la mentira.

Explica él que a pesar de que la mala fe también puede ser considerada como una mentira, son los distintos elementos que entran en juego los que determinan la diferencia básica entre ambas.

La mentira significa engañar, pero el engaño no recae sobre la consciencia misma. En primer lugar, para mentir es necesario saber la verdad que se pretende ocultar, por ello el ideal, según Sartre, es una consciencia cínica. El mentiroso miente respecto a lo que sabe, pero sabe sobre aquello que oculta. El mentiroso no se engaña a sí mismo, de hecho, él busca engañar a un prójimo. Por supuesto, hay casos donde el mentiroso es víctima de su mentira, aunque sea a medias, y eso implicaría ya un punto medio entre la mentira ideal y la mala fe.

En este punto, Sartre recupera a Heidegger y señala:

La mentira es un fenómeno normal de lo que Heidegger llama el *mit-sein*. Supone *mi* existencia, la existencia del *otro*, mi existencia *para* el otro y la existencia del otro *para* mí. Así no hay dificultad alguna en concebir que el mentiroso deba hacer con toda lucidez el proyecto de la mentira y de la verdad que altera. Basta que una opacidad de principio enmascare sus intenciones al *otro*, basta que el otro pueda tomar la mentira por verdad. Por la mentira, la consciencia afirma que existe por naturaleza como *oculta al prójimo*; utiliza en provecho propio la dualidad ontológica del yo y del yo del prójimo.⁴⁶

La mala fe no trata de mentir al otro; las estructuras de mala fe y mentira son similares entre sí, la diferencia radica en que los papeles del engañador y el engañado recaen sobre el mismo individuo. En la mala fe todo acontece dentro de la misma consciencia. Aquí ya no hay elementos tales como el prójimo; no existe esta dualidad y, tal como se mencionaba anteriormente, en su lugar hay unidad de la consciencia. *Para quien practica la mala fe, se trata de enmascarar una verdad desagradable o de presentar como verdad un error agradable.*⁴⁷

⁴⁶ *Ibid.*, p. 97

⁴⁷ *Id.*

Otra distinción es que la mala fe no viene de afuera de la realidad humana, no es algo externo que llegue y afecte la consciencia, de hecho, es la consciencia quien se afecta a sí misma. Lo que implica que el sujeto, necesariamente se plantea realizar un **proyecto** de mala fe. Sin embargo, la posibilidad de este proyecto es casi imposible, pues trae consigo una serie de contradicciones: si en la mala fe también existe la relación engañador-engañado, y el primero de ambos debe saber con exactitud qué oculta ¿cómo realmente se piensa en el engañado como ignorando la verdad si es él mismo quien se supone sabe lo que quiere esconder?

¿Qué sucede? La mala fe es un fenómeno evanescente. Para Sartre *se puede vivir en la mala fe, lo cual no quiere decir que no se tengan bruscos despertares de cinismo o de buena fe, pero sí implica un estilo de vida constante y particular.*⁴⁸

No es una actitud que pueda seguirse todo el tiempo, ejemplo de ello es el que Sartre plantea acerca de una mujer que acude por primera vez a una cita.

En su exposición habla de una mujer que desde el principio reconoce no encontrarse interesada en su compañero de cita para profundizar en su trato y sostener una relación. La mujer aquí no quiere sentir la urgencia de tomar una decisión, por lo que procura evitar y alargar el momento de comprometerse. Como consecuencia, ella comienza un proceso de “cosificación”. Es decir, mover al plano del en-sí actitudes que pertenecerían a otra región del ser. Las palabras se vuelven cosas y finalmente tras la presura del juego ella también se traslada al campo del en-sí; no proyecta, sólo ve el presente y todo lo que aparece en él son objetos. Es decir que *ha desarmado las conductas de su pareja reduciéndolas a no ser sino lo que son, es decir, a existir en el modo del en-sí.*⁴⁹ Pero la verdadera clave en el caso de la mujer y su mala fe consiste en que:

Sin dejar de sentir profundamente la presencia de su cuerpo..., se realiza como no siendo su propio cuerpo, y lo contempla desde arriba, como un objeto pasivo al cual pueden acaecer sucesos pero que es incapaz de provocarlos ni evitarlos porque todos sus posibles están fuera de él.⁵⁰

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 98-99

⁴⁹ *Ibid.*, p. 106

⁵⁰ *Id.*

La mala fe de la mujer radica en crear conceptos con base en la facticidad y la trascendencia. Si bien estas dos ideas resultan contradictorias entre sí, ambas pueden entrar en juego si son pensadas como una síntesis, pues son susceptibles de coordinarse válidamente. Pero he ahí por qué se dice que la mujer del ejemplo actúa de mala fe; ella pretende afirmar ambos, facticidad y trascendencia, sin necesariamente responder a la armonía procedente de la síntesis. Vivir de ese modo estos elementos significa que *soy mi trascendencia en el modo de ser de la cosa* ⁵¹

Además de la conducta anterior, existe otro instrumento del cual la mala fe se sirve para acontecer, y es cuando el *ser-para-sí implica complementariamente un ser-para-otro* ⁵² Eso significa que *en una cualquiera de mis conductas siempre me es posible hacer convergir dos miradas, la mía y la del prójimo.* ⁵³

El punto central radica en que, tanto en la imposibilidad armónica de la facticidad y la trascendencia, como en la implicación del para-otro por parte del para-sí, existe la negación del ser. Más ejemplos encuentra Sartre en frases como “soy lo que he sido” y “no soy lo que he sido” pues en estos casos existe una negación del ser ; no se está aceptando el presente y ello se manifiesta cuando se rechazan los cambios provenientes del pasado. De igual forma se puede ver el rechazo del pasado cuando intenta haber un deslinde con respecto a éste, tal como se mencionaba al momento de hablar sobre las conductas de huida.

Una vez más, Maximiliano Basilio Cladakis resume la relación entre elección-libertad-mala fe: *Lo absoluto de la libertad se encuentra en la situación misma. Dentro de ella, el hombre elige. La elección es absolutamente gratuita y apelar a excusas es, para Sartre, obrar de “mala fe”.* ⁵⁴

Sartre en alguna ocasión sostuvo que *siempre he considerado mis novelas y mis obras de teatro como una expresión particular de mi filosofía. O mi filosofía como una forma de teorizar lo que mis novelas y mis obras de teatro presentan como situaciones*

⁵¹ *Ibid.*, p. 108

⁵² *Ibid.*, p. 109

⁵³ *Id.*

⁵⁴ Maximiliano Basilio Cladakis, *Libertad y “ser en situación”*, en la página Atenea Buenos Aires. <http://ateneabuenosairesfilosofia.blogspot.mx/2008/10/libertad-absoluta-y-ser-en-situacin.html>

*individuales. En otras palabras, no creo que exista ninguna distinción real.*⁵⁵ A

continuación se presentará el caso de Lucien Fleurier, personaje principal en la historia de “La infancia de un jefe” proveniente del libro *El muro*, a modo de ejemplo para sostener lo dicho en la cita anterior.

2.6 El caso de Lucien Fleurier

El tema de la mala fe es abordado con especial énfasis en las obras literarias de Sartre, en donde logra introducir diversos elementos de esta actitud a través de sus personajes.

Tan sólo sería necesario recordar su obra de teatro *A puerta cerrada* y al personaje principal, Garcín; o pensar en las descripciones que realiza Ronquentin sobre los *Salauds*⁵⁶ en su diario. Sin embargo, es quizá la historia de Lucien Fleurier donde se logran apreciar de manera más clara las conductas de mala fe. Este caso es presentado por Sartre en la historia intitulada *La infancia de un jefe*, ella trata la vida de un joven francés abarcando desde sus primeros años de infancia hasta los inicios de su edad adulta. A lo largo del relato, se hincapié en momentos representativos en la vida de Lucien, y son estos momentos los que marcan una pauta para la constitución del joven Fleurier como individuo.

La historia comienza con este personaje a la tierna de edad de tres o cuatro años, aproximadamente, pues el pequeño apenas es capaz de proferir algunas cuantas palabras. El mundo de los adultos le resulta tremendamente interesante y no deja de sentirse asombrado por cómo son estos, pero sobre todo, de sus actitudes hacia él. Sabe que logra atraer las miradas, pero al mismo tiempo se siente abrumado al percatarse que está a la merced de su madre, su padre, e incluso, de sus amigos y conocidos. En un momento puede ser un ángel y portar hermosas alas, pero no se encuentra seguro de querer ser un ángel todo el tiempo; en otro momento puede pasar incluso a ser una mujer. Es en este punto donde se presenta la imponente figura del ser-para-otro. Lucien siente que nada de lo que él sea depende realmente de él, sino de los demás, de los adultos que le hablan, lo cargan y lo transforman. Naturalmente, se siente asustado,

⁵⁵ Gerassi, John, *Conversaciones con Sartre*, [trad. Palmira Feixas], Sexto Piso, España, 2012, p. 80.

⁵⁶ En la traducción de la editorial Losada, a cargo de Aurora Bernárdez, se utiliza la palabra “Cochinos”. De igual forma, esta traducción también aparece en *La infancia de un jefe*, a cargo de Augusto Díaz Carvajal. En todo caso, la expresión hace referencia a aquellas personas que no viven de manera auténtica, o siguiendo las descripciones ya presentadas en este capítulo, a aquellas personas que son de mala fe.

Lucien incluso duda de su condición de varón, ya que todo el mundo se acerca y le llama “señorita”. Siente él que repentinamente, y por decisión de aquellos adultos, dejará de ser un niño y pasará a ser una niña.

Tenía miedo de que la gente decidiera de pronto que ya no era un niño. Podría protestar, podría gritar, pero nadie le escucharía, ya no le permitirían dejar su traje sino únicamente para dormir y por la mañana al despertarse lo encontraría al pie de su cama cuando quisiera hacer pipí en el curso del día tendría que levantarlo como a Nénette y sentarse sobre los talones. Todo el mundo le diría “mi linda queridita”; quizá ya ha pasado eso y soy una niña...⁵⁷

Aunque en apariencia este pensamiento pudiera ser una preocupación infantil y temporal, lo cierto es que representa una de las primeras formas en que se toma conciencia del ser-para-otro. Este pequeño niño experimenta sobre sí la mirada de los demás que le condenan a ser alguien que quizá él no quiera ser. Por ejemplo, ser una niña y no un niño. Se trata, pues, del primer debate interno que Lucien Fleurier experimenta; de hecho cada uno de los cambios representativos en el personaje se ven precedidos por un cuestionamiento como el antes mencionado. La presencia del prójimo encarnada en sus padres, compañeros de escuela, conocidos, etc. será permanente y determinante para su formación como individuo. Ésta es la columna vertebral del relato.

Lucien ve su existencia como un juego donde interpreta diversos papeles, pero además supone que las personas que le rodean también participan. De hecho esa es la razón por la cual inicia ese juego de interpretaciones, pues piensa que tanto su mamá como su papá fingen ser “mamá” y “papá”, y que una vez llegada la noche cambian sus papeles y se transforman en otros seres. Se decide, así, a interpretar un rol, pues considera que sólo él puede decidir quién ser y cómo actuar de acuerdo a sus posibilidades.

A partir de ese momento, asume como su deber elegir el papel que desea interpretar; sin embargo es acosado nuevamente por la presencia del prójimo y se ve forzado a preguntarse para quién está realizando la interpretación.

Otro elemento característico de la filosofía sartreana es expuesto a través de Lucien, a

⁵⁷ Jean-Paul Sartre, “La Infancia de un Jefe”, *El muro*, [trad. Augusto Díaz Carvajal], Losada, Buenos Aires, 1948, p. 121.

saber, la gratuidad del mundo que le rodea. Desde una edad muy temprana, el pequeño experimenta un desencanto por las cosas que conforman el mundo. Aquellas le parecen siempre vacías, carentes incluso de cualquier tipo de sentido. De hecho, cree que no existen en verdad. Es de este modo como el tema de la contingencia es abordado en las primeras páginas de la historia, pero además, se logra apreciar cómo el tema sostiene una íntima relación con la idea de mala fe.

Así es como continúa un largo periodo en la vida del protagonista, éste vive su realidad con un desencanto que no pasa desapercibido por sus padres; aunque en realidad ellos sólo notan una actitud “somnolienta”. No le dan mayor importancia y tampoco su pequeño hijo lo hace. Transcurre el tiempo y Lucien debe asistir a la escuela, donde continúa con actitud apática e indiferente; sin embargo un acontecimiento particular logra sacarlo de su ensimismamiento:

Durante la clase de geografía estaba muy nervioso y pidió al abate Jacquin permiso para ir al servicio porque tenía necesidad de moverse. Al principio la soledad, la frescura y el buen olor del servicio lo calmaron... levantó la cabeza y se puso a leer las inscripciones con que estaba cubierta la puerta. Habían escrito con lápiz azul: “Barataud es una chinche”. Lucien sonrió: era cierto, Barataud era una chinche, era minúsculo y se decía que crecería algo más, muy poco, porque su papá era chiquito, casi un enano... [Lucien] se levantó y leyó en la pared de la derecha otra inscripción trazada con la misma escritura azul: “Lucien Fleurier es un gran espárrago”. La borró cuidadosamente y volvió a la clase. “Es verdad”, pensó mirando a sus camaradas, “todos son más chicos que yo”. Se sintió incómodo.⁵⁸

Ya desde pequeño había experimentado Lucien lo que la presencia de los demás significaba para su propia existencia; sin embargo este acontecimiento pareciera sacarlo de su desencanto por el mundo. Para comprenderlo es menester continuar con esta vivencia del protagonista, donde llega a un punto en el que abiertamente reconoce el peso de los juicios de quienes lo rodean: [Lucien] *escribió: “gran espárrago” sobre una hoja en blanco para corregir la ortografía. Pero las palabras le parecieron demasiado conocidas y no le produjeron ningún efecto.*⁵⁹

Para él no representa lo mismo que alguien más lo clasifique como un “gran espárrago”

⁵⁸ *Ibid.*, p. 133

⁵⁹ *Id.*

a que por el contrario, él mismo lo escriba para sí. Lo que de su propio juicio provenga sobre su físico, su actitud, su carácter no le causará ningún tipo de impresión. Por el contrario, son los juicios proferidos por los demás, el modo en que “el otro” lo vea, lo que para él, a partir de este punto, determinará sus actuar, y con ello, su modo de existir en el mundo. Él vive esos juicios ajenos como una condena con la que deberá cargar por siempre: *Pero ahora le parecía que lo habían condenado de pronto a ser grande para el resto de sus días.*⁶⁰

A partir de este acontecimiento, Lucien continuará en un estado de somnolencia e incluso torpeza. Ahora no sólo sufre el desencanto por los objetos, sino por su propia existencia. Cuestiona el control que pueda tener sobre su propio cuerpo y al mismo tiempo considera que él mismo, como Lucien Fleurier, no existe. Pero al mismo tiempo se cree poseedor de un secreto abrumador: ninguna persona cuenta con una existencia privilegiada, es decir, nadie existe más que alguien más.

Sus pensamientos acerca de su nula existencia lo orillan poco a poco a tener una idea suicida. Lo invade entonces el interés por utilizar el revolver que su padre regaló años atrás a su madre, y atentar así contra su vida. De hecho, él considera que matarse es una excelente forma de convencer a los demás de que tampoco existen:

No podía contarse con un tratado de filosofía para persuadir a las gentes de que no existían. Lo que era necesario era un acto, un acto verdaderamente desesperado que disiparía las apariencias y mostrara a plena luz la inexistencia del mundo. Una detonación, un cuerpo joven desangrándose sobre una alfombra, algunas palabras garabateadas sobre una hoja: “Me mato porque no existo. Y ustedes, hermanos míos, tampoco existen”.⁶¹

Posteriormente sus padres lo envían al Liceo de San Luis para sus cursos de preparatoria, y por primera vez pareciera sentirse identificado con sus compañeros. Se empapa de una nueva dignidad. Le agrada la idea de que existan tradiciones y ceremoniales con los cuales se siente formar parte de un grupo. Sin embargo, reconoce no sentirse atraído por sus camaradas de manera individual y además, aún le persigue la idea del suicidio.

A pesar de ello, conoce a un personaje que le dará nuevamente un giro a su concepción

⁶⁰ *Ibid.*, p. 134

⁶¹ *Ibid.*, p. 142

sobre el mundo: Berliac. Se trata de un joven de clase social algo inferior. Le representa él un primer acercamiento a la teoría psicoanalítica.

Tras una larga charla sostenida entre ambos, el joven Fleurier decide leer *una obra de Freud sobre el sueño*⁶² y hacerse de la obra *Introducción al psicoanálisis*, así como también de *Psicopatologías de la vida cotidiana*. Así es como Lucien y Berliac se dan a la tarea de interpretar entre ellos sus sueños y a clasificar cada uno de sus gestos como consecuencia de algún complejo; creyendo, entonces, que siempre hay algo detrás de los simples actos. Para ese momento, Lucien cree que su verdadero “yo” se encuentra escondido en el inconsciente y que es necesario soñar con él sin verlo jamás.

Sin embargo, ambos personajes parecen tomar concepciones opuestas respecto a sus complejos. Mientras Berliac se siente orgulloso de su complejo de Edipo y sexualidad infantil, Lucien considera que no es posible transformarse en un hombre hecho y derecho si no se rompe con aquel complejo y esa sexualidad.

Poco a poco comienzan a surgir detalles que disgustan a Lucien y por ende, deja de experimentar encanto por su camarada; sin embargo Berliac le habla sobre un individuo llamado Bergère, muy versado en el psicoanálisis. A pesar de mencionárselo, nunca se ofrece para presentarlos; de cualquier forma Lucien tiene deseos de conocerlo, pues cree que él podrá comprenderlo mejor ahora que su camarada no le satisface. Un día en un bar, repentinamente hace su aparición Bergère. Se trata de un hombre de aproximadamente unos treinta y cinco años, delgado, de rostro pálido y cabellos blancos. A regañadientes, Berliac los presenta y desde ese momento habrá otro giro más en la vida de Lucien Fleurier.

Bergère y Lucien se vuelven maestro y discípulo, respectivamente. Comienzan a tener encuentros cada vez más frecuentes, dejando así aparte a Berliac. Lucien encuentra en la figura de Bergère un hermano mayor. Se siente fascinado por él no sólo por su presencia física, sino también por su capacidad de darle las respuestas que, aparentemente, necesita para hallar consuelo sobre su intento de suicidio y desencanto por la realidad. Su nuevo maestro afirma que está viviendo en un estado de “desorden”, que esa es la razón por la cuál se siente de tal forma y que no debe considerarlo como

⁶² *Ibid.*, p. 145

algo negativo; por el contrario critica aquellas personas que no viven en ese estado y los denomina “cerdos”: *Amo los seres que viven en desorden-dijo Bergère-, y encuentro que tiene usted una suerte extraordinaria. Porque, en fin, esto es algo que le ha sido dado. ¿Ve todos esos cerdos? Todos son tranquilos. Sería necesario echarlos a las hormigas rojas para estimularlos un poco.*⁶³

Es importante señalar aquí el empleo de la palabra “cerdos”, o en el francés original “salauds”, que ya en su obra *La náusea* es empleada para referir a los hombres que tienen actitudes de mala fe. Tal como la descripción en la sección anterior lo señalaba, se trata de aquellos hombres que viven de manera inauténtica; pero en los relatos sartreanos estos hombres muchas veces suelen ser cualquier persona, casi cualquier individuo con el que se tope el protagonista es denominado un hombre de mala fe.

Lucien siente que ha hallado un fundamento; sin embargo resulta posible asegurar que en realidad experimenta miedo y vergüenza ante aquel personaje. Él mismo logra identificarlo: *Un día cuando volvió a su habitación, después de haber dejado a Bergère, cerró maquinalmente la puerta con llave y echó cerrojo. Cuando se dio cuenta de su gesto se forzó por reír pero no pudo dormir durante la noche: acababa de comprender que tenía miedo.*⁶⁴

Una vez más, la figura del para-otro es presentada por Sartre como una condena. Lucien no logra identificar con certeza las sensaciones que experimenta en esta nueva relación. Los encuentros que sostiene constantemente con su nuevo maestro siempre lo dejan perturbado, pero él mismo reconoce que por nada del mundo dejaría de frecuentarlo; se sentía fascinado por él. Ve a Bergère como un juez, alguien que le marca lo que está bien y lo que está mal, es su guía. A pesar de ello, Lucien, ante la presencia de su nuevo juez, lleva a cabo acciones de las cuales no se siente totalmente satisfecho. Bergère le acosa y persigue siempre con ideas que le resultan extravagantes y algo alarmantes para la moral familiar del joven protagonista; ideas tales como la pederastia. Ideas ante las que finalmente termina cediendo y por ello decide en alguna ocasión tener relaciones sexuales con Bergère en un viaje vacacional. Tras dicho incidente, Lucien nuevamente experimenta una condena y no puede dejar de plantearse a sí mismo que, debido a sus acciones, ahora él es un homosexual. Pero no porque él lo haya establecido como tal,

⁶³ *Ibid.*, p. 151

⁶⁴ *Ibid.*, p. 155

sino por lo que los demás pudieran llegar a decir de él. Son los demás y no él quienes, a su parecer, le asignan el papel que debe seguir a modo de un etiqueta. De hecho, es posible notar a estas alturas de la historia, que la mentalidad de Lucien Fleurier no ha cambiado demasiado desde los tiempos en los que sentía que sus padres jugaban a ser papá y mamá y que él jugaba a ser un niño.

Tras su encuentro en aquellas vacaciones, Lucien dejó de frecuentar permanentemente a Bergère; sin embargo la figura de Berliac lo acosaba. Este último le odiaba pues en alguna ocasión fue humillado por Lucien y Bergère, por eso mismo Lucien estuvo seguro de que si se llegaba a enterar de lo sucedido en sus vacaciones, no dudaría en ir a contarlo al Liceo. Afortunadamente para Lucien, ni Bergère ni Berliac volvieron a aparecer, además, tras platicar con un antiguo profesor de filosofía y conocer la opinión que éste sostenía respecto al psicoanálisis, inmediatamente se sintió liberado de la condena que éste le había presentado con todos sus complejos: *Es una moda que pasará... Lo que hay de mejor en Freud lo encontrará ya en Platón. Por lo demás, le diré que no me ocupo de esas frivolidades. Usted haría mejor en leer a Spinoza.*⁶⁵

Así, el tiempo transcurre y se siente renacido, justo como si hubiera despertado de un largo y profundo sueño. Ahora interactúa más con sus colegas, quienes por cierto no dejan de sentir una gran admiración por él, lo que por supuesto, Lucien disfruta. En este periodo de su vida encuentra un nuevo refugio de sus pensamientos en lo que él mismo denomina “salud moral”; de hecho considera que es esta salud moral la que en el pasado lo salvó de caer en la perdición debido a su relación con Bergère y Berliac. Y es esta salud la que permitirá que Lucien una vez más se sienta atraído por un nuevo personaje y nuevo estilo de vida.

Al iniciar curso en la escuela, el joven protagonista, conoce a un nuevo alumno que no puede pasar desapercibido por él. Se trata de André Lemordant, un estudiante que según Lucien parece ya todo un adulto:

Lemordant le hubiera atraído más porque estaba maduro; pero no parecía haber adquirido esta madurez como Lucien, a través de múltiples y penosas experiencias: era adulto de nacimiento... “Es un tipo que tiene convicciones”, pensaba Lucien con respeto; y se

⁶⁵ *Ibid.*, p. 165

preguntaba, no sin envidia, cuál sería esa certidumbre que daba a Lemordant una consciencia tan completa de sí mismo. “He ahí cómo debería ser yo: una roca.”⁶⁶

Sartre se encarga aquí de señalar cómo existe la búsqueda de un fundamento y que éste debe ser inquebrantable. No en vano, quizá, haga la comparación entre Lemordant, un tipo con fuertes convicciones, y algo duro y sólido como lo es una roca.

Después de un tiempo, Lucien logra interactuar con Lemordant quien, al igual que Berliac y Bergère, lo “diagnostica”. Para este nuevo personaje, la solución de Lucien se encuentra en Maurice Barrès y para comprobarlo, le da a leer *Los desarraigados*. Una vez más, Lucien queda maravillado con este nuevo escritor, además, éste tenía la ventaja de ya no referir a la psicología. Para su agrado, los personajes de Barrès no eran abstracciones, él escribía sobre personas en situación concreta, bien educados por sus familias siguiendo fuertes tradiciones. Y es ahí donde retoma el tema de la salud moral: *[Lucien] pensó en la salud moral de los Fleurier, una salud que no se adquiere más que en el campo.*⁶⁷

Encuentra en las historias de Barrès un carácter, un destino, un método para finalmente definirse. Reconoce siempre haber odiado París, así como también la nostalgia que sentía por su lugar natal, ahí en Ferolles. Él es un desarraigado y Lemordant, al sugerirle la lectura de Barrès, es quien le ayuda a definirse en esa condición.

Con todo este nuevo sentido que Lucien le ha conferido a su vida, se inicia en un círculo de nuevas amistades donde los ideales nacionalistas son el fundamento para su pensar y actuar: “Francia para los franceses” es ahora la idea esencial del joven Fleurier. En realidad no le toma mucho tiempo decidir convertirse en un “camelot”⁶⁸ y menos tarda en convertirse en un destacado miembro tras dejar ver su odio por los judíos.

Sartre tiene una forma muy particular de señalar las dudas que acosan a Lucien cada momento que debe tomar una decisión importante sobre su vida. De hecho, si se lee con cuidado, puede apreciarse como deja ver aspectos relacionados a los tres modos ontológicos que han sido descritos en el primer capítulo del presente trabajo.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 173

⁶⁷ *Ibid.*, p. 179

⁶⁸ Los militantes de L'action française recurren a la violencia, por lo que en noviembre de 1908 se conforma un grupo de jóvenes que se dedican a la venta de diarios de L'action, así como también a “los golpes de mano”. El grupo conformado por estudiantes reaccionarios es conocido como “Camelots du Roi”, o simplemente “camelots”.

Para ejemplificar lo anterior, se puede leer en las siguientes líneas cómo la búsqueda de Lucien para un fundamento le remite al modo ontológico del ser-en-sí: *Lucien tenía todavía crisis de duda: tenía la impresión de no ser más que una **pequeña transparencia gelatinosa** que temblaba sobre el banco de un café y la bulliciosa agitación de los “camelots” le parecía absurda. Pero en otros momentos se sentía **duro y pesado como una piedra** y era casi **feliz**.*⁶⁹

Recuérdense las características del ser-en-sí: completo, duro, inquebrantable, acabado. Algo que puede apreciarse en *La infancia de un jefe*, son la gran cantidad de referencias que Sartre hace para describir las sensaciones de sus personajes. En múltiples partes en la vida de Lucien Fleurier, Sartre señala la viscosidad, lo pegajoso, la humedad, la dureza, las sensaciones gelatinosas y éstas siempre provienen de cómo está viviendo el personaje su existencia, tal y como se puede leer en el fragmento antes citado. Es por esto que comprender los modos del ser en Sartre es básico para comprender estas descripciones.

Continuando con la historia, convertirse en “camelot” resulta la última transformación de Lucien, pero este periodo de su vida es donde mejor se aprecia la influencia que el prójimo tiene sobre su existencia. Descubre que la opinión de la gente que lo rodea es lo verdaderamente constitutivo de su personalidad, y no así lo que él mismo considere ser. Lucien enuncia su primera máxima: *no tratar de ver dentro de sí; no hay error más peligroso. El verdadero Lucien había que buscarlo **en los ojos** de los demás.*⁷⁰ Si se analiza con precaución, se puede ver que no es la primera vez que Lucien atribuye tanto peso a la figura de *el otro*. De hecho, cada uno de sus periodos de somnolencia, de angustia y de transición son consecuencia de la mirada del otro; ya sean sus padres, sus compañeros del colegio, Berliac, Bergère o Lemordant, Lucien actúa asumiendo o rechazando el proyecto que, él cree, estos personajes le imponen. Él es libre de asumir o rechazar, y de hecho así lo hace, pero lo que jamás abandona es la idea del otro como un juez, como aquel a quien Lucien debe dar cuenta de su existencia. Para Lucien Fleurier el *otro* tiene tanto peso para su existencia, que de hecho siente que sólo es a través de los demás que verdaderamente existe en el mundo; los demás se transforman en el fundamento inapelable de su existencia.

⁶⁹ Jean-Paul Sartre, *El muro*, p. 183.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 193

“¡TENGO DERECHOS!” ¡Derechos! Algo del género de los triángulos y los círculos; era algo tan perfecto que no existía, se podían trazar millares de redondeles con el compás, no se llegaría a realizar ni un solo círculo. Del mismo modo, generaciones de obreros podrían obedecer escrupulosamente las órdenes de Lucien; no agotarían nunca su derecho a mandar, los derechos estaban más allá de la existencia, como los objetos matemáticos y los dogmas religiosos. Y he aquí que Lucien era justamente eso, un enorme racimo de responsabilidades y de derechos. Durante largo tiempo había creído que existía por azar, a la deriva: pero se equivocó por haber reflexionado demasiado. Mucho antes de su nacimiento, su lugar estaba ya marcado bajo el sol, en Ferolles. Ya aún mucho antes del matrimonio de su padre- se le *esperaba*; si había venido al mundo era para ocupar ese lugar: “Existo, pensó, porque tengo derecho de existir”.⁷¹

Estas son unas de las últimas líneas que aparecen en *La infancia de un jefe*. Así es como en la figura de Lucien Fleurier se concretizan los pensamientos y las acciones de un hombre de mala fe.

La existencia precede a la esencia y aquí, el planteamiento que hace este personaje sobre sí mismo, parte del principio opuesto: la esencia precede a la existencia. Lucien está seguro de que su nacimiento era precedido por un proyecto que aún le espera para ser realizado, en este caso, ser un jefe como su padre. Lo anterior lo lleva a pensar como consecuencia lógica que, al tener un destino escrito desde antes de nacer, existir es *su* derecho. Por lo tanto, es imposible pensar en el azar de sus acciones, todas se encuentran ya apuntando a un objetivo particular que le espera y que le da sentido a su vida.

Estas últimas reflexiones en el relato permiten abordar ya la propuesta psicoanálisis existencial, pues han logrado esclarecer aspectos básicos del existencialismo de Jean-Paul Sartre. A continuación se presenta la propuesta y la explicación de un último concepto que es básico para comprender este estudio del individuo que ocupó gran parte de la obra del filósofo francés: el *universal-singular*.

⁷¹ *Ibid.*, p. 194

3. Psicoanálisis existencial

3.1 La propuesta en *El ser y la nada*

Celia Amorós en *Historia de la ética* señala al hablar de Sartre que *la moral es la ley que regula a través del mundo las relaciones de la realidad humana consigo misma*.⁷²

En el primer capítulo, al hablar de los tres modos ontológicos del ser, se hizo hincapié en la importancia de la realidad humana y material. Se decía que el ser humano percibe y primero pone en duda para después negar lo que le presenta el mundo; también se señalaba que esta actividad es propia del ser humano y que justamente a través de ésta es que el hombre puede concebirse como libre.

Jacqueline García Fallas recupera este aspecto y, al igual que Celia Amorós, lo hace explícito en el ámbito de la moral. Ella considera que:

La moral se refiere al conjunto de acciones, decisiones y sus respectivas consecuencias que forman parte de los intercambios personales e institucionales, en los que sustenta el quehacer humano. En este escenario se producen diversos conflictos entre los sujetos y las instituciones, los cuales dan identidad a cada situación.⁷³

Pero es menester señalar que así como en *El ser y la nada*, la relación entre un sujeto y el mundo material representan la condición de posibilidad para la constitución del hombre como ser en libertad, esta misma relación se traslada al ámbito de la moral y con ello, a la posibilidad del ser humano para constituirse como un ser moral. Con lo cual, se puede afirmar:

La moral sartreana se desenvuelve en un espacio dinámico de intercambios y relaciones, sustentados en creencias, concepciones y experiencias, que no determinan la toma de decisiones y sus consecuencias, pero muestran la complejidad de las acciones humanas.⁷⁴

Esto último es de suma importancia para el psicoanálisis existencial, pues es justo a la luz de estos intercambios y relaciones que el proyecto original y particular del individuo logra apreciarse. Recuérdese que es en el conflicto permanente entre el para-sí y el en-

⁷² Amorós, Celia, "Sartre" en V. Camps, *Historia de la ética*, Crítica, Barcelona, 2002, p. 334.

⁷³ García Fallas, Jacqueline, "El otro: Un encuentro con el pensamiento moral de Sartre", *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, vol. XLIII Número doble (109/110), pp. 151-156, Mayo-Diciembre 2005, p. 151.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 152

sí, así como también con el para-otro, donde el individuo puede conformarse como tal. Sin embargo, el error de la psicología empírica ha sido el atribuir a elementos de la realidad material, como el medio, la educación, las costumbres e incluso, la constitución fisiológica, el peso suficiente para que éstos determinen tajantemente el carácter de una persona. Desde la perspectiva del filósofo francés, la psicología empírica ha errado al justificar los deseos, actitudes y tendencias en los aspectos antes mencionados, ya que con esto ha frenado y dejado inconclusas sus investigaciones.

Por su parte, Sartre reconoce que todo ser humano ha nacido bajo un contexto histórico, político, social, cultural y geográfico; que todos estos conforman la realidad material y que, en efecto, influyen de una u otra manera en la elección y realización de un proyecto. Pero lo que no puede aceptar, es que estos elementos se conviertan en “ídolos explicativos de la época”.⁷⁵ Por el contrario, los personajes sartreanos *se enfrentan constantemente a sí mismos en relación con sus propias acciones, decisiones y consecuencias. Ninguno puede dejar de elegir.*⁷⁶

El psicoanálisis existencial surge como respuesta ante la imposibilidad de la psicología empírica de describir y explicar al ser humano; razón por la cual Sartre dedica la primera parte del apartado “Psicoanálisis existencial”, ubicado en la cuarta parte, segundo capítulo, primera sección de *El ser y la nada*, para exponer sus críticas hacia el modo de proceder de la psicología empírica.

Sartre, desde el principio deja claro cuáles son los puntos principales que la psicología empírica no ha logrado abordar con eficacia y señala dos errores fundamentales.

El primero es que según las concepciones de la psicología, el ser humano debe ser entendido según sus deseos, pero estos deseos son vistos a su vez como un mero contenido que habita en la consciencia. Con lo anterior, se debe concebir que la consciencia es un contenedor y que los deseos y tendencias son entidades psíquicas que se resguardan en ella. En este punto debe recordarse que para Sartre hablar de consciencia es hablar de trascendencia, de ir y perderse en los objetos que se encuentran en el mundo. Tener, por ejemplo, el deseo de una casa, de un alimento, de una persona significa tener consciencia *de* desear esa casa, alimento o persona. Por eso mismo Sartre

⁷⁵ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 755.

⁷⁶ Jacqueline García Fallas, “El otro: un encuentro con el pensamiento moral de Sartre”, p. 151.

tajantemente señala el error de la psicología diciendo: *Guardémonos, pues, de considerar los deseos como pequeñas entidades psíquicas que habiten la consciencia: son la consciencia misma en su estructura original pro-yectiva y trascendente, en tanto que es por principio consciencia de algo.*⁷⁷

El segundo error en que incurre la psicología se encuentra estrechamente ligado con el anterior. La psicología ha pretendido explicar al hombre sirviéndose de leyes abstractas y universales, es decir, ha querido dar razón de los deseos a partir de generalidades como la herencia, la educación, la constitución fisiológica. Al proceder de semejante forma, ha dejado de lado al individuo en concreto y particular. Por otra parte, esto trae consigo un problema más, a saber, que el hombre puede ser comprendido como la suma de deseos y que éstos representan el punto último de la investigación. Es decir, que el hombre debe ser entendido como la suma de tendencias, y que el descubrimiento de esas tendencias representa lo verdaderamente irreductible.

Lo que Sartre condena en el modo de proceder de la psicología empírica, es que pretende reducir algo complejo, como la personalidad de un individuo, a generalidades o deseos “primeros”. Sartre acusa de lo anterior al estudio biográfico sobre Flaubert escrito por Paul Bourget en *Essais de psychologie contemporaine*, cuando éste afirma que el fuerte deseo que expresaba Flaubert por escribir hallaba su origen en los impulsos típicos de cualquier adolescente y que, por ende, esa tendencia era tan sólo una manifestación característica de la edad. A lo que Sartre responde:

Se parte del postulado de que un hecho individual es producido por la intersección de leyes abstractas y universales. El hecho de explicar- en este caso las disposiciones literarias del joven Flaubert- se resuelve en una combinación de deseos típicos y abstractos, tales como se lo encuentra en “el adolescente en general”.⁷⁸

El problema con esta resolución es que no se logra vislumbrar el proyecto individual del hombre, Flaubert en este caso, ya que simplemente se está partiendo de la abstracción inherente a las leyes universales para tratar de comprender lo concreto del ser humano. Siguiendo con el ejemplo de Flaubert, que “*la necesidad de sentir en exceso*”- *esquema*

⁷⁷ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 755.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 753

*universal- sea engañada y canalizada convirtiéndose en necesidad de escribir, no es la explicación de la vocación de Flaubert: al contrario, es lo que sería menester explicar.*⁷⁹

El punto sería dirigir la investigación hacia la búsqueda del proyecto individual, para ello se deberían realizar una serie de preguntas que proporcionaran respuestas específicas y particulares. Continuando con el ejemplo de Gustav Flaubert las preguntas podrían bien ser: *¿Y por qué, en vez de tratar de satisfacerse con actos de violencia, fugas, aventuras amorosas o libertinaje, elige, precisamente, satisfacerse simbólicamente?*⁸⁰

Sartre denuncia el abuso al que incurre la psicología al sobrevalorar la labor explicativa de los ya mencionados, “grandes ídolos explicativos de la época”. Así, el problema es que al frenar su investigación, la psicología ya no se preocupa en comprender el contenido individual y concreto de los deseos. Para Sartre afirma que una persona no se constituye como la suma de atributos, tal como lo sostiene la psicología cuando se remite a leyes abstractas y universales; sino como totalidad, y por lo tanto, una actitud o tendencia deberá manifestar a la persona entera como un todo.

Si admitimos que la persona es una totalidad, no podemos esperar recomponerla por una adición o una organización de las diversas tendencias que hemos descubierto empíricamente en ella. Al contrario, en cada inclinación o tendencia se expresa la persona toda entera... Siendo así, hemos de descubrir en cada tendencia, en cada conducta del sujeto, una significación que la trasciende.⁸¹

Ahora bien, será labor del psicoanálisis existencial el dar solución a los problemas de la psicología empírica. Para ello, Sartre reconoce que hay elementos en la teoría psicoanalítica freudiana que puede recuperar para su propuesta; sin embargo eso no significa que el psicoanálisis existencial no tenga sus reservas respecto al psicoanálisis de Freud. El capítulo final de la presente investigación se dedicará a explicitar los puntos de convergencia y divergencia entre ambas teorías; pero para lograr alcanzar ese análisis, es necesario abordar de lleno la propuesta sartreana. A continuación se

⁷⁹ *Ibid.*, p. 754

⁸⁰ *Id.*

⁸¹ *Ibid.*, p. 760

expondrá cuál es el principio del que parte el psicoanálisis existencial, así como su objetivo, punto de partida, punto de apoyo y método.

3.2 El psicoanálisis existencial: la revelación del proyecto individual

Según Sartre, la psicología empírica no ve finalizada su investigación, pues se pierde en localizar y catalogar las inclinaciones del sujeto que analiza sin ir más allá. Entonces, considera que hace falta un método que verdaderamente profundice, y que no sólo localice y catalogue, sino que *descifre* las conductas; se necesita un método que sepa *interrogar* aquellas inclinaciones, conductas o tendencias. Por ello, *esta indagación sólo puede llevarse a cabo según las reglas de un método específico, al cual llamamos psicoanálisis existencial.*⁸²

Este psicoanálisis parte del principio de que el hombre es una totalidad y no así una colección o suma de propiedades. Por lo tanto, cada tendencia es reveladora, no importa lo mínima e insignificante que ésta pueda parecer, en ella el sujeto se manifiesta íntegramente. De aquí fácilmente se sigue el objetivo principal de la propuesta, que es, una vez identificados los comportamientos del hombre, descifrarlos y poder determinar qué es lo que revelan sobre el sujeto de análisis.

Para cumplir con su objetivo, el psicoanálisis existencial tendrá como punto de partida la experiencia, algo bastante lógico si se toma en cuenta que se busca descifrar los comportamientos empíricos del hombre. Y como punto de apoyo recurrirá a *la comprensión preontológica y fundamental que tiene el hombre de la persona humana.*⁸³

Sartre considera que cada ser humano posee *a priori* el sentido del valor revelador.

Esto es de suma importancia dado que aquí es donde Sartre marca la principal distinción entre su psicoanálisis existencial y el psicoanálisis freudiano. Para él, todo hombre tiene esta concepción preontológica, eso quiere decir que todo hombre tiene y de hecho es consciente del sentido fundamental de cada una de sus acciones; sin embargo lo anterior no significa que necesariamente se sepa en qué consiste dicho sentido. La diferencia esencial que señala Sartre entre su psicoanálisis y el freudiano es que

⁸² *Ibid.*, p. 767

⁸³ *Id.*

mientras Freud recurre a la idea de inconsciente, Sartre niega el concepto y distingue conocimiento de consciencia.

Tal como se puede apreciar, esta crítica a Freud remite a la crítica que Sartre hace a Descartes, y ello permite comprender por qué el psicoanálisis existencial no puede aceptar el concepto de inconsciente. Desde la lectura de Sartre, al igual que Descartes, Freud toma la consciencia como sinónimo de conocimiento; Sartre señala que para comprender su propuesta es necesario separar ambas ideas y pensar en que el hombre puede que no *conozca* su proyecto original, pero eso no significa que no sea *consciente* de él. De hecho, es labor del psicoanalista conducir al sujeto de análisis hacia el conocimiento de su proyecto fundamental. Sartre describe este proceso diciendo que:

La iluminación del sujeto es un hecho. Hay en ello una intuición acompañada de evidencia. El sujeto, guiado por el psicoanalista, hace mucho más que prestar asentimiento a una hipótesis: toca y ve lo que él mismo es. Esto no resulta verdaderamente comprensible a menos que el sujeto no haya dejado nunca de ser consciente de sus tendencias profundas; más aún: a menos que esas tendencias no se distingan realmente de su propia consciencia. En tal caso, como antes hemos visto, la interpretación psicoanalítica no le hace *tomas consciencia*, sino *tomas conocimiento* de su ser. Así, pues, corresponde al psicoanálisis existencial reivindicar como decisiva la intuición final del sujeto.⁸⁴

A pesar de esta divergencia respecto al pensamiento de Freud, Sartre reconoce que ambos psicoanálisis conservan muchos puntos en común, y esto lo lleva a señalar finalmente que el método del que se servirá el psicoanálisis existencial será *comparativo*, dado que cada conducta simboliza el proyecto fundamental del individuo. Comparar las conductas entre sí permitirá al analista y al analizando hacer brotar la elección original.

Así es como Sartre reconoce que el primer esbozo de este método ya se encuentra en Freud y sus discípulos y que debe señalarse en qué medida su propio método se inspira en el psicoanálisis freudiano y en qué medida se distancia de él. A continuación, se revisará en qué consiste el método comparativo de Sartre; y será entonces en el capítulo

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 774-775

cuarto donde con mayor detalle se abordarán las divergencias y convergencias entre ambas teorías.

3.2.1 El método del psicoanálisis existencial

El método utilizado por Sartre para su psicoanálisis existencial es el comparativo. Ello quiere decir que las conductas de cualquier ser humano se encuentran ligadas entre sí y que, además, cada una de ellas manifiesta el proyecto o decisión original del individuo. Por lo tanto, no se puede aceptar la idea de *datos primeros: inclinaciones heredadas, carácter, etc.*⁸⁵ Por lo anterior, este psicoanálisis se ve forzado a reconocer al hombre como ser en el mundo, o en situación, al momento de interrogarlo sobre el modo de ser que ha elegido. Cualquier elemento que pudiera brindar mayor información sobre su situación en el mundo es muy bien aceptado y empleado. *Las indagaciones psicoanalíticas apuntan a reconstituir la vida del sujeto desde su nacimiento hasta el instante de curación; utilizan todos los documentos objetivos que puedan hallar: cartas, testimonios, diarios íntimos, informaciones “sociales” de toda especie.*⁸⁶

El psicoanálisis existencial tiene como objetivo encontrar y dar a conocer la actitud fundamental o elección originaria. Ésta representa el modo en que el individuo ha decidido posicionarse en el mundo. Es importante señalar, que para Sartre, esta actitud fundamental es anterior a toda lógica, y por lo tanto *esa decisión recoge en una síntesis prelógica la totalidad del existente y, como tal, es el centro de referencia de una infinidad de significaciones polivalentes.*⁸⁷

No puede recurrirse a las leyes abstractas y universales de la lógica. Por el contrario, se debe pensar en cada actitud fundamental como dotada de un significado particular, y, como tal, descifrable sólo a través de sus propias leyes de síntesis específicas. Cada individuo es diferente a los demás y resulta absurdo acudir a generalidades o abstracciones para explicar lo que de principio es particular y concreto.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 768

⁸⁶ *Id.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 769

Otra consideración importante del psicoanálisis existencial es que éste se presenta como un método estrictamente objetivo, es decir que *el sujeto no está en posición privilegiada para proceder sobre sí mismo esas indagaciones.*⁸⁸

El proceso psicoanalítico no puede efectuarse sin el apoyo o la guía de otro individuo preparado para dirigir al sujeto en su investigación sobre sí mismo. El analizando aprehenderá su proyecto fundamental desde el punto de vista del prójimo. Es decir, conocerá su proyecto, pero tal como le aparece al ser-para-otro y no para-sí. *Este proyecto-para-sí no puede ser sino “gozado”: hay incompatibilidad entre la existencial para-sí y la existencia objetiva.*⁸⁹

Ya que el psicoanálisis existencial no concibe la idea de abstracciones, tampoco acepta la idea de simbolizaciones universales. El estudio se hace sobre el individuo, y por lo tanto, se busca comprender “lo individual”. Así *el método que haya servido para un sujeto no podrá, por eso, ser utilizado para otro sujeto, ni para el mismo en una época ulterior.*⁹⁰

Todo intento por establecer elementos explicativos de carácter universal, como el medio económico, político o social, la familia, las costumbres, etc. no deben ser empleados para justificar el comportamiento del sujeto; pero no por eso deben ser ignorados. No puede pensarse en aquellos elementos como los causantes de que el sujeto sea tal como se presenta, pero su importancia radica precisamente en que son elementos constitutivos del mundo y, por lo tanto, refieren a su situación. Su importancia radica en que personifican la realidad material.

A modo de ejemplo, piénsese en un joven al que se llamará “Juan”. Él vive con su madre y su padre. Ella constantemente insiste en que su mayor deseo es que él se convierta en un gran médico, que trabaje en el hospital más prestigioso del país y que logre casarse con una mujer de su misma condición, es decir, que cumpla el perfil deseado por su madre. Su padre, por el contrario, tiene otros planes para él. Su máximo deseo es que Juan se convierta en un famoso futbolista, que logre ganar mucho dinero con ello y que finalmente, al igual que la madre, logre emparejarse con una mujer que él (el padre) considere digna de pertenecer a su familia.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 769

⁸⁹ *Ibid.*, p. 771

⁹⁰ *Ibid.*, p. 773

La ambición de ambos padres para que su hijo cumpla con aquellos proyectos es tal, que han contribuido desde su más temprana edad para que alcance las metas fijadas. Desde pequeño el padre lo ha llevado a clases, torneos, equipos, juegos, e infinidad de cosas relacionadas con el deporte. Su madre de igual forma siempre buscó empapar a su pequeño de todo lo que tuviera que ver con el estudio de la medicina. En realidad, desde antes que su hijo naciera, cada uno de los padres ya tenía un proyecto preparado para él.

Pese a todos sus intentos, Juan no desarrolló pasión alguna, ni por la medicina ni por el deporte, y al contrario, decidió involucrarse en las ciencias sociales para estudiar economía. Es natural preguntarse por lo sucedido. ¿Por qué si todo parecía apuntar a que Juan terminaría siendo médico o futbolista, él sintió fuertes inclinaciones por las ciencias sociales?

El joven personaje de este ejemplo **decidió rechazar** el **proyecto** de sus padres. Este rechazo es manifestación de su propio proyecto.

En el ejemplo únicamente se menciona el caso de los proyectos sostenidos por dos individuos cercanos a Juan, a saber, su madre y su padre; sin embargo en la vida, no sólo de Juan, sino de cualquier sujeto, se encontrará con los proyectos de más personas: sus hermanos, sus primos, sus amigos, sus profesores, sus parejas, sus hijos, etc. Será cuestión de cada quien decidir si se **asume** o se **rechaza** lo que los demás le hayan deparado.

Es importante destacar que si todos los individuos se encontraran igualmente determinados, ya sea por la familia, las costumbres o el medio ambiente. En la historia de la humanidad se habrían presentado varios personajes de proezas increíbles. Se podría pensar incluso en contarse ya con la fórmula adecuada para reproducir a las más grandes figuras en el campo de las ciencias y las artes. Tal como pretendía hacer el doctor Josef Mengele en la historia de *Los niños de Brasil*.⁹¹

⁹¹ En la historia, Josef Mengele tiene la intención de producir clones de Adolf Hitler. Después de la producción y de dar a luz a los embriones, se encarga de enviarlos con familias adoptivas para tratar de reproducir la estructura familiar del Hitler original. Aunque en esta historia la cuestión central es la clonación, no se puede dejar de lado el impacto que el medio social implica para el perfecto desarrollo de los clones.

Sartre lo presenta en *La crítica de la razón dialéctica* cuando dice *Valery es un intelectual pequeño burgués, no cabe la menor duda. Pero todo intelectual pequeño burgués no es Valery.*⁹²

3.3 Investigación del individuo. El *universal-singular* en el trabajo biográfico de Jean-Paul Sartre

En capítulos precedentes se mencionó que el existencialismo, en general, y Sartre en particular, no conciben ideas de universalidad. Y que, sin embargo, existen algunas excepciones, tales como las categorías ontológicas que explican la existencia en general, pero no la existencia particular.

A través de la práctica literaria del filósofo francés, el psicoanálisis existencial alcanzó un mayor impacto. Esto se debe a que buena parte de sus obras se dedicaron a la investigación del individuo, y fue en ellas donde llevó a la práctica lo que en *El ser y la nada* recién se presentaba como los primeros intentos para desarrollar la técnica que pudiera identificar y dar a conocer la decisión original del sujeto. Algunos personajes trabajados por Sartre a través del estudio biográfico son Baudelaire (*Baudelaire*, 1946), Tintoretto (*Venecia-Tintoretto*, 1964), Genet (*San Genet, comediante y mártir*, 1952), y no puede pasarse por alto *Las palabras* (1963). De igual forma *El idiota de la familia* (1971), obra dedicada a Gustav Flaubert, resulta de suma importancia, pues se trata de una investigación que tenía la intención de convertirse en su máximo estudio biográfico. Sartre nunca consiguió concluirlo.

También puede señalarse el coloquio organizado por la UNESCO y dedicado a Kierkegaard, *Kierkegaard vivo*, en donde Sartre participo con la ponencia “el universal-singular” y donde justamente se dedica a explicar este concepto tan importante para la comprensión de los estudios biográficos elaborados por él.

Baudelaire es el primer intento de Sartre por realizar un trabajo biográfico. Se trata de una breve obra de no más de doscientas páginas y escrita en 1947. Sin embargo, a los

⁹² Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, [trad. Manuel Lamana] tomo I, Losada, Buenos Aires, 2011, p. 53.

ojos de Sartre, este estudio resultó “insuficiente” y “tremendamente malo”;⁹³ quizá sea por ello que sus estudios posteriores no parecen conservar la misma línea, pues algo muy característico de la biografía de Baudelaire son los recurrentes llamados a conceptos como *mala fe*, *náusea*, *elección* y *mirada*. De hecho, la obra conserva un estilo muy similar al de *La náusea* en cuanto al empleo de conceptos. Es interesante ver que en sus estudios posteriores ya no hace hincapié del mismo modo en esos conceptos, por lo que, justamente la importancia de este primer libro radica en que Sartre deja ver con claridad los elementos de los que planea servirse en sus futuras investigaciones.

El breve texto sobre Kierkegaard fue una ponencia preparada para ser presentada en el coloquio *Kierkegaard vivo* donde Sartre aprovechó para exponer el concepto de *universal-singular*. Desde mi lectura, este concepto devela el modo de proceder del psicoanálisis existencial al momento de elaborar el análisis del sujeto. Es así como puede apreciarse una propuesta mucho más trabajada y madura.

En “El universal-singular” Sartre parte del supuesto de que la muerte significa el paso del *para-sí* al *en-sí*. En la muerte el sujeto pierde subjetividad, ya que pierde la interioridad y da con ello paso a la exterioridad. Sin embargo, se debe plantear la cuestión de que *más allá de su abolición, un ser histórico puede comunicarse todavía, en cuanto no-objeto, en cuando sujeto absoluto, con las generaciones que siguen a la suya*.⁹⁴ Hablar de supervivencia es hablar de lo que permanece de un muerto para aquellos que siguen vivos, a saber, lo que sobrevive del muerto tras su desaparición como sujeto. Pero, ante esta desaparición, la subjetividad deberá apreciarse por algún otro medio, y en este caso, poniendo a Kierkegaard como ejemplo del muerto que busca ser recuperado, Sartre lo considera como un testigo privilegiado, ya que *es para nosotros objeto de saber en cuanto testigo subjetivo de su propia subjetividad, es decir, en cuanto existente que anuncia la existencia mediante su propia actitud existencial. Constituye así el objeto y el sujeto de nuestro estudio*.⁹⁵

Ya que es Kierkegaard a quien Sartre decide tomar como ejemplo, es necesario adentrarse un poco en la discusión que el primero sostiene con Hegel. De hecho, existe

⁹³ Sartre, Jean-Paul, “Sartre por Sartre”, *El escritor y su lenguaje. Situación IX y otros textos*, [trad. Eduardo Guidiño], Losada, Buenos Aires, 1973, p. 85.

⁹⁴ Jean-Paul Sartre, “El universal-singular”, *Kierkegaard vivo*, Alianza, Argentina, 1964.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 19

una oposición entre lo previsto y lo vivido encarnada en Kierkegaard y Hegel. Para comprenderse mejor se dirá que, por ejemplo, *un puesto que se crea en la parte alta o en la parte baja de la escala social crea un destino, es decir, un ser futuro, pero previsible, para aquel que venga a ocuparlo.*⁹⁶ Kierkegaard fue previsto por Hegel dentro de su propio sistema, pero ello no le resulta extraño al filósofo danés, en realidad, él es totalmente consciente de ello. La aparición de Kierkegaard bajo este sistema es vista como el momento de la no-verdad, como *el error que él es desde el principio como determinación trastocada.*⁹⁷

Pero la no-verdad también es verdad, al menos de forma inmediata. Y esta verdad no es simplemente “saber”, sino *autodeterminación*. Verdad es sinónimo de libertad, y con ello sinónimo de autodeterminación; ser libre es autodeterminarse. Justo por esto Kierkegaard reconoce: *mi propia no-verdad sólo yo puedo descubrirla; en efecto, no es descubierta más que cuando soy yo el que la descubre; antes no está descubierta en modo alguno, aunque el mundo entero lo haya sabido.*⁹⁸

Una vez más Sartre sale del ámbito del conocimiento y señala que en realidad la oposición entre el saber y el no-saber es de carácter ontológico, por lo tanto, al hablar de subjetividad no se habla de conocimiento, sino de ser y existencia: *lo subjetivo tiene que ser lo que es, es una realización singular de cada singularidad.*⁹⁹

Un buen ejemplo donde se encuentra establecida esta distinción es, para el filósofo francés, el psicoanálisis, ya que ahí llegar a la verdad no significa saber. De hecho, la verdad ahí refiere a la adecuación existente entre el ser devenido y la verdad que este ser era. En este caso, la verdad vendría siendo *la unidad de la conquista y del objeto conquistado.*¹⁰⁰ Además, en el caso del psicoanálisis está claro que para alcanzar la unidad que conforma la verdad, es necesario atravesar por un proceso de transformación que sólo el mismo sujeto puede realizar. Es, por lo tanto, un trabajo totalmente interno el que realiza y resulta en la condición de posibilidad del sujeto para soportar este ser en el que ha devenido o la nueva verdad. De nuevo, “mi propia no-verdad sólo yo puedo descubrirla”.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 21

⁹⁷ *Ibid.*, p. 22

⁹⁸ *Id.*

⁹⁹ *Id.*

¹⁰⁰ *Id.*

Hablar en términos de saber es una limitante al abordar el tema de la subjetividad, por lo tanto para pensar en la verdad subjetiva Sartre debe dejar a un lado a Hegel y con él la idea de un espíritu absoluto. En cambio, sigue a Heidegger cuando declara que la subjetividad es lo que acontece. Se trata de la propia aventura del individuo, y como tal, es aquello que sólo a él le acontece y sobre aquello que él mismo busca reconquistar, tal cual: *el momento de verdad subjetiva es un absoluto temporalizador, pero transhistórico.*¹⁰¹ Habrá que ahondar más al respecto.

Saber sobre Kierkegaard es saber de muerto. Hegel en su sistema produce y conceptualiza a este futuro muerto que para él es el filósofo danés. Si se aceptase la idea hegeliana de este muerto previsto se diría que:

En términos ontológicos; el ser prenatal de Kierkegaard es homogéneo con su ser post mortem, y la existencia parece un medio de enriquecer al primero hasta igualarlo con el segundo: malestar provisional, medio esencial para ir de uno a otro, pero, en sí mismo fiebre inesencial del ser... morir es restituirse al ser y convertirse en objeto de saber... Para el saber histórico se vive para morir. La existencia es una pequeña agitación de superficie que se calma enseguida, para dejar aparecer el desarrollo dialéctico de los conceptos, y la cronología se funda en la homogeneidad y, finalmente, en la atemporalidad. Toda empresa vivida es un fracaso, por la sencilla razón de que la historia continúa.¹⁰²

Kierkegaard rechaza esta concepción que maneja la historia y propone un regreso al significativo, lo que trae como consecuencia constituirse uno mismo como relativo; todo debe ser relativo menos el fracaso, el fracaso es no-ser y por ende negación junto con el carácter absoluto que esta posee. Sartre pone el ejemplo de los absolutos negativos de Waterloo: *En Waterloo no había aviones de caza.*¹⁰³ Esta es sólo una declaración negativa formal, y lo único que podría señalar sería una distancia temporal. Pero existen otros absolutos negativos que son concretos, como que el ejército de Grouchy no se reuniera con el emperador. En este caso es una negación histórica, ya que el retraso de Grouchy constituye un punto decisivo para la batalla. En el caso del fracaso acontece lo

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 23

¹⁰² *Ibid.*, pp. 26, 27

¹⁰³ *Ibid.*, p. 28

mismo, debido a que *por el hecho de que una pretensión no se haya realizado en la objetividad, nos remite a la subjetividad.*¹⁰⁴

Lo que Kierkegaard trata de resolver es *¿Cómo fundar la validez transhistórica de un pensamiento que se produjo en la historia y que en ella desaparece?*¹⁰⁵

Recuperando a Merleau-Ponty: *el cuerpo está preso en la tela del mundo, pero el mundo está hecho del tejido de mi cuerpo.*¹⁰⁶

Y aquí inicia otra paradoja: ¿el mundo se ve como es o se aprecia como él ha enseñado al individuo a apreciarlo? La paradoja para Kierkegaard consiste en que el absoluto se descubre en lo relativo, eso significa que los contemporáneos se comprenden sin conocerse. Poniendo al mismo Kierkegaard como ejemplo se dirá que él comprende a los demás daneses porque él es uno de ellos; formado por la misma historia, costumbres y tradiciones. Las costumbres que han constituido a todos los daneses del siglo XIX aplican para todos ellos, sin excepción. Por supuesto Kierkegaard no puede quedar fuera de ello y es así como se logra la comprensión del prójimo sin mayores dificultades, sin necesariamente tener que ir y conocerlo en persona Kierkegaard, o cualquier danés contemporáneo suyo, es capaz de comprenderse a sí mismo con sólo reflexionar sobre los demás.

Buscar una objetividad real es buscar saber incondicionado, pero eso significa que *ver lo que me rodea es aquí ver sin ver.*¹⁰⁷ El historiador que más tarde realice un estudio, por ejemplo, de Kierkegaard y su época, ya no será un contemporáneo, y entonces se encargara de *poner de relieve los presupuestos inscritos en las cosas.*¹⁰⁸ Pero la forma en que los conocerá nada tendrá que ver ya con la verdadera comprensión que se alcanza gracias a la subjetividad. Por lo tanto, *los contemporáneos se comprenden sin conocerse; el historiador futuro los conocerá, pero su tarea más difícil- que linda con la imposibilidad constituirá en comprenderlos tal como ellos se comprendían.*¹⁰⁹

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 32

¹⁰⁵ *Id.*

¹⁰⁶ *Id.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 33

¹⁰⁸ *Id.*

¹⁰⁹ *Id.*

De lo anterior se sigue que hay ciertos elementos constitutivos del individuo que, sin importar lo que haga, no podrán abandonarlo. Estos elementos son compartidos por sus contemporáneos; resulta imposible huir o rechazar aquello que conforma al sujeto desde su inicio y no puede rechazarse lo que se es como si se tratase tan sólo de un disfraz que se pone según lo amerita la situación. Así el caso de Kierkegaard, quien no podía huir del cristianismo de su época. De hecho, que él rechazara aquellos dogmas sólo habría sido ejercer un pseudo-atéismo cristiano de su parte. *Kierkegaard... reconoce que su pensamiento no es libre y que las determinaciones religiosas le persiguieran, haga lo que haga y vaya donde vaya.*¹¹⁰

Nacer en una familia con un padre de carácter determinado, o una madre con características específicas, forma parte del azar. A este azar debe su origen la singularidad, y es imposible concebir un absoluto histórico que no se encuentra arraigado en este azar. Así, el hombre es el medio por el cual, el azar que le constituye, adquiere el carácter de necesidad desde el momento en que es vivido por él. Pero además, es por este adquirido carácter de necesidad por lo que se puede hablar del universal que viene al mundo. Por lo anterior: *En Kierkegaard aprendemos que lo vivido son los azares no significativos del ser, en cuanto se trascienden hacia un sentido que no tenían al comienzo y al que yo denominaría el universal singular.*¹¹¹ El azar no cobra realmente ningún significado hasta que es trascendido y, así, le es otorgado el sentido del *universal singular*. El universal singular es el nuevo sentido, es el sentido adquirido del azar.

El azar inicial es la contingencia que debe asumirse, pues sólo así podrá adquirir el sentido humano que a su vez traiga consigo la propia necesidad. Asumir el azar para darle un sentido humano y con ello un carácter de necesidad significa convertir este azar o contingencia inicial en *una relación singular con el todo*. Este es el paso de lo particular a lo universal o en palabras de Sartre el modo en que el azar se convierte *en una encarnación singular de la totalización en curso, que la envuelve y la produce.*¹¹² Lo que sucede, en resumen, es la interiorización y exteriorización de determinaciones. Aquellas determinaciones que vienen del azar son tomadas e interiorizadas por parte del

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 34

¹¹¹ *Ibid.*, p. 36

¹¹² *Ibid.*, p. 38

sujeto que las vive; posteriormente las reexterioriza a través de la praxis y en virtud de su actuar es como logra objetivarlas en el mundo. Recuérdese así lo que en *El existencialismo es un humanismo* se sostiene: elegirse es elegir a los demás. Y al mismo tiempo debe saltar a la vista lo que desde el primer capítulo se ha venido trabajando. El hombre trasciende el mundo, lo cuestiona, niega y todo este proceso significa su existencia. No importa lo que encuentre en el mundo, ninguna determinación puede realmente marcarle el camino que debe seguir; nada evita que él sea responsable de sus decisiones y acciones. Él elige, así como Kierkegaard eligió asumir o rechazar el cristianismo de su época y también eligió el modo de manifestar su elección.

*El hombre, singularidad irremediable, es el ser por el que lo universal viene al mundo y por el que el azar constitutivo toma, desde el momento en que es vivido, figura de necesidad.*¹¹³

El hombre es el ser por medio del cual el sentido viene al mundo, ese sentido es el universal singular *por su yo que es asunción y superación práctica del ser tal como es.*¹¹⁴ Es el hombre quien da unidad al universo.

Sin embargo, debe señalarse entonces cómo debería ser entendido el hombre bajo esta concepción.

Sartre señala que de seguir el método *histórico-mundial* encabezado por los hegelianos comete el error de entender a Kierkegaard (o a cualquier hombre) como mera expresión de generalidades de una época, o como la respuesta ya anticipada de un sistema totalizador. Otro error cometido en cuanto a la comprensión del individuo es denominado “escepticismo psicoanalítico”. En este método, Kierkegaard y su obra son vistos como la traducción de azares. Aquí la infancia del sujeto es el fundamento de su singularidad y sus escritos -en el caso de Kierkegaard- son la institución de una vida. Lo anterior aplicaría también para el denominado marxismo escéptico o mal marxismo donde se encuentra el fundamento, ya no en la infancia, sino en el medio histórico.

En todo caso, estas condiciones generales del individuo, por ejemplo en Kierkegaard la economía de la Dinamarca de 1830, son vividas por él no como generalidades, sino como azares no significativos y que en realidad se inserta en lo general pero gracias a

¹¹³ *Ibid.*, p. 36

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 39

este azar. *El hecho de que cada persona exprese singularmente lo universal hace que singularice la historia entera, la cual se convierte a la vez en necesidad.*¹¹⁵

Cada persona es lo general instituido como particularidad, pero esta generalidad no le resulta significativa de un primer momento.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 41

4. Freud por Sartre

En el capítulo anterior se marcó que Sartre encontró en el psicoanálisis freudiano un punto de partida para construir su propia teoría psicoanalítica, o al menos, un primer bosquejo de ella. En este capítulo final se busca profundizar más al respecto sin por ello perderse en una larga serie de comparaciones entre ambos psicoanálisis. Para lograr lo anterior, se apuntarán los puntos de convergencia existentes entre ambas propuestas; en un segundo momento se dará lugar a las divergencias para dar paso, finalmente a lo que, según mi lectura, es el máximo punto de divergencia y asimismo el máximo punto de convergencia que encuentro. A saber, el concepto de inconsciente y su negación por parte de Sartre y el papel esencial que representa la figura del prójimo tanto en Sartre como en Freud.

4.1. La convergencia

Sartre reconoce que el primer esbozo de un método comparativo para el estudio del individuo se dio por primera vez en Freud. Por ende, decide señalar en qué medida él se separa o inspira en dicho psicoanálisis.

- a) Ambos consideran que las manifestaciones observables de la vida psíquica remiten a estructuras fundamentales que son constitutivas de la persona. Por lo tanto, no hay conducta alguna que no pueda estar sujeta a una interpretación que deje de manifestar al individuo en su totalidad. No es posible entender los actos del individuo como acontecimientos aislados.
- b) No hay algo que se denomine como anterior a la existencia; por lo tanto, no hay cabida para conductas o comportamientos previamente programados para que un sujeto cualquiera NECESARIAMENTE los realice.
- c) Ambos consideran que la situación del individuo condiciona el modo en que éste se constituye. Se proponen, por lo tanto, indagar en sus actos pero siempre a la luz de su situación en el mundo. Nuevamente, no es posible hablar de sujetos aislados. Por lo mismo, los diversos elementos que el mismo sujeto puede

proporcionar, tales como diarios, cartas o diversos testimonios. se emplean para hacer una reconstrucción de su totalidad.

- d) Ambos buscan una actitud fundamental que, por cierto, no es fácil o susceptible de descifrar en un primer momento si no se cuenta con las herramientas necesarias. No se trata de algo que sea de pleno *conocimiento* ni para el sujeto de análisis ni para el analista. El complejo respaldado por la libido es a Freud como el proyecto o decisión original lo es a Sartre.

- e) El sujeto no se halla en posición privilegiada para realizar una suerte de autoanálisis. Tanto Sartre como Freud consideran que el análisis se debe ejercer bajo estricta objetividad. Se requiere, pues, de la guía que sólo puede obtenerse de otro individuo. De hecho, aquí ambas propuestas se enfrentan a una dificultad: si el sujeto de análisis toma conocimiento de su complejo o proyecto, es siempre a través del analista, es decir, del otro. La concepción que tendrá de sí mismo nunca será totalmente “para-sí”, sino siempre tal como aparece “para-el-otro”. Así es como un conocimiento “puro” de sí mismo resulta imposible, pues siempre el medio condicionará su (re)conocimiento. El sujeto se aprehenderá a sí mismo tal y como lo hace el *otro*. En palabras del propio Sartre: *Lo que escapa por siempre a estos métodos de investigación es el proyecto tal cual es para-sí, el complejo en su ser propio.*¹¹⁶

Hasta aquí algunas similitudes, de igual forma, se exponen a continuación, y de manera bastante sintetizada, los puntos en los que Sartre se aleja y decide tomar su propio rumbo para su psicoanálisis.

4.2. La divergencia

- a) El psicoanálisis empírico ha decidido cuál es su instancia irreductible, mientras que el psicoanálisis existencial la deja anunciarse por sí misma. Sartre si bien no rechaza el complejo que Freud propone, eso no significa que no exista nada más allá de él. De hecho, para Sartre el complejo representa una elección hecha por

¹¹⁶ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 771.

el sujeto quien a su vez ha elegido el modo en que deberá manifestarse como totalidad.

- b) Si se acepta en que tras los complejos se encuentra la libido, se debe aceptar el empleo de ésta como término abstracto y general, es decir, que pueda ser perfectamente aplicable para cualquier ser humano sin importar su situación. Sartre rechaza este intento de universalización y propone que en el fondo hay *una elección que permanece única y que es desde el origen la concreción absoluta-pero además- para la realidad humana no hay diferencia entre existir y elegirse... El complejo es elección última, es elección de ser y se hace tal. Al sacárselo a luz, se revela cada vez como evidentemente irreductible.*¹¹⁷
- c) El medio por sí mismo no afecta al sujeto; depende más bien del modo en que el sujeto lo aprehenda y lo transforme para sí. El individuo transforma el medio en el que ha “caído” desde su nacimiento, y a través de su acción lo transforma dando cabida así a lo que es su situación. Es de este modo como aprehende el mundo.
- d) Precisamente porque el medio no es tomado como una realidad objetiva e igual para cualquier sujeto, no hay espacio para hablar de una simbología universal. Cada caso es particular y por lo tanto requiere de un símbolo igualmente particular. Incluso para un mismo individuo los símbolos pueden cobrar un nuevo significado totalmente distinto al que tenían en otro momento de su vida.
- e) El psicoanálisis existencial busca en el sujeto una *elección* y no un *estado*, por lo tanto, no puede pensarse en la existencia de algo a modo de contenido de consciencia; oculto y en espera de ser descubierto o sacado a la luz. Por el contrario, al tratarse de una elección se habla de una determinación absolutamente consciente. La elección se identifica con la consciencia.

Así se establecen las similitudes y las diferencias que Sartre contempla sobre su psicoanálisis y el llamado psicoanálisis empírico. Sin embargo, hay una en particular a

¹¹⁷ *ibid.*, p. 772.

la que dedica mayor tiempo y que parece ser una diferencia inconciliable con el psicoanálisis existencial en particular, y con el existencialismo en general: la idea de inconsciente. Aquella representa diversos obstáculos que, además, Sartre se encarga de problematizar desde diversas perspectivas. El problema principal, que no sólo aparece en *El ser y la nada*, sino que también trabaja desde *La imaginación*, *Lo imaginario* y *La trascendencia del ego*, es tratar la consciencia como sinónimo de conocimiento, y así, comprenderla como mera actividad cognitiva.

4.3 El problema con el concepto de inconsciente

Sartre es muy claro cuando indica que *el psicoanálisis existencial rechaza el postulado del inconsciente: el hecho psíquico es, para él, coextensivo a la consciencia. Pero, si el proyecto fundamental es plenamente “vivido” por el sujeto y, como tal, totalmente consciente, ello no significa en modo alguno que deba ser a la vez conocido por él.*¹¹⁸

Ya en *La trascendencia del ego* Sartre se encarga de explicar cómo está entendiendo él la consciencia y constantemente contrasta su teoría con la de la psicología de su tiempo. La afirmación citada anteriormente es un excelente punto de partida y un incentivo para reconsiderar no sólo el modo en que Sartre está entendiendo la consciencia, sino en general, para reflexionar sobre el modo en que la tradición filosófica que le precede se encuentra comprometida con una idea que pareciera dejar a un lado todo aquello que en el ser humano no conserve una estrecha relación con procesos cognitivos.

En la introducción de este trabajo se mencionaban las obras que sirven como introducción para el tratado de ontología fenomenológica sartreano: *Lo imaginario*, *La imaginación*, *La trascendencia del ego* y *Bosquejo de una teoría de las emociones*.

En las primeras páginas de *La imaginación*, Sartre inicia el debate con diversas teorías de la psicología sobre cómo entender la imagen. Es inevitable que la pregunta sobre cómo concebir la consciencia se presente.

¹¹⁸ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 70.

En *Bosquejo de una teoría de las emociones*, se revelan las dificultades a las que se enfrenta el psicoanálisis freudiano al sostener una idea de consciencia cognoscente. Según la interpretación de este filósofo, si el psicoanálisis aceptara que el individuo tiene, por lo menos, consciencia implícita de sus deseos, el psicoanalista tendría que reconocer una actitud de mala fe por parte del individuo, pues aquél tendría conocimiento todo el tiempo sobre sus verdaderos deseos. Y en realidad, todo el tiempo estaría negándolos. Sartre piensa que es esto último lo que el psicoanalista busca evitar. Por lo tanto, sitúa en un lugar los hechos conscientes y en otro da lugar a los deseos del sujeto.

Significado y significante quedan de esta forma aislados entre sí; sin embargo pareciera que el psicoanálisis buscara más adelante volver a reunirlos, pues de no hacerlo *una consciencia que no hubiera adquirido los conocimientos técnicos necesarios no podría aprender esos vestigios como signos*.¹¹⁹

Cuando Sartre habla de la unidad de la consciencia piensa en que ésta debe ser significado, significación y hecho, al mismo tiempo. Es decir, no puede ser interrogada desde afuera porque ello implicaría una división. Además, resultaría ilógico que se le preguntase por algo que le es totalmente externo y por ende ajeno a sí misma. Ella es el hecho y ella misma es su significación. Asimismo se aclara que *[La consciencia] si posee, pues, una significación, debe de contenerla en sí como estructura de consciencia. Lo cual no quiere decir que esta significación haya de ser perfectamente explícita. Hay muchos grados posibles de condensación y de claridad*.¹²⁰

Sartre identifica una ambivalencia en el psicoanálisis ya que, por un lado, éste establece un lazo de causalidad entre significado y significante, es decir, para él hay objetos o situaciones con significados que se derivan directa y hasta automáticamente, y con ello, se sitúa muy cerca del postulado sobre los símbolos universales. Hay que señalar que todo lo anterior suscita en la pura teoría psicoanalítica, ya en la práctica se establece un

¹¹⁹ Sartre, Jean-Paul, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, [trad. Mónica Acheroff], Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 52.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 53

lazo con base en la comprensión de los fenómenos: *buscando con flexibilidad la relación intraconsciente entre simbolización y símbolo*.¹²¹

Este “lazo de comprensión” sí reconoce que cada sujeto instauro sus propios significados y significantes; es decir que hay fenómenos con un significado específico y que por lo tanto, no necesariamente deberán referir a lo mismo en todos los sujetos, ni siquiera en un mismo sujeto en distintos periodos de su vida.

Los resultados obtenidos a través de los lazos de comprensión no son objeto de crítica, pues se tiene en ellos a la consciencia dando razón de sus propios hechos; es decir que la consciencia da razón de sí misma y por ende, conserva su estructura como unidad inquebrantable. No está siendo ésta explicada por algo externo a ella, sino por ella misma.

De aquí parte Sartre para exigir unidad de la consciencia, y rechazar con esto toda posible idea de inconsciente. Si aceptase esta idea, estaría forzado a asumir la fragmentación que la dualidad trae consigo, pues sólo así se explicaría la existencia de un punto ciego para la consciencia. Pero, pregunta Sartre, ¿cómo podría la consciencia significar algo que le es ajeno?, lo dicho, la consciencia tiene en sí misma lo necesario para dotar de significado los hechos, por explícitos o no que estos puedan resultar.

En el segundo capítulo se abordó *la mala fe*. Sartre considera que la idea de inconsciente es un engaño al que incurre el psicoanálisis, y de hecho, no repara en señalarlo cuando en las primeras páginas de *el Ser y la nada* se dedica a explicar lo que es la *mala fe*.

Para él, el inconsciente es un intento de solución por parte del psicoanálisis para escapar a la dificultad que representa la actitud de mala fe, ya que a través de la censura da espacio a la dualidad engañado-engañador dentro de una misma psique. Debe recordarse que la mala fe es explicada por Sartre como la actitud de engaño que la consciencia vive, que se encuentra en la persona y que ésta misma se induce a sí misma. Para que este engaño funcione, se necesita que el engañador conozca a la perfección aquello que procura esconder al engañado. Así, según Sartre, el psicoanálisis freudiano

¹²¹ *Ibid.*, p. 55

parte de la distinción del “yo” y el “ello”, lo cuál permite escindir en dos la masa psíquica.¹²² No se otorga al sujeto un lugar o posición privilegiada con respecto a sí mismo, desde la cual pudiera ser verdaderamente objetivo y pudiera comprender el sentido último de sus actos. Este sentido sólo podrá ser alcanzado, parcialmente, gracias a la intervención de “otro” que dirija la investigación, en este punto, tanto el psicoanálisis empírico como el existencial comparten la idea de que la verdad alcanzada tras el análisis será siempre la que el prójimo (analista) brinde.

Por lo tanto, la comprensión de uno mismo será la que proporcione el analista. Se es tal como se es percibido por el prójimo.

Sartre encuentra en el psicoanálisis freudiano la actitud de mala fe debido al empleo de mentira sin mentiroso al que conlleva el concepto de inconsciente. El mentiroso es negado debido a la escisión psíquica y se vuelve así tan sólo un recepto pasivo de hechos psíquicos que a su vez deben hallar un sentido. En todo caso es la búsqueda del sentido que provenga del mismo sujeto, pero de los cuales no se le puede realmente responsabilizar. Pareciera entonces que la elección del síntoma ni siquiera es algo que el sujeto conscientemente realice, únicamente le acontece, o mejor dicho, lo padece. Esto último pareciera ser algo imposible, ya que:

La censura, para aplicar su actividad con discernimiento, debe conocer lo que ella reprime, pero no basta que discierna las tendencias malditas; es menester, además que las capte como algo “que debe reprimirse”, lo que implica en ella, por lo menos, una representación de su propia actividad. En una palabra ¿cómo podría discernir la censura los impulsos reprimibles sin tener consciencia de discernirlos?

El psicoanálisis sólo ha tratado de establecer una dualidad que se resume en una simple nomenclatura en vista de que no parece romper en el fondo con la fórmula de Alain, la misma que Sartre sigue “saber es saber que se sabe”. Pese al intento del psicoanálisis de mantener en planos separados inconsciente y consciencia, sale a la luz que su intento deriva en sólo una actitud de mala fe; quiere creer en su engañado sin engañador, y así, procurar hallar unidad de la consciencia.

¹²² Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 99.

Siguiendo la reflexión hecha por Alfred Stern¹²³, se puede considerar que el concepto de inconsciente manejado por Freud es sustituido en la filosofía sartreana por la idea de “Mala Fe”; de ahí que Sartre rechace tajantemente la idea de algo que permanezca como desconocido para la consciencia, especialmente si se trata de una parte de ella misma. Además considera que aceptar dicho planteamiento implica la aceptación de diversas actitudes que pretenden “liberar” al hombre de toda responsabilidad.

Cuando en el capítulo segundo se abordó el tema de la mala fe, existió la oportunidad de apreciar el sinsentido que ésta implica al considerar que un hecho psíquico puede ser conocido y desconocido al mismo tiempo para la consciencia y todo en una misma psique. *Según el psicoanálisis existencialista, la idea misma de “disimular” algo, implica la idea de una misma y sola psiquis y, dentro de esta unidad, de una doble actividad apuntada igualmente a localizar el “algo” oculto, y a ocultarlo.*¹²⁴

Es la distinción entre consciencia y cognición la que le permite a Sartre sostener un proyecto como el psicoanálisis existencial; la labor del psicoanalista sería la de ayudar al paciente a “conocer” o mejor dicho “reconocer” su proyecto.

En última instancia, para Sartre el objetivo del proceso psicoanalítico, según como él busca plantearlo, sería el de ayudar al individuo a tomar **conocimiento** y no así **consciencia** de los hechos psíquicos. Es importante destacar que en todo caso, Sartre no sólo procura sustituir la noción de inconsciente de Freud por la de Mala fe, sino que además, condena la idea freudiana al considerarla, de hecho, como un vehículo para la mala fe. *La infancia de un jefe* pareciera apuntar muy bien a ese rechazo particular hacia la teoría psicoanalítica clásica.

4. 4 La convergencia en el “otro”

En el capítulo primero se abordaron los tres modos ontológicos del ser: *en-sí*, *para-sí* y *para-otro*. El primero, refiere al mundo de los objetos y se encuentra totalmente constituido. El *para-sí* es la consciencia propiamente dicha, y como tal, refiere al ser humano. A diferencia del primero, éste no se encuentra terminado, está en un constante devenir, y por ello, no se puede decir que esté ya absolutamente determinado o

¹²³ Stern, Alfred, *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 145

constituido, precisamente por ello, es que se le identifica en la teoría sartreana con la idea de libertad. Por último, está el *ser-para-otro*, es decir, el prójimo, los otros seres que a su vez se constituyen ellos mismos como para-sí.

El intento de Sartre consiste en dejar a un lado las relaciones entre sujetos que tienen como nexo entre sí el conocimiento, y así, sostiene que se trata en realidad de relaciones que suscitan de ser a ser. En primer lugar, la presencia del “otro” es fundamental para la constitución del “yo”, el que el otro le constituya justamente es lo que permite validar su existencia.

“El infierno son los demás” dice Garcín al final de *A puerta cerrada*; el otro que con su mirada me atraviesa. Sartre reconoce en Heidegger el intento por romper con la tradición anterior que encuentra en el otro y su relación con el “yo” como un mero enfrentamiento. Así que, desde este punto, es ya apreciable que Sartre tampoco seguirá la tradición, y por el contrario, piensa la relación en términos de un enfrentamiento intermitente. Pero entonces, es quizá atinado preguntarse ahora, ¿en qué medida los demás son el infierno?

La figura del otro constituye el ser del “yo” en tanto es él quien le da objetividad a este último. La vía para la objetividad es la mirada, pues es así como el ser para-sí puede aparecer como un objeto más en el mundo a los ojos de otro sujeto. Esto significa que el individuo observado es arbitrariamente trasladado al plano del en-sí. El prójimo logra poseer al para-sí. El resultado final es la total negación de la libertad del para-sí. El sujeto-objeto encontrará en la libertad del prójimo su fundamento, ya que es él quien lo ha trasladado al plano del en-sí al quitarle su libertad. Su ser le adviene gracias al “otro” y por lo tanto se habla de un fundamento que en el fondo no puede ser el suyo, porque depende de algo externo a él.

Sin embargo, y aún en este punto, el “yo” es responsable de asumir (o no) aquel ser que se le otorga, claro que eso significa negar la propia libertad, la nada que él es, y pasar al plano del ser-en-sí.

Por el simple hecho de aparecer en el campo visual de otro, el “yo” queda atravesado por la libertad de aquél. El prójimo personifica un “proyecto” en potencia para el para-sí. Asumir el proyecto tal como se veía en el capítulo anterior, es negar la propia

libertad en pos de la objetividad y finitud del en-sí. Esto vendría siendo una actitud de mala fe, y sin embargo, el asunto es más complejo aún, en este punto es una elección totalmente a cargo del “yo”. Éste es responsable de su decisión, pues siempre será un ser libre de elegir su actuar, o dicho de otro modo, de elegir cómo situarse en el mundo. No importa que el “yo” busque abandonarse, en realidad, no puede hacerlo. Nunca en su totalidad, al menos, todo queda en no más que una simple actitud de mala fe. Asumir o rechazar el proyecto del otro es por sí misma una clara manifestación de libertad.

Hasta aquí va la relación unidireccional del prójimo hacia el para-sí. Pero ahora cabe preguntarse, ¿qué acontece por parte del para-sí cuando se sitúa frente al para-otro? Es claro que si el otro no logra objetivar a través de su mirada, entonces puede ser víctima de esta concreción e invertir así los papeles que líneas atrás se mostraron. El “yo” puede anular la libertad y subjetividad del prójimo, dando como resultado un enfrentamiento de miradas en donde la propia busca imponerse; se busca imponer la propia libertad sobre el otro.

Se habla aquí de dos actitudes, la primera en la que el “yo” queda atrapado y objetivado, pero no deja de ser un proyecto fallido de en-sí, pues como consciencia, le es imposible abandonar por completo su libertad. La segunda es aquella donde la propia consciencia busca imponerse, pero obtiene un resultado similar al del primer caso. En realidad se trata de dos actitudes entre las que se mueven tanto el “yo” como el “otro” sin por ello tener que jugar un papel definitivo. Ninguna actitud es definitiva, ninguna actitud es anterior a la otra. No se trata de diferentes estadios en una suerte de escalafón que la consciencia deba escalar. Un individuo puede situarse en cualquiera de los dos papeles en cualquier momento. Una excelente ejemplificación de esto se aprecia en *A puerta cerrada*, donde los personajes son plenamente conscientes de la condena que implican para los demás y viceversa, donde sufren con el peso de la presencia de los otros dos. Sartre identifica cada una de las dos posibles posiciones como el fundamento de, en el caso del “yo” objetivado, el amor, lenguaje y masoquismo; y en el caso de la objetivación del “otro”, del deseo, odio y sadismo. Se trata de un conflicto ontológico perpetuo.

El “otro” es una figura necesaria para la constitución del “yo”; ya sea asumiendo el proyecto que el prójimo busca imponer, o bien, rechazándolo, la elección será tomada

bajo los preceptos de libertad y responsabilidad. Todo ser humano al momento de nacer se encuentra en un lugar con condiciones geográficas, culturales, y sociales específicas; pero ninguna de ellas determinan tajantemente lo que el individuo será. Cada sujeto es responsable de su situación. Por lo menos eso es lo que el Sartre de *El ser y la nada* afirma.

Cuando Sartre se servía del ejemplo de la vergüenza que uno puede experimentar cuando es observado por alguien más en el momento de ejecutar una acción ridícula, reconoce que *el prójimo no solamente me ha revelado lo que yo soy, sino que además me ha constituido según un tipo de ser nuevo que debe soportar cualificaciones nuevas*.¹²⁵ Es conveniente preguntarse ahora por la posibilidad de ver la figura del otro sartreano bajo fines terapéuticos.

Con todo lo dicho hasta este punto, se comprende por qué suele tenerse la idea, por lo demás errada, de que Sartre sostiene una noción negativa sobre el prójimo. Quedarse en esta concepción es tan sólo ver una parte de una cuestión...

Pero ese es sólo una cara de la moneda [el infierno son los otros], la otra, que nadie parece recordar, es “el paraíso son los otros”. El infierno es la soledad, la separación, el ensimismamiento, el afán de poder, de riqueza, de gloria, mientras que el paraíso es muy sencillo, y a la vez muy difícil: consiste en preocuparse por los demás, cosa que sólo es posible de manera continuada en el seno de una colectividad.¹²⁶

Sartre en *El ser y la nada* reconoce que su psicoanálisis en buena medida está inspirado en el de Freud, y entre uno de los tantos puntos que comparten se encuentra aquel que dice que el sujeto no se halla en posición privilegiada respecto a sí mismo y que, por ende, es necesario un mediador. El propio conocimiento que tenga el sujeto siempre será mediado por una figura ajena a él, jamás será algo “puro”, el conocimiento que pueda adquirir sobre sí es el que su prójimo (el terapeuta, por ejemplo) tenga sobre su persona.

¹²⁵ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 314.

¹²⁶ Gerassi, John, *Conversaciones con Sartre*, [trad. Palmira Feixas], Sexto Piso, Madrid, 2012, p. 219.

Entonces, ¿en qué medida *el otro* cumple o puede cumplir una función terapéutica? Sartre reconoce que *el otro* ayuda a la constitución del individuo. Específicamente en el psicoanálisis existencial. En el caso del terapeuta, éste tiene como objetivo ayudar, conducir al paciente para que logre identificar su proyecto original. Pero este descubrimiento siempre será un conocimiento revelado como *ser-para-otro*. Es imposible, al menos en estas condiciones, apreciar objetivamente el proyecto del sujeto. Sartre cree que su psicoanálisis comparte con el psicoanálisis de Freud justo esto, la imposibilidad de presentar objetivamente el proyecto, o el complejo. Lo que el paciente aprende sobre sí es aquello que le era desconocido, y aún así incomprendido. Es primordial recordar la distinción que Sartre hace entre conocimiento y consciencia. Gracias al trabajo del psicoanalista el sujeto logrará *conocer lo que ya comprende*.¹²⁷ De nuevo, esto significa entonces que no hay nada realmente que quede fuera de la consciencia del individuo, éste necesariamente es consciente de todo su actuar, al menos si se quiere sostener la idea de un autoengaño, de una mentira autoinducida, situación que logra vislumbrarse tanto en Sartre como en el mismo Freud. Éste último pese a sus intentos de hacer parecer al hombre como participante del juego mentira sin mentiroso.

Por lo tanto, el otro no sólo tiene un lugar en ambos métodos terapéuticos, de hecho, podría decirse que cumple con el papel principal en este proceso. Desde su perspectiva, Sartre considera que pudiese ser el caso de un autoanálisis, pero que para lograrlo el sujeto debe alcanzar un estado de total objetividad respecto a sí mismo; sin embargo no parece realmente inclinarse por esta opción. Sin duda alguna, el *otro* es una figura fundamental para hablar de un análisis, ya sea en Sartre o en Freud. Entonces, ¿el infierno son los demás?, sí, siempre que uno así lo desee, tal como se mencionaba en la cita líneas atrás.

Como última aclaración, es importante señalar que el proyecto de psicoanálisis existencial con el paso de los años va afinando sus objetivos a tal punto que en 1973 el filósofo francés sostenía que *el psicoanálisis existencial trata problemas sociales, nunca individuales*.¹²⁸

¹²⁷ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 770.

¹²⁸ John Gerassi, *Conversaciones con Sartre*, p. 443.

Para cuando Sartre escribe la *Crítica de la razón dialéctica* la influencia del marxismo ya se había cultivado en su pensamiento; en su estudio biográfico sobre Flaubert sustituye la noción de consciencia por la de lo *vivido*. Señala que:

Lo que yo llamo lo vivido, es precisamente el conjunto del proceso dialéctico de la vida psíquica, un proceso que permanece necesariamente opaco a sí mismo pues es una constante totalización, y una totalización que no puede ser consciente de lo que ella es. Se puede ser consciente, en efecto, de una totalización exterior, pero no de una totalización que totaliza igualmente la consciencia.¹²⁹

Por supuesto, esta cita hace referencia a un periodo ya avanzado dentro de la filosofía sartreana que no es susceptible de análisis en este trabajo, pero que es importante señalar, ya que logra adelantar algo sobre las últimas investigaciones del autor.

Regresando al punto central de este capítulo final, se ha podido apreciar la estrecha relación existente entre la propuesta freudiana y sartreana; pese al constante cuestionamiento por parte de Sartre hacia los conceptos empleados por Freud, no cabe duda de que éste resultó en una fuerte influencia para elaborar el método a seguir por el psicoanálisis existencial. Es por ello que no hay demasiado que agregar al respecto, por lo menos si se limita la lectura a *El ser y la nada*. La problematización que se hace en aquella obra es una constante que se encontrará todavía en la *Crítica de la razón dialéctica*, pero en este punto la crítica tendrá un cambio de matices, habrá evolucionado para dar respuesta a otras preocupaciones del autor; preocupaciones que empatan ya más con la influencia marxista que recibirá en sus años posteriores a la guerra.

Se encuentra uno frente a un Sartre totalmente alejado de la política, un Sartre racionalista cuya preocupación principal es lograr dar solución al problema de la consciencia; sus preocupaciones sociales aún se encuentran lejos, pese a la situación de guerra que en ese entonces acosaba a la Francia de la primera mitad del siglo XX.

¹²⁹ Jean-Paul Sartre, *El escritor y su lenguaje. Situación nueve y otros textos*, p. 83.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo, y en especial desde el inicio, se plantearon una serie de preguntas que poco a poco fueron cobrando sentido, no sólo por las respuestas obtenidas, sino por la relevancia que en sí mismas conservan. Una de ellas refería a la lectura de Sartre a Freud. Antes de comenzar a hacer una síntesis de respuestas, me gustaría señalar las preguntas que dirigieron en gran medida la investigación y por las cuales considero este trabajo de suma importancia. Las primeras refieren al contenido de esta investigación. ¿Es acertada la lectura de Freud que realizó Sartre? ¿Hay un rechazo verdadero del concepto de inconsciente? Y finalmente, la pregunta central del trabajo, ¿hay cabida para pensar en un método terapéutico que se base en la propuesta psicoanálisis existencial?

Las preguntas posteriores apuntan más bien a las consecuencias que se desencadenan de esta investigación, o mejor dicho, se preguntan por la continuación de la misma. Queda claro que el tema aún tiene mucho por delante. Aquí tan sólo se hizo una muy breve exposición sobre Sartre, y en lo concerniente a Freud fue todo el tiempo a través de lo que este filósofo francés le atribuía. La pregunta aquí sería ¿qué viene después? ¿Qué investigación es necesaria plantearse para dar continuidad a un estudio que recién se ha planteado como tal? Y finalmente, vuelven las preguntas a lo que ya en la introducción se sostuvo, ¿cuál es la importancia actual del estudio de un autor como Jean-Paul Sartre?

Habrá que ir con orden, respondiendo pregunta por pregunta ¿es acertada la lectura que realizó Sartre sobre Freud?

Habrá que aclarar unos últimos detalles, que, aunque ya en la introducción fueron señalados, no están de más ahora. En primer lugar, esta investigación se desarrolló todo el tiempo desde la visión de Sartre sostuvo sobre el psicoanálisis de Freud, y ello se debe a dos razones; la primera, pues se trata aquí de una investigación de carácter filosófico; Freud y su estudio son una labor titánica que para poder desarrollarse satisfactoriamente requieren de un espacio mayor que verdaderamente logre hacerle justicia.

Implica un estudio minucioso no sólo sobre Sartre, sino también sobre Freud el poder lograr un contraste “detallado” entre ambos autores. Ni el tiempo ni mis conocimientos o ideas hallan la madures y extensión requerida para dicha labor en este momento. Y sin

embargo, la idea de realizarlo poco a poco continua latente. Por lo pronto, esta investigación es tan sólo una introducción a un estudio sumamente rico. Aquí se planteó aclarar y exponer conceptos básicos del existencialismo que tuvieron relación directa con el tema del psicoanálisis existencial.

Otro punto que no debe pasarse por alto es el que la investigación procuró limitarse ante todo en lo expuesto por Sartre en *El ser y la nada* y no así en su otro gran tratado *Crítica de la razón dialéctica*. Sartre reconoce que a través de los años su pensamiento sufrió algunos cambios y es por ello que pueden encontrarse puntos en los que cualquiera sentiría que Sartre se contradice. El propio Sartre reconoce un cambio en su pensamiento, así que no es extraño experimentar la sensación de inconsistencia. Lo cierto es que si se eligió partir de *El ser y la nada* es justo por lo que en la introducción ya se aclaró; es en esta obra donde con todas sus letras Sartre plantea la posibilidad de un psicoanálisis existencial; es ahí donde por primera vez su investigación apunta ya aun objetivo claro. Es cierto que podría haberse continuado con lo escrito por él en la *Crítica de la razón dialéctica* para contrastar incluso consigo mismo sus ideas, pero al igual que con Freud, el espacio y tiempo en este trabajo son grandes limitantes.

¿Es entonces acertada la lectura de Sartre sobre Freud? Sartre fue educado en una tradición francesa, y de ahí se entiende su influencia cartesiana, reconoce él mismo que en un inicio rechazó el trabajo de Freud:

Debo explicar mis relaciones con la obra de Freud a partir de mi historia personal. Es indudable que experimenté, en mi juventud, una profunda repugnancia por el psicoanálisis, que debe ser explicada lo mismo que mi ciega ignorancia de la lucha de clases. Porque era un pequeño burgués rechazaba la lucha de clases; se podría decir que porque era francés rechazaba a Freud... No hay que olvidar nunca el peso del racionalismo cartesiano en Francia.¹³⁰

Es evidente que por un tiempo Sartre rechazó la obra de Freud, pero una vez superada aquella etapa, las críticas que realiza, no sólo al psicoanálisis de Freud, sino a la psicología en general de su época, dejan ver a un asiduo lector, involucrado en los temas, tanto desde el punto de vista de la psicología como de la filosofía.

¹³⁰ Jean-Paul Sartre, *El escritor y su lenguaje. Situación nueve y otros textos*, p. 78.

Además, el propio Sartre reconoce que con el paso del tiempo hubo ajustes que realizó a sus propias concepciones y que como consecuencia alteraron el modo en que veía la terapia psicoanalítica, ejemplo de ello es el concepto de inconsciente. En diversas obras queda evidenciada la lectura de Sartre a Freud, y no porque en un principio le haya rechazado ello significa que su interpretación sea pobre o insuficiente.

Todo parece indicar que en efecto, Sartre no leyó y se involucró, no sólo con los planteamientos freudianos, sino también con los de la psicología anterior y contemporánea a éste.

La siguiente pregunta ¿hay un rechazo del inconsciente por parte de Sartre?

La respuesta sería tajantemente un “sí”, especialmente a la luz de el *Ser y la Nada*. El intento de Sartre fue tomar distancia en medida de lo posible de la tradición filosófica que relacionaba conocimiento y consciente como sinónimos, y de algún modo, Sartre ve en Freud un heredero de aquella tradición. Algunos años después, Sartre habla sobre su relación con el psicoanálisis: *No creo en el inconsciente como nos lo presenta el psicoanálisis. En el libro escrito sobre Flaubert, he reemplazado mi antigua noción de consciencia- aunque utilizo todavía mucho la palabra. Por lo que yo llamo lo vivido.*¹³¹

Para más adelante asegurar que *esta concepción de lo vivido es lo que marcará mi evolución después del Ser y la nada.*¹³²

Sin importar los cambios en el pensamiento de Sartre, la idea de inconsciente no le resulta realmente en algo conciliable, a lo que podría pensarse, no porque sustituyera consciencia por lo vivido significa que ya aceptase el término.

Seguir el pensamiento de Sartre a través de todos los cambios que sufrió es una tarea que debe desarrollarse con sumo cuidado. Lo que sí puede decirse sin reparo proviene del propio Sartre: es su relación con el marxismo lo que determina su cambio de pensamiento: sin embargo y pese a todos estos cambios importantes, la constante es su rechazo a la idea de inconsciente.

Es momento de abordar la siguiente cuestión, y lo que casi podría concebirse como el punto central de las conclusiones, ya que abrirán las puertas para futuras investigaciones

¹³¹ *ibid.*, pp. 81-82

¹³² *ibid.*, p. 84

en el rubro psicoanalítico. ¿Hay cabida para una nueva teoría psicoanalítica? La información hasta ahora recopilada es mínima en este punto y por el momento pareciera una labor difícil incluso de imaginar. El propio Sartre reconoce que a su estudio aún le hace falta elaboración y que por lo menos, en su momento, él se sabía incapaz de establecer un método como el de Freud.

Todo el mundo sabe, todo el mundo admite, por ejemplo, que se deben poder encontrar mediaciones que permitirían combinar el psicoanálisis con el marxismo. Todo el mundo agrega, por supuesto, que el psicoanálisis no es verdaderamente fundamental pero que, correcta y racionalmente asociado al marxismo, puede ser útil... ¿Pero quién ha intentado “hacerlo? La idea del libro sobre Flaubert era abandonar esos análisis teóricos, que no llevan finalmente a ninguna parte, para tratar de dar un ejemplo concreto de lo que se podía hacer. El resultado será lo que será. Aún si es un fracaso eso podría dar a otros la idea de recomenzar y hacerlo mejor.¹³³

Sin embargo habría entonces que pensar en qué tipo de análisis busca realmente sostener Sartre. Él mismo sostiene en 1971 que *el psicoanálisis existencial trata problemas sociales, nunca individuales*.¹³⁴

Freud no pareciera tener ello en mente, por el contrario, busca centrarse en el individuo, sin embargo, en el fondo, Sartre tampoco parece alejarse mucho, no en vano dedicó parte de su vida a las biografías de Baudelaire, Genet y Flaubert, por mencionar a algunos. Pero sí hay una distinción básica, y es que este estudio biográfico es una respuesta marxista a lo planteado por Freud. Hay diferencias básicas entre Freud y Sartre, en ese sentido, especialmente si se toma en cuenta que el análisis de Freud es en extremo estricto en cuanto a la práctica, donde incluso se habla de un espacio de análisis inquebrantable. Sartre por su parte, hace una reconstrucción del sujeto a través de lo que de él se conoce y busca señalar que tiene de suyo cada individuo de modo particular. Por supuesto, hasta aquí ya no se ha conservado la línea marcada en *El ser y la nada*, sino ya más bien la de la *Crítica de la razón dialéctica*.

¿Es entonces posible hablar de una nueva teoría con lo que hasta aquí realizó Sartre? Si se toman como parámetro las exigencias de Freud, la respuesta debiera ser “no”. Aún parece que hay muchas cosas que deben esclarecerse.

¹³³ *Ibid.*, p. 85

¹³⁴ John Gerassi, *Conversaciones con Sartre*, p. 443.

¿Puede surgir de Sartre y sus investigaciones una nueva teoría? Definitivamente, pero aún falta un largo trecho por recorrer y alguien verdaderamente comprometido para llevar a cabo la lectura minuciosa, ya no sólo de Freud, sino de sus sucesores. Por lo pronto, y tal como se encuentra trabajada por el propio Sartre, ya existe una gran aportación respecto al tema de la responsabilidad y compromiso, por supuesto, ya con miras a la teoría psicoanalítica, y no como tema general del existencialismo. Por otro lado es importante aquí quizá retomar un punto importante que Alfred Stern señala en su libro, esto es que, mientras el objetivo principal de la teoría freudiana apunta totalmente a fines terapéuticos, más bien parece que la teoría sartreana busca apuntar a una moral. Centrémonos en el concepto de mala fe para darse cuenta de ello; es una teoría que se preocupa en exceso por el actuar del ser humano y las consecuencias de sus acciones para los demás. Después de todo, este psicoanálisis nunca deja de ser “existencialista”.

¿Qué viene después? Sería conveniente analizar la *Crítica de la razón dialéctica*, así como el texto de *Verdad y Existencia*, con la intención de ir en búsqueda de aquellos puntos que permiten apreciar una clara transición del pensamiento sartreano. Esto ha sido tan sólo una introducción, aún hay un largo camino que incluye a su vez una investigación profunda de Freud. De aquí cabe señalar la última pregunta ¿Cuál es la importancia de este estudio? Parece que la pregunta se responde sola si se pone atención a todo lo hasta aquí escrito. Sartre ha sido abandonado en el mundo de la filosofía, se ha perdido interés en sus aportaciones, pero lo cierto es que no se le ha dado la oportunidad de ser estudiado a fondo. ¿Por qué Sartre? Porque forma también parte de la historia del pensamiento filosófico. Tal como Annie Cohen-Solal plantea en su biografía, en torno a este filósofo se construyó una gran leyenda, a veces con base en mentiras, otras veces con base en información a medias. Filosóficamente hay un dejo de irresponsabilidad y sobre todo ignorancia. Cuando alguien se atreve a leer algo de Sartre en búsqueda de un primer acercamiento, erróneamente a mi parecer, lo lleva a cabo a través de *El existencialismo es un humanismo*. Se olvidan así de que este texto es tan sólo una conferencia, es claro que no profundiza en los temas, pero aquel que lo lea considerará como suficiente la información ahí como para sentir que conoce lo suficiente del autor y su filosofía. Quizá porque otros filósofos no tienen textos de esta índole es que no padecen esta enfermedad que deriva en tergiversación de su pensamiento. La importancia de este trabajo es justamente procurar desmitificar al autor. Mostrar que

aún hay mucho de él que queda desconocido para la mayoría. Su producción política, filosófica y literaria son tremendamente vastas y aún así la gente no suele ser consciente de todo lo que sobre él queda aún pendiente.

No es tan sólo una crítica sin más la que lanza Sartre a la psicología de tu tiempo, o a Freud; Sartre sí plantea una respuesta que se deja ver desde sus primeros escritos y que culmina en *El idiota de la familia*. Difícilmente me atrevería a plantear acerca del psicoanálisis existencial, e incluso del psicoanálisis freudiano la idea de que su objetivo es ayudar al hombre para alcanzar la felicidad. El estudio particular de Sartre es una invitación a la reflexión sobre la situación del ser humano, más que una reflexión sobre sí mismo. Es una postura que se preocupa totalmente por lo que sucede fuera del individuo, una llamada de atención para ser conscientes de la propia situación. Se trata del medio tal como parece influir en el sujeto y cómo transforma su realidad. No hay que dejar pasar que para el final de sus días el marxismo será algo que jamás le abandonará. Y a final de cuentas, de esto trata justamente el existencialismo, de salir de las abstracciones de la filosofía y posicionarse (acaso sería mejor decir “situarse”) en el mundo con cada actuar, con cada elección.

Bibliografía

Obras consultadas de Jean-Paul Sartre:

Sartre, Jean-Paul, *La trascendencia del ego*, [trad. Miguel García-Baró], Editorial Síntesis, Madrid, 2003.

-----, *Lo imaginario*, [trad. Manuel Lamana], Losada, Buenos Aires, 2005.

-----, *La imaginación*, [trad. Carmen Dragonetti], SARPE, Madrid, 1984.

-----, *La náusea*, [trad. Aurora Bernárdez], Losada, Buenos Aires, 2005.

-----, *El muro*, 2ª edición, [trad. Augusto Díaz Carvajal], Losada, Buenos Aires, 1972.

-----, *El ser y la nada*, [trad. Juan Valmar], Losada, Buenos Aires, 2006.

-----, *A puerta cerrada*, [trad. Aurora Bernárdez], Losada, Buenos Aires, 2004.

-----, *El existencialismo es un humanismo*, Ediciones Peña Hermanos, México, 1998.

-----, *Baudelaire*, 3ª edición, [trad. Aurora Bernárdez], Losada, Buenos Aires, 1968.

-----, *Venecia, Tintoretto*, [trad. Carlot Manzano], Gadir, España, 2007.

-----, “El universal-singular”, UNESCO, *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza Editorial, 1980

-----, *Las palabras*, [trad. Manuel Lamana], Losada, Buenos Aires, 2005.

-----, *El escritor y su lenguaje. Situación nueve y otros textos*, [trad. Eduardo Gudiño], Losada, Buenos Aires, 1973.

-----, *Crítica de la razón dialéctica*, [trad. Manuel Lamana] tomo I, Losada, Buenos Aires, 2011.

Obras consultadas sobre Jean-Paul Sartre:

Amorós, Celia, “Sartre” en V. Camps, *Historia de la ética*, Crítica, Barcelona, 2002.

Beauvoir, Simone, *El existencialismo y la sabiduría popular*, [trad. Juan José Sebreli], Leviatán, Buenos Aires, 1985.

Cohen-Solal, Annie, *Sartre: 1905-1980*, [trad. Agustín López Tobajas y Christine Monot], Edhasa, España, 2005.

-----, *Jean-Paul Sartre*, [trad. Oscar Luis Molina S.], Anagrama, Barcelona, 2005.

Comesaña M., Gloria S., *Alienación y libertad. La doctrina sartreana del otro*, Universidad de Carabobo, Venezuela, 1980.

Correas, Carlos, *El deseo en Hegel y Sartre*, Atuel, Buenos Aires, 2002.

Gerassi, John, *Conversaciones con Sartre*, [trad. Palmira Feixas], Sexto Piso, España, 2012.

Razo Molina, Roberto, *Superación de la ontología de la subjetividad por una ontología del otro en Jean-Paul Sartre*, tesis de licenciatura en filosofía, Universidad Intercontinental, México, 2004.

Stern, Alfred, *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*, [trad. Julio Cortázar], Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1962.

Artículos consultados sobre Jean-Paul Sartre:

Alvarado, Víctor, “De la mala fe a la consciencia cínica”, *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, vol. XLIII Número doble (109/110), pp. 157-162, Mayo-Diciembre 2005.

García Fallas, Jacqueline, “El otro: Un encuentro con el pensamiento moral de Sartre”, *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, vol. XLIII Número doble (109/110), Mayo-Diciembre 2005, pp. 151-156, .

Rodríguez M., Alfonso, “El psicoanálisis existencial de Jean-Paul Sartre”, *Psicología*

desde el Caribe, Número 7, 2001, pp. 138-149, , Universidad del Norte, Colombia.

Iglesias Rodriguez, Tania, Erika Lara, “Consideraciones teóricas acerca del estudio de la consciencia del hombre” *Psicología desde el Caribe*, núm. 9, enero-julio, 2002, pp. 20-49, Universidad del Norte, Colombia.

Lapointe, François H., “Psicología fenomenológica de Husserl y Sartre”, *Revista latinoamericana de psicología*, vol. II, Número 3, pp. 377-385, 1970.

Basilio Cladakis, Maximiliano, “Las dos regiones del ser”, Atenea Buenos Aires, Octubre 2008. En <http://ateneabuenosairesfilosofia.blogspot.mx> [consultado: septiembre 2012]

-----, “Cógito cartesiano y cógito prerreflexivo”, Atenea Buenos Aires, Julio 2008. En <http://ateneabuenosairesfilosofia.blogspot.mx> [consultado: septiembre 2012].

Obras consultadas de Sigmund Freud:

Freud, Sigmund, 2007, *Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II)*, [trad. José Luis Etcheverry], Amorrortu, Buenos Aires, XXIV vols.

-----, 2007, *Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III)*, [trad. José Luis Etcheverry], Amorrortu, Buenos Aires, XXIV vols.

-----, 2007, *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, [trad. José Luis Etcheverry], Amorrortu, Buenos Aires, XXIV vols.

-----, 2007, *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, [trad. José Luis Etcheverry], Amorrortu, Buenos Aires, XXIV vols.

Obras consultadas sobre Sigmund Freud:

Dolto, Françoise, *En el juego del deseo*, [trad. Oscar Barahona y Uxo Doyhamboure], Siglo XXI, México, 2009.

-----, *Psicoanálisis y Pediatría*, [trad. Armando Suárez y Luis Moreno], Siglo XXI, México, 2010.

Hanns, Luiz Alberto, *Diccionario de términos alemanes de Freud*, [trad. Sara Hassan], Lumen, Argentina, 2001.

Perrés, José, *Proceso de constitución del método psicoanalítico*, 3ª edición, UAM-X, México, 2000.