

La correlación ética entre la libertad, la existencia y la responsabilidad en el pensamiento sartriano

Juan Pablo Martínez Ponce

juanpablomtzp@gmail.com

Universidad Autónoma de Chihuahua

DOI: <https://doi.org/10.54167/roee.v1i2.1397>

Recibido:

2023/08/07

Aceptado para su publicación: 2023/11/14

Publicado:

2023/12/15

Resumen: El existencialismo de Jean Paul Sartre con frecuencia es evocado como un pensamiento nihilista, patetista y pesimista. Varias afirmaciones a lo largo de su obra, como la trágica relación con los demás o la concepción del ser humano como el ser que nihiliza el mundo, dan cabida a tales etiquetas. Sin embargo, su obra también describe un llamado a la ética a través de la responsabilidad; este llamado es utilizado por Sartre para describir el humanismo ético de su pensamiento. El presente artículo pretende investigar si es posible una práctica ética desde el pesimismo relacional del existencialismo sartriano. Una vez que se han establecido afirmaciones de carácter negativo o peyorativo respecto a las relaciones interpersonales, es válido preguntar ¿cómo puede salir bien librada una afirmación que llame a la acción por los demás? Para responder esta pregunta, se seguirá un método hermenéutico de análisis de los textos más relevantes de la bibliografía del filósofo francés, mientras se dilucidan sus conceptos clave, tales como la libertad, la mala fe y la responsabilidad. Con ello, se analizará una posible conclusión sobre la pertinencia y sostenibilidad de su postura ética.

Palabras clave: ética, existencia, libertad, responsabilidad, pesimismo.

Abstract Jean Paul Sartre's existentialism is often evoked as nihilistic, pathetic, and pessimistic thought. Several statements throughout his work, such as the tragic relationship with others or the conception of humans as the beings that nihilize the world, lend credence to such labels. However, his work also describes a call to ethics through responsibility; this call is used by Sartre to describe the ethical humanism of his thought. This article aims to investigate whether it is genuinely possible to have an ethical practice from the relational pessimism of Sartrean existentialism. Once negative or pejorative assertions about interpersonal relationships have been established, how can a statement calling for action on behalf of others fare well? In order to answer this question, a hermeneutic method of analyzing the most relevant texts from the bibliography of the French philosopher will be followed, while elucidating his key concepts, such as freedom, bad faith, and responsibility. With this, a possible conclusion about the relevance and sustainability of his ethical stance will be analyzed.

Key Words: Ethics, Existence, Freedom, Responsibility, Pessimism.

Introducción

En una entrevista realizada por George Wolff y Dieter Wild en el año de 1968 para la revista *Der Spiegel*, se le preguntó al filósofo Jean Paul Sartre si pensaba que el ciudadano francés era libre. Esta pregunta evoca con inmediatez la tesis sartriana plasmada a lo largo de su obra y puntualizada en *El ser y la nada*, y repetida una y otra vez en textos como *El existencialismo es un humanismo*, en donde Sartre hace una referencia continua a la idea de que la libertad es la característica más íntima al ser humano.¹

Sin embargo, en una interacción directa con los ámbitos políticos y sociales de su época, la opinión del filósofo sobre la libertad parece tomar un papel distinto al que expresó en su obra durante una

¹ La idea sartriana sobre la libertad entra en pugna filosófica con el pensamiento de varios autores, como por ejemplo Gabriel Marcel, conocido como el filósofo de la libertad. Para Marcel, la libertad se conquista, mientras que, para Sartre, forma parte indisoluble de la existencia del ser humano o ser-para-sí. El concepto de libertad desde la constitución de la propia existencia humana será explicado a profundidad en el siguiente apartado.

primera etapa, a diferencia del que expone en una última etapa de su pensamiento, en textos como *La crítica de la razón dialéctica*. Pareciera ser que, al conjugarse con la relación con los demás, la ética y la libertad encuentran una correlación en donde, al ser intervenidas por una multiplicidad de factores sociales, la condena por la libertad se desvanece para llamar a una responsabilidad compartida. La respuesta de Jean Paul Sartre a la pregunta para *Der Spiegel* fue: “Es ante todo consumidor, pero un consumidor manipulado, a quien no se le deja la elección de lo que desea consumir y se le hace creer que ejerce su libertad por cuanto adquiere los mismos productos que todos los demás”² Notablemente, su respuesta sobre la libertad adquiere un tono político, distanciándose en apariencia de su tesis sobre la condena a la libertad. Si bien su idea sobre la libertad llama en este momento a un activismo político, la obra de Sartre también se encuentra llena de momentos y lugares escabrosos, donde las interacciones sociales se vuelven poco menos que un infierno. La pregunta que surge aquí es ¿Cómo interactúa la libertad existencial radical en el pensamiento teórico de Sartre frente al compromiso ético en una sociedad?

Este artículo de investigación pretende explorar filosóficamente el concepto de libertad desarrollado en la fenomenología ontológica de Sartre, para analizar la manera de establecer un correlato con la responsabilidad común desde una perspectiva ética. La metodología que se seguirá será el análisis hermenéutico de textos filosóficos, realizando una interpretación de estos conceptos dentro del pensamiento de Jean Paul Sartre. Se comenzará realizando un análisis de la libertad existencial en las primeras obras del filósofo francés. Luego, se analizará el contenido filosófico de la relación con el otro en su literatura. Finalmente, se establecerá una relación con el compromiso de la responsabilidad humana al que él mismo llama, para analizar si verdaderamente se encuentra una correlación filosófica, o, por el contrario, están en esferas completamente diferentes.

Esencia, existencia y libertad

Las concepciones éticas tienden a tener como punto de partida las perspectivas antropológicas. Varias pruebas de ello pueden ser encontradas desde la filosofía clásica. Por ejemplo, la ética platónica de las virtudes estaba ligada con su antropología y su concepto del alma, o la ética teleológica aristotélica presuponía la causa final del ser humano. A través de un recorrido somero por la antropología filosófica, se puede atestiguar que el concepto de ser humano dependió en gran medida de los supuestos antropológicos tanto de las corrientes de pensamiento de donde partían, como de los supuestos de su propia época. Rumbo al siglo XX, la crisis de la modernidad³ deja tras de sí también una crisis antropológica. Ruiz Rodríguez, en su texto titulado *Ética y mundo actual*, observa una crisis antropológica en ciertas corrientes de pensamiento contemporáneo, producto de esta crisis de modernidad. Por tanto, para él pareciera ser que, si se parte de una antropología filosófica endeble, sin categorías y conceptos antropológicos consolidados, las categorías éticas que se desprendan a partir de ella también lo serán: “Sabemos que de la concepción que se tenga del hombre depende todo lo que se diga de él o se haga por él en lo social, en lo político, en lo económico o en lo científico, etc.”⁴ De esta manera, según Ruiz, la postura ética se mezcla indisolublemente con una visión particular del ser humano, pero no solo la ética, sino todo acto propiamente humano. Aunque esto pareciera una tautología, la afirmación se resume en el hecho de que las actividades humanas, al ser interpretadas, van de la mano con los conceptos sobre lo humano, dependiendo del contexto y de la época.

Para Jean Paul Sartre, esta visión antropológica de la interconexión entre la ética y el concepto es muy particular. Como bien se mencionó en la introducción, el método de desarrollo de su antropología se centra en la fenomenología ontológica. Con la publicación de la *Trascendencia del Ego* en 1934, Sartre pone de relieve la reflexión husserliana del ego trascendental frente a la concepción kantiana del yo:

El yo pienso kantiano es una condición de posibilidad. El cogito de Descartes y de Husserl es una comprobación de hecho. Se ha hablado de la necesidad de hecho del Cogito, expresión que me

² Echeverría B. Castro C. *Sartre, los intelectuales y la política*, (México: Siglo Veintiuno Editores, 1968) 91.

³ Esta crisis es entendida desde diferentes variantes, como por ejemplo la crisis de la tradición, de la racionalidad, del progreso, etc. Para revisar más a fondo esta idea, se puede consultar el artículo *Diez tesis sobre la crisis de la modernidad*, de Víctor Toledo (2012). También se sugiere hacer una revisión profunda a autores críticos de la posmodernidad.

⁴ Ruiz Rodríguez, Virgilio. *Ética y mundo actual*, (México: Universidad Iberoamericana, 2016) 135.

parece justa. Porque no se puede negar que el Cogito es personal. En el yo pienso hay un yo que piensa. Alcanzamos aquí al Yo en su pureza, y si se quiere construir una egología se debe partir del Cogito.⁵

Con esto, Sartre establece una postura metodológica de la fenomenología husserliana que, si bien cambia teóricamente desde la fenomenología hermenéutica de Heidegger⁶ se mantiene en general a la hora de llegar a la descripción de la esencia, existencia y libertad en *El ser y la nada*: el ser humano carece completamente de esencia. El desarrollo filosófico que llevará a la relación entre existencia, esencia y libertad es precisamente la concepción sartriana del ser y el punto de partida para una concepción antropológica.

Al hablar del ser, el pensador francés hace una distinción radical entre el ser-en-sí y el ser-para-sí. Los objetos, las cosas inanimadas que rodean al ser humano, son inmutables, pues su ser no puede cambiar voluntariamente. A esto, Sartre lo define como el en-sí. En los seres en-sí, la “esencia” precede a su existencia. Pongamos por ejemplo a una silla, sobre la cual Sartre diría: “este objeto ha sido fabricado por un artesano que se ha inspirado en un concepto”⁷ De esta forma, se puede afirmar que en la silla, su “esencia” precede a su existencia.⁸

Por otro lado, el ser humano es ese ser radicalmente distinto a los objetos. Dicho aspecto del ser humano queda bien definido en *El existencialismo es un humanismo*, en donde se afirma que la existencia precede a la esencia. Si el ser-en-sí encuentra su completitud en su inmutabilidad, el humano encuentra su característica principal en el mero hecho de existir, sin más; el *anthropos* es el ser que primero existe y luego se define. Sartre intenta poner punto final a la esencia del ser humano al agotar el sentido de exclusividad, separándose así de varias corrientes antropológicas clásicas. El ser humano, o ser-para-sí, se convierte de esta forma en una especie de proyecto puro. Al no existir un molde, los actos del ser humano estarán regidos enteramente por su libertad y responsabilidad.

Así pues, la libertad aparece como una especie de ingrediente inmanente no esencial, sino existencial. Es desde esta reflexión de donde Sartre elabora su famosa frase: “El hombre está condenado a ser libre. Condenado porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo por otro lado libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace”⁹. Si la libertad es el único anclaje antropológico, esto hace que la responsabilidad como rasgo ético aparezca abruptamente. Antes de examinar a fondo la perspectiva ética de Sartre, es necesario analizar con más detalle el peso existencial de la libertad.

Previo a una relación ética, la libertad parece tener un profundo peso existencial con características más bien absurdas. En la novela de *La náusea*, obra del escritor francés reconocida no solamente por su gran valor literario sino también por sus ideas filosóficas, Antonie Roquetin, el personaje principal de esta obra, comienza de pronto a experimentar en su vida una profunda sensación de desasosiego, producida por el absurdo de la gratuidad de la existencia. Aquí se gesta la idea de que, al no identificar un centro, sino pura proyección libre, el ser humano puede entrar en una profunda crisis existencial:

Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es estar ahí simplemente, los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos [...] todo es gratuito: este jardín, esta ciudad, yo mismo. Cuando uno llega a comprenderlo, se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar.¹⁰

⁵ Sartre, Jean Paul. *La trascendencia del ego*. (Bahía Blanca: Calden) 14.

⁶ Heidegger se convierte en un primer crítico de la teoría de la consciencia trascendental de su maestro, Edmund Husserl, lo cual queda especificado a través del giro hermenéutico o del existencialismo precomprensor. Así, la fenomenología heideggeriana se convierte en fenomenología hermenéutica. Al momento de ser recibida por Sartre, este alega que la fenomenología es más bien ontológica, pues hace una descripción no metafísica del ser.

⁷ Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. (México: Editores Mexicanos unidos, 2008) 19.

⁸ Se ha entrecomillado dos veces el término esencia, puesto que es necesario aclarar que el concepto metafísico de esencia se centra en el *eidōs* husserliano y no en la tradición metafísica clásica.

⁹ Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. (México: Editores Mexicanos unidos, 2008) 28.

¹⁰ Sartre, Jean Paul. *La náusea*. (México: Época, 2008) 159.

En este pasaje de la novela se resume una de las condiciones existenciales de la libertad absoluta del ser-para-sí. La condena de la libertad parece no solo ser una forma literaria de descripción, sino que cuando llega a la comprensión del ser humano, se torna verdadera en toda la extensión de la palabra. El ser humano es consciente de los seres a su alrededor, pero cuando examina su propia consciencia, la vacuidad y la gratuidad se cobran con el sentido.

Mientras que vive rodeado de seres absolutizados, como los mencionados objetos inmóviles, el ser humano jamás llega a una plena identificación consigo mismo. Xavier Monasterio en su investigación sobre Sartre, refiere que la tesis antropológica del pensador francés es la de la absoluta no coincidencia con nada: “El para-sí, es el ser que se determinan a sí mismo a existir, en tanto que no puede coincidir consigo mismo”¹¹ El ser humano no es plenamente lo que es, pero al mismo tiempo desea serlo; esta absurda dicotomía se suma al peso de la libertad de proyectarse como existente y de hacerse responsable. Lo único con lo que el humano se puede medianamente identificar es con un juego de roles.¹² El *anthropos*, por lo tanto, experimenta una imposibilidad de permanencia, una carencia de inmovilidad y al mismo tiempo una búsqueda continua sin éxito por un ser que le sea fijo. Esta continua búsqueda carente de sentido, que para el joven Sartre se antoja absoluta, es lo que lo lleva a distinguir al ser humano como una “pasión inútil”¹³.

La Mala fe como escape de la libertad

Según Sartre, tanta libertad es causa de angustia. Existen varios ejemplos de ello en la literatura sartriana. En *El existencialismo es un humanismo*, Sartre ejemplifica el caso de la extrema angustia causada por la libertad, al momento en que un joven francés tiene que decidir entre unirse a las fuerzas de la Resistencia Francesa para luchar contra la ocupación alemana durante la Segunda Guerra Mundial, o quedarse con su madre para apoyarla, ya que ella depende de él tras la muerte de su hermano y la desertión de su padre. Ambas opciones tienen razones éticas legítimas que las respaldan: por un lado, luchar por la libertad de su país y, por otro, cuidar y no abandonar a su madre. Exigir a una persona una decisión, desde la perspectiva de la libertad absoluta que el francés plantea, tiene un peso que no todos serían capaces de soportar.

Este abrumador peso puede ser capaz de forzar a al ser humano a intentar escapar de la libertad: un intento de ser libres de la condena de la responsabilidad. Este arrebato para intentar dejar la libertad a un lado, Sartre lo llama actuar de mala fe.¹⁴ ¿Es posible mentirnos a nosotros mismos? Es la pregunta con la que inicia la descripción del intento de fuga de la libertad. La posibilidad de una mentira, radica en el hecho de que la persona que miente, sabe que engaña. Es decir, para mentir, es necesario que se conozca la verdad y que, deliberadamente, se decida ocultarla o modificarla. Si partimos de esta premisa, es posible engañar a los demás, pero no a nosotros mismos. Sin embargo, la Mala fe sí es un intento de mentirse a sí mismo.

Para actuar de Mala fe es necesario desidentificarse de la única esencia personal: la existencia. La distinción entre el en-sí y el para-sí es básica en este sentido, pues el *anthropos*, aun a sabiendas de su propio ser, intenta despojarse de su autoproyecto para convertirse en una cosa, un ser-en-sí, es decir un ente sin posibilidad de cambiar. La Mala fe, es por tanto el resultado de un engaño propio: el abandono de la existencia en aras de la inmutabilidad del ser. Sartre dice que: “Para quien practica la Mala fe, se trata de enmascarar una verdad desagradable”.¹⁵ La verdad desagradable es el peso de la responsabilidad frente a una libertad absoluta.

No obstante, actuar de Mala fe no transcurre sin consecuencias. El intento de desidentificación consigo mismo, trae consigo un intento de cosificación. Si examinamos el desarrollo antropológico sartriano, hasta ahora no ha aparecido la dimensión corporal. Parecería que, en tanto

¹¹ Monasterio, Xavier. *Para ser humano*. (México: Universidad Iberoamericana, 1991) 73.

¹² Sartre menciona continuamente en *El ser y la nada* este juego de roles como las únicas actividades posibles del ser humano para tener una identidad. La profesora, el estudiante, el mesero: todos recuerdan a oficios o actividades que, sin embargo, suelen ser erróneamente malinterpretadas como características esenciales de la persona.

¹³ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. (Buenos Aires: Iberoamericana, 1954) 382.

¹⁴ Todo un capítulo de *El ser y la nada* es dedicado a hablar sobre la Mala fe.

¹⁵ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. (Buenos Aires: Iberoamericana, 1954) 44.

que el único centro del *anthropos* es su existencia, cualquier otra dimensión del mismo queda subsumida a ella, sin relevancia alguna. Sin embargo, esto no es así en lo absoluto. De hecho, para comprender la correlación entre la existencia y la ética, sería completamente necesario despojarnos del abandono de las dimensiones del ser humano. La existencia no ocurre en el abstracto, sino en la concreción, y esta concreción se da precisamente en el cuerpo.

Al acto intencional de la consciencia¹⁶ no le ocurre la consciencia de sí como un cogito abstracto o metafísico puro, sino como una identificación corporal. Es decir, el ser humano descubre su cuerpo y el de los demás como una forma de relación con el mundo. No obstante, en la Mala fe el cuerpo propio intenta pasar como algo extraño. Sartre nos lo aclara con el ejemplo de la dama que sale en una primera cita con un caballero. Ella conoce plenamente las intenciones poco decorosas de él, y sabe de antemano que tendrá que tomar una decisión: seguirle el juego o evitarlo. En esta historia narrada por Sartre en *El ser y la nada*, ella intenta escapar de la decisión para evadir su responsabilidad, por lo que termina por actuar de mala fe. Para no responsabilizarse, ha decidido desentenderse de su cuerpo, como si este fuera una cosa sobre la cual no tiene ninguna injerencia. Si su compañero continúa con el juego hasta elevar de tono la situación, no será por tanto una responsabilidad suya sino de él. El engaño de la mala fe ha ocurrido: “en tanto que se ha cumplido el divorcio del cuerpo y el alma: la mano reposa inerte entre las manos cálidas de su pareja; ni consentidora ni resistente, una cosa”.¹⁷ Esto es a todas luces imposible, como lo es el autoengaño.

Una persona no puede desentenderse voluntariamente de su cuerpo ni de sus acciones. Sin embargo, la mentira a sí mismo puede llegar a tal punto que parece que se desembaraza de la responsabilidad. Este abandono de hacerse cargo de los propios actos, ocurre desde la cosificación del cuerpo y de las capacidades, como si este fuera un lugar ajeno a la toma de decisiones. Empero, sin poder escapar a una situación ética, la cosificación de sí viene seguida por una cosificación del otro.

El infierno son los otros. ¿Es posible una relación ética?

En el apartado anterior se puede analizar que el paso de la libertad a la ética de la responsabilidad, parece encontrar un camino truncado tanto por el peso de la gratuidad como por el intento de escape de la libertad o mala fe. Aunado a ello, la desidentificación como seres humanos, no solamente es propia de quien la lleva a cabo, sino que tiene alcances para con los demás. El absurdo de la libertad y su inútil intento de fugaz huida llevan rápidamente a un cause ético-relacional.

Nuevamente es necesario desplazarse a otra gran obra literaria del filósofo francés para ampliar esta perspectiva. En 1944, durante la ocupación nazi de Francia, se estrenó una de las más famosas obras de Jean Paul Sartre: *A puerta cerrada*. En este periodo, la resistencia francesa estaba activa y Sartre participaba de ella. En la obra, se puede observar no solamente una impecable aplicación del pensamiento filosófico, sino también la atmósfera del clima político y social de la época. En ella, tres personajes: Garcín, Inés y Estelle, llegan al infierno. Sorprendidos porque el infierno no es como ellos esperaban, pronto descubren las situaciones que los llevaron a ese lugar, convirtiendo el entorno en un ambiente hostil, físicamente estrecho y sin ventanas para mirar al exterior.

La obra refleja la idea sartriana de la tormentosa relación con los demás. La existencia de la que se ha hablado hasta ahora, no es una existencia individual sino conjunta: el existenciario ser-para-otro. La idea heideggeriana de ser arrojado al mundo, va amargamente de la mano con el arrojamiento en compañía de los otros. Desde el nacimiento, el ser humano se encuentra en un estado relacional que, en ocasiones, no hace sino sumar a la náusea existencial. Es decir, al venir al mundo, el *anthropos* no está solo en ningún momento, pero esa compañía no se traduce en algo afable, sino generalmente tormentoso.

¹⁶ Sartre es quien describe con muchos ejemplos lo que significa la consciencia vacía, idea que tiene su raíz en el pensamiento husserliano. Para Sartre, lo mismo que Husserl, el error cartesiano consiste en el descubrimiento del Cogito como núcleo de la reflexión sin ninguna transcendencia. Sin embargo, esta idea es llevada por Sartre al extremo de considerar la consciencia como mera vacuidad.

¹⁷ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. (Buenos Aires: Iberoamericana, 1954) 48.

Sartre explica que el problema principal de la existencia del otro se da desde el comienzo de la captación de aquel yo que no soy yo¹⁸. Este no ser yo, constituye una negación, lo que conforma principalmente la estructura del ser-para-otro. Al momento del encuentro, la persona se da cuenta de estar frente a otro-yo, es decir, otro para-sí. No es lo mismo estar al lado de una roca que al lado de alguien que, de la misma manera que yo, se comporta frente a la existencia; los objetos no pueden desear hacerme daño, pero los seres humanos sí. Por lo tanto, este primer encuentro con los otros aparece de inicio como una carga más, misma que se intensifica gracias a la mirada, la vergüenza y la libertad coartada.

Los tres personajes de la obra *A puerta cerrada*, comienzan su diálogo en el infierno y en algún momento notan que en la habitación no existen espejos. Estelle quiere pintarse la boca, pide un espejo a Inés, pero ella, al no encontrarlo, le ofrece servirle de espejo mirándose en sus ojos. Estelle acepta, pero pronto se da cuenta de que algo no está bien: no puede identificar con certeza la forma en que Inés la está observando y teme por que su propia figura sea transformada ante su insondable mirada. Las cosas se sobresaltan al punto en que Inés afirma: “bueno bueno, soy el espejuelo; pequeña alondra mía, estás en mis manos”.¹⁹ El fondo de la conversación ha dejado ver el primer problema de la interacción con los demás: la constitución propia desde la mirada ajena.

En cualquier encuentro relacional, las miradas son mutuas: ambas personas se atrapan una a la otra bajo el peso de sus miradas. Desde la mirada, la posibilidad de que el otro me observe como objeto se encuentra presente en todo momento. Para Sartre, el primer encuentro con los demás es siempre objetivizante, así lo menciona cuando dice: “Al menos una de las modalidades de la presencia de mí del prójimo es la objetividad”.²⁰ Sin embargo, ni el yo ni el otro son simples objetos. Al momento en que el otro penetra su mirada en mí, y viceversa, se percibe la autenticidad del para-sí, y el objeto se vuelve un sujeto; toda la orientación de lo circundante cambia, se reordena ya no solo alrededor de mí, sino alrededor del otro. El descubrimiento del otro como para-sí, puede inmediatamente poner en alerta a cualquiera. No se trata de un mundo objetual, sino compartido; se comparte la propia libertad “absoluta” con la de los demás.

El sentimiento de ser frente al otro va acompañado de la vergüenza. La autoconsciencia corporal de la existencia, se vuelve frente a otros una situación de vulnerabilidad. Ante la mirada existen varias captaciones: “soy vulnerable, que tengo un cuerpo susceptible de ser herido, que ocupo un lugar y que no puedo en ningún caso evadirme del espacio en el que estoy sin defensa; en suma, que soy visto”²¹ Una de las implicaciones de ser observado es la incomodidad, el surgimiento de la vergüenza. Para Sartre, de inicio los actos propios solo pueden causar vergüenza cuando son observados por un otro.

Finalmente, el mundo del encuentro de los para-sí, de los seres humanos, los colocan en una situación defensiva, derivada esta misma vulnerabilidad. El descubrimiento del cuerpo físico va acompañado del descubrimiento de las necesidades, pero también del descubrimiento de la escasez. Sartre no solo hace una referencia a la escasez de recursos, sino también de libertad. El ser humano, al darse cuenta del mundo compartido, recuerda que su libertad puede ser coartada por la libertad de aquellos que le son iguales. El otro termina por ser, según el filósofo, una especie de hemorragia externa por donde se fuga la propia libertad. Una persona no puede hacer lo que le plazca, pues la libertad tiene un límite: el cuerpo del otro. *A puerta cerrada* llega a su punto álgido cuando los condenados se dan cuenta de que, a pesar de estar en el infierno, no hay verdugos: los verdugos son ellos mismos para los demás.

¿El existencialismo es un humanismo?

Ante este panorama pesimista, sigue abierta la pregunta sobre la posibilidad de una práctica ética dentro de la teoría sartriana de la existencia. Durante su época, se le recriminó a Sartre acerca de la eticidad del existencialismo. En respuesta, él dicta la conferencia sobre el *Existencialismo es un*

¹⁸ Esta idea puede ser examinada con detenimiento en *El ser y la nada*, durante todo el texto que Sartre dedica a hablar sobre el origen de la negación.

¹⁹ Sartre, Jean Paul. *A puerta cerrada*. (España: Orbis, 1985) 126.

²⁰ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. (Buenos Aires: Iberoamericana, 1954) 162.

²¹ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. (Buenos Aires: Iberoamericana, 1954) 165.

humanismo, la cual más allá de ser uno de sus textos divulgativos fundamentales, se convierte en el resumen metodológico del *Ser y la Nada*, específicamente de su antropología. Sin embargo, después de sus textos fenomenológicos y teóricos sobre el existencialismo, parece muy difícil mantener una postura ética desde el existencialismo ateo promulgado por Sartre.

Bajo esa tesitura, la aparente contradicción es señalada por Belloc en el artículo *El existencialismo no es un humanismo. Sartre contra Sartre*, al declarar que: “El problema surge cuando la conferencia acaba por contradecirse o, al menos, oscurecer una serie de conceptos que habían sido ampliamente desarrollados en sus textos fenomenológicos previos”²² ¿Existe realmente una contradicción en el mismo Sartre al proponer una ética de la responsabilidad frente a su concepción existencial de ser-para-otro? ¿Hay un oscurecimiento de los conceptos de la fenomenología ontológica de Sartre, frente a su postura ética y política?

Frente a tales preguntas, Eduardo Grüner propone que el pensamiento sartriano se cierne en una ética de la ambigüedad. Él señala que la literatura satriana está repleta de una serie de escenarios donde los personajes deben elegir continuamente entre su libertad o la moralidad, el bien o el mal. A pesar de todo, este “bien o mal” no son absolutos y no representa ningún tipo de existencia, sino que siempre se retrotraen nuevamente a la antropología, es decir, a la libertad de elección del ser humano:

El hombre está, paradójicamente, «condenado a ser libre», a elegir su propio destino. Pero es precisamente esa paradoja –puesto que Dios ha muerto– lo que lo hace responsable «de todo, ante todos»: de la libertad, de la elección, no hay escape; el compromiso con mi libertad (con mi propia manera de hacer «entrar la Nada en el mundo») solo puede ser circunstancialmente negado por la «mala fe»: más tarde o más temprano, caerá sobre mi cabeza.²³

Esta libertad no es, según Grüner, un relativismo, sino una característica humana que, al centrarse en la elección, recae inevitablemente en la responsabilidad.

En un mismo tenor, Francisco Mota señala que, de entrada, la libertad de acción de Sartre es un absurdo, pues el ser humano tiene que ser libre por necesidad, pero al mismo tiempo no puede posar esta libertad sobre ningún otro valor²⁴ y, sin embargo, lo dota al mismo tiempo de un peso indiscutible respecto a la responsabilidad de sus acciones.

Efectivamente, el dilema de hacerse cargo de sí y de los demás también aparece continuamente en la obra de Sartre. Cuando Inés, Garcín y Estelle se dan cuenta de que quienes se están haciendo daño en el infierno son ellos mismos, deciden dejar de hablarse para no lastimarse entre ellos: en el fondo nadie desea ser el verdugo de los demás. Pareciera que el recorrido existencial de la libertad en los primeros apartados, solamente abona un patetismo y pesimismo frente a la relación ética con el otro. Sin embargo, es precisamente desde la libertad absoluta de donde Sartre plantea la responsabilidad ética. El existencialismo satriano es acusado de una especie de quietud, en donde la descripción fenomenológica no ha hecho más que desenmascarar estructuras relacionales tortuosas, pero esta acusación tiene como respuesta la responsabilidad ulterior.

Sartre reconoce que la libertad absoluta no es solamente para consigo mismo, sino para con los demás. Para él, el existencialismo es una doctrina filosófica que hace posible la vida humana, pues el hombre es responsable de todos los hombres.²⁵ Para esta afirmación, recurre a la tesis aristotélica de la ética teleológica²⁶ y considera que, si algo es bueno para uno, por lo general lo es para todos. Al mismo tiempo, las elecciones no solamente tienen consecuencias personales, sino grupales. La elección se debería hacer, por lo tanto, desde la responsabilidad asumida y no desde la Mala fe. En *El ser y la nada*, la Mala fe no aparece solo como una mera descripción, sino como una crítica. No se

²² Bellocq, Santiago. *El existencialismo no es un humanismo. Sartre contra Sartre*. (2019)

²³ Grüner, Eduardo. *Sartre. Hacia una moral de la ambigüedad*. (Nueva sociedad, 2020) 13.

²⁴ Mota, Francisco. *La libertad como un absurdo en la ética de Jean Paul Sartre*. (2015) 4.

²⁵ Cfr. *El existencialismo es un humanismo*. (México: Editores Mexicanos unidos, 2008) 16-23.

Para el estagirita, las elecciones del ser humano van acompañadas en todo momento de un fin último que se considera bueno en sí mismo, pues nadie elegiría lo que le hace mal. El pensamiento aristotélico señala que todos obran en cuanto tienen como telos un bien último, independientemente de lo que piensen respecto a él.

trata entonces, para Sartre, de quedarse en el ámbito descriptivo de las relaciones, sino de encontrar la manera de que tal descripción, mejore la vida concreta a través del descubrimiento.

En relación a la pregunta central de investigación se deben considerar dos aspectos. En primer lugar, el patetismo y pesimismo del pensamiento Sartriano, están directamente relacionados con su idea de pasión. Ravanales Carrillo deja en claro dentro de su artículo titulado *Sobre la libertad y Pasión en Jean Paul Sartre*²⁷, que la pasión, la existencia y la libertad encuentran una correlación en el pensamiento sartriano. Es decir, como lo explica Ravanales, Sartre no pretende fundar una teoría de la emoción en la corporalidad o biología del ser humano, sino que la trata como una cuestión de carácter existencial. En este sentido, la pasión sufrida por la interrelación, sí encuentra una dependencia con la libertad ética, y no con una especie de determinación ontológica inamovible: un existencialismo relacional es, de manera exclusiva, ontológicamente relacional, no sufriendo.

En segundo lugar, reafirmamos la idea de que la libertad en el pensamiento de Jean Paul Sartre no es un supuesto metafísico, sino existencial. En este sentido, la libertad no existe solo como una categoría descriptiva, sino también práctica. Por estos motivos, la propuesta teórica ética de Sartre no tiene una contradicción filosófica con ninguna de sus categorías descriptivas, sino por el contrario, la primera se abre paso a partir de las segundas.

Conclusión

El compromiso social de Sartre como persona es indudable. Él mismo estuvo involucrado en la política activamente a lo largo de su vida, al mismo tiempo que cofundó una revista política y literaria llamada *Les Temps Modernes* en 1945. La revista se convirtió en uno de los principales puntos de referencia para la intelectualidad de izquierdas en Francia. A través de *Les Temps Modernes*, Sartre y otros intelectuales, como Simone de Beauvoir, discutieron y debatieron cuestiones políticas, filosóficas y culturales del momento. Sartre usó la revista como una plataforma para expresar sus opiniones sobre varios temas, desde la descolonización hasta el marxismo y la situación política en Francia. Durante los eventos de mayo del 68 en Francia, Sartre mostró su apoyo a los estudiantes y trabajadores en huelga y fue visto repartiendo copias de *La Cause du Peuple*, un periódico maoísta, en las calles. Este acto se convirtió en un famoso símbolo de su compromiso político.

Sin embargo, sería una falacia ad hominem afirmar con contundencia que, puesto que Sartre expresaba un compromiso ético y político en su vida, dicho compromiso se encuentra igualmente marcado en su obra intelectual, sin hacer un análisis filosófico a profundidad. La propuesta de la responsabilidad sí está plasmada a lo largo del pensamiento de este autor, pero también es cierto que nunca termina de convertirse en uno de los temas centrales de su pensamiento teórico existencialista.

Aun así, la preocupación por la responsabilidad propia y ajena jamás deja de estar presente en la obra de Sartre. Se puede decir incluso, como se afirmó en el apartado anterior, que su ontología, sin llegar a convertirse en un supuesto metafísico, es el andamiaje adecuado para la perspectiva ética de Sartre, con un énfasis en su visión particular del ser humano. Con ello, se recalca la idea que abría el presente artículo: las teorías éticas se construyen a partir de visiones específicas antropológicas, y Sartre y la Europa del periodo de entreguerras y posguerra no fueron la excepción.

Describir una situación conflictiva en las relaciones humanas, al extremo de llamarla infernal, y aun así realizar un llamado a la responsabilidad sobre el mundo del otro, no hace sino poner de manifiesto que la descripción de las situaciones humanas, aun cuando son terribles, no impiden postular un llamado al mejoramiento de las mismas. Esta es una prueba de que la filosofía teórica ayuda a la comprensión, mientras que la ética, como práctica filosófica, llama a la acción. Combinar ambas quizá no siempre da el resultado que se espera, pero nada quita el mérito al pensamiento que busca la transformación.

Referencias

Bellocq, Santiago. *El existencialismo no es un humanismo. Sartre contra Sartre*. 1º Congreso Internacional de Ciencias Humanas-Humanidades entre pasado y futuro. Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín, Gral. San Martín, 2019.

²⁷ Ravanales C., Jorge. *Sobre la libertad y pasión en Jean-Paul Sartre*. Revista Contextos, 2023.

- Echeverría B. Castro C. *Sartre, los intelectuales y la política*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1968.
- Grüner, Eduardo. *Sartre: hacia una moral de la ambigüedad*. revista Nueva Sociedad 290, Noviembre - Diciembre 2020, ISSN: 0251-3552.
- Monasterio, Xavier. *Para ser humano*. México: Universidad Iberoamericana, 1991.
- Mota, Francisco. Eleutheria, ISSN-e 1990-2433, N°. 3, 2015
- Ravanales Carrillo, Jorge. 2023. Sobre Libertad Y Pasión En Jean Paul Sartre. Contextos: Estudios De Humanidades Y Ciencias Sociales, n.º 52 (julio), 22-37. <http://revistas.umce.cl/index.php/contextos/article/view/2105>.
- Ruiz Rodríguez, Virgilio. *Ética y mundo actual*. México: Universidad Iberoamericana, 2016.
- Sartre, Jean Paul. *A puerta cerrada*. España: Orbis, 1985.
- Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. México: Editores Mexicanos unidos, 2008.
- Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. Tr. J. Lebas. Buenos Aires: Iberoamericana, 1954.
- Sartre, Jean Paul. *La náusea*. México: Época, 2008.
- Sartre, Jean Paul. *La trascendencia del ego*. Bahía Blanca: Calden.
- Víctor M. Toledo, «Diez tesis sobre la crisis de la modernidad», Polis [En línea], 33 | 2012, Publicado el 23 marzo 2013, consultado el 10 diciembre 2023. URL: <http://journals.openedition.org/polis/8544>