

GRADO EN FILOSOFÍA

La angustia como conciencia de libertad en la filosofía de Jean-Paul Sartre

Juan José Rodríguez Bastidas

2014/2015

Trabajo de Fin de Grado

Tutor: Iñaki Marieta Hernández

Universidad de La Laguna

“Existo. Es algo tan dulce, tan dulce, tan lento. Y leve; como si se mantuviera solo en el aire. Se mueve. Por todas partes, rocas que caen y se desvanecen. Muy suave, muy suave”.

Jean-Paul Sartre, *La náusea*.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	4
2. ANTECEDENTES.....	5
2.1. INFLUENCIAS INTELECTUALES.....	9
2.2. ESTUDIOS SOBRE LA OBRA DE SARTRE.....	13
3. DISCUSIÓN Y POSICIONAMIENTO.....	16
3.1. EL HOMBRE SE ENCUENTRA EN EL ABSURDO: LA DISTINCIÓN SER-EN-SÍ Y SER-PARA-SÍ.....	16
3.2. EL SURGIMIENTO DE LA NADA: FUNDAMENTANDO LA LIBERTAD...19	
3.3. LA ANGUSTIA COMO CONCIENCIA DE LIBERTAD.....	21
3.4. LA ANGUSTIA EXISTENCIAL: EL INDIVIDUO COMO FUNDAMENTO DE LOS VALORES.....	27
3.5. EL DETERMINISMO COMO FUNDAMENTO DE LAS CONDUCTAS DE HUIDA: LA MALA FE.....	31
4. ESTADO ACTUAL.....	36
5. CONCLUSIONES Y VÍAS ABIERTAS.....	40
6. BIBLIOGRAFÍA.....	45

1. INTRODUCCIÓN

El ensayo que presentamos está titulado “La angustia como conciencia de libertad en la filosofía de Jean-Paul Sartre”, y tiene como principal objetivo realizar un estudio introductorio a la relación que establece el filósofo francés entre la libertad y la angustia. Conocido por su defensa de la libertad, el autor de obras como *La náusea* o *El ser y la nada* viene a decirnos que el hombre es un ser caracterizado tanto por su condición de ser libre como por reconocerse a sí mismo como una nada que no puede definirse de una vez y para siempre. En este sentido, Sartre planteará que en la angustia se da el reconocimiento de esa condición de ser libre e indeterminado propia del hombre. Aquello que vamos a analizar no es sólo lo que entiende el autor francés por angustia, sino precisamente cómo es posible que se dé la angustia y qué consecuencias tiene su existencia, planteando cómo una reflexión que comienza refiriéndose a la estructura ontológica del mundo acaba poniéndonos frente a un problema ético: la incapacidad que encuentra el individuo de fundamentar sus valores morales. Finalmente, hablaremos de cómo la “mala fe” emerge como una conducta que intenta ocultar la evidencia de la libertad, planteándonos si es posible que el hombre sea algo más que una pasión inútil.

2. ANTECEDENTES

El autor sobre el que trata este ensayo, Jean-Paul Sartre (1905-1980), fue un filósofo, escritor y novelista francés, cuya obra está asociada al desarrollo del existencialismo y el marxismo humanista. Su pensamiento suele ser dividido en dos etapas principales¹: un primer periodo en el que desarrolla su filosofía existencialista, publicando como principales obras filosóficas *El ser y la nada* (1943) y *El existencialismo es un humanismo* (1946), así como novelas como *La náusea* (1938) o la trilogía de *Los caminos de la libertad* (1945-49); y una segunda época, en la que intenta integrar el marxismo a su pensamiento, con el objetivo de sintetizar la crítica social con su existencialismo, cuyas raíces se hunden en la subjetividad; en concreto, la principal obra filosófica de esta etapa es la *Crítica de la razón dialéctica* (1960), mientras que podemos remarcar la importancia de diversos escritos, como el prólogo a la obra de Frantz Fanon² (1925-1961) *Los condenados de la tierra* (1961), su autobiografía titulada *Las palabras* (1964) o sus conocidos ensayos publicados bajo el título de *Situaciones* (1947-1976). Si bien la importancia de su obra trascendió los límites de la filosofía³ – precisamente porque no sólo fue un filósofo académico, sino también un

1 Resulta tremendamente complicado dividir el pensamiento de Sartre, al igual que el de cualquier autor, en épocas diferenciadas. Es esta la razón por la que no pretendemos fijar unos marcos temporales concretos, porque, si bien es cierto que no creemos conveniente enmarcar su pensamiento en etapas, resulta evidente que su obra tomó un interés político y social tras haber ocurrido la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), lo que queda patente en su defensa de la solidaridad y del compromiso dentro de *El existencialismo es un humanismo*. Si bien no se puede decir que rechazara de manera frontal los principios de su filosofía existencialista, a lo largo de los años posteriores a 1945, irá incrementando su interés en el pensamiento de Karl Marx (1818-1883), defendiendo primeramente el estalinismo y, ya bien entrada la década de lo 1960, al maoísmo. En consecuencia, hemos tratado de mencionar obras que consideramos relevantes pertenecientes a cada época.

2 Frantz Omar Fanon (1925-1961) fue un filósofo, psicólogo y escritor revolucionario cuya obra está asociada a la cuestión de la descolonización y al análisis psicológico de la colonización. Su obra *Los condenados de la tierra*, publicada en el mismo año de su muerte, ha sido una fuente de inspiración para múltiples movimientos anticolonialistas alrededor del mundo, influyendo a figuras históricas como Malcolm X (1925-1965) o Ernesto 'Che' Guevara (1928-1967), entre otros.

3 Es evidente el papel que tuvo Sartre no sólo como filósofo e intelectual, sino también como escritor y novelista. Su obra literaria fue tremendamente valorada, y, dentro de esos reconocimientos, sobresale el Premio Nobel de literatura con el que fue galardonado en 1964 y que el autor francés rechazó, precisamente por evitar convertirse en una “institución” en lugar de un escritor.

literato y un crítico político – en este ensayo analizamos una cuestión central dentro de su filosofía existencialista: el concepto de angustia en *El ser y la nada*.

En términos generales, la tesis de Sartre en relación al ser humano es su consideración del hombre como un ser que se encuentra a sí mismo sin explicación en el mundo, sin razones y sin excusas. Precisamente por esto el hombre “está condenado a ser libre”⁴, porque al encontrarse arrojado en el mundo es responsable de sí mismo, por lo que es necesario que sea él y sólo él quien se cree continuamente mediante sus acciones; pero condenado precisamente porque no ha elegido ser libre. Esta es la razón por la que, para el hombre, “la existencia precede a la esencia”⁵, en cuanto se encuentra en el mundo para posteriormente definirse por sus actos, ya que el hombre “no existe más que en la medida en que se realiza”⁶. Dentro de su filosofía, aquello en lo que me voy a centrar es en la conciencia reflexiva que surge del reconocimiento de esta libertad sin límites que alberga el ser humano, que Sartre asocia a la angustia, y la incapacidad que encuentra el hombre de determinar de una vez y para siempre tanto su identidad como sus valores.

Desde un punto de vista histórico, el pensamiento de Sartre hay que enmarcarlo dentro del movimiento filosófico denominado “existencialismo”, cuyas raíces históricas remontan a la filosofía de Søren Kierkegaard⁷ (1813-1855) y a la literatura de Fiódor Dostoievski⁸ (1821-1881) durante el siglo XIX, y que alcanzó su mayor desarrollo principalmente en Alemania y en Francia durante la primera mitad del siglo XX⁹.

4 Jean-Paul SARTRE (1946), *El existencialismo es un humanismo* (trad. V. Prati de Fernández), Losada, Buenos Aires, 1957, p. 26.

5 Íbidem, p. 14.

6 Íbidem, p. 39.

7 Soren Kierkegaard (1813-1855) fue un filósofo y teólogo danés, considerado como uno de los padres del existencialismo, y cuya obra abrió la puerta a la reflexión no sólo en torno a la existencia humana, sino también a la relación de temáticas como la libertad y la responsabilidad, la desesperación y la angustia, etc. Su pensamiento constituye un esfuerzo por criticar la filosofía de Hegel (1770-1833), y entre sus obras cabe destacar los ensayos *Temor y Temblor* (1843) y *El concepto de angustia* (1844).

8 Fiódor Dostoievski (1821-1881) fue un novelista ruso, cuya obra se encuentra basada en la descripción psicológica de los personajes que protagonizan sus obras dentro del marco de la Rusia zarista de mitad de siglo XIX. Entre sus novelas destacan *Crimen y castigo* (1866), *El idiota* (1868-1869) y *Los hermanos Karámazov* (1879-1880), entre muchas otras.

9 Antonio GORRI GOÑI (1986), *Jean-Paul Sartre: un compromiso histórico*, Anthropos, Barcelona, p.

Hemos de afirmar que ambas guerras mundiales y la situación socioeconómica posterior a ellas constituyen una influencia determinante tanto en el surgimiento como en el desarrollo del pensamiento existencialista en ambos países. Tales circunstancias llevan a una situación de incertidumbre y de desconcierto, en la que:

“El derrumbamiento de los cuadros sociales, políticos, nacionales, ideológicos y espirituales que daban hasta ese momento consistencia, en cierto modo “desde fuera”, a la vida individual, condujo al hombre a tomar conciencia de su responsabilidad personal y de su libertad.”¹⁰

Estas condiciones de completa extrañeza y desconcierto causadas por las circunstancias sociales e históricas propician una crisis en las bases del pensamiento, ante las que el existencialismo surge como reacción espiritual. Por ejemplo, el movimiento existencialista surge en Alemania en medio de la lamentable situación que tiene como legado la Primera Guerra Mundial (1914-1918), y tiene como principales referentes a las figuras de Martin Heidegger¹¹ (1889-1976) y Karl Jaspers¹² (1883-1963), mientras que el existencialismo francés se convierte en un “movimiento de moda” tras el final de la Segunda Guerra Mundial¹³ (1939-1945). Los autores más relevantes del pensamiento existencialista francés fueron, además del propio Sartre, Albert Camus¹⁴

105.

10 Íbidem, p. 105.

11 Martin Heidegger (1889-1976) fue un filósofo alemán, cuyo pensamiento suele ser caracterizado como uno de los más influyentes del siglo XX y cuya importancia reside en su crítica de la metafísica occidental y de su afirmación de la necesidad de recuperar la pregunta por el sentido del ser. Entre sus principales obras encontramos *Ser y Tiempo* (1927), *¿Qué es metafísica?* (1929), y la *Carta sobre el humanismo* (1947). Si bien Sartre va a reconocer a Heidegger como un pensador existencialista, el filósofo alemán rechazará tal etiqueta, además de cualquier relación con el humanismo sartreano, en la *Carta sobre el humanismo*.

12 Karl Theodor Jaspers (1883-1963) fue un filósofo, psiquiatra, y médico alemán considerado como un autor muy influyente en el desarrollo del existencialismo del siglo XX por sus aportaciones en la interpretación de la obra de Friedrich Nietzsche y Soren Kierkegaard. Suele ser asociado al denominado existencialismo cristiano, junto a Gabriel Marcel (esa designación es realizada, también, por Jean-Paul Sartre en *El existencialismo es un humanismo*, mediante la distinción entre existencialismo cristiano y ateo, en el que el propio Sartre se enmarca a sí mismo y a Heidegger.)

13 Antonio GORRI GOÑI, ob. cit., p. 105.

14 Albert Camus (1913-1960) fue un novelista e intelectual francés nacido en Argelia cuyo pensamiento

(1913-1960) y Maurice Merleau-Ponty¹⁵ (1908-1961).

Los autores existencialistas tienen en común plantear el reconocimiento de la existencia como base para todo posible planteamiento filosófico. Ahora bien, como dirá el propio Sartre¹⁶, aquellas situaciones de incertumbre mencionadas anteriormente no limitarán al existencialismo a ser una filosofía del quietismo y la desesperación, pero su reconocimiento resulta ser indispensable a la hora de fundamentar una respuesta constructiva a aquellas circunstancias que los existencialistas describen. Así pues, no sólo se constatarán situaciones como la muerte, la soledad o la angustia como propias de la existencia humana, sino que el existencialismo pretenderá ir más allá, y analizará todas aquellas partes de la condición humana con el fin de superar estas situaciones. Podríamos decir que nos encontramos frente al reconocimiento de la *muerte de Dios*¹⁷ anunciada por Friedrich Nietzsche (1844-1900), símbolo del hundimiento de los valores e ideas tradicionales. En relación a esto, escribe Sartre que:

“El existencialismo no es un ateísmo en el sentido de que se extenuaría en demostrar que Dios no existe. Más bien declara: aunque Dios existiera, esto no cambiaría [...] Es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada puede salvarlo de sí mismo.”¹⁸

trató temas como el absurdo y el suicidio, llegando a afirmar que el problema filosófico fundamental es el suicidio. Entre sus novelas cabe destacar *El extranjero* (1942), *La peste* (1947) y *La Caída* (1956), mientras que de sus ensayos filosóficos hemos de remarcar tanto el *Mito de Sísifo* (1942) como *El hombre rebelde* (1951). Su obra fue reconocida con el Premio Nobel de literatura en 1957, tan sólo unos años antes de su muerte en un accidente de coche en 1960.

15 Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) fue un filósofo fenomenólogo francés, influenciado por el pensamiento de Edmund Husserl y Martin Heidegger. En sus escritos combinó su interés por la psicología descriptiva con estudios sobre literatura, arte y política. Entre sus obras principales podemos destacar *La estructura del comportamiento* (1942) y *La fenomenología de la percepción* (1945), además de una remarcable obra póstuma.

16 Jean-Paul SARTRE, ob. cit., p. 39.

17 Concretamente, Nietzsche anuncia la muerte de Dios en el aforismo 125 de *La Gaya Ciencia*, en los siguientes términos: “¡Dios ha muerto! ¡Dios seguirá muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo consolarnos, nosotros asesinos de todos los asesinos? Lo más santo y más poderoso que el mundo poseía hasta ahora se ha desangrado bajo nuestros cuchillos.” (Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia* [trad. J. Mandomingo Sierra], EDAF, Madrid, p. 210).

18 Jean-Paul SARTRE, ob. cit., p. 65.

2.1. INFLUENCIAS INTELECTUALES

En relación a las influencias filosóficas que nutren el pensamiento de Sartre en la elaboración de su obra, podemos reconocer una serie de filósofos que van a condicionar tanto su concepción filosófica en general como su concepción de la angustia en particular.

En primer lugar, la influencia de René Descartes (1596-1650) es clara en el pensamiento de Sartre. Concretamente, podemos decir que la principal aportación que toma Sartre del padre de la filosofía moderna es el reconocimiento de la subjetividad como elemento primario en la tarea del conocimiento. Como el propio Sartre reconoce:

“En el punto de partida no puede haber otra verdad que esta: *pienso, luego soy*; esta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma. Toda teoría que toma al hombre fuera de ese momento en que se capta a sí mismo es ante todo una teoría que suprime la verdad”¹⁹

Sin embargo, el contraste llega cuando intentamos comprender qué caracteriza tal subjetividad: mientras que Descartes habla del sujeto de conocimiento, Sartre reconoce al hombre situado en una circunstancia, arrojado en el mundo, que no sólo se reconoce a sí mismo como siendo, sino también a otros individuos²⁰; y, en consecuencia, no es ya un sujeto abstracto, un sujeto de conocimiento, sino que es un individuo que se encuentra existiendo, que es relacionándose con el mundo. En definitiva,

“En el *cogito* no se descubría uno solamente a sí mismo, sino también a los otros. Por el *yo pienso*, en contraposición a la filosofía de Descartes [...] nos captamos a nosotros mismos frente al otro, y el otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos.”²¹

En segundo lugar, el papel de la filosofía de Edmund Husserl²² (1859-1938) es

19 Íbidem., p. 45.

20 Íbidem., p. 46.

21 Íbidem., p. 46.

22 Edmund Husserl (1859-1938) fue un filósofo alemán, cuya obra resulta importante por ser el fundador del movimiento fenomenológico, que pretendía hacer del análisis de la conciencia la base del pensamiento filosófico. Sus escritos han influenciado a innumerables pensadores, entre ellos,

clave en relación a la apropiación por parte de Sartre del concepto de intencionalidad para comprender su pensamiento. El filósofo alemán va a sentar las bases de aquello que conocemos como “fenomenología”, que puede ser definida como un proyecto que pretende refundar la filosofía en el *yo pienso*²³, con el objetivo de “encontrar una base indubitable para el conocimiento”²⁴. Podemos decir que, en el sentido de tomar la subjetividad como posibilidad de conocimiento, el filósofo alemán al igual que Sartre, es un cartesiano.

Aquello que resulta clave a la hora de comprender la influencia de Husserl para Sartre es el papel que la conciencia toma como elemento clave en la posibilidad de conocer. Concretamente, es la noción de *intencionalidad*²⁵, mediante la que el filósofo alemán caracteriza la percepción del sujeto, lo que brinda a Sartre la posibilidad de distinguir entre el ser-en-sí con respecto al ser-para-sí. Husserl plantea con este concepto que la conciencia siempre va a estar referida a un algo, siempre va a ser conciencia de algo, y que si queremos conocer la constitución ontológica del mundo hemos de estudiar de qué forma la conciencia tiene experiencia del mundo. Tal concepción del conocimiento es heredada por Sartre, quien va a realizar, en *El ser y la nada*, un análisis de la conciencia con el objetivo de descubrir tanto la constitución ontológica de aquello que aparece a la conciencia como de la realidad humana o ser-para-sí. No es en vano que Sartre llame a *El ser y la nada* un ensayo de ontología fenomenológica.

En relación a la angustia, Sartre plantea que ésta es el sentimiento que brinda al hombre la posibilidad de ser consciente de su libertad. En su concepción de la angustia,

además del propio Sartre, encontramos a su discípulo Martin Heidegger, a Emmanuel Levinas, José Ortega y Gasset y Maurice Merleau-Ponty, entre muchos otros. Entre sus obras podemos destacar las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), las *Meditaciones cartesianas* (1931) y *La crisis de las ciencias europeas y de la fenomenología trascendental* (1936), entre otras.

23 E. ÁLVAREZ (2011), “La cuestión del sujeto en la fenomenología de Husserl” en *Investigaciones Fenomenológicas*, nº 8, p. 98.

24 Íbidem, p. 100.

25 La intencionalidad es un término que desarrolla Edmund Husserl en su fenomenología. Mediante este concepto, el filósofo alemán describe la naturaleza de la conciencia como un dirigirse hacia algo, siendo siempre conciencia de algo, ante aquello que se constituye como objeto de conocimiento. Sartre tomará este concepto afirmando que aquello que aparece a la conciencia, denominado como ser-en-sí, tiene una existencia externa, independiente a aquélla.

encontramos elementos de Søren Kierkegaard y de Martin Heidegger²⁶. En concreto, el autor francés reconoce que ambas visiones se distinguen en cuanto a lo que causa la angustia: mientras que el autor danés considera que la angustia tiene como causa la conciencia de la libertad, el filósofo alemán afirma que la angustia surge del reconocimiento de la nada²⁷. Sartre plantea su intención de conjugar ambas posiciones, considerando que ambas comprensiones de la angustia se implican mutuamente: la angustia es angustia ante la libertad del hombre como ser-libre, pero esa libertad está asentada en el hecho de que se reconoce a sí mismo como una nada que tiene que elegirse con cada acto²⁸.

Søren Kierkegaard es uno de los autores que ejerce una mayor influencia en el existencialismo del siglo XX²⁹, y, entre sus aportaciones destacan sus reflexiones sobre la libertad y sus escritos sobre la angustia, planteando la distinción fundamental entre ésta y el miedo. El autor danés plantea que la única realidad para el individuo es la realidad ética en relación a su existencia, en cuanto el hombre está infinitamente interesado en cuidar de aquélla precisamente porque su integridad depende de ello. Mediante esta defensa de la ética, Kierkegaard plantea la necesidad de que el individuo renuncie a las abstracciones especulativas y actúe en la realidad. Para que esa acción sea posible, es necesario que la realidad sea algo interior, perteneciente a cada individuo, brindando la oportunidad a éste de buscar identificarse en la acción con aquello que piensa ser. En consecuencia, podemos decir que su reivindicación de la ética plantea la necesidad de valorar lo ético en relación a la individual del individuo³⁰.

Ahora bien, lo ético alcanza tal valor en cuanto reconozcamos que el hombre es libre, y es precisamente esa condición de ser libre la que va a permitir al individuo hacerse concreto mediante la acción³¹. Es aquí donde entra en juego la angustia. Kierkegaard va a decir que la angustia no tiene un sentido negativo, sino al contrario: la angustia no viene a nosotros para hundirnos en la desesperación y el sinsentido, sino precisamente para

26 Jean-Paul SARTRE (1943), *El ser y la nada*, (trad. Juan Valmar), Losada, Buenos Aires, 2005, p. 74.

27 Íbidem, p. 74.

28 Íbidem, p. 74.

29 Paul ROUBICZEK (1968), *El existencialismo*, (trad. J. M. García de la Mora), Labor, Barcelona, pp. 17-18.

30 Rafael LARRAÑETA (1997), Kierkegaard (1813-1855), Ediciones del Orto, Madrid, p. 38.

31 Íbidem, p. 39.

ponernos frente a nuestra condición de seres libres³². En consecuencia, podemos decir que la angustia es la forma en la que el individuo accede a la libertad, porque antes de la libertad tan sólo hay inocencia, y en la inocencia la libertad no es realidad sino mera potencia, mera posibilidad³³. Sartre reconoce la importancia de la aportación de Kierkegaard a la cuestión de la angustia en relación a la libertad en numerosas ocasiones. Por ejemplo, en *El existencialismo es un humanismo* plantea que:

“Es esta angustia la que Kierkegaard llamaba la angustia de Abraham. Conocen ustedes la historia: un ángel ha ordenado a Abraham sacrificar a su hijo; todo anda bien si es verdaderamente un ángel el que ha venido y le ha dicho: tú eres Abraham, sacrificarás a tu hijo. Pero cada cual puede preguntarse: ante todo, ¿es en verdad un ángel, y soy yo en verdad Abraham? ¿Quién me lo prueba? [...] No encontraré jamás ninguna prueba, ningún signo para convencerme de ello. [...] Si considero que tal o cual acto es bueno, soy yo el que elegiré decir que este acto es bueno y no malo.”³⁴

Por otra parte, Martin Heidegger es otro filósofo que sienta un precedente en las reflexiones sobre la angustia. En el apartado cuarenta de *Ser y Tiempo*³⁵, el filósofo alemán reflexionará sobre el sentimiento de angustia en relación a la aperturidad del *Dasein*. En concreto, Heidegger retoma la distinción establecida por Kierkegaard entre angustia y miedo, planteando que la angustia, a diferencia del miedo, que siempre se da ante “un ente perjudicial intramundano”³⁶, es angustia frente algo completamente indeterminado: no es un ente lo que causa la angustia, sino que, por el contrario, “el ante-qué de la angustia se caracteriza por el hecho de que lo amenazante no está *en ninguna parte*”³⁷. Ahora bien, el afirmar que aquello que angustia la angustia no es

32 Íbidem, p. 40-41.

33 Adolfo ARIAS MUÑOZ (1973), “Para una fenomenología de la angustia en J. P. Sartre” en *Saitabi*, nº 23, p. 34.

34 Jean-Paul SARTRE (1945), *El existencialismo es un humanismo* (ed. citada), p. 23.

35 El apartado lleva el título de “La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del Dasein”. A la hora de elaborar este escrito, hemos manejado la siguiente edición de *Ser y Tiempo*: Martin HEIDEGGER (1927), *Ser y tiempo* (trad. J. E. Rivera Cruchaga), Trotta, Madrid, 2003, pp. 206-213.

36 Íbidem, p. 208.

37 Íbidem, p. 208.

“nada” no significa simplemente nada, sino que es el estar-en-el-mundo lo que propicia la angustia: “*aquello ante lo cual la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo*”³⁸. En palabras de Heidegger:

“El angustiarse abre originaria y directamente el mundo en cuanto mundo. No se trata de que primero se prescinda reflexivamente del ente intramundano y se piense tan sólo el mundo, ante el cual surgiría entonces la angustia, sino que, por el contrario, la angustia como modo de la disposición afectiva, abre inicialmente el *mundo en cuanto mundo*.”³⁹

La angustia abre la posibilidad de la afectividad ante los entes que causan el miedo, precisamente porque el *Dasein* se angustia ante su condición de ser-en-el-mundo. Con la angustia, aquella tranquilidad de la cotidianidad y del “estar como en casa” del ser-ahí se derrumba: el mundo pierde su significatividad⁴⁰. Es por ello que Heidegger plantea que “el no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario”⁴¹, y, al mismo tiempo, precisamente porque la angustia está dada de forma latente en el estar en el mundo, el *Dasein* tiene la posibilidad de tener miedo: “miedo es angustia caída en el “mundo”, angustia impropia y oculta en cuanto tal para sí misma”⁴². A modo de síntesis, podemos decir junto a Heidegger que:

“El angustiarse, en cuanto disposición afectiva, es una manera de estar-en-el-mundo; el ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en condición de arrojado; aquello por lo que la angustia se angustia es el poder-estar-en-el-mundo”⁴³.

38 Íbidem, p. 209.

39 Íbidem, p. 209.

40 Íbidem, p. 210-211.

41 Íbidem, p. 211.

42 Íbidem, p. 212.

43 Íbidem, p. 213.

2.2. ESTUDIOS SOBRE LA OBRA DE SARTRE

En cuanto al tratamiento de la obra de Sartre, hemos considerado relevante reseñar las siguientes monografías como los trabajos más importantes en torno a su obra. En primer lugar, hemos de tener en cuenta dos obras de referencia en lengua francesa:

- ◆ La obra de René Lafarge titulada *La philosophie de Jean-Paul Sartre*⁴⁴ (1967) puede ser considerada como un texto clásico en el tratamiento de la obra del filósofo existencialista. En concreto, este escrito está dedicado a realizar un acercamiento a los principales conceptos de la filosofía sartreana (conciencia, nada, libertad, angustia, etc.) de una manera clara y concisa, apoyándose tanto en un análisis de sus obras teóricas como en menciones a sus obras literarias, con el objetivo de esclarecer la mayoría de los conceptos.
- ◆ El estudio de Colette Audry titulado *Sartre*⁴⁵ (1966) realiza un estudio de diversos problemas pertenecientes a la obra del filósofo francés y una selección de textos ordenados por temáticas pertenecientes a las propias obras de Sartre. De una manera similar a la que emplea Lafarge, Audry dedica un apartado a explicar cada uno de los problemas que encontramos en la obra de Sartre: angustia, proyecto existencial, moral imposible, etc.

También hemos considerado relevante señalar la obra de la escritora y filósofa británica Iris Murdoch⁴⁶ (1919-1999) titulada *Sartre: rationalist romantic*⁴⁷ (1953) como un ensayo clásico dentro de la recepción de la obra del filósofo francés en lengua inglesa. Concretamente, este estudio constituye uno de los primeros esfuerzos por difundir la obra de Sartre en el mundo anglosajón, y fue publicada tan sólo ocho años después del final de la Segunda Guerra Mundial. En ella, Murdoch pretende hacer entender el pensamiento del

44 A la hora de elaborar este escrito hemos manejado la siguiente traducción: R. LAFARGE, *La filosofía de Jean-Paul Sartre* (trad. M^a del Rosario Zurro Rodríguez), G. del Toro, Madrid, 1970.

45 A la hora de elaborar este escrito hemos manejado la siguiente traducción: Colette AUDRY (1975), *Sartre* (trad. G. L. Bueno Brasero), EDAF, Madrid.

46 Iris Murdoch (1919-1999) fue una autora y filósofa británica, conocida por sus novelas sobre el bien y el mal, los encuentros sexuales, la moralidad y el subconsciente. Es reconocida por la crítica como una de las principales novelistas británicas de la segunda mitad del siglo XX.

47 A la hora de elaborar este escrito hemos manejado la siguiente traducción: Iris MURDOCH (1953), *Sartre: un racionalista romántico* (trad. E. Bottini Rodríguez, N. Laffray Ricard), Random House Mandatori, Barcelona, 2007.

filósofo francés mediante múltiples análisis y referencias de sus obras literarias.

En cuanto a los trabajos en lengua hispana, la obra de Antonio Gorri Goñi titulada *Jean-Paul Sartre: un compromiso histórico*⁴⁸ (1986) viene a ser el mayor precedente. En concreto, este estudio se encuentra centrado en reflexionar sobre su psicología fenomenológica. Para ello no sólo da cuenta de los horizontes intelectuales de Sartre y su relación con ciertos movimientos de pensamiento (existencialismo, estructuralismo, marxismo), sino que tiene como objetivo analizar los principios fenomenológicos y ontológicos de su obra. En tal esfuerzo explicativo, da cuenta de los principales conceptos que mencionamos en este escrito: ser-en-sí y ser-para-sí, libertad, angustia...

Finalmente, en relación al tema de la angustia, hemos de mencionar como principal antecedente el artículo de Adolfo Arias Muñoz titulado “Para una fenomenología de la angustia en Jean-Paul Sartre”⁴⁹ (1973), publicado en la revista *Saitabi*. En este artículo, Arias Muñoz reconoce la angustia como un fenómeno que Sartre reconoce como consustancial al hombre, en cuanto el existencialismo declara que el hombre es angustia. Al mismo tiempo, reconoce la herencia de Kierkegaard y Heidegger explicando brevemente en qué consiste la angustia en cada uno de ellos, para pasar a explicar que Sartre considera que ambas visiones se implican mutuamente, dice Arias Muñoz, porque la libertad y la nada son una misma cosa, ya que Sartre afirma que el hombre es libre precisamente porque está indeterminado, porque es una nada.

48 Antonio GORRI GOÑI (1986), *Jean-Paul Sartre: un compromiso histórico*, Anthopos, Barcelona.

49 Adolfo ARIAS MUÑOZ (1973), “Para una fenomenología de la angustia en J. P. Sartre” en *Saitabi*, nº 23, pp. 31-42.

3. DISCUSIÓN Y POSICIONAMIENTO

3.1. EL HOMBRE SE ENCUENTRA EN EL ABSURDO: LA DISTINCIÓN SER-EN-SÍ Y SER-PARA-SÍ

Sartre nos plantea que nos encontramos a nosotros mismos en el *absurdo original*; y, en consecuencia, nuestra existencia se encuentra más allá de cualquier posible explicación. Acudamos a Antoine Roquentin, protagonista de *La Náusea*⁵⁰ (1938), para comprender aquello que el filósofo francés pretende decirnos cuando nos habla del absurdo.

Roquentin es un personaje solitario, que no mantiene relaciones personales con nadie, ni tampoco pretende tenerlas. Se ha encerrado en su soledad y en el silencio, pero su calma no es sino una falsa apariencia. Siente una sensación desagradable que progresivamente va apoderándose de él, y tal situación le desconcierta. ¿Es tal sensación una alucinación? Podría ser, pero continúa reflexionando sobre ella, dándose cuenta de que aquello que le perturba no está tanto en él como en las cosas. Su relación con las cosas había estado basada en la creencia de que él las manejaba a ellas, pero ahora experimenta los objetos como amenazas; ya no los toca, sino que se le resisten, le rechazan: le causan náuseas. Y es esa náusea la que hace que todo le parezca insoportable, pero no conoce la causa de esa sensación; extenuado, no aguanta ya esta situación, y, dejándose caer en un banco, se encuentra a sí mismo con la situación que tanto le perturba:

“Me cortó el aliento. Jamás había sentido, antes de estos últimos días, lo que quería decir 'existir' [...] De ordinario, la existencia se oculta. Está ahí, alrededor de nosotros, en nosotros, ella es *nosotros*, no podemos decir dos palabras sin hablar de ella y, finalmente, queda intocada. [...] Y de golpe estaba ahí, clara

⁵⁰ *La náusea* (1938) es la primera novela de Jean-Paul Sartre, cuyo protagonista es el personaje que hemos mencionado en el escrito, Antoine Roquentin. Escrita en forma de diario de acuerdo a las experiencias que el propio Roquentin va teniendo, en esta novela Sartre plasma literariamente muchas de las ideas que recoge de forma teórica en *El Ser y la Nada* (1943). A la hora de escribir este TFG, hemos empleado la siguiente edición: Jean-Paul SARTRE (1938), *La náusea* (trad. Aurora Bernárdez), Losada, Buenos Aires, 1947.

como el día: la existencia se descubrió de improviso.”⁵¹

Mientras me contentaba con emplear los objetos, dice Roquentin, con hacer de ellos lo que creía que tenía que hacer con ellos, la vida no me causaba ninguna inquietud: me limitaba a hacer lo que creía correcto. Pero ahora los objetos se vuelven en mi contra, y la calma desaparece con ellos. Hasta aquel momento empleaba los objetos por la función que les estaba asignada: cada uno tiene su función, y él se limitaba a cumplirla. Pero cuando se desvanece el significado que le damos a las cosas, aún queda sobre nosotros su peso, ya no exigen nada, no piden nada, simplemente están ahí: se me desvelan como existentes⁵². Sartre, por boca de Roquentin, plantea que:

“Éramos un montón de existencias incómodas, embarazadas por nosotros mismos; no teníamos la menor razón de estar allí, ni unos ni otros; cada uno de los existentes, confuso, vagamente inquieto, se sentía de más con respecto a los otros. [...] Yo – flojo, lánguido, obsceno, dirigiendo, removiendo melancólicos pensamientos – *también yo estaba demás.*”⁵³

Y este sería el auténtico absurdo: encontrarnos a nosotros mismos existiendo en el mundo, arrojados a él, pero sin explicación que nos permita comprender nuestra existencia⁵⁴. Somos contingentes, nos dice Sartre, nos encontramos a nosotros mismos existiendo, y, al mismo tiempo, los existentes se me aparecen, puedo percibirlos, se dejan encontrar, pero no podemos conocer la causa de su existencia⁵⁵.

Aquella sensación de extrañeza que me ha brindado la náusea me sitúa frente al absurdo. La duda que ha originado en mí su reconocimiento me descubre como un existente en un mundo de existentes; pero no puedo reconocerme a mí mismo como un objeto más: cuestiono mi relación con aquéllos, por lo que es necesario que sea algo distinto que un mero objeto. Sartre conceptualiza la diferencia entre los objetos y mi subjetividad mediante la distinción entre ser-en-sí y ser-para-sí, respectivamente.

51 Jean-Paul SARTRE (1938), *La náusea* (ed. citada), p. 144.

52 René LAFARGE (1970), *La filosofía de Jean-Paul Sartre* (trad. María del Rosario Zurro Rodríguez), G. del Toro, Madrid, p. 35.

53 Jean-Paul SARTRE (1938), *La náusea* (ed. citada), p. 146.

54 Iris MURDOCH, ob. cit., pp. 25-39.

55 René LAFARGE, ob. cit., pp. 27-36.

Roquentin plantea que todo aquello que puede decir de los objetos es reconozco existiendo debe partir de mi subjetividad: soy yo quien descubre a los existentes apareciendo⁵⁶. Estoy en presencia del ser-en-sí, pero no puedo conocer las causas de los objetos que aparecen a mi conciencia, ni tampoco justificarlos: simplemente aparecen siendo en acto⁵⁷. Frente al ser-en-sí se encuentra Roquentin, quien es necesariamente diferente de los objetos de los que tiene experiencia resulta necesario que aquello que aparece en mi conciencia tenga existencia objetiva, porque si el objeto que aparece a mi conciencia no existe fuera de mi conciencia, entonces la forma en que percibo los objetos dependería sólo de mí, lo que es falso⁵⁸.

Esto me lleva a reconocer que mi conciencia no puede conocer si no tiene un objeto al que referirse⁵⁹. Si desapareciera el objeto, no habría posibilidad de conocimiento⁶⁰. Sartre reconoce en el objeto un infinito, ya que sus múltiples formas de aparecer no agotan su riqueza: siempre hay aspectos del objeto que no se muestran. Sin objeto no habría conocimiento ni conciencia, ya que el objeto existe en cuanto se nos revela a la conciencia; es por ello que, si bien podemos concebir el ser-en-sí existiendo independientemente de la conciencia, no podemos decir lo contrario, en la medida en que la conciencia se vierte hacia los objetos⁶¹. Mi conciencia siempre se dirige hacia un objeto, aunque de éste objeto no pueda afirmar ni su procedencia ni su causa, sino simplemente su existencia. En términos de Antonio Gorri Goñi:

“[...] Sólo en la aparición [...] reside la realidad. La cosa no es más que lo que me aparece. El mundo es la totalidad de lo que aparece a la conciencia y la conciencia, que surge en el mundo será, a la vez, captación de esta aparición y lo que aparece en el acto de captar.”⁶²

56 Íbidem, p. 35.

57 Íbidem, p. 38.

58 Íbidem, p. 39.

59 Íbidem, p. 39-40.

60 Íbidem, p. 39.

61 Íbidem, p. 40.

62 Antonio GORRI GOÑI, ob cit, p. 177.

3.2. EL SURGIMIENTO DE LA NADA: FUNDAMENTANDO LA LIBERTAD

Sartre se plantea estudiar cómo surge la nada en el mundo en el apartado quinto del primer capítulo de *El ser y la nada*⁶³ (1943), titulado “El origen de la Nada”. Concretamente, Sartre plantea que la nada no puede ser ajena al ser, sino que ha de darse dentro de aquél, y, al mismo tiempo, no es concebible que la nada pueda hacerse nada a sí misma, porque no es. Esta es la razón por la que, frente a la plenitud de los existentes que aparecen a la conciencia como siendo en acto, resulta necesario reconocer la existencia de “un ser por el cual la Nada advenga a las cosas”⁶⁴. Será el hombre ese ser que posibilite la existencia de la nada mediante su capacidad de hacer preguntas, precisamente porque al cuestionar plantea la posibilidad de que aquello que es cuestionado quede desvelado como una nada, como un no-ser.

El hombre no permanece ni pasivo ni indiferente con respecto a la nada. Resulta evidente que un ser que cree a la nada no puede ignorarla. Si hemos planteado que el ser-en-sí no puede dar lugar a la nada, entonces es necesario afirmar que “el ser por el cual la Nada adviene al mundo debe ser su propia Nada”⁶⁵. Sartre plantea que mediante la interrogación se origina un movimiento de nihilización, que el filósofo francés denomina como *retroceso nihilizador*⁶⁶, que no sólo se nihiliza aquello que es interrogado, colocándolo entre el ser y el no-ser, sino que el propio interrogador se nihiliza en la medida en que debe arrancarse del ser para poder cuestionarse sobre la posibilidad de un no-ser. Es por ello que Sartre afirma que:

“La interrogación emana de un interrogador que se mueve en su propio ser como preguntante, despegándose del ser. La interrogación es pues, por definición, un proceso humano. El hombre se presenta, por ende, al menos en este caso, como un ser que hace surgir y desplegar la Nada en el mundo, en tanto que, con ese fin, se afecta a sí mismo de no-ser.”⁶⁷

63 A la hora de elaborar este escrito hemos manejado la siguiente edición: J. P. SARTRE (1943), *El ser y la nada* (trad. Juan Valmar), Losada, Buenos Aires, 2005.

64 Íbidem, p. 65.

65 Íbidem, p. 65.

66 Íbidem, p. 66.

67 Íbidem, p. 67.

El hombre es el ser que hace emerger la nada en el mundo porque cuestiona su relación con el mundo, y, mediante la pregunta, hace aparecer la posibilidad de que algo no sea. Pero sabiendo que el ser es plenitud, Sartre vendrá a afirmar que el hombre no puede hacer desaparecer a aquello que aparece frente a sí, sino que aquello que puede modificar es la relación que tiene con ese ser que aparece en su conciencia. Ahora bien, aquello que va a llevar a Sartre a afirmar que la conciencia es una nada es su imposibilidad por coincidir consigo misma de una vez y para siempre: y es esa incapacidad de ser uno mismo a lo que refiere como nada⁶⁸. La conciencia no es sustancia, ni tampoco hay un yo determinado al que pueda asociarse, por lo que siempre se encuentra separada de sí misma, a pesar de estar en presencia de sí, por una nada⁶⁹. Tal y como plantea René Lafarge:

“La conciencia o la realidad humana es el ser por el cual la nada viene al mundo, porque ella misma es nada; o, para utilizar una de las fórmulas de Sartre [...]: 'El ser por el cual la Nada viene al mundo es un ser en el cual, en cuyo ser, él es pregunta por la nada de su ser'.”⁷⁰

Sartre afirma que, ante la *muerte de Dios* anunciada por Nietzsche, resulta necesario reconocer el hombre es el ser que existe antes de definirse⁷¹. Esta es la razón por la que plantea que “la existencia precede a la esencia”⁷²: el hombre surge en el mundo para luego definirse⁷³. Aquello que sustenta la libertad es el hecho de que el hombre se encuentre separado de sí mismo por una nada; y, en consecuencia, el hombre tendrá que definirse a sí mismo mediante sus actos. Tal y como escribe Sartre en *El ser y la nada*:

“La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad. Lo que llamamos

68 Concretamente son las *negatividades* las realidades por las que la Nada se da en el mundo, descritas por Sartre como situaciones que señalan una relación esencial entre la realidad humana y el mundo, precisamente porque su origen es un acto humano, y que se encuentran dadas previamente a la emisión de un juicio. Ejemplos de aquellas *negatividades* son la ausencia, la destrucción o el sufrimiento.

69 René LAFARGE, ob. cit., p. 60.

70 René LAFARGE, ob. cit., p. 60-61.

71 Jean-Paul SARTRE (1946): *El existencialismo es un humanismo* (ed. citada), p. 17.

72 Íbidem, p. 14.

73 Íbidem, p. 17.

libertad es, pues, indistinguible del ser de la 'realidad humana'. El hombre no es primeramente para ser libre después: no hay diferencia entre el ser del hombre y su 'ser-libre'.⁷⁴

Esto lleva a Sartre a plantear que lo que resulta clave en este planteamiento es la acción, precisamente porque el acto no puede ser obviado ni ignorado, sino que el hombre está abocado a actuar. El hombre es el fundamento sin fundamento de sí mismo, precisamente porque en el hombre no hay nada definido, es libre de elegirse, pero precisamente con la carga de no poder definirse de una vez y para siempre. Al mismo tiempo, el hombre es responsable de sí mismo; y, al reconocerse como una nada, es evidente que no tiene ni razones ni excusas con las que tranquilizarse o calmarse. Es por ello que Sartre plantea que:

“En efecto, todo está permitido si Dios no existe y por consiguiente el hombre está desamparado, porque no encuentra ni en él, ni fuera de él, una posibilidad de agarrarse. [...] Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre.”⁷⁵

El hombre es el fundamento último de sus acciones, y en consecuencia es necesario afirmar que “el hombre no es otra cosa que lo que él mismo se hace”⁷⁶. Ahora bien, dirá Sartre que estas elecciones son vividas de una manera subjetiva y que su significado surgirá en relación a un proyecto vital: el hombre es aquello que proyecta ser. En última instancia, la libertad implica que el hombre no sólo elige aquello que es, sino también es el creador de los valores en los que funda sus acciones: “el hombre”, en palabras de Sartre, “sin ningún apoyo y sin ningún auxilio, está condenado a cada instante a inventar al hombre.”⁷⁷

3.3. LA ANGUSTIA COMO CONCIENCIA DE LIBERTAD

Esta responsabilidad que el hombre tiene para consigo mismo no va a ser un sentimiento placentero, sino más bien al contrario. Sartre viene a decirnos que el sentirnos

74 Jean-Paul SARTRE (1943): *El ser y la nada*, (ed. citada), p. 69.

75 Jean-Paul SARTRE (1946): *El existencialismo es un humanismo* (ed. citada), p. 17-18.

76 Íbidem, p. 26-27.

77 Íbidem, p. 28.

dueños de nosotros mismos sin fundamento al que agarrarnos va a causar en nosotros un sentimiento molesto e ineludible: la angustia. La angustia se caracteriza por ser emerger en el momento en que tomamos conciencia de nuestra condición de seres libres⁷⁸. Frente a la conciencia irreflexiva, la angustia es conciencia reflexiva de libertad. En palabras de Sartre:

“Si la libertad es ser de la conciencia, la conciencia debe ser como conciencia de libertad. [...] El hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia está la libertad en su ser cuestionándose a sí misma.”⁷⁹

Sartre retoma la distinción establecida por Kierkegaard entre el miedo y la angustia⁸⁰ afirmando que mientras que el miedo se refiere a los objetos del mundo, la angustia es angustia ante uno mismo⁸¹. Para ilustrar tal distinción, emplea el siguiente ejemplo: imaginemos que nos encontramos caminando por un precipicio. En un primer momento siento miedo, porque considero la posibilidad de caerme a él; quizá una piedra esté suelta y me precipite al vacío. Siento miedo en cuanto me contemplo a mí mismo como un trascendente más, como un objeto, que no es dueño de su destino. En una palabra, dice Sartre: soy pasivo con respecto a mis posibles⁸². Este reconocermé a mí mismo como un objeto más me lleva a mí mismo ante la necesidad de reflexionar y plantearme, ¿qué puedo hacer yo para poder evitar esa amenaza? Podría reconocer que mi integridad se encuentra en peligro y, en consecuencia, intentaría tener más cuidado, adueñarme de la situación, actuaría prudentemente con el objetivo de tratar alejar de mí todo aquello que hiciera peligrar mi integridad⁸³.

Ahora bien, la angustia adviene a mí en el momento en que tomo conciencia de

78 Sartre va a plantear en relación a la angustia una contraposición entre la conciencia irreflexiva que requiere actuar con respecto a la conciencia reflexiva que tenemos de nuestra condición de seres libres. Ambas van a excluirse mutuamente, precisamente porque en la acción estamos arrojados en un mundo de valores, mientras que en la angustia me encuentro frente a mí mismo como un ser separado de lo que soy por una nada que me impide y me obliga a ser quien decide de qué forma actúo.

79 Jean-Paul SARTRE (1943): *El ser y la nada*, (ed. citada), p. 73.

80 Íbidem, p. 74.

81 Íbidem, p. 74.

82 Íbidem, p. 75.

83 Íbidem, p. 75.

que todos mis esfuerzos por controlar mi destino son insuficientes: no sólo mi esfuerzo no constituye un factor determinante que prevenga completamente las amenazas externas, sino que cabe la posibilidad de que sea yo mismo la causa de mi perjuicio⁸⁴. La angustia me pone frente al reconocimiento de que soy yo mismo el responsable de mis acciones, y es precisamente esto lo que me inquieta: desconfío de la forma en que pueda enfrentarme a la situación. De esta forma, ya no contemplo a los objetos del mundo como amenazas, sino que me convierto en la amenaza: quizá sea yo quien me arroje al precipicio⁸⁵. Consecuentemente, resulta evidente que la angustia y el miedo son mutuamente excluyentes, en cuanto la causa de ambos estados es opuesta: en el miedo lo que amenaza es lo trascendente a mi subjetividad, mientras que la angustia puede ser caracterizada como aprehensión reflexiva del sí-mismo como amenazante⁸⁶.

¿Cómo he llegado yo mismo a ser mi propia amenaza? Todo parecía ir bien. Reconocí lo trascendente como amenaza, a mí mismo como un objeto más, y traté de evitar esta amenaza intentando adueñarme de mis posibles: intenté evitar la amenaza externa adueñándome de mi destino. Pero en el momento en que traté de proteger mi integridad me di cuenta de que mi esfuerzo era insuficiente, precisamente porque mis conductas no están determinadas, y no sólo no iban a cumplir necesariamente la función que les había asignado, sino que incluso podrían llegar a ser tanto contradictorias como contrarias a mi propio bienestar: no sólo puede que deje de prestar atención al camino, sino que acaso puede que me lance al abismo. Aquello que se desvela como inquietante en la angustia es el hecho de que mis posibles no se sostienen sino en el reconocimiento de que, si bien el posible que he elegido es el mío, no hay nada que me impida apropiarme de alguno de los posibles que he desechado. Tal y como plantea Sartre:

"El posible al que convierto en mi posible concreto no puede aparecer como mi posible sino destacándose sobre el fondo de los posibles lógicos que la situación comporta. [Pero] ninguna causa exterior los apartará. [...] Esto no produciría angustia si pudiera captarme a mí mismo en mis relaciones con esos posibles como una causa que produce sus efectos. [...] Pero cesaría

84 Íbidem, pp. 75-77.

85 Íbidem, p. 77.

86 Íbidem, pp. 74-75.

entonces de ser *posible*: se convertiría simplemente en por-venir.”⁸⁷

Sartre explica que la angustia pone de manifiesto el hecho de que soy yo mismo quien hace emerger los posibles, tanto los que soy como los que no soy. No existe una relación de necesidad con respecto a mis posibles ni hay nada que me permita eludir a aquellos que he desechado como míos. Si esto no fuera así, nos encontraríamos ante un determinismo, ya que me angustio en cuanto reconozco mis conductas como simples posibles y, en cuanto tales, como insuficientemente eficaces: soy yo mismo el horror que sentía ante la posibilidad de caer al precipicio⁸⁸. El individuo reconoce que no hay nada que le obligue a mantener la conducta que ha elegido. En consecuencia, Sartre define la angustia como “la conciencia de ser uno mismo su propio porvenir en el modo de no-serlo”⁸⁹: nada me obliga a salvar mi vida, nada me impide arrojarme al precipicio. Cualquier motivo con el que pretenda determinar mi conducta es reconocido como ineficiente, siendo esta indecisión la causa de la angustia: estoy obligado a elegir sin fundamento alguno, sin nada a lo que poder agarrarme más que a mi propia decisión.

En relación a la temporalidad del individuo, Sartre plantea que esta angustia que ejemplificamos mediante el caso del precipicio es *angustia ante el porvenir*⁹⁰: me angustio por mi incapacidad de determinar firmemente aquello que seré. Ahora bien, en relación a su condición temporal el hombre no sólo considera lo que será, sino también aquello que ha sido, por lo que hemos de reconocer otro tipo de angustia: la *angustia ante el pasado*. Para comprenderla, acudamos a otro ejemplo al que alude Sartre: el jugador que habiendo tomado la decisión de dejar de jugar se encuentra ante la tentación de recaer en el juego y ve cómo sus convicciones logradas en el pasado naufragan ante la posibilidad de tal recaída. Esta angustia nos hace reconocer la existencia de un conflicto entre la decisión tomada en el pasado y la situación actual en la que me encuentro⁹¹. Por ejemplo, puede que haya creído no querer volver a jugar, y durante este tiempo he creído firmemente en mi decisión, pero ahora me encuentro en una situación en la que esa decisión se tambalea: tal decisión que consideraba válida se encuentra trascendida, es ineficaz,

87 Íbidem, p. 76.

88 Íbidem, pp. 76-77

89 Íbidem, p. 77.

90 Íbidem, p. 78.

91 Íbidem, p. 79.

insuficiente. Esto lleva al filósofo francés a afirmar que:

“Yo soy todavía esa resolución, en la medida en que realizo perpetuamente mi identidad conmigo mismo a través del flujo temporal; pero yo no la soy ya por el hecho de que ella es para mi conciencia. Me le escapo; ella fracasa en la misión que yo le había confiado [...] yo soy en el modo de no-serla.”⁹²

Aquella decisión que había tomado fracasa en la misión que le había encomendado, y mediante su ineficacia pone de manifiesto la nada que separa al yo que tomó la decisión del yo que soy en este momento⁹³. En el momento en que tomé la decisión creí haber establecido firmemente una barrera entre lo que me amenazaba y yo mismo, pero ahora de aquella decisión no queda sino el recuerdo de haberla tomado. Es por ello que después de creer haber tomado una decisión, de haberla asentado, teniendo en cuenta miles de razones, no desolar a mi familia, no acabar arruinado, crear un buen ejemplo para mis hijos, ahí me encuentro solo, solo y angustiado, en una situación que me obliga a elegir de nuevo. Me encuentro solo ante la tentación: no hay nada que me impida jugar.

En consecuencia, para que aquello que decidí en el pasado pueda tener valor en esta nueva situación es necesario que sea yo quien rehaga esa decisión. Reconozco mis conductas como no determinadas, ya que los posibles dependen únicamente de mí, tanto aquel posible que he dicho ser el mío como aquellos de los que había renegado. Precisamente esta es la razón por la que el jugador tiene que reinventar su decisión: aquella decisión tomada en el pasado se revela como insuficiente para hacerle actuar en este momento. La angustia pone de manifiesto que el hombre está separado de sí mismo, de su pasado y de su porvenir, por una nada⁹⁴. Me angustio porque aquello que fui se me escapa: mis decisiones, mis proyectos, todo aquello que pensaba que me constituía me es ajeno, no soy aquel que eligió dejar de jugar y me angustio al reconocer tanto mi condición de ser libre y como separado por una nada de aquello que he sido y que seré. En relación a esto, Sartre escribe que:

“La libertad que se manifiesta por la angustia se caracteriza por una obligación perpetuamente renovada de rehacer el Yo que designa al ser libre.

92 Íbidem, p. 78-79.

93 Íbidem, p. 78-79.

94 Íbidem, p. 81.

[...] La angustia como manifestación de la libertad frente a sí mismo significa que el hombre está siempre separado de su esencia por una nada.⁹⁵

Sartre se refiere aquí a la angustia como un proceso a través del cual el individuo se reconoce a sí mismo separado de mí mismo por una nada infranqueable, pero que al reconocerse como ser libre se encuentra obligado a ser él mismo quien elige sus actos. En cualquier caso, esta angustia contrasta con nuestra forma de actuar en la vida cotidiana. Habitualmente reconocemos nuestros posibles no a través de la angustia, sino a través de su realización activa: nos encontramos realizando esos posibles. Cuando actúa, la conciencia del hombre es conciencia irreflexiva, ya que el hombre es conciencia de algo en la medida en que se ve interpelado por los trascendentes y se relaciona con estos mediante relaciones de utensilidad: emplea a los objetos de acuerdo a los usos que les asigna normalmente. En consecuencia, en la mayoría de los actos cotidianos, me encuentro ya comprometido: descubro mis posibles en cuanto los realizo. Y es precisamente por esto por lo que tal conciencia de libertad no puede darse en la acción, ya que, de acuerdo con Sartre, podemos decir que,

“A cada instante estamos arrojados en el mundo y comprometidos. [...] El despertador que suena por la mañana remite a la posibilidad de ir a mi trabajo, que es *mi* posibilidad. Pero captar el llamado del despertador como llamado, es levantarse. El acto mismo de levantarse es, pues, tranquilizador, pues elude la pregunta: "¿Es el trabajo mi posibilidad?", y, en consecuencia, no me pone en condiciones de captar la posibilidad del quietismo, de la denegación del trabajo y, en última instancia, de la denegación del mundo, y de la muerte.”⁹⁶

Mientras capte el sentido que tiene la alarma del despertador, y actúe en consecuencia, estoy alejando de mí la posibilidad de que la angustia me lleve al reconocimiento de que soy yo el que brinda aquella exigencia que creo dar al despertador, y aparta la posibilidad de plantearme si aquello que hago es lo que deseo realizar. Consecuentemente, la llamada del mundo y la conciencia irreflexiva que va asociada con la acción es lo que impide la emergencia de la angustia como conciencia de

95 Íbidem, p. 81.

96 Íbidem, p. 84.

libertad. Sartre afirma que la angustia emerge de la relación del individuo con respecto a sus acciones, por ejemplo, al escribir este ensayo, de tres posibles formas distintas⁹⁷:

- ◆ En primer lugar, tengo que descubrir que aquello que soy está dado en esa decisión en tanto he sido esa elección: yo he sido querer escribir este ensayo, por lo que no puedo entenderme sin tener en cuenta que realizar tal acción ha sido uno de mis posibles esenciales.
- ◆ En segundo lugar, he de descubrir que incluso si pretendiera establecer esa decisión como mi esencia, una nada me separa de ella: yo he sido esa elección, pero no hay nada que me obligue a reafirmarme en ella.
- ◆ En último término, una nada me separa de lo que seré, en cuanto descubro que la posibilidad de realizar una acción va asociada a la posibilidad de abandonar esa decisión, lo que es consecuencia de mi libertad y de encontrarme indeterminado.

En consecuencia, soy la decisión que he considerado como mía en el pasado. Quise escribir este ensayo, mis acciones tenían por objetivo formarme, escribirlo, culminarlo. Pero ahora me veo a mí mismo como distinto a aquel que tomó esa decisión: reconozco esa decisión como una decisión pasada, nada puede obligarme a mantenerla. Al mismo tiempo, estoy separado de aquello que seré, pues si bien existe el nexo temporal, tampoco hay nada que me diga que lo que yo elija va a ser lo que quiera en el futuro. Puede que considere apropiado continuar con este ensayo, dedicarle mi tiempo, convencerme a mí mismo que es aquello que deseo hacer; pero quizá dentro de un tiempo contemple mis elecciones pasadas y las rechace, abandonando este proyecto. Es por ello que puedo decir que capto mi libertad como destructora de aquello que soy, tanto en mi relación con respecto a mi pasado como con el futuro⁹⁸.

3.4. LA ANGUSTIA EXISTENCIAL: EL INDIVIDUO COMO FUNDAMENTO DE LOS VALORES

Hemos caracterizado cómo la angustia me reconoce a mí mismo separado por una nada tanto con respecto a aquello que he sido como con aquello que seré. No

97 Íbidem, p. 84.

98 Íbidem, p. 84.

obstante, más allá de la temporalidad, podemos caracterizar otro tipo de angustia: la denominada *angustia ética o existencial*⁹⁹.

Mediante ella, Sartre se refiere a la conciencia que toma el individuo de su relación con respecto a los valores que constituyen sus acciones: soy yo quien hace existir los valores a través mis actos, y esta responsabilidad me causa angustia, en la medida en que si bien todo valor requiere de un fundamento, resulta evidente que los valores no pueden estar fundados en la constitución ontológica del mundo, pues si los valores estuvieran fundados en el ser-en-sí sería imposible afirmar la existencia de la libertad, ya que los valores resultarían ajenos al individuo: no sería él quien los fundamenta¹⁰⁰. Consecuentemente, hemos de reconocer que los valores no surgen de una intuición contemplativa en la que sean captados, sino que es el individuo quien hace existir los valores ejerciendo una libertad activa y creadora. Así, Sartre escribe que:

“Mi libertad es el único fundamento de los valores y que nada, absolutamente nada me justifica en mi adopción de tal o cual valor, de tal o cual escala de valores. En tanto que ser por el cual los valores existen, soy injustificable. Y mi libertad se angustia de ser el fundamento sin fundamento de los valores.”¹⁰¹

Sólo yo puedo fundamentar los valores. Soy quien los hace existir adoptando ciertos valores y descartando otros, y, al mismo tiempo, soy consciente de que ningún valor es más válido que otro porque no están preestablecidos, no están dados.. Y esto me causa angustia: sé que sólo yo puedo hacerlos existir, pero no encuentro dentro de mí un fundamento que me permita constituirlos de una vez y para siempre¹⁰². Siendo como soy la razón última de la existencia de los valores, puedo plantearme la posibilidad de reflexionar sobre esos valores y cambiarlos. Sin embargo, plantea Sartre, es evidente que sólo me relacionaré así con los valores en cuanto la angustia esté patente y la acepte. No es sino la conciencia reflexiva que surge de la angustia lo que me permite cuestionar y reflexionar sobre los valores. Junto a Sartre, hemos de afirmar que:

99 Íbidem, p. 85.

100 Íbidem, p. 85.

101 Íbidem, p. 85.

102 Íbidem, p. 85

“Emerjo solo y, en la angustia frente al proyecto único y primero que constituye mi ser, todas las barreras, todas las barandillas se derrumban, nihilizadas por la conciencia de mi libertad: no tengo ni puedo tener valor a que recurrir contra el hecho de ser yo quien mantiene a los valores en el ser; nada puede tranquilizarme a mí mismo; escindido del mundo y de mi esencia por esa nada que soy, tengo que realizar el sentido del mundo y de mi esencia: yo decido sobre ello, yo, solo, injustificable y sin excusas.”¹⁰³

El individuo se encuentra a sí mismo solo en el mundo, arrojado, y, frente a la actitud irreflexiva que requiere el actuar cotidianamente, la angustia aborda al individuo mediante la reflexión, mostrándole a sí mismo como el responsable último de su proyecto. Él mismo constituye no sólo el significado de las acciones y los valores que asuma, sino de él mismo en cuanto éstos le definen. En la angustia ética el individuo reconoce que no hay nada en aquellos valores que me indiquen qué debo hacer: todas se derrumban cuando me encuentro a mí mismo frente a la conciencia de mi libertad que me obliga a elegir, sin justificación y sin excusas. En consecuencia, en la angustia me encuentro a mí mismo no sólo como un ser totalmente libre, sino también como un ser incapaz de hacer que el sentido del mundo no emerja de mí mismo¹⁰⁴.

Sartre pretende explicar aquello que entiende por angustia existencial en *El existencialismo es un humanismo* mediante el ejemplo del militar que se encuentra a sí mismo frente a la decisión de enviar a sus hombres a la muerte¹⁰⁵. Resulta evidente que incluso si hubiera una orden superior, en última instancia es necesario que sea el militar quien tome la decisión de enviar o no a los hombres que tiene a su cargo a tal destino: quien decide el valor último de la elección es él y solamente él. Y eso, evidentemente, le causa angustia. Ahora bien, esto no significa que esto le conduzca a la inacción: es necesario que elija, precisamente porque está obligado a decidir aquello que es mejor. Esta idea va a ser expresada por Sartre en los siguientes términos:

“No se trata de una angustia que conduzca al quietismo, a la inacción. Se trata de una simple angustia, que conocen todos los que han tenido

103 Íbidem, p. 86-87.

104 Íbidem, p. 87.

105 Jean-Paul SARTRE (1946), *El existencialismo es un humanismo* (ed. citada), pp. 21-25.

responsabilidades. [...] No se puede dejar de tener, en la decisión que toma, cierta angustia. Todos los jefes conocen esta angustia. Esto no le impide obrar: al contrario, es la condición misma de su acción.”¹⁰⁶

En contraste con lo que ocurre en la angustia, Sartre plantea que los valores que adopto cotidianamente ya se encuentran existiendo, están dados y no los cuestiono, precisamente porque en la acción mi conciencia es irreflexiva¹⁰⁷. Si considero la honestidad como un valor moral deseable, lo hago no porque haya contemplado los valores desde una perspectiva objetiva, sino porque mis conductas están condicionadas por la honestidad desde que surjo en el mundo¹⁰⁸. Nuestra relación con los valores ocurre de la misma manera con la que actuamos ante los carteles de “Prohibido pisar el césped”¹⁰⁹. Esto es lo que lleva a Sartre a reconocer que:

“En lo que llamaremos el mundo de lo inmediato, que se entrega a nuestra conciencia irreflexiva, no nos aparecemos primero para ser arrojados después a tales o cuales empresas; sino que nuestro ser está inmediatamente 'en situación', es decir, que surge en medio de esas empresas y se conoce primeramente en tanto que en ellas se refleja.”¹¹⁰

En última instancia, todos los valores cotidianos toman un significado en relación a un proyecto, que constituye la elección del uno mismo en el mundo, y que hace que existan valores. Y cada uno de los objetos que nos encontremos, sean despertadores, señales, o agentes de policía, lo único que hacen es alejar al individuo de la angustia, en cuanto nos remiten a realizarnos mediante nuestras acciones sin cuestionarlas. Es por ello que resulta necesario afirmar, junto a Sartre, que:

“La angustia es, pues, la captación reflexiva de la libertad por ella misma; en este sentido es mediación, pues, aunque conciencia inmediata de sí, surge de la negación de los llamados del mundo; aparece desde que me desprendo

106 Íbidem, p. 24.

107 Jean-Paul SARTRE (1943), *El ser y la nada* (ed. citada), p. 86.

108 Íbidem, p. 86.

109 Íbidem, p. 86.

110 Íbidem, p. 86.

del mundo en que me había comprometido.”¹¹¹

3.5. EL DETERMINISMO COMO FUNDAMENTO DE LAS CONDUCTAS DE HUIDA: LA MALA FE

“Sigue en pie el hecho de que puedo adoptar conductas respecto de mi propia angustia; en particular, conductas de huida. Todo ocurre, en efecto, como si nuestra conducta esencial e inmediata con respecto a la angustia fuera la huida. El determinismo psicológico, antes de concepción teórica, es primeramente una conducta de excusa o, si se quiere, el fundamento de todas las conductas de excusa.”¹¹²

Sartre plantea que el individuo puede variar sus actitudes con respecto a la angustia – y estas conductas que resultan problemáticas son aquellas que tratan de enmascarar el sentimiento de angustia, denominadas como *conductas de huida*¹¹³. Aquello que viene a decir Sartre es que estas conductas de huida están basadas en la pretensión de hacer de la subjetividad algo firme y asentado: algo determinado. Concretamente, el determinismo es “una conducta reflexiva respecto de la angustia”¹¹⁴, que pretende reconocer dentro de la subjetividad fuerzas que constituyan y legitimen nuestras elecciones, ante la evidencia de libertad que tiene la conciencia. La pretensión que alberga el determinismo es asentar las acciones y los valores de una vez y para siempre a través del establecimiento de “una naturaleza productora de nuestros actos”¹¹⁵. Esto provocaría que nuestras acciones se vuelvan entidades trascendentes, algo externo, ya que el fundamento de estas acciones estaría más allá de ellas mismas.

Ahora bien, lo que caracteriza a estas conductas, explica Sartre, es su naturaleza “eminente tranquilizadora”, ya que “constituyen un juego permanente de excusas” ante la evidencia que poseo de mi libertad¹¹⁶. Frente a la incapacidad de establecer tanto

111 Íbidem, p. 87.

112 Íbidem, p. 87.

113 Íbidem, p. 87.

114 Íbidem, p. 88.

115 Íbidem, p. 88.

116 Íbidem, p. 87-88.

nuestra esencia como los valores que adoptamos, el determinismo pretende reintroducir “en nosotros la posibilidad absoluta del Ser-en-sí”¹¹⁷, haciendo del hombre un individuo cuyos actos tienen una inercia y una razón exterior mediante una naturaleza que fundamentaría nuestras acciones. Es por esto que Sartre habla de la huida de la angustia y, en consecuencia, de nuestra propia libertad a cambio de una naturaleza que oculta la necesidad imperiosa de elegir que aquélla manifiesta. El determinismo no constituye una intuición, sino que es conciencia reflexiva con respecto a la evidencia de la libertad, pero su peligro surge del hecho de que se constituye a sí mismo como una distracción con aquello que se manifiesta a través de la angustia, haciéndola parecer como “una ilusión procedente de la ignorancia en que estamos de las causas de nuestros actos”¹¹⁸.

Sartre plantea que mediante el determinismo intento hacer de los no-posibles a los que he reconocido emergiendo conmigo mismo y junto a mi posible como algo ajeno a mí, con el objetivo de intentar eludir el hecho de que soy yo quien permite su existencia. Efectivamente, he decidido no jugar más, he decidido que éste sea mi posible, precisamente reconociendo que he decidido reconocer al jugar como mi no-posible. Ahora bien, el reconocer la posibilidad de volver a jugar como propia me angustia, pues no hay nada que me impida recaer en mi adicción. Es por ello que el determinismo pretende eliminar al no-posible, con miras a tranquilizar la conciencia con respecto a aquello que no realiza considerándolo como algo externo, ajeno. Con este argumento pretendo disimular que soy yo mismo quien hace aparecer en el mundo tales posibles, excusándome mediante el falso reconocimiento de causas exteriores a mis propias acciones. Si lograra establecer el determinismo dentro de mí, dice Sartre, entonces:

“El posible elegido aparecería, por el hecho de la elección, como mi único posible concreto y, en consecuencia, la nada que me separa de él y que le confiere justamente la posibilidad quedaría colmada.”¹¹⁹

Para ello, pretendo reconocer en mí mismo una supuesta esencia que estaría detrás de mis actos y que fundamenta mis actos, que, según Sartre, implicaría “encarar al Yo como un pequeño Dios que me habite y que posea mi libertad como una virtud metafísica”¹²⁰; o, dicho en

117 Íbidem, p. 88.

118 Íbidem, p. 90.

119 Íbidem, p. 90.

120 Íbidem, p. 90.

otros términos, reconocería mi libertad como la de “una persona ya constituida”¹²¹. Esta doctrina que permite el desarrollo de esta concepción tranquilizadora del yo la atribuye Sartre a Henri Bergson (1859-1941)¹²², quien postula la teoría del “yo profundo”¹²³, un yo que se encuentra a la base de nuestros actos, contribuyendo a ocultar nuestra angustia, pero, en palabras de Sartre, “sólo a expensas de la conciencia misma”¹²⁴. Rehuimos la angustia pretendiendo establecernos a nosotros mismos como un otro o una cosa. Sin embargo, esa pretensión fracasa frente a la evidencia de la libertad: sólo puedo enmascarar la angustia en la medida en que soy conscientes de ella. Como plantea Sartre:

“Huyo para ignorar, pero no puedo ignorar que huyo, y la huida de la angustia no es sino un modo de tomar conciencia de la angustia [...] Si soy mi angustia para huirla, esto supone que puedo descentrarme con respecto a lo que soy [...] Este poder nihilizador nihíla la angustia en tanto que yo la rehuyo y se aniquila a sí mismo en tanto que yo la soy para huirla. Es lo que se llama mala fe.”¹²⁵

Para Sartre, la “mala fe” es una actitud que toman los hombres con mirar a huir de su responsabilidad con respecto a sus actos, en la medida en que mediante ella pretenden mentirse a sí mismos con el objetivo de renegar de su libertad. La mala fe constituye una actitud paradójica, ya que, a diferencia de la mentira, en la que el mentiroso y aquel que es mentido son personas distintas, en ella el mentiroso y aquel al que se miente son la misma persona¹²⁶. Mentir a otra persona no plantea dificultades, ya que aquí existe un engañado y aquel que engaña. Un mentiroso sabe la verdad, y la sabe perfectamente, ya que si estuviera en la ignorancia y en el error, no sería un verdadero mentiroso, sino que sería un hombre engañado que no lo sabe. La posibilidad de mentir a otro recae precisamente en que mi conciencia permanece oculta ante los demás¹²⁷.

121 Íbidem, p. 90.

122 Henri Bergson (1859-1941) fue un filósofo y escritor francés, galardonado con el Premio Nobel de literatura en 1927. Fue uno de los pensadores franceses más importantes de la primera mitad del siglo XX, y su obra influyó a numerosos filósofos, incluido el propio Sartre.

123 Jean-Paul SARTRE, ob. cit., p. 90

124 Íbidem, p. 90.

125 Íbidem, p. 92.

126 René LAFARGE, ob. cit., p. 115.

127 Íbidem, p. 115.

Con la “mala fe” se trata de algo muy distinto. No cabe duda de que hay que hablar de mentira, ya que el objetivo es enmascarar una verdad que nos resulta desagradable, pero ya no hay distinción entre aquel que engaña y aquel que es engañado: son la misma persona; en consecuencia, la “mala fe” es una actitud de la que yo mismo me afecto. Mi actitud no proviene de algo ajeno, externo a mí mismo, sino que surge de mí y al mismo tiempo es a mí mismo a quien afecto y enajeno mediante esta actitud. Para que la “mala fe” sea posible tengo que ser consciente de la verdad para poder ignorarla; pero también he de ignorarla, porque aquello que hago eludir la verdad¹²⁸.

Para poder establecer aquello que entiende por “mala fe”, Sartre tendrá que criticar al que era el planteamiento psicológico mayoritario en su época, el psicoanálisis freudiano, que desarrolla la idea de que existen en nosotros instintos, complejos, impulsos inconscientes que constituyen fuerzas actuantes, a partir de las que el psicoanalista sustituye la “mala fe” por la idea de “mentira sin mentiroso”¹²⁹, haciendo de todos aquellos impulsos inconscientes la causa a partir de la que poder comprender que yo esté engañado sin estar mintiéndome a mí mismo. Aceptar tal planteamiento sería inaceptable, ya que si afirmo que las causas de mi comportamiento están más allá de mi control, entonces estoy pretendiendo justificar mi conducta, lo que evidentemente constituye un comportamiento de “mala fe”¹³⁰. Hemos de reconocer, junto a Sartre, que:

“Si hemos definido la situación del hombre como una elección libre, sin excusas y sin ayuda, todo hombre que se refugia detrás de la excusa de sus pasiones, todo hombre que inventa un determinismo es un hombre de mala fe.”¹³¹

Aunque Sartre considere la “mala fe” como una mentira, nos encontramos ante un problema. Si somos libres y definimos lo que somos y consideramos correcto a través de nuestras acciones, pero puedo huir de la evidencia de la libertad mediante excusas, ¿es posible fundamentar un comportamiento basado en el reconocimiento de la libertad? ¿O diremos, junto a Sartre, que “el hombre es una pasión inútil”¹³²?

128 Íbidem, p. 115.

129 Íbidem, pp. 116-117.

130 Íbidem, p. 122.

131 Jean-Paul SARTRE (1946): *El existencialismo es un humanismo* (ed. citada), p. 57.

132 Jean-Paul SARTRE (1943): *El ser y la nada* (ed. citada), p. 828.

4. ESTADO ACTUAL

Con respecto al estado actual de los estudios sobre la obra de Sartre en un sentido amplio, hemos considerado apropiado mencionar dos trabajos:

- ◆ En el mundo intelectual francés podemos encontrar como una de las principales obras actuales el ensayo del conocido escritor francés Bernard-Henri Lévy¹³³ (1948-...) titulado *Le Siècle de Sartre*¹³⁴, publicado en francés en el año 2000 y traducido a español el año siguiente¹³⁵. En esta obra, el intelectual francés realiza una aproximación crítica al pensamiento de Sartre, afirmando que su obra ha envejecido por la ambición de su pensamiento, acusándole de pretender ser, a la vez, tanto Baruch Spinoza (1632-1677) como Stendhal (1783-1842)¹³⁶. Entre análisis de su obra filosófica y literaria, y referencias a la obra de Heidegger, Lévy critica la degeneración de la figura de Sartre como intelectual, quien comenzó siendo un filósofo preocupado por la libertad y su análisis, y acabó defendiendo tanto a la dictadura estalinista y sus crímenes como, ya bien entrada la década de 1960, al maoísmo, considerado como la “la negación más virulenta de la tradición moral e intelectual de Occidente”, según el autor¹³⁷.
- ◆ En el mundo anglosajón encontramos una importante referencia a la obra de Sartre dentro del voluminoso ensayo escrito por Fredric Jameson¹³⁸ (1934-...)

133 Bernard-Henri Lévy (1948-...) es un intelectual francés, conocido por su pertenencia al movimiento de los “Nuevos Filósofos” franceses de principios de la década de 1970, quienes adoptaron una postura crítica tanto con el marxismo como con la herencia de la filosofía de Nietzsche y Heidegger.

134 Bernard-Henri LÉVY (2000), *Le siècle de Sartre*, Grasset et Fasquelle, Paris, 2000.

135 Bernard-Henri LÉVY (2000), *El siglo de Sartre* (trad. Juan Vivanco), Ediciones B, Barcelona, 2001.

136 Eugenio TRÍAS, “El siglo de Sartre, de Bernard-Henri Lévy”. Consultado el 28 de febrero de 2015: <http://www.elcultural.es/revista/letras/El-siglo-de-Sartre/347>

137 Christopher DOMÍNGUEZ MICHAEL, “El siglo de Sartre de Bernard-Henri Lévy” en *Letras libres*, agosto de 2002, pp. 80-82.

138 Fredric Jameson (1934-...) es un crítico y teórico marxista nacido en Estados Unidos, reconocido por sus análisis en torno a temáticas contemporáneas. Profesor de la Universidad de Duke, cuenta entre sus trabajos más conocidos libros como *Postmodernism: The Cultural Logic of Late Capitalism*, *The Political Unconscious* y *Marxism and Form*, entre otros.

titulado *Valences of the Dialectic*¹³⁹ (2009), traducido a español hace dos años¹⁴⁰. En este ensayo, Jameson recopila sus escritos sobre la dialéctica publicados a lo largo de más de dos décadas, presentando lecturas detalladas de autores como Hegel, Derrida, Deleuze, Lukács, Heidegger, Althusser, y, evidentemente, de Sartre, entre otros¹⁴¹. Será dentro de los capítulos séptimo y octavo donde el autor norteamericano trate la obra del filósofo francés. Concretamente, analizará la relación de la aportación sartreana a la tradición de pensamiento crítico marxista a través de análisis de su ensayo *Crítica de la razón dialéctica*.

En referencia al pensamiento de Sartre en relación a otros filósofos, diversos autores han tratado de establecer vínculos entre la filosofía existencialista del autor francés con otros pensadores¹⁴². Entre los artículos que podemos encontrar en revistas de filosofía, consideramos que los siguientes trabajos merecen ser mencionados:

- ◆ Jesús Adrián Escudero¹⁴³ publicó el artículo titulado “Sartre, Heidegger y la disolución de la filosofía de la subjetividad”¹⁴⁴ (2001), en el que vincula las filosofías de ambos autores con la crítica de la subjetividad moderna, estableciendo que mientras la subjetividad ha sido entendida como fundamento último de conocimiento desde Descartes, Sartre y Heidegger intentan comprender al hombre desde el punto de vista de la realidad de una existencia concreta, en una sociedad en la que los individuos se encuentran alienados y sometidos a la técnica.

139 Fredric JAMESON (2009), *Valences of the dialectic*, Verso, Londres y Nueva York.

140 Fredric JAMESON (2009), *Valencias de la dialéctica* (trad. M. López Seoane), Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2013.

141 Sean HOMER, “Review of Valences of the dialectic”, publicado en *Subjetivity*, Vol. 4, 4, ¿página?

142 Cabe destacar que hemos intentado mencionar artículos que traten principalmente la filosofía existencialista de Sartre. Dentro de los artículos que hemos barajado mencionar encontramos trabajos que refieren a obras posteriores del filósofo francés, como la mencionada *Crítica de la razón dialéctica* o *Cuestiones de método* (1957). Ya que nosotros no hemos explicado la relación que el autor francés pretendió establecer entre el existencialismo y el marxismo, consideramos apropiado limitar la mención de trabajos actuales relacionados con el primer Sartre, porque es posible encontrar más referencias a su obra en artículos que en monografías como las mencionadas anteriormente.

143 Jesús Adrián Escudero es profesor de filosofía en la Universidad Autónoma de Barcelona. Sus trabajos se centran en la filosofía de Martin Heidegger.

144 Jesús Adrián ESCUDERO (2001), “Sartre, Heidegger y la disolución de la filosofía de la subjetividad”, en *Philosophica*, nº 24/25, pp. 51-78.

- ◆ Jorge Semprún¹⁴⁵ dictó tres conferencias agrupadas en un artículo bajo el nombre de “Memoria del mal”¹⁴⁶ (2011), en la que encontramos la transcripción de una conferencia titulada “Literatura y memoria del mal: de Sartre a Paul Ricoeur”. En esta conferencia pretende reflexionar sobre la reflexión que plantea Sartre en su obra *¿Qué es la literatura?*, publicada en 1947, en relación a la tortura y la relación que tiene ésta con respecto a la palabra escrita. La idea que defiende Semprún es que la principal dificultad que encontró Sartre fue la imposibilidad de formular una moral a partir de los principios ontológicos que había plasmado en *El ser y la nada*. Ante esta incapacidad de que los principios de su filosofía existencialista pudieran dar lugar a una moral, dice Semprún, el filósofo francés desarrolló una profunda conexión con el marxismo que fue radicalizándose hasta llegar a defender el maoísmo a finales de la década de los sesenta. Es una conferencia interesante no sólo en relación al pensamiento de Sartre, sino también por la aportación que hace Semprún a caracterizar al autor francés a través de diferentes historias y anécdotas.
- ◆ En último término, Leónides Fidalgo Benayas¹⁴⁷ defiende en su artículo “Ontología del hombre y deconstrucción: Heidegger, Sartre/Derrida, Sloterdijk”¹⁴⁸ (2013) la relación existente entre la obra de Peter Sloterdijk¹⁴⁹ (1947-...) *Reglas para el parque humano* (2000) y la filosofía no ya sólo de Heidegger, sino también indirectamente del pensamiento de Sartre. Tal conexión es establecida por el autor precisamente porque la obra de Sloterdijk es una respuesta a la *Carta sobre el humanismo* de Martin Heidegger, que a su vez es una respuesta a *El existencialismo es un humanismo* del filósofo francés. Tras hablar de la obra de Heidegger, el autor caracteriza la concepción del hombre de Sartre como hecho a imagen y semejanza de un Dios inexistente: el hombre es fundamentalmente deseo

145 Jorge Semprún Maura (1923-2011) fue un escritor, intelectual, guionista de cine y político español. Fue ministro de cultura bajo el gobierno de Felipe González desde 1988 hasta 1991, y publicó la mayor parte de su obra escrita en francés.

146 Jorge SEMPRÚN (2011), “Memoria del mal”, en *Isegoría*, enero-junio 2011, pp. 377-412.

147 Leónides Fidalgo Benayas es doctor en filosofía por la Universidad de Valladolid.

148 Leónides FIDALGO BENAYAS (2013), ““Ontología del hombre y deconstrucción: Heidegger, Sartre/Derrida, Sloterdijk” en *Eikasia*, septiembre 2013, pp. 105-127.

149 Peter Sloterdijk (1947-...) es un filósofo y teórico cultural alemán, cuyo pensamiento suele ser referido como posthumanista. Sus principales obras son la *Crítica de la razón cínica* (1988) y su polémico escrito titulado *Reglas para el parque humano* (2000).

de ser Dios. Esta concepción, de acuerdo al autor, va a ser indispensable para comprender la deconstrucción que realiza Sloterdijk de las ideas tradicionales en torno al hombre en relación a su animalidad y sacralidad¹⁵⁰.

En torno a la temática que hemos tratado, encontramos un precedente en el tratamiento de la cuestión de la angustia en la filosofía de Jean-Paul Sartre en el trabajo de fin de carrera publicado por Nicolás Álvarez Rojas de la Universidad de Chile bajo el título de *Libertad, elección y angustia*¹⁵¹. En concreto, dentro de este escrito, su autor relaciona los conceptos de libertad, angustia, absurdo y mala fe, planteando que el reconocimiento de la responsabilidad como un elemento que une al individuo con respecto al otro, precisamente porque considera que, de acuerdo con lo que Sartre plantea en *El existencialismo es un humanismo*¹⁵², que el hombre al actuar se elige no sólo a sí mismo, sino que crea una imagen de aquello que considera que tiene que ser la humanidad¹⁵³.

150 Leónides FIDALGO BENAYAS (2013), “Ontología del hombre y deconstrucción: Heidegger, Sartre/Derrida, Sloterdijk” en *Eikasia*, septiembre 2013, pp. 118.

151 Nicolás ÁLVAREZ ROJAS (2013), *Libertad, elección y angustia* [Trabajo de Fin de Carrera], Universidad de Chile. Consultado el 28 de febrero de 2015: <http://www.tesis.uchile.cl/handle/2250/113759>.

152 Sartre plantea esta relación del individuo con la humanidad en su conjunto en los siguientes términos: “Cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres”. Más adelante plantea que: “En este sentido hay una universalidad en el hombre; pero no está dada, está perpetuamente construida. Construyo lo universal eligiendo [...] Cada hombre se realiza al realizar un tipo de humanidad”. (Jean-Paul SARTRE (1945), *El existencialismo es un humanismo* [ed. citada] pp. 19, 49).

153 Nicolás ÁLVAREZ ROJAS (2013), *Libertad, elección y angustia* [Trabajo de Fin de Carrera], Universidad de Chile, p. 28. Consultado el 28 de febrero de 2015: <http://www.tesis.uchile.cl/handle/2250/113759>.

5. CONCLUSIONES Y VÍAS ABIERTAS

“Entonces esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído... Ya os acordaréis: el azufre, la hoguera, las parrillas... Qué tontería todo eso... ¿Para qué las parrillas? El infierno son los otros.”¹⁵⁴

Sartre viene a decir que la angustia nos permite tener conciencia de nuestra condición de seres libres e indeterminados. La angustia ha de ser comprendida como un elemento clave a la hora de poder considerar la relación que tiene el individuo consigo mismo en relación a aquello que es y a los valores que adopta. Como plantea nuestro autor, la angustia no es sentimiento agradable para el individuo – y es precisamente esa la razón de la amenaza de que la “mala fe”, entendida como una conducta de huida con respecto a la evidencia de nuestra condición de seres libres, se haga dueña de nosotros.

Resulta evidente que cada individuo ha de tomar una decisión. O bien puedo asumir el engaño y excusarme, pretendiendo ignorar mi libertad; o bien, por el contrario, puedo asumir la plena responsabilidad de mis actos y aceptar la angustia como un sentimiento consustancial a mi existencia. Si eligiera asumir esta angustia, vivir de acuerdo a ella no será fácil, aunque siempre va a quedar la posibilidad de que me convierta a mí mismo en un hombre de “mala fe” – de que acepte intente tranquilizar esa angustia que me acecha. Como hemos planteado a lo largo del escrito, la angustia me plantea tanto la necesidad de cuestionar mi relación conmigo mismo como mi relación con respecto a aquellos valores que tomo a la hora de actuar. Si consideramos aquello que plantea Sartre en relación a la conciencia reflexiva e irreflexiva, resulta necesario cuestionarnos hasta qué punto es inevitable que los objetos nos alejen de la posibilidad de reflexionar sobre nuestra relación con el mundo, un reflexión que se antoja particularmente interesante teniendo en cuenta que nos encontramos en una sociedad cuya cultura está basada, como plantearon hace décadas Theodor Adorno (1903-1969) y Max Horkheimer (1895-1973)¹⁵⁵, en el entretenimiento

154 Jean-Paul SARTRE (1944, 1947): *A puerta cerrada. La puta respetuosa* (trad. Aurora Bernárdez), Losada, Buenos Aires, 2004, p. 79.

155 El texto clásico en el que plantean sus tesis en relación a la cultura de masas es “La industria cultural”, publicado en Theodor ADORNO y Max HORKHEIMER (1947): *Dialéctica de la ilustración*.

y la evasión gracias a bienes culturales estandarizados, lo que ha sido llevado un paso más allá mediante la emergencia de internet y las redes sociales en las últimas décadas.

En relación a nuestra relación con los otros, Sartre dice que la existencia humana es inconcebible sin tener en cuenta la presencia de los otros, de los que tengo experiencia mediante el fenómeno de la mirada: el otro cuestiona, juzga aquello que hago, y precisamente por eso no puedo alejar de mí su presencia. Para explicar esta presencia, nuestro autor emplea el ejemplo de alguien que es observado por otra persona a través de la mirilla de una puerta y que se da cuenta de que está siendo observado, siendo a través de la vergüenza como llega a ser consciente de la presencia del otro. Parece evidente que, para Sartre, a pesar de que reconoce la importancia del otro, en el individuo hay una cierta tendencia a la autosuficiencia, lo que queda patente por el hecho de que el otro no se establece como alguien que permita al individuo desarrollarse como tal sino como una instancia que le juzga y le perturba, a diferencia de lo que plantearía, por ejemplo, Spinoza en relación al aumento de la potencia mediante la relación de amistad del individuo con los otros. Es por ello que podríamos entender al otro de una forma similar a la que Sigmund Freud (1856-1939) desarrolla con el concepto de super-yo, es decir, una instancia que introduce en el yo la necesidad del comportamiento moral, haciéndole adoptar valores a través de una amenaza externa.

Sartre explica que la subjetividad se ve trascendida mediante la mirada. Sin embargo, podemos reconocer que el problema resulta del hecho de que la mirada no propicia una capacidad de adoptar una intersubjetividad constructiva que posibilite dialogar con el otro, sino que la mirada plantea la existencia de relaciones de dominio entre los individuos, reconociendo el juicio del otro como un sometimiento. El propio Sartre fue consciente de la imposibilidad de fundamentar una moral en estos términos. En su conferencia *El existencialismo es un humanismo* intenta introducir en su concepción de la subjetividad las nociones de compromiso y solidaridad, afirmando que el hombre, cuando actúa, no sólo se define a sí mismo, sino que crea una imagen de aquello que considera que es la humanidad a través de su acto¹⁵⁶. Sin embargo, consideramos que esta afirmación resulta insostenible en relación a lo que hemos planteado, y su formulación resulta más del reconocimiento de Sartre de encontrarse en una circunstancia histórica excepcional que de un esfuerzo sistemático por el que logre

156 Ver nota 152.

sustentar sus nociones de moralidad en una argumentación lograda¹⁵⁷.

Aquello que comenzó siendo una reflexión sobre mi existencia acaba llevándome al problema ético fundamental: ¿cómo podemos fundamentar los valores? Sartre vendrá a decirnos que el individuo no tiene excusa a la que aferrarse: es él quien debe crear los valores a través de los que articula su existencia, siendo el fundamento sin fundamento de sus acciones y valores. El hombre es responsable de sí mismo, y no puede encontrar fuera de sí razón alguna, que pueda establecerle de una vez y para siempre. Podemos decir que Sartre considera que el hombre se encuentra ante la tarea que Nietzsche asignaba al *superhombre*: la necesidad de crear sus propios valores tras haber reconocido el nihilismo, planteando la necesidad de vivir la vida en sus propios términos ante la caída de los valores tradicionales. Sin embargo, Sartre no considera de la misma manera que Nietzsche al ser humano, ya que, mientras el filósofo alemán asocia al hombre con la voluntad de poder y los instintos, el francés asume que el hombre es conciencia en la estela de la tradición cartesiana.

En términos generales, la ética posterior a la Segunda Guerra Mundial ha reconocido la importancia de la alteridad y del lenguaje como elemento que permite la intersubjetividad como base del establecimiento de las normas morales. La importancia de filósofos como Emmanuel Lévinas (1906-1995) o Jürgen Habermas (1929-...) reside en el hecho de realizar una crítica a la pretensión de sustentar los valores únicamente en la subjetividad. Estos filósofos ponen de manifiesto la necesidad de establecer una moralidad basada en la inclusión del otro no ya como algo perturbador, sino como un individuo que me brinda la posibilidad de trascender mi subjetividad y con el que puedo dialogar empleando el lenguaje. En concreto, Habermas propone una teoría de la acción comunicativa a través del reconocimiento del lenguaje en un sentido pragmático con miras a establecer normas morales universales mediante lo que denomina la *situación ideal de habla*¹⁵⁸, mientras que Lévinas plantea que el individuo sólo podrá constituirse como tal en cuanto es reclamado por el otro, lo que, en última instancia, me hará

157 Esta imposibilidad de formular una moral con la que se encuentra Sartre queda patente a lo largo de todo nuestro trabajo, aunque quizá desde el punto de vista de la evolución de su pensamiento como mejor ha quedado planteado ha sido en las vinculaciones que hemos reconocido tanto en Lévy como en Semprún de aquella incapacidad de formular una ética con su vinculación con el marxismo.

158 Constanza MOYA PARDO (2009), “Aproximación pragmática a los conceptos de actos de habla y acción comunicativa”, en *Desde el jardín de Freud*, n° 9, Bogotá, pp. 229-244.

adquirir una responsabilidad en mi trato con él: el yo es responsabilidad hacia el otro¹⁵⁹.

Sin embargo, si bien podemos criticar su concepción del otro en de su filosofía, hemos de valorar la concepción del hombre como ser libre que desarrolla Sartre y su feroz crítica del determinismo, sobre todo por resultar como diametralmente opuesta con respecto a las imágenes del hombre que han planteado tanto filósofos como intelectuales de otras disciplinas en las últimas décadas. En relación al determinismo, podemos mencionar como el principal ejemplo contemporáneo a la sociobiología¹⁶⁰. Esta disciplina vendría a establecer un determinismo biológico en el hombre, planteando que las actitudes y los comportamientos estarían íntimamente conectados con la información genética y que el individuo es sólo un vehículo a través del cual los genes perpetúan su existencia. El problema que enfrentamos con esta concepción, es que, si aceptamos que el hombre está determinado por su información genética, entonces no habría posibilidad de actuar de forma libre: el acto no es un posible, sino algo determinado. Si queremos salvar la posibilidad de reflexionar sobre las acciones humanas nos veremos obligados a rechazar cualquier tipo de determinismo, lo que no implica que no sea posible reconocer circunstancias que pueden condicionar la existencia de los individuos.

En última instancia, el reconocimiento de la angustia como un sentimiento que me pone en presencia de condición de ser libre e indeterminado debe ser reconocido como una brillante aportación de Sartre, aunque podamos reconocer la influencia de Kierkegaard y Heidegger en tal planteamiento. Mediante su descripción de la angustia, Sartre reconoce que su naturaleza incómoda es lo que hace que la tendencia del individuo sea renegar de tal sentimiento. La aceptación o huida ante la evidencia de la libertad acaba siendo una decisión personal que nunca acaba, en la medida en que siempre puedo constituirme a mí mismo como un hombre de “mala fe”. Llegados a este punto, no podemos establecer ontológicamente la necesidad de aceptar la libertad,

159 Javier OROZ EZCURRA (1998), “El rostro del otro y la trascendencia en Emmanuel Lévinas”, en *Revista de filosofía*, nº 28, 1998-1, pp. 35-50.

160 “El gen es la base que explica los comportamientos individuales y colectivos, tanto en sus manifestaciones biológicas como culturales. Aun más: el individuo está al servicio del gen. Ese gen es una fuerza sin conciencia, sin remordimiento, sin moral ilusoria, pero dotado de una formidable capacidad de supervivencia” (Silverio BARRIGA JIMÉNEZ (1982), “Sociobiología evolutiva: la socialización ¿proyecto inútil?”, en *Estudios de psicología*, nº 10, p. 105.)

precisamente porque hemos aceptado que es el individuo quien tiene que crear la forma de actuar precisamente bajo el reconocimiento de que todos los valores son semejantes. Sin embargo, podríamos decir, junto con Kierkegaard, que con la angustia no sólo reconozco mi libertad, sino que también pierdo mi inocencia. Estando en la angustia me encuentro en presencia de las infinitas posibilidades en las que puedo proyectarme. Consecuentemente, resulta evidente que el valor de la angustia será precisamente dar al individuo la posibilidad de reconocerse a sí mismo como dueño y señor de su destino. Siempre que esté dispuesto a convivir con la incomodidad de ser libre.

6. BIBLIOGRAFÍA

A la hora de realizar este ensayo hemos consultado esta bibliografía. En primer lugar, dentro de la obra de Sartre, hemos empleado los siguientes escritos:

- ◆ Jean-Paul SARTRE (1938), *La náusea* (trad. Aurora Bernárdez), Losada, Buenos Aires, 1947.
- ◆ Jean-Paul SARTRE (1943), *El ser y la nada* (trad. Juan Valmar), Losada, Buenos Aires, 2005.
- ◆ Jean-Paul SARTRE (1946), *El existencialismo es un humanismo* (trad. Victoria Prati de Fernández), Sur, Buenos Aires, 1957.
- ◆ Jean-Paul SARTRE (1944, 1947), *A puerta cerrada. La puta respetuosa* (trad. Aurora Bernárdez), Losada, Buenos Aires, 2004.

Al mismo tiempo, hemos consultado los siguientes trabajos de otros autores:

- ◆ Eduardo ÁLVAREZ (2011), “La cuestión del sujeto en la fenomenología de Husserl” en *Investigaciones Fenomenológicas*, nº 8.
- ◆ Nicolás ÁLVAREZ ROJAS (2013), *Libertad, elección y angustia*. [Trabajo de Fin de Carrera]. Universidad de Chile. Consultado el 28 de febrero de 2015: <http://www.tesis.uchile.cl/handle/2250/113759>.
- ◆ Adolfo ARIAS MUÑOZ (1973), “Para una fenomenología de la angustia en J. P. Sartre”, en *Saitabi*, nº 23, pp. 31-42.
- ◆ Silverio BARRIGA JIMÉNEZ (1982), “Sociobiología evolutiva: la socialización ¿proyecto inútil?”, en *Estudios de psicología*, nº 10, pp. 104-111.
- ◆ Christopher DOMÍNGUEZ MICHAEL (2002), “El siglo de Sartre de Bernard-Henri Lévy”, en *Letras libres*, agosto 2002, pp. 80-82.
- ◆ Antonio GORRI GOÑI (1986), *Jean Paul Sartre: un compromiso histórico*, Anthropos, Barcelona.
- ◆ Jesús Adrián ESCUDERO (2001), “Sartre, Heidegger y la disolución de la filosofía de la subjetividad”, en *Philosophica*, nº 24/25, pp. 51-78.

- ◆ Alberto FERRER (2013), “Temblor sin temor: miedo y angustia en la filosofía de M. Heidegger” en *Factótum*, nº 10, pp. 55-67.
- ◆ Leónides FIDALGO BENAYAS (2013), “Ontología del hombre y deconstrucción: Heidegger, Sartre/Derrida, Sloterdijk” en *Eikasia*, septiembre 2013, pp. 105-127.
- ◆ José GAOS (1951), *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México.
- ◆ Sean HOMER (2011): “Review of Valences of the Dialectic”, en *Subjectivity*, vol. 4, nº 4, pp. 467-473.
- ◆ Martin HEIDEGGER (1927), *Ser y Tiempo* (trad. J. E. Rivera.), Trotta, Madrid, 2003.
- ◆ Fredric JAMESON (2009), *Valencias de la dialéctica* (trad. M. López Seoane), Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2013.
- ◆ René LAFARGE (1967), *La filosofía de Jean-Paul Sartre* (trad. María del Rosario Zurro Rodríguez), G. del Toro, Madrid, 1970.
- ◆ Rafael LARRAÑETA (1997), *Kierkegaard (1813-1855)*, Ediciones del Orto, Madrid.
- ◆ Bernard-Henri LÉVY (2000), *El siglo de Sartre* (trad. Juan Vivanco), Ediciones B, Barcelona, 2001.
- ◆ Constanza MOYA PARDO (2009), “Aproximación pragmática a los conceptos de actos de habla y acción comunicativa”, en *Desde el jardín de Freud*, nº 9, Bogotá, pp. 229-244.
- ◆ Iris MURDOCH (1953), *Sartre: un racionalista romántico* (trad. E. Bottini Rodríguez, N. Laffay Ricard), Random House Mandatori, Barcelona, 2007.
- ◆ Cecilio NIETO CÁNOVAS (1999), *Sartre (1905-1980)*, Ediciones del Orto, Madrid.
- ◆ Friedrich NIETZSCHE (1882), *La gaya ciencia* (trad. J. Mardomingo Sierra), EDAF, Madrid, 2002.

- ◆ Javier OROZ EZCURRA (1998), “El rostro del otro y la trascendencia en Emmanuel Lévinas”, en *Revista de filosofía*, nº 28, 1998-1, pp. 35-50.
- ◆ Paul ROUBICZEK (1964), *El existencialismo* (trad. J. M. García de la Mora), Labor, Barcelona, 1968.
- ◆ Jorge SEMPRÚN (2011), “Memoria del mal”, en *Isegoría*, enero-junio 2011, pp. 377-412.