



La Habana
Universidad de La Habana
Facultad de Filosofía e Historia
Departamento de Filosofía Especialidad

**MUERTE Y LIBERTAD EN LA OBRA
ONTOLÓGICA DE JEAN-PAUL SARTRE “EL
SER Y LA NADA”**

**Tesis presentada en opción al grado científico de Doctor en
Ciencias Filosóficas**

Autor: Jorge González Arocha

La Habana

2016-2017



La Habana

Universidad de La Habana

Facultad de Filosofía e Historia

Departamento de Filosofía Especialidad

**MUERTE Y LIBERTAD EN LA OBRA
ONTOLÓGICA DE JEAN-PAUL SARTRE “EL
SER Y LA NADA”**

**Tesis presentada en opción al grado científico de Doctor en
Ciencias Filosóficas**

Autor: Jorge González Arocha

Tutor: Dr. Jorge D. Rodríguez Chirino

La Habana, 2016-2017

“Mors est quies viatoris, finis est omnis laboris.”

“Los hombres ignoran que los verdaderos filósofos no trabajan durante su vida sino para prepararse a la muerte...”

Platón

“En nuestro filosofar somos funcionarios de la humanidad”

Edmund Husserl

“La libertad es precisamente la nada que ha existido en el corazón del hombre y que constriñe a la realidad humana, ser es elegirse: nada que ella pueda recibir o aceptar le llega desde afuera, ni tampoco de dentro.”

Jean-Paul Sartre

“La libertad es la condición ontológica de la ética; pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad.”

Michel Foucault

*“Quizá en la muerte para siempre seremos,
cuando el polvo sea polvo,
esa indescifrable raíz,
de la cual para siempre crecerá,
ecuánime o atroz,
nuestro solitario cielo o infierno.”*

Jorge Luis Borges

Agradecimientos

A mis padres, Regla E. Arocha por la vida y Emilio Comas por la inspiración cultural

Al Dr. C. Jorge D. Rodríguez Chirino y al Dr. C. Maximiliano Trujillo, por sus las largas conversaciones sobre lo perverso, lo perseguido, lo filosófico y lo metodológico. Sus ideas han sido un valioso y enriquecedor aporte para desvirtuar lo demasiado correcto y comedido.

A la Dr. C. Grisel Ramírez y al Dr. C. Juan Francisco Fuentes, por sus recomendaciones en el orden teórico, académico y burocrático.

Al Dr. Pedro Wilson Leyva, por el apoyo y la oportunidad cedida como jefe del Departamento de Filosofía Especialidad.

A la Dr. C. Vivian Sabater y el Dr. C. Freddy Varona, por las recomendaciones, sugerencias y extensas críticas que ayudaron a enriquecer el informe final.

A los miembros del tribunal de pre defensa, sus señalamientos, paciencia y el largo debate durante ese primer ejercicio ayudaron al engrandecimiento de la investigación.

A Julita, por su ayuda y preocupación durante todo el proceso de la investigación.

Dedicatoria

Esta investigación está dedicada a los ausentes que nos acompañan,

a los que han empeñado su aliento desde lo profundo.

A los abuelos que nunca conocí o a los que nunca agradecí del todo.

A mi padre... A los primeros amigos que se esfumaron en el mar.

A los que traicionaron a la persona, no entiendo de traiciones a la patria.

A los que di la espalda y los que me la dieron.

*A la primera, cercana, tangible y casi real muerte propia. Todos tenemos una
primera vez.*

*A la desaparición que a todos nos sorprendió y tratamos de eludir: a veces se es muy
joven para morir.*

*Y claro está a esa ambigua muerte de nuestros posibles en esta isla. La isla que pesa,
que rebosa de vida, carnaval...pero que también aísla.*

*A mí mismo, después de todo, esto no son más que palabras, todos nos vamos,
no queda más*

que mirar al frente.

Síntesis

La presente investigación aborda la relación entre el problema de la muerte y la libertad del ser-para-sí en la obra filosófica de Jean-Paul Sartre *El ser y la nada* (1943). Para ello se ha examinado qué significa el problema de la muerte. Luego, se ha analizado el contexto inmediato del pensador, la filosofía francesa contemporánea, con vistas a explicar los presupuestos teóricos y fundamentos metodológicos sobre los que ha pensado la libertad. No obstante, de todos los contextos en los que Sartre ha mencionado este concepto, es solo en la obra mencionada donde se aprecia una perspectiva ético-ontológica clara y en relación con el problema de la muerte.

Luego se interpreta la obra fundacional de la filosofía francesa contemporánea, *El ser y la nada*, para poder valorar la dicotomía entre la muerte y la libertad del ser-para-sí. Dicha exclusión estará posibilitada por la particular noción de libertad que tiene el pensador, definida como absoluta, infinita y en conflicto con el Otro. Todo esto conlleva a asumir un tipo de reflexión que, sin proponérselo, traiciona su carácter ético, existencial e integral respecto a la realidad humana.

Palabras Claves: Jean-Paul Sartre; libertad; ser para-sí; muerte; El Ser y la Nada

Abstract

The present study addresses the relationship between the problem of death and the freedom of the being-for-itself in the philosophical work of Jean-Paul Sartre *Being and Nothing* (1943). For this, it has been examined first what the problem of death means. Then, the immediate context of the thinker, the contemporary French philosophy, has been analyzed to explain the theoretical assumptions and methodological foundations on which freedom has been thought. However, of all the contexts in which Sartre has mentioned this concept, it is only in the work mentioned above that a clear ethical-ontological perspective in relation to the problem of death is appreciated. Then, the founding work of contemporary French philosophy, *Being and Nothingness*, is interpreted to assess the dichotomy between death and freedom of the being-for-itself. Such exclusion was possible by the particular notion of freedom that the thinker defined as absolute, infinite, and in conflict with the Other. The Sartrean interpretation entails a type of reflection that, without intending to, betrays its ethical, existential, and integral character concerning human reality.

Keywords: Jean-Paul Sartre; freedom; being-for-itself; death; Being and Nothingness

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1: EL PROBLEMA DE LA MUERTE	17
1.1 ANÁLISIS, HERMENÉUTICA Y COTIDIANIDAD	17
1.1.1 <i>El cotidiano hablar sobre la muerte</i>	22
1.2 REFLEXIONES CLÁSICAS SOBRE EL PROBLEMA DE LA MUERTE	31
1.3 LA INTERROGANTE POR LA MUERTE EN MARTIN HEIDEGGER	48
CAPÍTULO 2: CONCEPCIÓN TEÓRICA Y FUNDAMENTOS METODOLÓGICOS DE LA OBRA FILOSÓFICA DE JEAN-PAUL SARTRE	60
2.1 ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA FRANCESA CONTEMPORÁNEA?	60
2.2 PERIODIZACIÓN DE LA OBRA FILOSÓFICA DE JEAN-PAUL SARTRE	73
2.3 LA FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD Y EL PROBLEMA DE LA MUERTE	89
CAPÍTULO 3: EL PROBLEMA DE LA MUERTE Y LA LIBERTAD DEL SER-PARA-SÍ EN EL MOMENTO ONTOLÓGICO DE LA OBRA FILOSÓFICA DE JEAN-PAUL SARTRE	109
3.1 LIBERTAD Y MUERTE DE LA CONCIENCIA EN EL TEXTO “LA TRASCENDENCIA DEL EGO”	109
3.2 LA LIBERTAD DEL <i>SER-PARA-SÍ</i> EN <i>EL SER Y LA NADA</i>	118
3.2.1 <i>El problema del ser y la nada</i>	118
3.2.2 <i>Las estructuras del ser-para-sí</i>	124
3.2.3 <i>El otro y el ser-para-otro</i>	138
3.3 LA LIBERTAD DEL SER-PARA-SÍ FRENTE A LA <i>FACTICIDAD: MI MUERTE</i>	145
CONCLUSIONES	168
RECOMENDACIONES	174
BIBLIOGRAFÍA	175
ANEXOS	187
ANEXO 1: EL CARÁCTER BIOLOGICISTA DEL HABLAR SOBRE LA MUERTE	187
ANEXO 2: SARTRE Y EL DEBATE IDEOLÓGICO SOBRE LA REVOLUCIÓN CUBANA	197
<i>Para una deconstrucción de “Ideología y Revolución”:</i>	197
<i>¿Y por qué Sartre en Cuba?</i>	203
<i>Un diálogo para la Revolución</i>	210
ÍNDICE ANALÍTICO	219

Introducción

El panorama de la filosofía actual ofrece al interesado un variado mapa conceptual donde difícilmente podrá encontrar una definición categórica de Sujeto. Someramente esbozado, el concepto mencionado quedó constituido como una categoría epistemológica y metodológica durante el período moderno, permitiendo explicar diversos procesos que iban desde la voluntad individual hasta la libertad del género humano, desde el principio de actividad implícito a los sistemas filosóficos hasta la noción de Dios.

Ahora bien, diversos cambios operados a partir del siglo XIX influyeron en el hecho de que dicha categoría comenzara a ser cuestionada en su misma base. Transformaciones como el desarrollo de los saberes científicos, la influencia de obras críticas como la de F. Nietzsche, K. Marx y S. Freud; el avance vertiginoso de la técnica, el aumento de conflictos bélicos, culturales y socio-económicos, así como la emergencia de discursos definidos como posmodernos, son algunos de estos cambios.

De esta manera y en una avanzada crítica constante, el siglo XX ha conocido más de un pensador que se ha erigido no solo sobre la crítica al Sujeto de la modernidad clásica europea, sino además sobre su característica más inmediata: la libertad. Sobre este carácter específico valdría la pena mencionar algunos ejemplos: la fenomenología de Edmund Husserl, Martin Heidegger con su crítica a la metafísica clásica o Jean-Paul Sartre con su ontología fenomenológica. De los casos mencionados anteriormente, se ha escogido el último de ellos para conducir la presente investigación.

Jean-Paul Sartre sería conocido por sus extensas reflexiones sobre la libertad, el intelectual, la angustia, la existencia, entre otras. Del ambiente de la posguerra francesa e incluso del contexto más general de la filosofía contemporánea, Sartre es un exponente complejo que logra sintetizar los bríos del mundo clásico con aires más cercanos al mundo de lo humano. En él, hay una mezcla muy seductora entre activismo político y creación literaria, ontología y ética, novela y ensayo filosófico. Y, por último, a esta prolífica carrera se le suma el hecho de ser un reflejo fiel de su época. Su libertad ha sido creada en las trincheras junto a su angustia y su noción de intelectual.

En otro sentido, no se puede desconocer que el avance de la filosofía no solo está asegurado de época en época por los grandes descubrimientos que abren movimientos, revoluciones o nuevas maneras de ver el mundo. A ellos se suman las pequeñas perspectivas y las interrogantes específicas. También de eso se trata la filosofía, no solo de un saber que tiende o que desea lo Absoluto, como de una interrogación sobre las pequeñas y más obvias cuestiones que nos aquejan en lo cotidiano. Sobre esto, Sartre también puede decir mucho.

De entre todas esas interrogantes cotidianas que son al mismo tiempo filosóficas, aquí se han distinguido dos. La primera y más inmediata de todas es sobre la muerte. La segunda, aún hoy más peligrosa que la primera, sobre la libertad. Muerte y libertad, pues, se convierten junto a Sartre en las preocupaciones más importantes de esta investigación.

Sobre lo anterior, hay algo que debe ser esbozado desde esta introducción. En el caso de la libertad, se tiene un considerable volumen de información en la obra del pensador seleccionado. Como se verá más adelante, es la libertad el carácter de su filosofía en

los años de formación, hay libertad en sus primeros ensayos filosóficos, en su obra *El ser y la nada*, tanto como en *El existencialismo es humanismo* o en *Crítica de la Razón dialéctica*. Con lo cual, se puede decir sin temor a cometer un error que Sartre elaboró una filosofía de la libertad, lo cual constituye su mayor atractivo, pero al mismo tiempo su trampa más evidente.

Por ello, se puede definir que en su filosofar hay, en primera instancia, una *dimensión ético-ontológica*. ¿Qué quiere decir esto? En pocas palabras que se privilegia el discurso sobre la libertad como conjunción de lo ético y lo ontológico. Primero, porque la esencia de toda ética, y esto es un principio del cual se parte en la presente investigación, es la libertad. Y segundo, porque su ontología está basada en un ser que se constituye como trascendencia hacia el mundo; esto es lo que él ha definido en *El ser y la nada* como ser-para-sí. El ser-para-sí es libertad, es conciencia, pero también es el ser de la realidad humana.

Ahora bien, aclarado lo concerniente a la libertad como centro de su *dimensión ético-ontológica*, lo que aparentemente sí está ausente es la muerte. Es aquí donde se comienzan a descubrir los problemas importantes de la presente investigación. En primer lugar, ¿cómo puede no haber muerte en una filosofía que versa sobre la realidad humana? ¿Cómo puede estar omitido el tratamiento del morir en disquisiciones que giran una y otra vez alrededor de la libertad del hombre, sus proyectos, sus posibilidades? Esto, por un lado.

Por el otro, hay un dato que refuerza la originalidad y novedad de esta perspectiva. Y es que Sartre fue el primer pensador de envergadura en criticar la concepción heideggeriana sobre la muerte y el ser-para-la-muerte, al mismo tiempo que proponía

una ontología alternativa. Esta crítica, junto a su reflexión ontológica tienen un lugar privilegiado en la extensa obra *El ser y la nada*. Además, esto abre un debate sobre Heidegger que será continuado por pensadores posteriores como Jacques Derrida en *La voz y el fenómeno*, *Dar la muerte* o *Aporías*; y Emmanuel Lévinas en *Totalidad e Infinito* o *Dios, la muerte y el tiempo*. Eso por no ahondar en el hecho de que en el filosofar aquello que es innombrable, que se oculta o a lo que se le dedica tanto esfuerzo en reprimir constituyen justamente los lugares privilegiados sobre los que debe ahondar la mirada escudriñadora del filósofo.

Desde el punto de vista filosófico, la muerte se ha abordado bajo disímiles formas en los últimos dos siglos. Sin querer ser aún exhaustivos, primero, se podría encontrar como integrada a un discurso médico, científico-biológico, que ve en ella la suspensión de la vida orgánica. En segundo lugar, como muerte del Sujeto y asociada a la crisis de los relatos modernos de la especulación y la emancipación. Y tercero, muy vinculada con esta última esta la muerte en su sentido heideggeriano, vinculada a temáticas ontológicas y éticas, la muerte como sentido para la vida o no, la muerte en relación con el ser que somos o no. En el caso de Sartre, no se puede decir que ella se integre de manera absoluta a alguna de estas visiones. Pero, aunque sea así, al menos se podrá decir desde un inicio que para el pensador francés ella constituye un problema que solo evaluará desde un punto de vista ontológico y en relación con las posibilidades del ser-para-sí.

Así pues, teniendo en cuenta a la tradición contemporánea que ha entendido que la muerte es un tema filosófico junto a la libertad, y que esta última puede ser vista desde su doble arista ético-ontológica, fue que se pensó en el tema general de esta

investigación, el cual quedó formulado de la siguiente manera: *El problema de la muerte en la filosofía contemporánea y su dimensión ético-ontológica*.

Para comprender mejor lo anterior se han operado otra serie de limitaciones al estudio. En primer lugar y de manera conceptual, el problema de la muerte ha quedado restringido a la crítica que le hace Sartre. Y la relación ético-ontológica, ha quedado limitada específicamente a la *libertad del ser-para-sí*, porque es este concepto el que mejor expresa la unión y concordancia en su obra de los ámbitos ontológico y ético, así como también porque es el ser-para-sí el que debe responder si su libertad es en efecto limitada o no por la muerte.

En lo sucesivo, también se verá que, de los momentos históricos que serán definidos en su obra, se ha tomado como horizonte el primero, que ha sido definido como ontológico. Y dentro de este se ha tomado como referencia fundamental el extenso texto *El ser y la nada*. Luego, a partir de lo anterior, el objeto de estudio ha quedado como sigue: *la relación entre el problema de la muerte y la libertad del ser-para-sí en el momento ontológico de la obra filosófica de Jean-Paul Sartre, específicamente en el texto “El ser y la nada”*.

Para definir el problema científico se ha tenido en cuenta, en primer lugar, la contradicción implícita entre la definición de libertad del ser-para-sí y la muerte al interior de esa obra.

En segundo lugar, la libertad sartreana constituyó un paso de avance y a la vez de ruptura con el pensamiento anterior. Ella es una *nada* en el ser-para-sí o la conciencia, ella se da junto a la angustia en el hombre, ella plantea una distancia con el ser-en-sí

que es el mundo dado, etc. En fin, mírese por donde se le mire, en Sartre la conciencia es libre porque no ha sido definida ni justificada con Dios o valor supremo alguno; sino que ella se ve limitada por sí misma.

Sin duda alguna, esta idea ha significado un paso de avance respecto a la modernidad, donde ella se había pensado desde el dualismo. Esto es, que, por un lado, se da la facticidad objetiva y por otro la elección subjetiva; las distintas concepciones sobre la libertad se debatían entre un lado y el otro. La superación de esta distinción es lo que constituye el tema fundamental de la concepción de Sartre, tema que, sin duda alguna, pudiera hacer posible un replanteamiento ético en el plano reflexivo de esta libertad primaria y original.

En tercer lugar, se puede decir lo mismo respecto a la muerte. La visión de Sartre es problemática respecto a Heidegger en primera instancia, pero más allá de eso, respecto a Epicuro de Samos porque identifica la muerte con la nada en lo que Sartre no; respecto a Platón porque ve la filosofía como una preparación ante la muerte y Sartre no; respecto a Emmanuel Lévinas porque ve la muerte como la muerte del otro y por ende define una relación de vínculo con ese otro, en lo que Sartre ve una relación de conflicto; y finalmente respecto a Jacques Derrida porque este, además de la muerte, define a lo teleológico como limitación fundamental de la realidad humana; Sartre solo reconoce lo teleológico a través del deseo del ser-para-sí de ser-en-sí. En todos estos casos, la relación entre *libertad de la conciencia* (ser-para-sí) y muerte implica una salida diferente y problemática respecto a Sartre.

Por último, como toda investigación filosófica, el problema aquí trasciende por mucho lo propuesto en materia de ontología y ética hacia ámbitos sociales, culturales y

políticos. El examen de la relación estudiada ofrece luces sobre el carácter de la vida y las ciencias contemporáneas. La muerte en Sartre, de la misma manera que en el pensamiento y la cultura contemporáneas, queda excluida como estructura de la conciencia. O lo que es casi lo mismo, es extemporánea a su libertad. En una forma bien polémica, ha preferido el pensador hablar de la nada, la *facticidad*, la finitud, entre otros conceptos, sin hacer remisión positiva a ella, sin mirarla de frente. De la misma forma en que los modos de subjetivación y socialización en la contemporaneidad, refuerzan el ego con una libertad desmedida que solo ayuda a matar y a violentar al otro, mientras vivimos ocultándonos de la muerte. El posicionamiento implícito a esta investigación intenta romper con esa visión reduccionista y simplificada de la realidad humana y se encamina hacia una conciencia determinada inmanentemente tanto por la libertad como por la muerte; siendo así posible una comprensión de la realidad humana ética y ontológicamente integral.

Luego, tomando en cuenta los problemas filosóficos anteriormente enumerados, la interrogante científica ha quedado definida de la siguiente manera: *¿Por qué la muerte no se relaciona “en modo alguno” a la libertad del ser-para-sí en la obra filosófica de Jean-Paul Sartre “El ser y la nada”?*

Ante lo cual se propone como hipótesis la siguiente afirmación: *dado el momento estudiado, la muerte no se relaciona “en modo alguno” con la libertad del ser-para-sí, debido a que esta es definida paradójicamente como una libertad absoluta, infinita y en conflicto con el otro.*

En su momento será esclarecido todo lo concerniente al carácter absoluto, infinito y conflictivo de ese ser-para-sí respecto al otro, ahora baste recalcar solamente que lo que

se pretende es negar explícitamente la postura de Sartre. A lo ya enumerado más arriba solo se quiere añadir, que la respuesta dada a la interrogante científica, intenta recalcar algo que desde el mismo inicio de su ensayo filosófico se va a mencionar, pero que, llegado el momento de su explicación en esa obra, será bastante polémico.

Al descubrir el verdadero carácter de esa libertad, se intentará deslizar la idea de que Sartre ha traicionado sus postulados iniciales de hacer una filosofía de la existencia, ética y ontológicamente viable, de la responsabilidad por el otro y la autenticidad del ser-para-sí. Algo que si bien pensadores como Derrida, Lévinas o Schumacher ya han mencionado, es difícil encontrar en todos ellos o en otros, una sistematización de los argumentos sartreanos como la que se realiza en las presentes páginas.

Por ello, la propuesta que aquí se defiende en última instancia no solo va encaminada a responder a la interrogante científica antes deducida, sino también a negar y poner en evidencia el existencialismo sartreano. Se quiere, además, plantear una posición definida respecto al problema de la muerte y la libertad desde una perspectiva contemporánea; y finalmente con esa oposición se estaría definiendo una concepción de la relación muerte y libertad que niega esa cotidiana, simplificada y reduccionista visión que ve en la realidad humana una entidad definida como libertad absoluta. No se trata de pesimismo u optimismo, sino de colocar a la realidad humana en su justo lugar.

A partir de lo anterior, se ha definido el objetivo general de la siguiente manera:

- *Valorar la relación de la muerte con la libertad del ser-para-sí en la obra filosófica de Jean-Paul Sartre “El ser y la nada”.*

Y como objetivos específicos:

- *Definir el problema de la muerte desde el punto de vista filosófico occidental.*
- *Determinar la concepción teórica y los fundamentos metodológicos de la filosofía de la libertad de Jean-Paul Sartre.*
- *Fundamentar la importancia de la relación entre la muerte y la libertad en la obra filosófica de Jean-Paul Sartre.*
- *Interpretar la relación entre la muerte y la libertad del ser-para-sí en el momento ontológico de la obra filosófica de Jean-Paul Sartre, específicamente en “El ser y la nada”.*

La tesis ha quedado dividida en tres capítulos de acuerdo con el cumplimiento de dichos objetivos. En el capítulo uno, titulado, *El problema de la muerte*, se ha explicado a profundidad qué se entiende por ello, en oposición a la simple muerte físico-biológica. Este recorrido se ha raizado desde la simplicidad de la vida cotidiana hasta la complejidad científica y del pensamiento histórico-filosófico. De esta manera, se despliegan los elementos que creemos necesarios para poder definir aquel concepto.

El capítulo dos, *Concepción teórica y fundamentos metodológicos de la obra filosófica de Jean-Paul Sartre*, dividido en tres epígrafes, propone un primer acercamiento de carácter histórico-filosófico al contexto inmediato del pensador; allí se definen básicamente la filosofía contemporánea y la filosofía francesa contemporánea. En un segundo epígrafe, de carácter lógico, se periodiza su vida y su obra. Para finalmente en un tercer epígrafe de carácter lógico-histórico, deducir una primera relación abstracta entre la muerte y la libertad en su obra filosófica.

El tercer capítulo, *El problema de la muerte y la libertad del ser-para-sí en el momento ontológico de la obra filosófica de Jean-Paul Sartre*, también consta de tres epígrafes. Primero se analiza el ensayo *La trascendencia del Ego* como antesala al texto principal. En el segundo epígrafe se comienza a interpretar la obra *El ser y la nada* a través de los conceptos lógicamente organizados de ser, ser-en-sí, ser-para-sí, libertad, ser-para-otro y Otro. Y luego se encuentra el tercer epígrafe donde se termina de interpretar la relación libertad del ser-para-sí y muerte en la obra antes mencionada.

Desde el punto de vista metodológico, la investigación se basa absolutamente en el enfoque cualitativo. Para ello se tuvo en cuenta que el pensador estudiado se inscribe en un movimiento de fuerte influencia fenomenológica. El despliegue de sus categorías, así como la definición de conceptos claves como ser-en-sí, ser-para-sí, libertad, muerte y ser-para-otro, solo se hizo posible teniendo en cuenta dicho enfoque que por momentos es también divergente al de sus contemporáneos, permitiendo el ejercicio crítico y dialógico con otras interpretaciones sobre el mismo problema.

Además, se tuvieron en cuenta los métodos analítico-sintético, lógico-histórico, y hermenéutico. Los dos primeros permitieron una exhaustiva concatenación de hechos históricos organizados lógicamente de acuerdo con las ideas centrales de la investigación, la libertad y la muerte, estableciéndose distinciones precisas que luego fueron sintetizadas en la generalidad de resultados científicos novedosos. La hermenéutica ha sido de vital importancia por permitir un correcto relacionamiento texto-contexto-lector a partir del acto de la interpretación, así como por la preminencia de la interrogación hermenéutica en varios de los pensadores abordados.

Finalmente, y volviendo sobre la fenomenología, vale recalcar que esta fue el método declarado por varios de ellos, tal es el caso de su fundador Husserl, Heidegger y el propio Sartre. Sin un trabajo serio y profundo con las categorías fundamentales de dicho método no se hubiera podido desplegar el gran andamiaje de estructuras y argumentos implícitos a la teoría de Sartre. A estos efectos, es válido mencionar la importancia que ha revestido para la presente investigación la intencionalidad como principio fundamental de la fenomenología y el carácter descriptivo de las esencias sobre las que se discurre.

En otro sentido, cuando se habla de filosofía de la muerte se hace referencia a un amplio campo de saberes entremezclados donde se pueden encontrar argumentos procedentes de la biología, la bioética, la ética, la filosofía de la mente, la metafísica, la lingüística, la antropología, la sociología e incluso la historia. Aquí, solo se le ha dado espacio a la ética y a la ontología, o más bien, a la confluencia de ambas. Todo lo anterior dice mucho sobre la bibliografía que se ha utilizado. De la antigüedad a la contemporaneidad no alcanzarían las cuartillas para referenciar los autores, tendencias o títulos.

De entre todas ellas se cree importante mencionar la obra completa de Jean-Paul Sartre, incluyendo sus escritos póstumos, los cuales sirvieron para encausar el sentido del tema. Se trata específicamente de *Cahiers pour une morale*, *Cuadernos de guerra* y *Verdad y existencia*. De todos los textos sartreanos, se le dio mayor peso a *El ser y la nada* por su obvia jerarquía, por su extensión y por la privilegiada presencia de la muerte en él. Se ha usado, cuando ha venido al caso, el resto de su obra ensayística y narrativa, y se ha trabajado además directamente con originales en idioma francés.

Hemos sugerido en varios lugares del presente informe, la importancia y pertinencia de realizar un estudio similar con la obra ensayística y literaria del pensador. Aquí, no hemos querido seguir ese camino por razones que competen argumentos metodológicos, en relación con el espacio, el tiempo y el financiamiento. Así pues, en este informe final, se han referenciado algunas de estas, pero solo en los momentos en que se definen movimientos y conceptos generales.

Entre la bibliografía pasiva, la interpretación que ha sido considerada como la más certera sobre la muerte en Sartre la ha dado el profesor de Friburgo Bernard Schumacher en su *Death and mortality in contemporary philosophy*. Donde se puede encontrar una problematización del tema que incluye la filosofía contemporánea, especialmente la de Martin Heidegger. En épocas recientes es de vital importancia la interpretación que da en el mundo filosófico de habla hispana Celia Amorós. Tanto en *Los escritos póstumos de Sartre*, como en *Sartre, crítico de Kant*. En estos casos, la muerte constituye un problema interesante, pero reconocen ambos autores que, paradójicamente, poco trabajado.

Como ejemplos indispensables en la historia de la filosofía para entender las alternativas ético-ontológicas ante la muerte y en relación a la libertad, se encuentran Platón con su diálogo *Fedón o del alma*, Epicuro de Samos con su *Epístola A Menecéo: Gozarse*. Entre la Modernidad y la contemporaneidad filosófica, fueron de vital importancia las obras de Hegel, *Fenomenología del Espíritu* y de Martin Heidegger *Ser y Tiempo*. Influencias directas sobre Sartre en lo concerniente al tema. Sobre todo, en el caso del segundo, sobre el cual el pensador francés estructura su crítica.

Fueron también de importancia las obras de E. Husserl *Investigaciones Lógicas, Ideas relativas a una fenomenología y a una filosofía fenomenológica*; y *La Introducción a la Fenomenología* de Jan Patočka. No podemos olvidar en el contexto de la filosofía francesa de los últimos años la obra *Penser la mort?* de Vladimir Jankélévitch, joya bibliográfica que es hoy por hoy de los principales textos sobre la muerte donde se defiende el acto de morir como posibilidad para pensarnos a nosotros mismos. Y los ya mencionados por su obvia relevancia Jacques Derrida con *La voz y el fenómeno, Dar la muerte* y *Aporías*; y Emmanuel Lévinas con *Totalidad e Infinito* y *Dios, la muerte y el tiempo*. Ambos autores desde posicionamientos polémicos discuten la concepción de la muerte que tiene Heidegger, pero al mismo tiempo superan la de Sartre.

En lo concerniente a posicionamientos divergentes al adoptado aquí, se puede encontrar una gran fuente de información en *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, así como en *The philosophy of death* de Steven Luper, *Death* del profesor Shelly Kagan de la Universidad de Yale, y *The Cambridge Companion to Life and Death* editado por el ya mencionado Steven Luper. En todos estos casos se pueden encontrar debates actuales en el contexto de la metafísica y la epistemología anglosajona. Y aunque la presente investigación se posicione desde códigos más continentales, se creyó importante repasar esos argumentos para fortalecer los propios.

Entre los aportes teóricos que brinda esta investigación están la profundización en la concepción filosófica de Jean-Paul Sartre teniendo en cuenta conceptos escasamente abordados en el contexto cubano y latinoamericano. En segundo lugar, el haber logrado un enfoque plural y complejo desde el punto de vista metodológico al conjugar el enfoque histórico con el hermenéutico-fenomenológico. Y tercero, el haber arribado a

una valoración crítica y a una definición filosófica inicial del papel de la muerte y la libertad en la realidad humana, en momentos en los que se aprecia un cierto renacer en el debate global sobre la condición humana y las tantas crisis que la rodean.

En otro sentido habría que cuestionarse la novedad científica de una ontología, una ética y la filosofía contemporánea. La ciencia procede por aproximaciones sucesivas, mediante la implementación de métodos catalogados como rigurosos, objetivos y necesarios. Y a su vez ella conlleva a descubrimientos certeros que se acumulan hasta que otros nuevos superan los resultados anteriores. En el ámbito en que se mueve esta investigación hay que pactar desde un inicio con la idea de que toda novedad no ha de ser necesariamente científico-positiva. ¿Cuál fue acaso la novedad científica de un Kant en *Crítica de la razón pura*? ¿O cual la novedad de un Heidegger en *Ser y tiempo* cuando ya había aclarado que le interesaba el fundamento mismo del ser y no discurso científico alguno?

Sin ánimo de comparar este insignificante esfuerzo con tan magnas obras, solo se quiere hacer notar que la novedad *científica* de la presente investigación está en relación con la posibilidad que abre de implementar una nueva mirada de la conciencia o la realidad humana sobre sí misma. Exactamente en la dirección de criticar una de las visiones más comunes sobre la muerte en aras de darle aún más sentido a la tan problemática libertad. Es decir, en la exigencia constante por complementar lo ontológico con lo ético.

En cuanto a la significación práctica, ella radica en los diversos resultados desde el punto de vista político, ético y social que sugieren las conclusiones.

No se puede desconocer el hecho de que aquello que sea definido como muerte y libertad tiene un efecto inmediato en lo que se entiende por realidad humana, sujeto, individuo y las distintas maneras en que este aprecia los valores y la subjetividad con la que opera en su cotidianidad. Así pues, la investigación espera constituirse en un punto de referencia necesario para la reflexión y actuación, en la capacitación y superación de estudiantes de pregrado y posgrado, especialistas e investigadores que deseen adentrarse en temáticas filosófico-contemporáneas de gran actualidad e importancia.

Que la libertad y la muerte son importantes muy pocos lo dudan. Desde la religión, la política, el arte, la medicina, la biología y otras ramas del saber tanto una como la otra son enormemente trabajadas; pero casi siempre obviando la discusión sobre los fundamentos. Se vive hoy día en un mundo que, de hecho, oculta el momento cardinal de debatir sobre qué y para qué son las cosas.

En ese sentido, se ha creído que quizás la mayor importancia de la investigación tiene que ver con el intento de encontrar las bases para una eventual conceptualización filosófica sobre la realidad humana que tome como referencia el poder creativo de la conciencia, pero con el convencimiento real y objetivo de su fin.

CAPÍTULO 1

EL PROBLEMA DE LA MUERTE

Capítulo 1: El problema de la muerte

“Welcome in the desert of the real”

El pacto de lucidez o la inteligencia del Mal, Jean Baudrillard

1.1 Análisis, hermenéutica y cotidianidad

El privilegio que ha ocupado la muerte en la historia del pensamiento occidental no se compara al de ninguna otra categoría. Precisamente ahí, es donde apreciamos una de sus tantas dificultades, en su diversidad. Debido a la complejidad que ello trae aparejado, debemos comenzar por establecer las distinciones necesarias para poder definir qué sea el problema filosófico de la muerte. Para ello, se ha apelado a la operación analítica.

El análisis, parte originariamente de un procedimiento de simplificación del conjunto dado hacia las partes constituyentes. Así lo entendió Aristóteles en el libro *Primeros Analíticos*, como aquella parte de la lógica que tiende a disolver todo razonamiento en las figuras fundamentales del silogismo y toda prueba en los silogismos mismos y en sus principios que constituyen sus premisas evidentes. El análisis así entendido, presupone la búsqueda de una evidencia que se supone fundamental.¹

Por su parte, Kant entiende el proceso analítico como opuesto al procedimiento sintético. En cada una de sus tres *Críticas*, la parte positiva fundamental se halla

¹ Véase Aristóteles, “Analítica primera”, en *Órganon, escritos de lógica*.

constituida por una analítica. Según él, esta es propia de la Lógica general en cuanto “descompone toda la labor formal del entendimiento y de la razón en sus elementos y los expone como principios de toda apreciación lógica de nuestros conocimientos.”²

En Martin Heidegger, sin embargo, y en cierta consonancia con Husserl, el análisis se dirige a la existencia, o sea, a las situaciones más comunes en las que el hombre se encuentra “en el mundo”. Este, habla de un análisis de la existencia como *ser-en-el-mundo*, como acercamiento y preparación para la ontología, esto es, para poner en libertad la interpretación “más original posible” del ser en general:

“(…) la forma de acceso y de interpretación tiene que elegirse más bien de tal suerte que este ente pueda mostrarse en sí mismo por sí mismo”, lo cual equivale a “mostrar el ente tal como es inmediata y regularmente, en su cotidianidad (…). En esta deben ponerse de manifiesto, no estructuras accidentales y arbitrarias, sino estructuras esenciales (…).”³

Esenciales, según Heidegger, al *Dasein*⁴. Pero obviando el objeto sobre el cual aplica él la analítica, nos quedamos con un procedimiento que se define por ir hacia el develamiento de las estructuras inmediatas de un problema, un procedimiento que, aunque presenta un carácter provisorio, debe ser capaz de colocarnos en la postura más

² Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara, Madrid, 1998, pp. 98-99.

³ Heidegger, Martin. *El Ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010, pp. 26-27.

⁴ Literalmente “Ser-ahí”. Es el ser que existe y que puede interrogarse por su propio ser; es *ahí* porque aparece arrojado en el mundo como un ser-en-el-mundo. En el contexto sartreano es interpretado como “hombre” o “realidad humana” no sin cierta problematicidad, como se verá más adelante. En lo sucesivo utilizaremos directamente el nombre alemán, habida cuenta de que no es objeto de estas líneas entrar en un debate al respecto de la traducción adecuada. No sucede lo mismo con otras categorías heideggerianas que no ofrecen tanta complejidad para su comprensión.

original posible para el esclarecimiento de nuestro problema, ya que su comienzo está ya dado en la propia cotidianidad.

Ya que todo lo que se reflexiona filosóficamente es en el fondo un problema humano, y hemos apelado a la analítica como recurso inicial para definir la problemática de la muerte, en la investigación presente no se ha desconocido tampoco que el comienzo cabal de la interrogante que se pretende definir, está y comienza precisamente ahí, lanzada en el amplio complejo de sensaciones, experiencias, creencias, costumbres, tradiciones y representaciones que llamamos vida cotidiana.

Esta última es una de las nociones matrices de la historia de la filosofía y, al mismo tiempo, de las más confusas. La intención de ser precisos, nos debe llevar a la noción de *doxa* como carácter esencial de la reflexión no especializada que usamos en la vida común y mencionada en los primeros textos de la filosofía griega. La *doxa*, era la opinión común y mortal, definible también según Parménides como aquello que al *ser*, no-es, y que al *no-ser*, es, contrario al camino de la verdad, regido por una férrea identidad entre ser y pensar⁵. Platón, si bien no la condena, habla de una superación dialéctica que va del ámbito de las opiniones y de las creencias, hacia el de las formas matemáticas e ideales.⁶ Y como bien se sabe, la enseñanza socrática se basó en el “conócete a ti mismo” que presuponía que solo se sabe aquello que no se sabe, por tanto y más allá de toda ironía, la ignorancia que se manifiesta en la opinión común, tiene el valor de representar la distancia que necesita la acción filosófica para que devenga en amor pleno al saber.

⁵ Para el poema entero, véase Parménides de Elea, “Sobre la naturaleza”, en *Los presocráticos*, (J. D. Bacca, Trad.), Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2002.

⁶ Especialmente en “La República”, véase Platón, *Diálogos*.

Desde la filosofía moderna del siglo XVII, más de una metafísica planteó la necesidad y la tarea filosófica de trascender el movimiento incomprensible que se nos ofrece en la vida cotidiana o en la naturaleza. El *cogito* como acto fundante de ese momento reflexivo, se basa justamente en la ininteligibilidad de lo cotidiano, su movimiento y su relatividad.⁷

Es con la teoría fenomenológica que el mundo natural de nuestras opiniones y sensaciones adquieren a la luz del siglo XX un matiz interesante. La crítica de Edmund Husserl, que tiene también algo de kantiana, es una intención dirigida a la confección de una ciencia filosófica nueva que él llamará fenomenología. No obstante, a ello y a su crítica reiterada al psicologismo y al naturalismo, no deja de reconocer la importancia de una primera superación mediante la *epojé*.⁸

Esta supone que la tarea del filósofo no es pensar de espaldas al mundo, si no precisamente tomarlo entre sus manos para sobre él fundar la búsqueda de los sentidos esenciales. La búsqueda de estas esencias ideales solo puede tener un derrotero certero si se le contrasta con esa visión primera del fenómeno natural permeado de teorías filosóficas, conceptos asentados acríticamente, costumbres y visiones del mundo que se asumen como dadas.

⁷ Esto se observa claramente en Descartes y Spinoza. El primero, ha dejado en su obra numerosos ejemplos de lo anterior: "...cambié enteramente de opinión porque eran tantos y tan grandes mis errores y las dudas que a cada momento me asaltaban, que me parecía que instruyéndome no había conseguido más que descubrir mi profunda ignorancia." (Descartes, Renato. "Discurso sobre el método...", en *Obras*, Editorial de ciencias sociales, La Habana, 2001, p.5.)

Por su parte, Spinoza presupone en su *Ética* una duda que no ha manifestado claramente, excepto en su Tratado: "Después de que la experiencia me hubo enseñado que todo lo que ocurre frecuentemente en la vida ordinaria es vano y fútil...decidí finalmente investigar si no había algo que fuese un bien verdadero, posible de alcanzar y el único capaz de afectar el alma una vez rechazadas todas las demás cosas..." (Spinoza, Benito. *Tratado de la reforma del entendimiento*, Editorial Bajel, Buenos Aires, 1944, p.19.)

⁸ Dice Husserl que la *epojé* consiste en "abstenernos por completo de juzgar acerca de las doctrinas de toda filosofía anterior y en llevar a cabo todas nuestras descripciones dentro del marco de esta abstención." (Husserl, Edmund. *Ideas...*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949. pp.46-47.)

Hay puntos de contacto entre Husserl y Heidegger, pero también sutiles diferencias. Lo cotidiano es el espacio al que apunta la analítica en *Ser y Tiempo* exactamente en su primera sección. Este ser cotidiano está atravesado por la estructura *ser-en-el-mundo*, y al final de esa sección nos da una pista interesante cuando lo define de la siguiente manera: “La cotidianidad es, en efecto, justamente el ser “entre” el nacimiento y la muerte.”⁹ Lo cotidiano como tema, permitió develar las estructuras de ese *Dasein* de cara a la muerte que sería abordada en una sección posterior. Y la muerte nunca es abordada por él como concepto independiente y objetivo, sino como muerte *del Dasein*. Se ha explicado esto para revalorizar en todo lo que resta no solo el acto de análisis, sino también el acto de interpretación hermenéutica sobre el que todavía hoy se pasa la vista sin detallar realmente lo que encierra.

Para Heidegger, una interpretación hermenéutica es, en primer lugar, un “ver o concebir previo”, un darse por adelantado. En el acto de interpretación, lo primero que emerge se ofrece, se da en su naturalidad y simpleza a un *nosotros*. Y el medio en el cual el fenómeno se ofrece de manera privilegiada es lo cotidiano. De esta forma, el análisis hermenéutico implica necesariamente la aprehensión total del fenómeno desde quien interroga sus estructuras cotidianas.

Lo anterior, solo ha querido esclarecer el hecho de que desde el cotidiano hablar, siempre se entreteje algo que está más allá de lo mentado. Y esos fenómenos que ya son utilizados por antropólogos, sociólogos e historiadores, deben interesar más al filósofo que interroga sobre los sentidos de *su* realidad y que por ello, debe comenzar por los retazos significativos de lo cotidiano, para luego tratar de “captar” -en su sentido

⁹ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económico, México, 2010, p. 255.

fenomenológico- la esencia correspondiente. ¿Con vistas a qué? Con vistas a operar una transformación en el propio ser que interroga; porque la filosofía no debe ser un simple saber objetivo sobre las cosas del mundo. Si hay algo que diferencia el saber filosófico del resto, es esa radicalidad que lo lleva a cuestionar a cada momento lo que da de sí.¹⁰

1.1.1 El cotidiano hablar sobre la muerte

Nos preguntamos pues, en y desde lo cotidiano: ¿qué sabemos sobre la muerte? Lo primero que se nos ofrece está posibilitado por la inmediatez. Exactamente en el decir “X muere” o “Y ha muerto”. Nadie habla de la muerte por experiencia *propia*, ya que directamente, la única experiencia que se tiene del morir es ajena, quien siempre muere es la otra persona.

Comenzando por las teogonías del mundo antiguo, pasando por los mitos y hasta hoy, siempre muere el otro. Todavía sin que la muerte sea un problema existencial, en los grandes relatos sobre dioses del antiguo Egipto, Babilonia o Mesopotamia vemos que muere el héroe para sostener el misterio de la vida, la religión del Estado y toda la civilización.

Osiris fue asesinado por su hermano Set, quien lo puso en un ataúd y lo lanzó al Nilo para más tarde desmembrarlo en 14 pedazos. Fue su hermana-esposa Isis, junto a su hijo Horus, quienes recogieron los pedazos que Set había esparcido por todo Egipto,

¹⁰ Se ha utilizado por mucho tiempo una fórmula que resume este movimiento. La filosofía es “pensar el pensar” o “el pensamiento de sí mismo”. Si somos consecuentes con lo que expresa, eso quiere decir que no podemos conformarnos con el simple movimiento de categorías que encuadran la realidad y dejan intacto al sujeto interrogador. Es también un saber espiritual que pone por delante un acto de interpretación de *su* mundo, y por ello, de *sí* mismo.

hasta lograr recomponerlo nuevamente. *Osiris* –como figura del *otro*- asegura para esa mentalidad no solo un ritual mortuorio que será importante para toda la civilización egipcia, sino toda una mitología y una religión de la salvación y la vida eterna. Osiris presidía el juicio final del alma y aseguraba la vida eterna.

En el mito griego, pudiéramos decir, el héroe debe sufrir -o morir- para pagar una culpa que ha roto con el orden universal. Por ello la muerte del *otro* debe ser expuesta en acto trágico y aleccionador para mostrar al público el sacrificio que el héroe divino ha hecho por ellos. El desarrollo posterior de estas prácticas, desembocan en Cristo como el *Gran Otro* que se ha sacrificado por la humanidad. Así, la grandeza del Dios Padre es también vista como un sacrificio realizado por sus hijos los mortales. Y el acceso a la vida eterna está determinado por la aceptación de la muerte como un mal necesario.¹¹

Decir que esto siempre ha sido así, es pecar de imprecisión porque cada cultura expresa los mitos de acuerdo con sus necesidades y expectativas, lo único que podemos decir por el momento es que, primero, el acceso a la muerte a través del otro ha estado garantizado desde tiempos inmemoriales. Y segundo, desde la inmediatez del mito y las religiones arcaicas, la muerte es una metáfora de la vida, una suerte de prolongación de la vida individual:

“Efectivamente, la muerte, en los vocabularios más arcaicos, aún no existe como concepto: se habla de ella como de un sueño, de un viaje, de un nacimiento, de una

¹¹ Sería objeto de la biopolítica, el examen de esta idea llevada a la vida política en la contemporaneidad. Donde el hombre ha ido sustituyendo la moral religiosa por la secular, dando pie a una suerte de divinización del político, donde la demagogia lo lleva en algunos casos a exponerse como el Dios salvador; el pueblo como masa pecadora que debe expiar sus pecados, y entre uno y otro, incontables actos de sacrificio que el sujeto debe realizar para alcanzar la absolución.

enfermedad, de un accidente, de un maleficio, de una entrada en la residencia de los antepasados y con frecuencia de todo ello a la vez.”¹²

La sustancia mítica no ha desaparecido, podemos decir que esa forma de enfrentar la muerte aún es funcional en las sociedades contemporáneas, solo que, de una manera un tanto sutil. El recurso más común hoy en día es convertirla en noticia, una forma de traspasar la muerte al otro impersonal: “*se* muere de hambre”, “millones murieron durante el holocausto”, “hubo más de 2000 muertos en los primeros ataques”, etc... Con ello, se asegura que la muerte no toque al individuo, sino a ese “*se*” que somos todos y a la vez nadie.

Pero muy a nuestro pesar, con la muerte del otro algo inesperado nos embarga. Nadie la espera, o al menos no con certeza. Se trata de un hecho necesario que, paradójicamente, no podemos prever como sujetos de la cotidianidad. Gracias a la ciencia y a la tecnología se puede aletargar o demorar el proceso, pero nunca en la dirección de predecirla y mucho menos evitarla. Ella es, ni más ni menos que impredecible. De hecho, el morir, aunque acaece en el tiempo de vida del sujeto, queda expulsado de él y habitualmente se le localiza en una *más allá* de la experiencia de vida.¹³ No se trata de un *más allá* en el sentido temporal, sino en la actitud de evitar pensar en ello expulsándola de nuestra experiencia. Ya desde Pascal sabemos que: “Es

¹² Morin, Edgar. *El hombre y la muerte*, Editorial Kairós, Buenos Aires, 1970, p. 24.

¹³ “La muerte es uno de los grandes peligros biosociales de la vida humana. Al igual que otros aspectos animales, también la muerte, en cuanto proceso y en cuanto pensamiento, se va escondiendo cada vez más, con el empuje civilizador, detrás de las bambalinas de la vida social. Para los propios moribundos, esto significa que también a ellos se les esconde cada vez más detrás de las bambalinas, es decir que se les aísla.” (Elias, Norbert. *La soledad de los moribundos*, Fondo de Cultura Económica, Kindle Edición. 2010, pp. 33-34)

más fácil soportar la muerte sin pensar en ella, que el pensamiento de la muerte sin peligro.”¹⁴

Su experiencia está signada también por un sentimiento de pérdida irremediable. La desintegración atraviesa esta experiencia. Es una pérdida, desintegración, motivada por un deseo de posesión constante de las cosas y seres que nos rodean en el mundo. Desde que nacemos hasta que morimos no somos más que seres poseedores de cosas del mundo y de vidas. Y no hay nada más escandaloso, doloroso y eventualmente inaceptable que perder nuestras cosas, el mundo que nos rodea o las personas que amamos. Resumiendo, las ideas mencionadas anteriormente, parece ser que desde lo cotidiano:

1. La muerte se da a través del *morir del otro*.
2. La muerte es un cierto *más-allá*.
3. La muerte es pérdida o la instauración absoluta de la *nada*.

¿Decir que la muerte es siempre la del otro, que es pérdida, desaparición, cubre nuestra experiencia cotidiana del morir? Obviamente no. En algún sentido la persona que se enfrenta a ella dice que no tiene palabras para definirla, que es un dolor inmenso, indescriptible. Ese dolor va acompañado de tristeza por el ser querido, o más bien por su ausencia, pero detrás de esa experiencia dolorosa aparece algo más confuso que es la angustia. Sobre ella, volveremos más tarde.

¹⁴ Pascal, B. “Miseria del hombre”, en *Pensamientos*, Editorial Iberia, Barcelona, 1960, III, p.158.

Hay algo más que constituye un hecho novedoso en torno a la muerte. Al parecer, hay una cierta coincidencia en la bibliografía especializada en que la experiencia del morir no debe ser vista solamente desde la perspectiva individual. Dándose una contradicción interesante entre el tratamiento cada vez más oculto de la muerte individual, debido al desarrollo científico-tecnológico y, por otra parte, sus manifestaciones discursivas culturales. Se trata de un proceso represivo que en la misma medida que disimula al muerto, al enfermo, al loco, al anciano, al desvalido, promueve una cultura de masas dispuesta a encadenar al sujeto a situaciones enajenantes y opresivas.

En nuestra cultura occidental, marcada por el consumo, todo parece ser únicamente en relación con la vida. “El producto anunciado consiste en “algo” que tiene que ver con una forma de vida más confortable, de tal manera que quien adquiera ese especial “producto del mercado” podrá olvidarse del problema de la muerte y vivir tranquilo en su deliciosa seguridad familiar.”¹⁵ Veremos más adelante que ese discurso de la vida, en el fondo, parte de evadir la muerte como categoría existencial¹⁶ para convertirla en objeto científico.

Edgar Morin habla de algo similar cuando relaciona la muerte con varios modos de socialización que se han vuelto predominantes en la vida contemporánea. Para él, la muerte se puede ver en la recurrencia de fenómenos tales como el nihilismo, las neurosis y la angustia.¹⁷

¹⁵ Bentué, Antonio. *Muerte y búsqueda de inmortalidad*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Chile, 2002, p.22.

¹⁶ Detrás de esa evasión, según Michel Foucault, habría un cambio en el tratamiento de la muerte. Los dispositivos de poder contemporáneos ya no se centran en dar-la-muerte, sino en el control de la vida. Sobre esta se puede legislar, teorizar, mandar. La vida es entregada a los discursos políticos de manera más expedita que la muerte. Véase anexo 1.

¹⁷ Ver Edgar Morin. “La crisis contemporánea y la crisis de la muerte”, en *El hombre y la muerte*, Editorial Kairós, Barcelona, 1970.

Decir que la realidad es absurda y que no tiene sentido, es ya un lugar común, pero a pesar de ello, es una manera efectiva de introducir el motivo recurrente de la cultura contemporánea: la muerte del hombre. De ese juicio, perturba aún más el hecho de que la humanidad se da cada vez más estrategias que niegan su propia esencia. Según esto último, somos expresión de una cultura banal que se muestra a sí misma desde códigos deshumanizados y maquinizados. Precisan Gilles Deleuze y Felix Guattari que:

“Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas. En todas partes, máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica; yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada.”¹⁸

Si creemos a la crítica filosófica contemporánea, se trata de una realidad virtual donde todo se exhibe en una serialización hedonista y como si fuera un gran montaje escenográfico que pone en crisis la vida del hombre y los valores humanistas. Cámaras de vigilancia, puntos de control, redes sociales, gobiernos que acceden a bases de datos, todos estos ejemplos son indicios de que hay un trazado sub-urbano sostenido por la mirada de una suerte de Gran Hermano. La cual, en su momento, parecía simplemente una obra de ciencia ficción, pero hoy, es tan real como los puestos de McDonald o los conflictos bélicos “en cualquier oscuro rincón del mundo”. De esta forma, hay una extraña asociación entre el exhibicionismo del sujeto y el desarrollo de los grandes sistemas de vigilancia a nivel global. Una y otro se encuentran en esa delgada capa que nombramos “la cosa pública” (*res publica*).

¹⁸ Deleuze, G., & Guattari, F. *El Antiedipo, Capitalismo y esquizofrenia*, Barral Editores, S.A, Barcelona, 1974, p. 12.

Esas son solo las cuestiones superficiales de la globalización. Lo que aquí se quiere resaltar, es la sospechosa identidad entre el sujeto y esa realidad “accesible a todos”, “manipulable”, “al alcance de las grandes masas” y por qué no, “barata”. Además, está la facilidad y el placer que ofrece la virtualización: no morir, el viejo sueño de la vida eterna, la omnipresencia, el poder y el placer sexual ilimitado.

¿Qué quiere decir esto? Que por mucho que se cuestione el carácter público o privado de la información, el carácter racista, machista, o desigual de nuestras sociedades, en realidad, casi nunca los debates llegan al fondo de la cuestión. No llegar a la raíz y quedarnos en lo banal, implica que a su vez evitemos reconocer como premisa que: la sociedad moderna se ha construido sobre la muerte que se da a sí misma.

En correspondencia con lo anterior, hay que considerar la violencia bajo sus disímiles formas de expresión como la otra gran característica del panorama contemporáneo. La negación de los límites del *otro*, la anulación de la diferencia y las disímiles creencias dogmáticas en la política. Las no despreciables crisis económicas, los diferentes conflictos globales y el peligro inminente de la destrucción masiva de la humanidad en un instante. Se trata de todo eso y más.

De esta manera, si se observan detenidamente los procesos más importantes del siglo veinte y lo que va de veintiuno, en la base siguen coexistiendo paradojas insalvables que giran en torno al estatus del individuo en función de su autonomía. Ante la profusión de propuestas, se abren cada vez más las puertas al relativismo valorativo. Nos preguntamos entonces, ¿de qué sujeto hablamos? Baudrillard responde con una concepción novedosa: el sujeto fractal.

“...Extraño Narciso resulta: no sueña ya con su imagen ideal sino con una fórmula de reproducción genética hasta el infinito. Semejanza indefinida del individuo a sí mismo ya que se resuelve en sus elementos simples. Desmultiplicado por doquier, presente en todas las pantallas, pero en todas partes fiel a su propia fórmula, a su propio modelo.”¹⁹

¿Seremos máquinas u hombres? Máquinas, responde Virilio cuando también se aventura a describir la ciudad del futuro: “en ese ultramundo sin relieve y sin continentes, todo es posible. Creado por la máquina para otras máquinas, ‘ese mundo está poblado por seres sin piel ni carne a los que llaman avatares.’”²⁰ Este, es otro tipo de muerte.

La ciudad, continúa Virilio, es un laberinto en el que se pierden los hombres. Las calles que suben y bajan, giran, se bifurcan; ministerios, edificios e instituciones que dicen poco y que con su grandeza sepultan al individuo que los realiza. Las arterias fundamentales se entrecruzan en una confusión que mezcla cuerpos con gritos, humo con estanterías de mercancías y señales que aparentemente guían nuestros pasos hacia disímiles objetivos. Es la confusión objetivada en el pavimento.

Sea como sea, la evidencia que nos acompaña hoy, está relacionada con la doble condición que se ha explicado anteriormente. Por un lado, el sujeto banalizado, si se quiere, desustancializado; y por el otro, traumatizado por la violencia. Todo ese conjunto de prácticas gira en torno a nuestro problema, la muerte, solo que aún –hay que reconocerlo- de una manera muy abstracta e imprecisa.

¹⁹ Baudrillard, J. et al. *Videoculturas de fin de siglo*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1990, p. 27.

²⁰ Virilio, Paul. *Ciudad Pánico. El afuera comienza aquí*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006, p. 136.

Si ella como experiencia individual está asociada a la pérdida de realidad que nos sume en angustia, desde el punto de vista de nuestras sociedades contemporáneas, es algo que va mucho más allá y ha sido descrito en la bibliografía filosófica la mayoría de las veces como crisis de sentido, desde nuestro punto de vista, como banalización y violencia.²¹

Sobre esta evidencia de crisis es sobre la que nos hemos propuesto explorar la relación con la muerte desde otro punto de vista. Pareciera que la libertad y autonomía del hombre en los días que corren, solo puede ser asociada con su autodestrucción, su banalización, la ejecución de la violencia contra sí mismo, y la dogmatización de la vida que le rodea.²² Pareciera que la única manera de asociar muerte y libertad sería un panorama en donde la libertad implica el derecho a matar o a vivir cómodamente en el interior de la caverna platónica. Sin embargo, cuando nos hemos confiado a la tarea de examinar la relación libertad y muerte, ha sido, precisamente, para intentar ver más allá de las amargas esperanzas del hombre contemporáneo. Hay que ir al *más acá* de ese *más allá* que representa la muerte, enfrentarla, dominarla.

²¹ Según Max Scheler: “La muerte reprimida, este presente hecho invisible, que ya no atemoriza, hasta hacerse no existente, se convierte, por lo mismo, en brutalidad y violencia sin sentido, tal como aparece a los ojos del tipo de hombre moderno cuando se enfrenta con ella. Sobreviene tan solo una catástrofe, no se muere la muerte, honrada y conscientemente. Nadie siente y sabe ya que tiene que morir *su* muerte.” (Scheler, Max. *Muerte y supervivencia*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1934, pp. 55-56).

²² Recordemos a Albert Camus: “Lo cierto es que, después de hacer largos estudios sobre mí mismo, puse al descubierto la profunda duplicidad del ser. Comprendí entonces, luego de tanto hurgar en mi memoria, que la modestia me ayuda a brillar, la humildad a vencer, y la virtud a oprimir. Hacia la guerra con medios pacíficos y obtenía al final, mediante el desinterés, todo lo que yo codiciaba.” (Camus, Albert. *La Caída*, Editorial Arte y Literatura, La Habana, 2010, p. 48)

1.2 Reflexiones clásicas sobre el problema de la muerte

Sabido es ya que la tesis sobre el origen del pensamiento filosófico en Grecia es bastante discutible. Por más que se le intente justificar, es un juicio construido *a posteriori* con ánimos de legitimar una historia del pensamiento en sentido glorioso y ascendente. Uno de los mayores responsables de este malentendido es G.W.F Hegel, quien, con ánimo de realzar la libertad en un contexto de revoluciones, cambios y transformaciones, se vuelve hacia el pasado en busca de la libertad de pensamiento como garante del desarrollo del Espíritu.²³

La mentalidad acostumbrada a la aventura marítima, el comercio, la emergencia de una clase social guerrera que reclamaba nuevos derechos y estructuras políticas, la inspiración mítica, los misterios de influencia oriental y el desarrollo de la escritura, tributarían a la libertad de pensamiento en función de una filosofía. Lo que olvidan Hegel y sus estudiantes²⁴ es que, junto a la inspiración especulativa y libertaria que responde más a un deseo romántico *a posteriori*, la sociedad griega aún mantenía elementos de las religiones y los mitos orientales; el saber en torno a la muerte no es una excepción.

Hecha la salvedad, podemos entonces expresar que el pretendido primer pensamiento filosófico, no es más que un conjunto de saberes que adquirieron forma en una estrecha franja del Asia Menor hacia el siglo VI a.C. Pero ya desde antes hubo testimonios de

²³ Sobre esto, recordemos cómo catalogaba al pensamiento oriental: "...la finitud de la voluntad es el carácter propio y específico de los orientales, en quienes la voluntad no ha llegado aún a concebirse a sí misma como general, pues el pensamiento no es aún libre por sí mismo." (Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, p. 93)

²⁴ Recuérdese que el juicio que evaluamos ha sido vertido en el texto *Lecciones sobre historia de la filosofía* de G.W.F. Hegel. Texto organizado a partir de anotaciones de sus estudiantes.

contactos, enseñanza, trasmisión de conocimiento e intercambio de información entre Oriente y Occidente.

Tal fue el caso de los presocráticos, quienes aparecen como los primeros en cultivar el saber por el saber en ese espacio. De entre ellos, solo podemos salvar fragmentos y algunas máximas de carácter político, religioso y moral. No hay aún en este contexto una reflexión organizada y coherente, pero se nos muestran reflexiones interesantes sobre la muerte: “Ningún hombre es feliz. Abrumados de fatiga están todos los mortales bajo el sol.”²⁵ Expresa Solón.

No hay nada de casual en ello, si se observa la poesía lírica griega, cultivada en el mismo contexto junto a la tragedia, encontraremos un mapa de preocupaciones que se van moviendo en paralelo al pensamiento mítico y que tienen por objeto lo mismo: la muerte del hombre y el carácter fugaz de la existencia: “De todas las cosas, la mejor para nosotros, seres terrenos, sería no nacer y no ver jamás los rayos vivos del sol; pero, nacidos, lo mejor sería atravesar lo más tempranamente posible las puertas del Hades y yacer sepultados bajo mucha tierra.”²⁶

“Los muertos, decía Anacreonte, no desean ya nada.”²⁷ Ello lo lleva a una visión hedonista de la realidad donde se debe tomar ventaja sobre la muerte que hace desaparecer nuestro ser: “Pronto nuestro cuerpo se desvanecerá, y no seremos más, que

²⁵ Solón, “fragmento 15”, en Mondolfo, Rodolfo, *El pensamiento antiguo*, Editorial de Ciencia Sociales, La Habana, 1971, p. 37.

²⁶ Teognis, “fragmento 424”, en Mondolfo, Rodolfo, Ob. Cit. p. 37.

²⁷ Anacreonte, en Quintero Aramis (Comp.), *Poesía lírica griega*, Editorial Arte y Literatura, La Habana, 1999, p.80.

un poco de polvo.”²⁸A lo que podemos sumar la imagen de Mimnermo: “Las negras Keres van a nuestro lado; la una, rige la doliente vejez, y la otra, la muerte.”²⁹

Si en la poesía y la tragedia el contenido aparece aún encorsetado en formas estéticas y de disfrute social, con los fragmentos de los “primeros filósofos” no sucede lo mismo. De hecho, cuando se habla de las características distintivas de este grupo de pensadores, que van desde Tales de Mileto hasta Demócrito de Abderas, la forma expositiva de su saber es importante. Poco a poco vemos cómo la forma va dando paso al contenido, cómo la musicalidad y el disfrute se va aplanando en versos plásticos que reflejan, o intentan reflejar, el devenir del cosmos.

Pero el tema de la muerte, muy a pesar de nuestros historiadores de la filosofía, nos muestra a un griego que, además de ser inspirado por la libertad de la razón, se ve determinado por la fuerza de la naturaleza que debe seguir y reflejar. Si no, ¿Para qué el mito? No atreveríamos a decir que el mito es una explicación parabólica de la realidad que tiende a suprimir y evadir la nada que la muerte le ha dado al mundo.

La idea de la inmortalidad del alma se desarrolla en Grecia primeramente en los misterios eleusinos, de los cuales pasa después a los misterios órficos, mitólogos y filósofos griegos. La creencia órfica determina que el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, donde el cuerpo es la cárcel del alma. Con el cuerpo, entonces, solo nos queda intentar expiar nuestros pecados en vida para poder liberarla.

En todas estas mitologías siempre hay un pecado original que la humanidad reproduce y del cual debe liberarse para salvarse. En el caso del orfismo, se cree que Zeus hizo al

²⁸ *Ibidem*, p. 83

²⁹ Mimnermo, en Quintero Aramís (Comp.), *Ob. Cit.* p.27.

hombre con las cenizas de los Titanes que derrotó luego de que estos devoraran a Dionisos. Así pues, el hombre guarda una parte divina (Dionisos) y una parte pecaminosa rebelde (titánica). A partir de aquí, el hombre debe reencarnar y migrar de alma en alma hasta expiar su culpa. Puede que migre en un animal, pero también en una planta o en otro hombre. Finalmente, la liberación total de este destino, viene dada por la iniciación en los misterios y la observancia de las normas de la *vida órfica*; pero a través de este significado ritual, pasa a un significado ético, de elevación espiritual por encima de los intereses materiales y de los bienes corpóreos, que ya encontramos expresado en Epicarmo. Luego con los pitagóricos, se pasa a considerar como principal y suprema vía de purificación y de salvación del alma, la iniciación a la ciencia y a la contemplación filosófica (*theoría*), que también Platón aprovecha para alcanzar la beatitud del alma. De esta creencia irradian los rituales que serán asumidos más tarde, con sus respectivas variaciones, por la filosofía. La muerte, por su parte, queda integrada a este sistema de creencias, donde se toma simplemente como un umbral que permite el acceso a otra vida, de ahí que la filosofía quede asociada a un cuerpo espiritual que eduque, salve, purifique al hombre respecto a sus pecados y pueda acceder a su liberación. Desde este punto de vista hay una experiencia asegurada de la muerte a través del mito; el hombre que muere es su alma que trasmigra hacia otro, dejando tras de sí el cuerpo; hay un sentido preciso en el morir porque se confía en la liberación total del alma del ciclo de reencarnaciones; y todo queda encerrado en una temporalidad circular.

Se ha querido hacer hincapié en lo anterior porque el orfismo, el pitagorismo, en fin, los misterios griegos, junto a su poesía, tragedia y primeros filósofos, van a empezar a

consolidar una visión cósmica que influirá grandemente en el desarrollo posterior de la muerte en occidente. Esto es, que por un lado comenzaremos a ver un discurso de la cultivación de valores y prácticas para enfrentarla, y del otro, un discurso teórico que va a enterrar la muerte en la dialéctica del pensamiento.

Tomemos solo un ejemplo para mostrar el otro discurso sobre la muerte. Heráclito, con su afán de definir el *Logos* que todo lo entiende y todo lo penetra, explicitó la fuerza de la muerte en oposición a la fuerza de la vida. De él, tenemos por primera vez una larga lista de fragmentos reunidos bajo el nombre, común para la época, “Sobre la naturaleza”.³⁰

El primer momento de su filosofía está vinculado con el movimiento incesante de la naturaleza, todo deviene, todo es cambio: “En los mismos ríos nos bañamos y no nos bañamos en los mismos; y parecidamente somos y no somos.”³¹ Pero el movimiento, lejos de ser caótico, es ordenado según los contrarios: “Combate (Πόλεμος) es padre de todas las cosas y de todas también es rey; a unas las presentó (ἔδειξε) como dioses, a otras como hombres, a unas las hizo esclavos, a otras libres.”³²

El “presentar” que nos es transmitido no es uno tal desde la creación, es simplemente eso, “presentó” o “apareció”. Por tanto, el combate solo expresa en “aparición” lo que sucede realmente en la naturaleza. No obstante, Heráclito es mucho más claro cuando habla de que los opuestos se suceden según “cuenta” y “razón”. Hay, pues, una ley implícita en todo el devenir que deberá ser armónica gracias al Logos (Λόγος) interno

³⁰ Recuérdese que el concepto de φύσις (physis, Naturaleza), hace alusión a la totalidad de fenómenos naturales y al principio generador de los mismos según Aristóteles.

³¹ Heráclito de Éfeso, “Fragmento 49.a”, en García Bacca, Juan David (Comp.) *Los presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 243.

³² Heráclito de Éfeso, “Fragmento 53”, Ob. Cit. p. 243.

a la Naturaleza. “El Pensar es uno y común a todos”, determinado también por ese logos universal que también rige los buenos gobiernos y las bellas almas.

La muerte (Θάνατος), aparece justamente como un lado de ese movimiento armónico para describir la degeneración de los cuerpos en *otros* cuerpos. Así como la vida (Βίος), indica lo contrario, la recomposición en nuevos cuerpos: “Para las almas la muerte consiste en volverse agua, para el agua es muerte volverse tierra; mas, a la inversa también, de tierra se hace agua, y de agua, alma.”³³ Llama la atención que la fuerza dramática del griego, expresada en la poesía y la tragedia, se integra a un sistema de saber que alcanzará en Platón su máximo esplendor cuando la muerte quede como umbral en la dialéctica entre un tipo de vida y otro.

Este es el mismo sentido en el que habla Anaxágoras de Clazomene cuando dice: “Sobre eso de engendrarse y perecer no juzgan correctamente los griegos; que ninguna cosa se engendra ni perece, sino que de cosas que ya son “se mezcla” y “se disgrega”. Y, según esto, al engendrarse llamarían correctamente “mezclarse” y al perecer “disgregarse”.³⁴ Tanto Heráclito como los exponentes de la llamada escuela física presocrática hacen uso de la misma idea, la de que la Naturaleza es un todo en movimiento armónico compuesto por unidades contrarias, la verdadera inteligencia estriba en la comprensión de ese movimiento.

Ahora bien, con Sócrates, la filosofía contemplará este problema sin angustia alguna, su ideal es solo el desarrollo lógico de una mente acostumbrada a la muerte como integrada en la vida, o en todo caso como posibilidad. El griego, no hay temor en

³³ Heráclito de Éfeso. “Fragmento 36”, Ob. Cit. p. 242.

³⁴ Anaxágoras de Clazomene, “Fragmento 17”, en García Bacca, Juan David (Comp.) *Los presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 316.

decirlo, no conoce la *nada* o el miedo a que su vida pierda sentido por una nihilización de la existencia. La nada, la angustia, la muerte como tema terrible y tenebroso será – parafraseando a Foucault respecto al hombre y al humanismo- un tema bastante reciente.³⁵

Cuando Sócrates llegue a su madurez, lo primero que hará será desechar los estudios sobre física, confía que es en el hombre donde se tejen los misterios insondables del cosmos. Ahora no nos interesa caer en su método, en su ironía o en sus máximas, solo en una específica concepción que comienza a desarrollar y que Platón integra a su filosofar. Un tipo de mirar la muerte con desdén y superioridad porque es poseedor de saber.

La supervivencia, la divinidad del alma, la presencia siempre vigilante de los dioses o el pecado, no abandonarán su ideal, por supuesto que se mantienen bajo toda una capa de nuevos saberes. Impulsado por la nueva democracia, y la victoria del saber a través de la palabra, Sócrates es indiferente a la muerte. Pero lo es porque también es hijo de un momento que le permite emplearse en el diálogo como arma poderosa.

La condena que establece esa misma democracia en su contra, lo lleva a plantear una idea novedosa en occidente, la de la muerte como sacrificio. El filosofar no debe ser simplemente un pensar sobre las cosas, es también un examen sobre uno mismo, y de ahí una destrucción progresiva de todo lo que no ha sido asegurado firmemente en el espíritu. Pero el tipo de conocerse no solo implica a las cosas, también y entremezclado con ellas, los valores éticos. De esta forma su sacrificio significa que la filosofía más

³⁵ Véase también Philippe Aries. *Morir en occidente, desde la Edad Media hasta nuestros días*.

que nada puede ser un saber objetivo y subjetivo que nos permita prepararnos para la muerte. Aprender a hacer ciencia, pero operando un cambio espiritual en nosotros.

Platón no hace más que continuar lógicamente esa idea. Como se sabe, en él, el cosmos queda dividido en varios planos que representan el ascenso espiritual al que puede estar sujeto el alma. Desde el saber de la opinión infundada hasta la filosofía, pasando por el matemático y la fe, el hombre tiene en sus manos la posibilidad de ir más allá. Eso es lo que él ha explicado en el mito de la caverna. Un relato que, bien leído, nos hace ver una inversión de vida-muerte. Allí, los muertos son los vivos que hacen oídos sordos al conocimiento filosófico, los vivos, aquel héroe que se libera, asciende y conoce la verdad de verdades, la idea del Bien.

El prisionero liberado que ha logrado ver la luz, es el filósofo que, de la simple visión de las cosas sensibles, sombras de las ideas, se eleva a la contemplación de la luz. Pero entonces comienza su misión iluminadora y liberadora hacia los otros prisioneros. Esta es la misión que Sócrates decía que le había confiado su demonio, comparable a la del descenso al *Hades* celebrada por órficos y pitagóricos.

La filosofía no es más que un saber que tiende un puente hacia nosotros mismos, así pues, fijar todo el contenido platónico a la política o la educación pareciera algo poco más que forzado. En su teoría, la educación es educación del alma y la política es esa misma instrucción, pero respecto a la comunidad de almas que le rodea. El objetivo final es aún de fuerte influencia órfica: la salvación después de la muerte. Ella, vuelve a ser aquí un umbral. Revelador resulta el *Fedón* cuando dice: "...Los hombres ignoran que los verdaderos filósofos no trabajan durante su vida sino para prepararse a la

muerte; y siendo esto así, sería ridículo que después de haber proseguido sin tregua este único fin, recelasen y temiesen cuando se les presenta la muerte.”³⁶

El alma es aprisionada por el cuerpo, y por ello necesita de la muerte para lograr su liberación. No hay mensaje más claro que ese, la aprehensión de las ideas, el amor, la dialéctica, todo tiende en Platón a suplantar el mundo dado por la promesa ideal que se entrevé más allá. A la muerte como desintegración y como sacrificio, Platón desarrolló una muerte como preparación de sí o *epimeleia heautou*³⁷, no basta con el sacrificio, es más, para poder adquirir conciencia de él, hay que prepararse para morir.

Lo que se ha visto es un desplazamiento de la muerte despersonalizada a una muerte cada vez más personal, que atañe cada vez más al individuo que debe hacer un esfuerzo mayor por comprenderla e integrarla a un conjunto de prácticas espirituales al mismo tiempo que a un saber objetivo.

El próximo paso lo dio el estoicismo en una época donde la desintegración social y cultural fue mucho más palpable. Al esplendor de la cultura griega le siguió su disolución en contraste con el ascenso de Roma. Pero por la extensión en el tiempo del estoicismo estos también vivieron la crisis de valores del Imperio. Quizás sea esa una de las razones por las cuales encontramos en estas escuelas helénicas, un refugio en el individuo mucho más marcado y profundo.

Hay cosas que dependen de nosotros y otras que no. Así debemos liberarnos de todo deseo que pueda esclavizarnos en nombre de estas últimas. Bajo esta perspectiva, debemos ponernos a disposición de la muerte, prepararnos para ella. La sabiduría

³⁶ Platón. “Fedón o del alma”, en *Diálogos*, Editorial Porrúa, S.A., México D.F, 1991, p. 392.

³⁷ *Cura sui* en latín, “preocupación de sí”, “cuidado de sí” en español.

estoica menosprecia la muerte tratando de enseñar la indiferencia ante los eventos del destino.

Para ellos, la filosofía está dividida en tres partes, la física, la ética y la lógica. Ellas son inseparables entre sí y ninguna debe anteponerse a la otra. En lo referente a la lógica o teoría del conocimiento, la formación del conocimiento comienza con la receptividad de la razón: “cuando el hombre es engendrado, tiene una parte dominadora del alma que es una página preparada para recibir la escritura: sobre ella después se inscribe cada una de las ideas.”³⁸

La primera forma de escritura es la *sensación* o el recibir las impresiones de las cosas, que, al desaparecer, dan paso a la *memoria*, encargada de almacenar, y gracias a la cual eventualmente decimos que tenemos *experiencia* de las cosas. De ello se deduce que la experiencia no es más que la multitud de representaciones de la misma especie. Pero lo interesante en este aparente esquema reflejo, es el papel que juega el asentimiento respecto a las representaciones. Este tiene un doble aspecto según Sexto Empírico:

“Pues, el recibir representaciones es involuntario, y no depende de quién es afectado por ellas, sino del objeto representado que lo coloca en ese estado espiritual...Pero el asentir a esta representación es una posibilidad del que acoge la representación...Si se quita el asentimiento de la representación comprensiva, se ha quitado también la comprensión.”³⁹

³⁸ Accio. “Placita”, en Mondolfo, Rodolfo, *El pensamiento antiguo*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1971, Tomo II, p. 111.

³⁹ Sexto Empírico. “Ad. Math”, en Mondolfo, Rodolfo, *El pensamiento antiguo*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1971, Tomo II, p. 114.

Esta voluntad es la que ellos defienden como libertad y que está en el mismo centro de su filosofar. El *hegemonicon* es la capacidad del alma de controlar y producir el saber, pero él es común a todos los hombres, porque es alma y al mismo tiempo es *logos espermaticós* o razón seminal de todas las cosas. Se da, pues, en esta doctrina, una contradicción entre el papel otorgado a la libertad y el rol del *hegemonicon* como ley que rige los destinos del Universo. Para Cicerón: “Es la verdad eterna fluyente desde toda la eternidad. Porque siendo así, nada ha acontecido que no haya sido futuro e igualmente nada es futuro, de lo cual la naturaleza no contenga las causas eficientes.”⁴⁰

A partir de aquí, se desarrolla como única salida posible una filosofía del vivir de acuerdo a lo natural. La felicidad está en la consonancia armónica con la Naturaleza. Y la virtud es esa capacidad cultivada que permite entrar en acuerdo con la Razón que todo lo gobierna. Este es el secreto que gobierna la elección por la muerte en los estoicos. Detrás de su opción por el suicidio no debe verse una desatinada elección, sino un plan maestro que gobierna la Razón. Si se ha de morir, es porque es tiempo para ello. Claro está, siempre surgirá la misma duda, ¿cómo saber cuál es el momento correcto para salir de esta vida? ¿Es que estamos en capacidad de gobernar nuestra vida al punto de quitárnosla si ha sido fundamentado por una Razón universal? “De lo que se concluye que a veces es deber del sabio salir de la vida aunque sea feliz y del estulto permanecer en ella aunque sea desgraciado.”⁴¹ Esa diferencia, la que hay entre el sabio y el estulto, es la que responde a las interrogantes anteriores. El “estulto” nunca se va

⁴⁰ Cicerón, “de Divin.”, en Mondolfo, Rodolfo, *El pensamiento antiguo*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1971, Tomo II, p. 125.

⁴¹ Cicerón, “De fin.”, en Mondolfo, Rodolfo, *El pensamiento antiguo*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1971, Tomo II, p. 134.

a poner en esa disyuntiva, solo el sabio –estoico- lo haría, porque ha recibido la *preparación* espiritual para ello.

Hallamos posteriormente otro paradigma del morir: el epicureísmo. Movimiento que responde a la muerte proponiendo un trabajo ético sobre el hombre. Aquí, el desafío radica en la adopción de un compromiso filosófico como preparación espiritual para la vida. Se acentúa la muerte como un vacío (o nada) ante el cual el individuo puede ser capaz de revalorizarse. El razonamiento es simple; si la muerte es nada, eso significaría que el temor que sentimos puede desaparecer junto al temor a los dioses, a la brevedad del placer y la duración del dolor: “La muerte, pues, el más horrendo de los males, nada nos pertenece; pues mientras nosotros vivimos, no ha venido ella; y cuando ha venido ella, ya no vivimos nosotros. Así, la muerte ni es contra los vivos ni contra los muertos; pues en aquellos todavía no está, y en estos ya no está.”⁴²

Para Epicuro la filosofía tiene la misión de liberar el espíritu humano de las turbaciones que lo agitan. “Debes servir a la filosofía sólo para alcanzar la verdadera libertad.”⁴³

Los cuatro errores mencionados anteriormente son los que impiden esta misión, contra los cuales ofrece el *cuadrifármaco*. Para ello, es necesario una ciencia adecuada de la naturaleza que aleje el temor a lo sobrenatural, pero para poder confiarnos a ella, debemos demostrar su validez, así, como premisa necesaria de la ética aparece la física, y de esta la teoría del conocimiento.

⁴² Epicuro de Samos. “Epicuro a Meneceo: Gozarse”, en Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1990, p. 275.

⁴³ Epicuro de Samos, “Fragmento 109”, en Mondolfo, Rodolfo, *El pensamiento antiguo*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1971, Tomo II, p. 304.

El primer argumento es contra el temor a los dioses. Si partimos de que el ser divino, es bienaventurado e inmortal, ello nos dirige a que “no tiene molestias ni las produce a los otros, ni es poseído por iras o benevolencias: pues cualquier cosa de semejante naturaleza se halla en el débil.”⁴⁴ Como ya se dijo, el temor a la muerte debe cesar si pensamos en que no hay coincidencia entre la muerte y nuestro ser, por tanto no podemos sufrirla, y cuando podemos sufrir ella aún no ha llegado. En cuanto al dolor, este es breve, nunca es de duración continua. Y en cuanto al placer, mientras existe, no hay dolor del cuerpo, del ánimo o de ambos. Todas estas máximas deben ser aprehendidas mediante la práctica de la amistad y de la prudencia como valor supremo.

En paralelo con las escuelas helénicas y posterior a ellas, estaría la concepción cristiana donde la existencia se ve determinada por las prácticas del pecado, la confesión, el perdón y la salvación. La temporalidad que se asume a partir de esta interpretación es lineal, el hombre transita del pasado al futuro; o lo que es lo mismo, del génesis al juicio final. Luego, el cese de la existencia constituye un mal necesario gracias al cual encontraríamos nuestra realización espiritual.

Para mostrar determinadas particularidades podemos acudir a Philippe Ariès. Observamos junto a él, que existen entre el mundo medieval y nuestra contemporaneidad, cuatro actitudes fundamentales respecto al sentido de la muerte. La primera es la que nombra como *muerte domesticada* y que fue predominante hasta aproximadamente el siglo XIII.

⁴⁴ Epicuro de Samos. “Sent. Princ.”, en Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1971, Tomo II, p. 91.

“En un mundo sometido al cambio, la actitud tradicional ante la muerte aparece como una masa de inercia y continuidad. La actitud antigua, donde la muerte es al mismo tiempo familiar, cercana y atenuada, indiferente, se opone demasiado a la nuestra, donde da miedo al punto de que ya no nos atrevemos a pronunciar su nombre. Por eso llamaré aquí a esta muerte familiar la muerte domesticada. No quiero decir con esto que antes la muerte era salvaje, ya que dejó de serlo. Por el contrario, quiero decir que hoy se ha vuelto salvaje.”⁴⁵

Con esta forma, identifica también Ariès el vínculo indisoluble entre el hombre y la naturaleza. Una relación que ofrece pruebas de que el destino no solo es inamovible sino también de que debe ser aceptado. Por lo cual, la muerte como parte del proceso vital puede llegar a ser identificada con una fuerza natural o divina, como en el caso del cristianismo.

Las restantes formas de apreciar la relación con la muerte son la *muerte propia*, la *muerte del otro* y la *muerte prohibida*. La *muerte propia*, está íntimamente vinculada con la emergencia de un sentimiento de individualidad que coincide con el periodo que corre aproximadamente de los siglos XII al XV. Las evidencias históricas apuntan a una preocupación por el sentido que adquiere la biografía del individuo al final de sus días, los actos santos y bondadosos respecto a los pecados. En otras palabras, el momento final de la vida como representación del juicio final es decisivo en el destino que ha de tomar el alma. De esta manera:

⁴⁵ Ariès, Philippe. *Morir en occidente, desde la Edad Media hasta nuestros días*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2007, p. 28.

“...se produjo una reconciliación entre tres categorías de representación mental: la de la muerte, la del conocimiento de cada uno de su propia biografía y la del apego apasionado a las cosas y los seres que se poseyeron en vida. La muerte se convirtió en el sitio donde el hombre adquirió mayor conciencia de sí mismo.”⁴⁶

La ruptura en relación a las actitudes frente a la muerte sobreviene con el Romanticismo; donde comienza a ser asociada al erotismo, a la belleza o a los amantes en pleno trance amoroso sobre la tumba. Tras todas las situaciones que se puedan analizar, se define una actitud de preocupación no tanto hacia la muerte propia que aún es aceptada y esperada como respeto a la del otro. Los temas eróticos, amorosos y pasionales –la unión al otro-, vienen a reforzar el temor por la futura distancia que habrá con el cesar de la vida.

No obstante a estas precisiones históricas sobre la muerte, detalladas por Ariès, Hegel resume una posición original y novedosa que reinterpretarán tanto Heidegger como Sartre. Es válido destacar que, entre el mundo helénico y la modernidad, la posición más interesante la encontramos con este pensador alemán. Aquí, la muerte es integrada a la dialéctica de la conciencia. Siendo precisos, más que un momento, es *nada*. La única diferencia notable es que el Pensamiento supera la muerte como desaparición del ser mediante la “síntesis superadora” [*Aufhebung*], agregando nuevas características hasta arribar al concepto que se auto-justifica y se auto-constituye como sentido pleno de lo Real:

⁴⁶ *Ibidem*. p.47.

“La muerte no es aquí el final fáctico, no es sólo una disolución de la forma del ser, sino inmediatamente un momento constitutivo de su transformación. En esa medida, Hegel puede interpelarla a ella como el momento de una ‘negatividad’ inmanente a toda forma de vida, que no se deja controlar por ninguna determinación formal, y no deja que ninguna de las distinciones que le son constitutivas permanezca como absoluta, sino que las desarticula para ‘cancelarlas’ en la remisión a lo que por ellas es excluido”.⁴⁷

Según lo anterior, la muerte sería un momento en el proceso histórico de aprehensión de la realidad total, y esto es así porque el mundo que intenta enseñarnos Hegel es tan racional como real, tiene un sentido final que disipa cualquier tipo de crisis en la que pueda caer la conciencia, un mundo fundamentado y explicado en la noción del Espíritu Absoluto. Así pues, la muerte es un límite necesario que ha de ser superado por la conciencia y en el sufrimiento que implica esa superación para la conciencia está el verdadero proceso *dialéctico* que culmina en la fundamentación de la espiritualidad. Para acotar aún más el sentido de la muerte como *nada superada* podemos encontrar en Kojève que:

“...la muerte humana se presenta como una “manifestación” de la libertad, de la individualidad y de la historicidad del Hombre, es decir, del carácter “total” o dialéctico de su ser y de su existencia. Más particularmente, la Muerte es una “aparición” de la Negatividad, que es el verdadero motor del movimiento dialéctico”.⁴⁸

⁴⁷ Rühle, Volker. “La insistencia de la muerte en la vida: Hegel después de Heidegger”, en *Bajo palabra: Revista de Filosofía* (trd. David Díaz Soto), N° 4, 2009, pp. 13-14.

⁴⁸ Kojève, Alexandre. *La dialéctica de lo real y la muerte en Hegel*, Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1984, p. 103.

Esta interpretación nos sume en un esquema universalista donde las diferencias son dirimidas por el Espíritu, donde la muerte, como se ha dicho, termina por integrarse al carácter científico, histórico, y espiritual de la realidad. Por tanto, si la conciencia es un ser para la muerte, es solo a condición de que ese sacrificio se ve premiado con el acceso al Espíritu Absoluto. Bajo todo esto, no solo encontramos una referencia clara a viejos temas que vienen del cristianismo, sino que nos sumerge en una visión donde la Totalidad se hace cargo del hombre y la Historia se impone sobre la conciencia.

Así tenemos que, la prevalencia de la muerte como tema filosófico es llamativa y recurrente en la antigüedad. Las principales figuras son, la muerte como desintegración, la muerte como entrega, como signo de la preocupación de sí, como suicidio necesario, como nada o como trascendencia. A pesar de ello, no podemos decir que el tratamiento filosófico de la muerte haya sido importante hacia los inicios de la Modernidad. Solo con Hegel, el tema vuelve a ocupar un lugar importante en la filosofía de carácter especulativo.

Ahora bien, más allá de la organización de la muerte en determinadas figuras problemáticas, su abordaje filosófico ha tendido hacia dos formas fundamentales. Una de esas formas es la de la filosofía como saber espiritual por el cual el individuo pudiera operar transformaciones en su existencia cotidiana con vistas a enfrentarla o encontrarle sentido a su vida. La otra, se ha caracterizada por la inserción de la muerte en un corpus conceptual. No siempre podemos apreciar una separación precisa entre una perspectiva y otra, pero sí podemos ver claramente que para este esquema, Sócrates representaría una antípoda espiritual-filosófica, el intento de conciliar Ciencia y Sabiduría, o una filosofía para la muerte a través de un conocerse a sí mismo. Y la otra sería Hegel,

donde la muerte es *nada*, un momento en el desarrollo del Espíritu, un puente formal entre un concepto y su superación...y por ello, una parte en un sistema de saber que, al parecer, deja intacto al sujeto de la existencia.

Dicho esto, aprovechamos para expresar que, lo extraño, no es que cada cultura o pensador defina una forma u otra de percibir la muerte, sino cómo a partir del Medioevo y durante la Modernidad, la muerte, poco a poco ha dejado de implicar un ritual de conversión ético. Confiada a sí misma, yace en el fondo de una totalidad que la subsume y la oculta al sujeto existente; ya sea esa totalidad Dios o la Ciencia.

Eso es lo que extrañamos también en nuestra contemporaneidad. Se habla de la muerte del otro, pero se esconde la propia. Se habla de la muerte en guerra, por hambre, por violencia, pero se evita mirarla de frente y aún más, esbozar una ética de transformación o preocupación *de sí* ante los temas que atañen realmente al hombre.

1.3 La interrogante por la muerte en Martin Heidegger

Martin Heidegger es para muchos el filósofo más importante del siglo XX, aun cuando para otros fue todo lo contrario. Lo cierto es que, de una u otra manera, la filosofía heideggeriana constituyó la influencia más importante de la generación de filósofos franceses que comenzarán su carrera en la década del 30 y alcanzaron su esplendor hacia la década del 50. Y, por si fuera poco, es su interpretación sobre la muerte, la que Sartre tomará como referencia.

Mostrar la relación indisoluble del *ser* con la *temporalidad* es lo que constituye una ontología fundamental para Martin Heidegger. Ahora bien, aquí no interesa cuáles son

las implicaciones de esto, salvo, las conclusiones a las que nos lleva de cara a la muerte. En el mismo inicio de la segunda sección de *Ser y Tiempo* es que Heidegger comenzará a pensar la muerte del *Dasein*. A nuestros ojos, resulta paradigmático que esto sea así por lo que explicaremos a continuación.

La primera sección está dedicada a la analítica fundamental y preparatoria del *Dasein*, donde se ha encontrado la constitución fundamental del *ser-en-el-mundo*, cuyas estructuras fundamentales definió tomando como referencia el *estado-de-abierto*. Definió también la pregunta que interroga por el *ser*, los existenciales, el *ser-en-el-mundo*, la existencia y la noción de *cura*. En resumidas cuentas, lo anterior significa que su propuesta es el examen de la relación entre el ser y el tiempo, pero antes piensa que sea mejor dirigirse al ser que tiene la capacidad de interrogarse sobre el tiempo. Ello lo lleva, además, al examen analítico de las estructuras ontológicas de ese ser.

Más allá de estos momentos, su propuesta se yergue también sobre la idea de un ser que *es* como presencia y que solo puede comprenderse “totalmente” de cara a su extinción. En otras palabras, solo el fin de la existencia supondría la situación ideal de saber qué he sido *yo*, qué me define de manera total. Mientras ese momento no llega, soy simplemente un existente entre otros como *ser-en-el-mundo*. Sólo cuando asume su “*ya-no-Dasein*” (*sein Nicht-mehr-da-sein*) puede este aprehender la totalidad de su sentido. Y en la medida en que no llegue a su fin, sigue siendo incompleto y no logra su totalidad (*Gänze*). El ser auténtico es, por tanto, un ser relativo a la muerte (*Sein-zum-Tode*). Esta imperfección propia del ser existente, no se debe a defecto alguno en

la facultad de conocer; más bien es una falta que “se alza en el *ser* mismo de este ente.”⁴⁹

Ahora bien, la experiencia de la muerte, aunque no queda negada, nunca podrá ser una experiencia *propia*. El *Dasein* podrá conseguir la experiencia de la muerte “sobre todo dado que es esencialmente “ser con” los otros.”⁵⁰ La experiencia propia de la muerte y por tanto la consecuente aprehensión del ser total fracasan si se toma el *Dasein* a sí mismo, porque este queda excluido del mundo. Solo a través del otro que muere es que podemos acceder a ese “vuelco en que un ente pasa de la forma del ser del “*Dasein*” (o de la vida) al “ya no *Dasein*”. Como ya se había sugerido más arriba en una fórmula incompleta, solo a través de la muerte del otro me hago responsable de mí ser.”⁵¹

El vuelco, según Heidegger, no es dado por un simple cuerpo o algo material “ante los ojos”. O sea, no se trata de un simple desaparecer del material físico de la persona. Incluso en lo inerte todavía se nos representa un *Dasein* que ha perdido la vida y todavía es objeto de ocupación y sentido por parte de los otros. Consideramos importante esta lectura, en tanto Heidegger cree en el otro como una forma de continuidad de la vida del *Dasein* que se ha ido: “*Ser-con* siempre significa, empero, “ser uno con otro” en el mismo mundo. La persona muerta ha dejado, pero dejado detrás de sí, nuestro *mundo*. Desde éste pueden los supervivientes *ser con ella todavía*.”⁵²

⁴⁹ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010, p. 259.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 260.

⁵¹ Aunque no forma parte de la presente investigación, creemos poder comenzar a darle un giro ético a la preocupación por la muerte si se piensa en esta última idea que también –aunque con ligeros cambios- va a estar en Sartre. Me hago responsable del otro a través de su muerte. Emmanuel Lévinas, encarna el punto de vista más original en cuanto a este tema en el pensamiento francés contemporáneo: “Yo soy responsable del otro en cuanto que él es mortal. La muerte del otro es la muerte primera.” (Lévinas, E. *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1994, p.57)

⁵² Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010, p. 261.

Y a pesar de esa cierta continuidad, tampoco podemos experimentar en *nosotros* la “llegada a su fin”. Es válida una representación, el efecto psicológico, pero ontológicamente hablando, no hay experiencia posible del fin del otro en mí mismo, en otras palabras, no hay traspaso alguno de esa experiencia ajena a la mía: “no experimentamos en su genuino sentido el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos a “asistir” a él.”⁵³ Por ello también queda claro que la búsqueda de la totalidad *que soy* es imposible desde el otro, solo desde mi propia experiencia es que entonces *mi vida* adquiere cierto sentido:

“El morir es algo que cada “*Dasein*” tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que “es”, esencialmente en cada caso la mía. Y ciertamente que significa una *sui generis* posibilidad de ser en que va pura y simplemente el ser del “*Dasein*” peculiar en cada caso. En el morir se muestra que la muerte está constituida ontológicamente por el “ser en cada caso mío” y la existencia.”⁵⁴

Lo explicado hasta aquí, Heidegger lo resume en tres puntos:

1. Al *Dasein*, mientras *es*, le es “inherente” una falta. Esto es, que no puede acceder a lo que él *es* de manera total. No hay un sentido cabal que podamos aprehender.
2. El llegar al fin, implica o “tiene el carácter” del “ya no *Dasein*”.
3. El “llegar al fin” no es susceptible de representación por parte del propio *Dasein* que muere.

⁵³ *Ibidem*, p. 261.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 262.

La falta es tan consustancial al ser de la existencia, o a la búsqueda de un sentido para nuestras vidas, que incluso, ni con la muerte se soluciona este problema. Ella, vista desde este punto de vista, y no como el “llegar al fin” exacto, forma parte de toda la vida del ser. “Tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir.”⁵⁵ Dice el pensador alemán.

Defiende Heidegger la postura de que la muerte es un fenómeno de la vida, y que por tanto su entendimiento debe asegurarse mediante la exégesis ontológica de la muerte. En otras palabras, no interesan aquí, ni los análisis de una biología, psicología, teodicea y teología de la muerte. Aclara bajo sus presupuestos que hay que entender la muerte como un “más acá” y poner de manifiesto la estructura del “ser relativamente al fin” del *Dasein*. “Tanto más expresamente debe ir mano a mano con la definición de los conceptos existenciales la libertad existencial...”⁵⁶

Recuérdese que la entrada de Heidegger en la temática de la muerte fue condicionada por la pregunta sobre el sentido total del *Dasein*. A lo cual ya a esta altura responderá que ello debe ser a través del *ser-para-la-muerte*. Pero no del morir ajeno, porque la experiencia de esa muerte no es auténticamente mía. Paradójicamente tampoco la mía es auténtica en tanto yo no puedo experimentar nada de la muerte. No encontramos respuesta en las ciencias particulares que describen el fenómeno o en las teologías, metafísicas o teodiceas que lo imaginan. Por tanto, la única salida que le queda es desde las propias estructuras del *Dasein* que él ha clarificado, esto es, desde la propia

⁵⁵ *Ibidem*, p. 268.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 272.

existencia del ser que *es* relativo –porque tiende a eso, y depende en cierta medida- de la muerte.

La muerte, en definitiva, es una inminencia, no algo que pueda ser “ante los ojos”. La forma en que se expresa es siempre bajo la forma de un “aún no”, pero uno tal que es relativo en todo momento al fin. No obstante a lo anterior, el carácter de inminencia no distingue por sí a la muerte. Inminente pueden ser muchas cosas. Con la muerte, se nos ofrece de manera inminente el ser “más peculiar” del *Dasein*, pero al mismo tiempo y “de forma inminente” el *Dasein* tampoco puede rebasar –como tal- ese “ya no ser más”, no puede rebasar la posibilidad de su muerte. Esta contradicción queda expresada en que con la muerte se ofrece a la realidad humana la plenitud de sentido que, al mismo tiempo, constituirá el fin de la propia realidad humana. Ella es, pues, “la posibilidad de la absoluta imposibilidad del “*Dasein*”.”⁵⁷

Desde que el *Dasein* existe, existe arrojado en esta posibilidad, que se expresa de manera perfecta a través de la angustia:

“Que esté entregado a su muerte y que, por consiguiente, la muerte forme parte del estar en el mundo, es algo de lo que el *Dasein* no tiene inmediata y regularmente un saber expreso, ni menos aún teórico. La condición de arrojado en la muerte se le hace patente en la forma más originaria y penetrante en la disposición afectiva de la angustia.”⁵⁸

⁵⁷ *Ibidem*, p. 274.

⁵⁸ Heidegger, Martin. *El Ser y el tiempo* (trad. Jorge Eduardo Rivera). Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Edición digital. Descargado de www.philosophia.cl en marzo del 2009. p. 251.

Luego, ¿qué es la angustia según Heidegger? ¿En qué nos puede ayudar como complemento teórico para deducir y acotar el problema propuesto?: “Ella no es un estado de ánimo cualquiera, ni una accidental flaqueza del individuo, sino, como disposición afectiva fundamental del Dasein, la apertura al hecho de que el Dasein existe como un arrojado estar vuelto hacia su fin”.⁵⁹La angustia es la comprobación de que el hombre como ser arrojado a su existencia está inevitablemente dirigido a su fin, es como un signo de su finitud. Y aunque el hombre no logre comprender la paradoja de la muerte como la “posibilidad de su imposibilidad de ser”, se ve afectado por la angustia, la más auténtica de todas las afecciones.

Originalmente, sabemos de la muerte desde el punto de vista de “la publicidad de lo cotidiano”, no a través de la angustia, ya esto lo expresamos con nuestras palabras al inicio de este capítulo. La muerte llega a través de un “este o aquel muere”. El que “uno morirá” es una forma del “ser relativo a la muerte” que se esconde en la distancia que los separa y en que en definitiva no es algo constatable, no es amenazante. La muerte recae, en un acto de confusión y abstracción, sobre el “nadie” que somos todos. Alguien debe morir, pero ese alguien, aunque sea una constatación pública del hecho, sigue siendo distante y lejano para mí. Esta evasión es explicada de la siguiente manera: “El *uno* no deja de brotar el desnudo de la angustia ante la muerte.”⁶⁰

Fíjese que no solo se evade la muerte como problema físico, además, la responsabilidad de asumir la angustia ante el carácter fáctico de la existencia. Esta evasión del Dasein, es descrita como *impropia* por Heidegger y la aceptación de la responsabilidad, como

⁵⁹ Ídem.

⁶⁰ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010, p. 277.

propia: “la muerte en cuanto fin del “Dasein” es la posibilidad más peculiar, irreferente, cierta y en cuanto tal indeterminada, e irrebasable, del “Dasein”. La muerte es en cuanto fin del “Dasein” en el ser de este ente *relativamente* a su fin.”⁶¹

Pero en definitiva, el ser relativamente a la muerte no es más que angustia, que vista desde la perspectiva de la existencia propia, auténtica, pone al *Dasein* frente a la disyuntiva de tener que hacerse en su facticidad libremente o no. La libertad juega un papel imprescindible en este esquema. No porque le rescate a la realidad su capacidad de actuar. Ya vimos que todo actuar está condicionado por una pérdida y por la imposibilidad de comprender totalmente el sentido de la vida. La única salida *propia* es asumir que en la realidad dada se es angustia y relativamente a la muerte. Asumiendo esto, el *Dasein* pudiera ser él mismo, “pero él mismo en la apasionada LIBERTAD RELATIVAMENTE A LA MUERTE [sic], desligada de las ilusiones del uno, fáctica, cierta de sí misma y que se angustia.”⁶² De esta forma, el rescate del ser desde la ontología heideggeriana solo se logra en el modo de la posibilidad, una tal que debe ser aprehendida libremente en la aceptación de la angustia como lo propio de nuestra realidad humana finita.

Al respecto se cree importante citar uno de los pasajes del *Heidegger* de George Steiner:

“La exposición que hace de la disponibilidad del Dasein ante la muerte y, por tanto, ante la libertad, señala la cúspide de la “antropología” ontológica de Heidegger, del intento de fundamentar la naturaleza del ser en la naturaleza humana y en su

⁶¹ *Ibidem*, p. 282.

⁶² *Ibidem*, p. 290.

cotidianidad en este mundo. Después de esto, el gran aliento, la intensidad de su visión, la cohesión orgánica, parecen abandonar a *Sein und Zeit*.”⁶³

Para Steiner las reflexiones de Heidegger hacen de la dialéctica de Camus y Sartre sobre la muerte-y-la-libertad” una mera “apostilla retórica”. Elemento del que nos separamos, primero, porque la libertad sartreana no ocupa el mismo nivel de importancia que en la obra de Heidegger. Y segundo, porque aquí la angustia es la posibilidad de la libertad humana, y allí la libertad es la posibilidad de toda realidad humana, incluyendo claro está, la angustia.

Lo cierto es que, puesta la relación en este nivel, esta libertad heideggeriana se convierte en un producto peligroso para sacerdotes, políticos, místicos, charlatanes racionalistas, o conductores de conciencia que intentan dirigir la aprehensión de la muerte hacia el miedo sobre el cual construir valores infinitos que regulen la actividad humana. Miedo no es angustia, ya que la diferencia fundamental radica en la aceptación pasiva y anonadante del primero, frente a la aceptación activa que está proclamando Heidegger para la segunda. Y en Sartre encontraremos una continuación de esto.

Así, y de la mano de Heidegger, se nos ofrece una posibilidad nueva. La muerte en efecto, no es un simple hecho ocurrido a “alguien”. Es un hecho que transforma y cambia *mi* ser. Es más, eso que somos, es en cada caso un ser-para-la-muerte. En otras palabras, el individuo es relativo a la muerte porque el proyecto que implica su vida solo puede completarse cuando finalice.

⁶³ Steiner, George. *Heidegger*. Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p. 162.

Además, con Heidegger tenemos un esbozo de relación entre ética y ontología, porque su reflexión sobre el ser y la muerte constituyen la base de la libertad auténtica. Ser libre, no es un desenfreno irracional contra cualquier cosa. Ser libre implica también una elección consciente de mi angustia y mi muerte, en contra de todo proyecto alienante y superfluo.

Heidegger se convierte, de esta manera, en un precursor importante de ese camino que demandábamos para la filosofía como preocupación del sujeto hacia sí, como espiritualidad y exigencia de conversión ética en relación al saber objetivo. En tanto en su filosofar, solo hay un ser que se interroga sobre su muerte, y esta, determina los modos posibles del existir, no podemos eludir el llamado que nos hace a pensar nuestro saber desde lo cotidiano y arrojado en la facticidad.

Finalmente, hemos logrado llegar al menos a un punto en que la muerte no es un simple hecho físico anonadante, sino una posibilidad nueva de reflexión. Lo que hemos supuesto, y definido poco a poco, como problema de la muerte, no es más que eso. La diferencia fundamental estriba en que el problema de la muerte es la muerte hecha interrogación consciente, ya sea mediante el sentimiento de la angustia, o el intento reflexivo de integrarla a un saber. En lo sucesivo, cuando la mencionemos se ha de tener en cuenta que ya ha sido integrada a un saber filosófico precedente, que ya ha sido puesta en relación con otros problemas como el del sujeto, su experiencia, la temporalidad o el sentido que nos ofrece. Pero, sobre todo, que ella es un problema “más acá” de todo posible “más allá”. Si todo problema adquiere su definición a partir de una interrogante, esta es la nuestra: *¿Es la muerte condición de posibilidad de*

nuestra existencia o no? Intentaremos ahora, buscar una respuesta tomando como referencia a Sartre.

CAPÍTULO 2

CONCEPCIÓN TEÓRICA Y

FUNDAMENTOS

METODOLÓGICOS DE LA

OBRA FILOSÓFICA DE JEAN-

PAUL SARTRE

Capítulo 2: Concepción teórica y fundamentos metodológicos de la obra filosófica de Jean-Paul Sartre

2.1 ¿Qué es la filosofía francesa contemporánea?

La obra de Jean-Paul Sartre fue una revelación para la intelectualidad francesa enmudecida por el espectáculo terrible de la Segunda Guerra Mundial. No obstante, para captar su significación, hay que entender antes algunos conceptos e influencias teóricas casi siempre inadvertidos por la crítica filosófica y la opinión pública.

Cuando se piensa en el existencialismo francés, del cual Sartre es su representante más distinguido, usualmente se olvida el carácter histórico y lógico en el que se ubica dicha concepción teórica. Y por extensión, se obvia la clara problematización a la que pueden estar sujetas sus categorías fundamentales. La ignorancia respecto a su obra está dada fundamentalmente por ello.

El primer paso de la interpretación sesgada de Sartre es establecer una ruptura con la filosofía moderna para identificarlo únicamente con la línea de pensamiento continental⁶⁴ que tiene como presupuestos teóricos a F. Nietzsche, S. Kierkegaard, A.

⁶⁴ Se usa pensamiento continental en primera instancia como sinónimo de “europeo”. Además, el calificativo de continental va más allá de lo geográfico y apela a una distinción conceptual y metodológica que lo separa del pensamiento anglosajón. El continental tomando como base una mayor preocupación por las ciencias de la vida y los procesos de significación, en oposición al anglosajón centrado más en el problema del significado en relación al hecho positivo. En términos de tradición, la escuela continental estaría más cercana a la fenomenología de Edmund Husserl, en lo que la anglosajona tomaría como referente tanto el positivismo como la propuesta de G. Frege. Para una mejor definición de esta polémica relación consultar: Sáez Rueda, Luis, *Movimientos filosóficos actuales*, Editorial Trotta Madrid, 2012. En dicho texto el autor parte de una división entre ambas tradiciones para entender la dinámica propia de la filosofía contemporánea.

Schopenhauer y como claro renovador a M. Heidegger. Y, en segundo lugar, ello se resume a una crítica, quizás la más común entre los anti-sartreanos (si cosa tal existe) en relación con sus rupturas, cambios, tránsitos y mutaciones teórico-prácticas. Sartre, luego, no es más que un pensador que anda de un lado para otro sin una aparente visión de conjunto o un centro estable desde el cual se pueda entender su concepción filosófica.

En el presente capítulo se intentará dar solución a ambos prejuicios. Primero, exponiendo la relación de ruptura y continuidad que existió entre el contexto francés contemporáneo y la filosofía moderna. Y segundo, exponiendo la lógica interna de su devenir intelectual para finalmente concluir con una definición general y abstracta del problema central de su obra, la libertad, en relación con la muerte.

Dicho lo anterior, se debe definir el contexto específico donde se desarrollan sus concepciones teóricas y donde se fermentan sus presupuestos metodológicos.

El ámbito más general sobre el que se debe comenzar a discurrir es el de la filosofía contemporánea. Definida esta como el grupo de reflexiones, pensadores y problemáticas enmarcadas temporalmente entre la crítica nietzscheana al proyecto especulativo moderno y un ambiguo presente filosófico que aún se debate entre la relación modernidad-posmodernidad, el estatuto del Sujeto⁶⁵ y la validez del conocimiento científico en el contexto filosófico.

⁶⁵ El movimiento de la presente investigación se da en los marcos de la filosofía francesa contemporánea y el existencialismo sartreano, de ahí que se haga escasa referencia a la categoría de Sujeto. En lo adelante solo se usará cuando se le vaya a criticar en acuerdo con la argumentación sartreana o en su acepción más general como hombre o condición humana. Sobre esto, consúltese la nota 28 en la página 30.

Sobre este específico el profesor Dr. C. Juan Francisco Fuentes ha definido el inicio de la filosofía contemporánea y sus principales retos a partir de la figura conceptual de la crisis, la cual “comienza en el siglo XIX con cuatro figuras cimeras: Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche y Marx...”⁶⁶ Y a partir de los cuales se pone en tela de juicio toda la producción social, filosófica y cultural de los siglos anteriores. Para el mismo autor, habría una interrogante que identifica esta reflexión: “El siglo XIX marca una nueva ruptura de rebeldía que nos está diciendo que el mundo no es tal como nos lo habían representado. La interrogante se mantiene: *¿Una crisis de la filosofía o una filosofía de la crisis?*”⁶⁷

Tomando lo anterior como referencia, se puede establecer que la filosofía contemporánea tampoco ha emergido de espaldas a la modernidad. Incluso desde la crítica o la negación de varios de sus postulados, la relación entre una y otra demanda una comprensión más acuciosa en aras de una definición completa de las preocupaciones a las que va a responder, en primer lugar, el pensamiento francés contemporáneo y, en segundo lugar, Jean-Paul Sartre.

La primera figura de relevancia en la trayectoria que une la modernidad con la contemporaneidad que aquí se investiga es René Descartes. Quien, además de constituir una influencia significativa en la fenomenología de Edmund Husserl, se erige en punto de apoyo de pensadores tan diversos como Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre o incluso Michel Foucault. Pero como se sabe, su mayor trascendencia es alcanzada gracias a la

⁶⁶ Fuentes Pedroso, Juan Francisco, “Aproximación al pensamiento contemporáneo”, en *Historia de la Filosofía*, Tomo VI, Editorial Félix Varela, 2012, p. 6.

⁶⁷ *Ibidem.* p. 9.

noción de Sujeto que comienza a ser importante en el siglo XVII. En relación a su método y a lo que ofrecía de nuevo para los saberes de la época escribió:

“Lo más ventajoso de este método era, a mi juicio, *la seguridad de que mi razón intervenía como principalísimo elemento en la labor científica*, desechando prejuicios y rutinas, preocupaciones tradicionales y errores arraigadísimos, que oscurecen la inteligencia, interponiendo un velo entre ella y la verdad.”⁶⁸

A pesar de su detallada explicación y fundamentación del Sujeto en diversas obras y momentos, la legitimidad de su método será atacada, reformulada o completada desde diversos ángulos unos siglos más adelante cuando el entendimiento humano no sea visto ni tan libre de crear su propio mundo, ni tan absoluto como para escapar a la nada y a la muerte. Alain Badiou, en su definición del momento filosófico francés expresa lo siguiente:

“En cierto sentido, el momento filosófico de la posguerra puede ser leído como una discusión épica acerca de las ideas y el significado de Descartes, el creador de la categoría de sujeto... Todos los grandes filósofos contemporáneos han escrito sobre él: Lacan, de hecho, promueve un retorno a Descartes, Sartre produce un texto notable en relación al tratamiento cartesiano de la libertad, Deleuze se mantiene invariablemente hostil. Resumiendo, hay tantos Descartes como filósofos franceses del período de posguerra. *De nuevo, este origen brinda una primera definición del momento filosófico francés como una batalla conceptual acerca de la cuestión del sujeto.*”⁶⁹

⁶⁸ Descartes, R. “Discurso sobre el método que ha de seguir la razón para buscar la verdad en las ciencias”, en *Obras*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2001, p. 13. Subrayado mío.

⁶⁹ Badiou, Alain, “The adventure of French Philosophy”, en *New Left Review*, N. 35, Septiembre-Octubre, 2005, p. 70. Subrayado mío.

Otra influencia en las investigaciones contemporáneas francesas fue el Idealismo Clásico Alemán, lo mismo desde la investigación crítica kantiana que ofreció un modelo divergente al cartesianismo, como desde el modelo dialéctico-hegeliano. Sobre Kant, se puede mencionar el tratamiento que le da Michel Foucault a los conceptos de crítica e ilustración, a Jean-Paul Sartre en su ensayo *La trascendencia del Ego* o en *El ser y la nada*, y en disímiles pensadores como J. Derrida, G. Deleuze y J. Lacan desde el psicoanálisis.⁷⁰

Además de Descartes y Kant, otra figura importante de la modernidad que entablará un diálogo fructífero con esta contemporaneidad será en mayor medida el Hegel de la *Fenomenología del Espíritu*. De hecho y para aclarar mejor las cosas, se debería decir que Hegel es justamente otro de los fundamentos teóricos sobre los que se erige la crítica al Sujeto. En este sentido, hay una primera mediación en la interpretación que hace Alexandre Kojève justo antes del esplendor de la filosofía francesa contemporánea. Todo comenzó en 1927 cuando dicho filósofo se instaló en París y dictó su famoso seminario sobre la *Fenomenología del espíritu*.⁷¹

De 1933 a 1939 generalmente los lunes a las 5:30 de la tarde se reunían para seguir el comentario párrafo a párrafo del texto de Hegel casi todos aquellos que luego serían los intelectuales de la posguerra: Raymond Queneau, Gaston Fessard, Jacques Lacan,

⁷⁰ Sobre esta influencia específica que ha ejercido el idealismo clásico alemán, específicamente Kant, sobre la filosofía de Sartre y la actualidad de dicha comparación véase Sorin Baiasu (ed.), *Comparing Kant and Sartre*, Palgrave Macmillan, 2016.

⁷¹ En 1947, Gallimard publicó el contenido del seminario bajo el título de *Introducción a la lectura de Hegel*. El capítulo de la dialéctica del *siervo* y el *señor* es la clave fundamental para la interpretación de Kojève: el hombre es fundamentalmente deseo de reconocimiento, lucha por el reconocimiento y la historia es historia de los deseos deseados. A partir de aquí, la fenomenología aparece como una obra de antropología filosófica.

Raymond Aron, Georges Bataille, Maurice Merleau-Ponty, Jean Hyppolite, André Breton...

En la lista de los asistentes formales o informales, sin embargo, no figura Sartre. Y aunque no haya estado, la influencia de Kojève se hace sentir sobre la recepción de Hegel en Francia, la cual está basada principalmente en su interpretación de la dialéctica del siervo y el señor y la conciencia desdichada.

La influencia del sistema hegeliano no solo se restringe a Alexander Kojève, también hay que mencionar a Jean Hyppolite. Este último impartió sus clases en la *École Normale Supérieure* a las cuales acudieron Louis Althusser, Jacques Derrida, Michel Foucault y Gilles Deleuze, quienes encabezarían la filosofía francesa en décadas posteriores. Los estudios de Kojève y de Hyppolite sobre Hegel, desvirtuaron la típica asimilación del pensamiento hegeliano desplegado por el marxismo ortodoxo y la academia francesa del momento.

Los estudios más influyentes de Alexander Kojève fueron editados por Raymond Queneau en 1947 y comprendían una recopilación de las lecciones impartidas por el autor que se publicaron bajo el título de *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Etudes* (1947).⁷² Análogamente, fue publicada una traducción de la obra de Jean Hyppolite *Phänomenologie des Geistes*⁷³ realizada también por Raymond Queneau, así como

⁷² *Introducción a la lectura de Hegel: Lecciones sobre la "Fenomenología del Espíritu" impartidas de 1933 a 1939 en la Escuela de Altos Estudios (1947).*

⁷³ *Fenomenología del Espíritu.*

Genèse et structure de la phénoménologie de l'Esprit de Hegel (1946)⁷⁴ y *Études sur Marx y Hegel* (1965)⁷⁵, dos de sus obras fundamentales.

Otro punto ineludible en el paso de la modernidad a la filosofía francesa contemporánea es el eslabón del marxismo. En no pocos de estos pensadores se evidencia una intención de pasar a la acción política como extensión natural de lo teórico. No hay aquí un abismo entre Razón teórica y Razón práctica. Lo cual viene a determinar una específica búsqueda que culminará con la relectura en algunos casos de K. Marx.

Se debe ir a *Crítica de la razón dialéctica* del propio Sartre para encontrar esta influencia y una breve descripción de cómo Marx y el marxismo significaron una especie de conversión en medio del ambiente académico de esa época:

“Nos habíamos educado en un humanismo burgués, y este humanismo optimista estallaba, porque adivinábamos, alrededor de nuestra ciudad, a la inmensa multitud de los *sub-hombres conscientes de su sub-humanidad*; pero nuestra forma de sentir este estallido era todavía idealista e individualista.”⁷⁶

Entre los tantos conceptos que forman parte del cuerpo teórico marxista, han sido los conceptos de alienación, historia, clase obrera, así como su lectura social de Hegel algunos de los tópicos abordados por estos pensadores, eso sin ahondar mucho más en la gran importancia cedida por Sartre en *Crítica de la razón dialéctica* sobre la cual se hablará más adelante, o por Derrida en *Espectros de Marx*. El segundo de estos pensadores dice sobre la herencia marxista lo siguiente:

⁷⁴ *Génesis y estructura de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel* (1946).

⁷⁵ *Estudios sobre Marx y Hegel* (1965).

⁷⁶ Sartre, J. P., *Crítica de la Razón Dialéctica*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1963, Tomo 1, p. 27.

“Sin embargo, entre todas las tentaciones a las que debo hoy resistirme, está la de la memoria: contar lo que ha sido para mí, y para los de mi *generación*, que la han compartido durante toda una vida, la experiencia del marxismo, la figura casi paterna de Marx, su disputa en nosotros con otras filiaciones, la lectura de los textos y la interpretación de un mundo en el cual la herencia marxista era (aún sigue y seguirá siéndolo) absolutamente y de parte a parte determinante. No es necesario ser marxista o comunista para rendirse a esta evidencia. Habitamos todos un mundo, algunos dirían una cultura, que conserva, de forma directamente visible o no, a una profundidad incalculable, la marca de esta herencia.”⁷⁷

No menos importante que todos los pensadores mencionados resultan Edmund Husserl y Martin Heidegger. A ninguno de estos dos filósofos les interesa en lo absoluto pensar el conocimiento desde el Sujeto moderno, salvo si ello implica una crítica a los saberes positivos y las ciencias particulares que determinaron el saber filosófico de la modernidad. Para uno, Husserl, no hay Sujeto al modo clásico, lo que hay es conciencia intencional. Opción que lo lleva a asumir de antemano el *a priori* de correlación⁷⁸. El segundo, Heidegger, ni siquiera menciona a la conciencia en su obra fundamental *Ser y tiempo*, algo que criticará Sartre en las líneas de su obra ontológica *El ser y la nada*, pero que no obstaculizará que sea una fuerte influencia ontológica y fenomenológica para muchos de ellos. Desde el punto de vista metodológico hay toda una pléyade de pensadores que discutirán tanto el método fenomenológico de Husserl (Sartre,

⁷⁷ Derrida, J. *Spectres de Marx*, Éditions Galilée, Paris, 1993, p. 36. Traducción mía.

⁷⁸ El *a priori* de correlación es otra forma de nombrar la relación que supone la *intencionalidad*. Si toda conciencia es conciencia *de algo*, como establece el principio de intencionalidad, entonces ha desaparecido toda lejanía entre Sujeto y Objeto. Es más, no hay Sujeto u Objeto, sino conciencia intencional de fenómenos, donde ambos están en correlación *a priori*. La tarea de la fenomenología será, pues, describir esta relación ideal para regiones distintas de fenómenos.

Merleau-Ponty, Derrida son algunos), como la versión ontológico-heideggeriana del mismo (Sartre, Merleau-Ponty, Foucault, Derrida, Lacan, etc...).

Ahora bien, para Alain Badiou, importante pensador que define qué es la filosofía francesa contemporánea, este período se inicia con la obra de Jean-Paul Sartre *El ser y la nada* (1943) y concluye con el texto de Gilles Deleuze *¿Qué es la filosofía?* (1991). Según el mismo autor esta corriente se inicia con una escisión metodológico-conceptual determinante. La que se da entre la metafísica de Henri L. Bergson y la epistemología de L. Brunschvicg.

En 1911, Bergson ofreció dos conferencias en Oxford, las cuales aparecieron en su colección *La pensée et le mouvement*⁷⁹. En 1912, por otra parte, L. Brunschvicg publica *Les étapes de la philosophie mathématique*⁸⁰. Justo al comienzo de la Gran Guerra, estas intervenciones confirmaban la existencia de dos orientaciones completamente distintas dentro del contexto francés, definidas por Badiou como una filosofía de la vida, para el caso de la línea que comienza con Bergson, y una filosofía del concepto de orientación neokantiana, para aquellos que asumieron a Brunschvicg. Este diálogo entre filosofía de la vida y filosofía del concepto es un sello distintivo que nunca abandonará el quehacer intelectual de pensadores posteriores.

En resumidas cuentas, se puede argumentar fácilmente que la generación filosófica francesa se replantea la preocupación por el Sujeto bajo la doble acepción problemática que comporta. Esto es, el sujeto como concepto y como vida, como libertad y

⁷⁹ Aparece en la traducción al español como *El pensamiento y lo moviente*.

⁸⁰ *Etapas de la filosofía matemática*.

necesidad, como sujeto sujetado⁸¹ y como sujeto autónomo. Sobre este aspecto recalca Alain Badiou:

“Althusser define la historia como un proceso sin sujeto y el sujeto como una categoría ideológica. Derrida en la interpretación de Heidegger, consideró el sujeto como una categoría de la metafísica, y Lacan creó un concepto del sujeto –por no decir nada del lugar central del sujeto en Sartre o Merleau Ponty.”⁸²

El momento filosófico francés también se caracteriza por un nuevo medio de expresión que la mayoría de las veces vincula filosofía y literatura. Como en el caso de Sartre, Camus, Foucault, o Deleuze. En cada uno de ellos, la literatura o bien se expresa como una intención puramente estética o simplemente se expresa a través del uso de recursos literarios. En este caso es importante el rescate y consolidación del ensayo filosófico como medio de expresión, hecho que tiene en Nietzsche un precedente importante pero que luego se volverá recurrente.

Y por último, al interés general por temáticas de orden clásico, se suman perspectivas novedosas que no necesariamente han de ser filosóficas pero que, sin lugar a dudas amplían su repercusión hacia otras zonas de la cultura y la sociedad, entre los cuales se puede mencionar el psicoanálisis de Jacques Lacan, el estructuralismo y posestructuralismo de Claude Lévi-Strauss, el feminismo de Simone de Beauvoir, la lingüística de Ferdinand de Saussure o la semiología de Roland Barthes.

⁸¹ Sujeto sujetado. Concepto este que hace alusión directa al Louis Althusser de *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, cuando al final define su concepción del sujeto como determinado por la Ideología.

⁸² Badiou, Alain. “Panorama de la filosofía francesa contemporánea”, en *Eikasia, Revista de Filosofía*, Número 3, Marzo, 2006, p. 2. Ante lo cual se puede decir que se asume el tema del Sujeto a condición de que sea puesto en tela de juicio.

Un poco más reciente los investigadores barceloneses Laura Llevadot y Jordi Riba, captan la lógica interna del movimiento francés de la siguiente manera:

“Para quien no se sienta tentado por el imperio actual de la filosofía anglosajona, para todos aquellos que sospechen de la sumisión de la filosofía al modelo y a los métodos científicos, para todo aquel que se resista a la pretensión realista y objetivista de ciertas corrientes actuales de la filosofía, la declaración de Badiou es sin duda una invitación todavía abierta a pensar más allá del saber, la ciencia y la academia.”⁸³

No obstante, para dichos autores, es discutible que este momento culmine con la publicación de *¿Qué es la filosofía?* de Gilles Deleuze, ya que en años posteriores vieron la luz nuevos textos como *Espectros de Marx* de Jacques Derrida, *El desacuerdo* de Rancière, *La communauté desouvré* de Nancy, *La democracia contra el Estado* de Abensour, o *Dieu sans l'être* de J.L. Marion. Lo cual manifiesta la vitalidad y la salud de esa corriente hasta nuestros días, dejando sobre la mesa una interrogante por resolver: ¿Ha muerto la filosofía francesa contemporánea?⁸⁴

En la definición misma de filosofía francesa contemporánea habría algo más que señalar. Primero, que una de sus condiciones aparentes es la producción filosófica en idioma francés; y segundo, el contexto geográfico que dicta ciertos temas por obligación cultural e ideológica. Esto es bastante discutible si se tiene en cuenta que solo son características circunstanciales (espacio y tiempo) en un mundo globalizado

⁸³ Llevadot y Riba. *Filosofías postmetafísicas: 20 años de filosofía francesa contemporánea*, Editorial UOC, Barcelona, 2013, p. 13.

⁸⁴ Interrogante que comporta una relevancia mayor si se piensa que lo importante no es tanto *lo francés* como el carácter y el cuestionamiento en sí de estos pensadores. Se podría traducir dicha interrogante como sigue: ¿Ha culminado el momento filosófico de cuestionamiento al Sujeto moderno? Si ha de tener alguna importancia solo se podrá decidir en los años por venir.

donde un estudiante parisino tiene más semejanzas con su par coreano que no con un campesino de su misma nación.

Podemos aceptar que en cierta medida la lengua sea algo que los unifica, pero no es una condición necesaria cuando la repercusión que ha tenido se ha extendido más allá de las fronteras galas hacia Latinoamérica, Estados Unidos y Asia. Solo como ejemplo de lo anterior se puede mencionar la importancia que en los últimos años han cobrado los estudios culturales, el psicoanálisis, la antropología, y novedosos enfoques biopolíticos en Latinoamérica que se sirven de marcos teóricos extraídos del contexto filosófico francés contemporáneo.⁸⁵

Las definiciones nunca atrapan en su totalidad el conjunto a definir, no obstante, para el caso de las presentes líneas y como conclusión de este primer acápite, se debe dar una definición problemática de la filosofía francesa contemporánea en franca relación de ruptura y continuidad con la filosofía moderna.

Cuando se dice filosofía francesa contemporánea se entiende como una generación de pensadores que se dan a conocer fundamentalmente después de la Segunda Guerra Mundial en Francia, o de pensadores que toman a estos últimos como referencia, y que, recibiendo una influencia directa –ya sea por negación o asunción- de la filosofía moderna, (de Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Marx, entre otros) abordan con mayor

⁸⁵ Lo cierto es que, a pesar de todo lo que se diga, en el caso de Latinoamérica la reapropiación de muchos de estos pensadores “occidentales” ha provocado el origen de nuevas corrientes y problemáticas de gran envergadura práctica y teórica.

En épocas recientes la figura de Foucault ha sido objeto cada vez más de estudio en las principales universidades del área; Derrida sigue ocupando espacio en Argentina, México, Chile y Estados Unidos. Y Lévinas fue recordado en “Cuadernos de Filosofía Latinoamericana” con un número entero dedicado a su ética; donde se puede apreciar el inmenso caudal de colaboraciones de distintas áreas del continente. (Véase *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Vol. 31, número 103, Julio-diciembre del 2010, Universidad Santo Tomás, Bogotá, consultado en: <http://revistas.usta.edu.co/index.php/cfla/issue/view/77> el 30 de Abril del 2015)

Otro ejemplo paradigmático es el análisis y la relectura de Lévinas que hizo E. Dussel. El contexto en que se sitúa este pensamiento se caracteriza por una crítica a los fundamentos de la modernidad europea; abriéndose la posibilidad de crear un discurso anticolonial desde la relectura de la filosofía francesa contemporánea. (Véase E. Dussel. *Método para una filosofía de la liberación*, Edición digital, Salamanca, 1974)

recurrencia el problema de la legitimidad y el estatuto del Sujeto con el deseo de liberar a la filosofía del modelo del saber objetivo.

Y claro está, lejos de toda simplificación absurda, una lectura detenida de libros, textos y autores muestra un pensamiento de alta calidad literaria, preocupación política y estética; junto a una verdadera intención de refundar ese Sujeto en crisis del que tanto se habla en la actualidad. Esto, muy a pesar de ciertas opiniones que intentan acercarlo a la moda o a un pensamiento ligero que se asienta sobre el relativismo moral y filosófico.

Un último prejuicio, quizás el más extendido en nuestro contexto, identifica filosofía francesa contemporánea con el posmodernismo. Obviamente no hay una identidad absoluta entre esos términos, valga solo la aclaración de que, en términos filosóficos, el posmodernismo si bien hace referencia a cierto espíritu anti moderno e irreverente respecto a los criterios de autoridad del pasado, hace alusión directa a la teoría específicamente desarrollada por Jean-François Lyotard.⁸⁶ Aquí se intenta definir otra cosa. Si bien la generalidad de estos pensadores ha cuestionado el carácter objetivo, necesario y universal del Sujeto moderno, no se hace solo con ánimo destructivo o “a la ligera”. En ese sentido, el caso Sartre es muy ilustrativo ya que ha elaborado una filosofía que, al mismo tiempo en que destruye las bases del cartesianismo, se preocupa

⁸⁶ Véase Lyotard, J. F. *La condición posmoderna*. Una rápida lectura del comienzo de la obra convencerá al especialista o no especialista en que las razones que se han dado para identificar todo lo que en materia filosófica se ha producido desde Sartre hasta la fecha con lo posmoderno es una acción reduccionista y superficial. Al inicio de su libro Lyotard aclara que:

“Este estudio tiene por objeto la condición del saber en las sociedades más desarrolladas. Se ha decidido llamar a esta condición «postmoderna». El término está en uso en el continente americano, en pluma de sociólogos y críticos. Designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX.” (Lyotard, J. F. *La condición posmoderna*, Red Editorial Iberoamericana, S. A., Argentina, 1991, p. 5.) Más específicamente, la crítica posmoderna se asienta sobre la crítica a los discursos especulativos y emancipatorios de la modernidad.

por entender la libertad de un hombre en situación que debe responder a una de las etapas más complejas de la historia humana.

2.2 Periodización de la obra filosófica de Jean-Paul Sartre

Una vez definido el contexto específico en el que se ubica la filosofía de Sartre, se debe pasar a la exposición de aquello que constituye el contenido de su obra. ¿Quién fue? ¿Qué produjo? ¿Cómo organizar su vida y su obra en un solo devenir histórico? En definitiva, ¿cómo periodizar la vida y la obra filosófica de uno de los pensadores más importantes y al mismo tiempo más complejos del siglo pasado?

La palabra de Jean-Paul Sartre era escándalo; su instinto, búsqueda incesante de “la trascendencia en mil Sócrates”⁸⁷; sus teorías, un acto de plena libertad; y su vida, si se puede resumir en pocas líneas, una propensión avasalladora y contradictoria; justo como su relación con Simone De Beauvoir, el testimonio de una personalidad que intentaba registrar al mismo tiempo lo necesario y lo contingente de toda la vida.⁸⁸

Desde niño sintió que su talento debía convertirse en práctica cotidiana y totalizadora, como explica en *Las Palabras*. Y una buena muestra de ello son sus contradicciones, imposturas y la lista de apelativos, incluso ofensivos, que se ganó. Quizás el más original de todos fue el de hiena dactilográfica. Se decía también que no mantenía una

⁸⁷ Cohen-Solal, A. *Sartre 1905-1980*, Gallimard, París, 1999, p. 110.

⁸⁸ Su relación con Simone de Beauvoir fue definida como una relación necesario-contingente, con Beauvoir era el amor necesario, con el resto de sus parejas, lo contingente. Sobre esta base, ambos convinieron en no ocultarse nada, incluso ni los más mínimos detalles, estableciéndose una relación no-monógama que no se sometería ni a la fórmula del matrimonio ni a la convivencia.

Hasta donde se sabe, Sartre mantuvo relaciones con Bianca Bienenfeld, Olga y Wanda Kozakiewicz, quien tuvo un romance con Camus, también con Dolores Vanetti, norteamericana, luego vino Michelle Vian, y Evelyn Rey, además de alumnas como Arlette Elkaïm, a la cual nombró, finalmente, como hija adoptiva y heredera de su obra. Por su parte, Simone estuvo también con alumnas, como Bianca Bienenfeld, Nathalie Sorokin y Silvie Le Bon a la que declaró su heredera. También con Olga Kozakiewicz, y con Henri Bost, antes de que se casaran. Además con Nelson Algren, un escritor norteamericano y con Claude Lanzmann hermano de Evelyn Rey.

postura política estable, que su filosofía era ilegible y que el movimiento que él había iniciado era el *cacá* (en referencia despectiva al *dadá*). A lo que se agregaba que copiaba a la teoría alemana y que no era nada original.

Reunió así de un lado razones para su grandeza y trascendencia intelectual; y del otro, todo cuanto se le podía reprochar al representante filosófico por excelencia del periodo de posguerra en Francia. Para entender esta contradicción hay que complementar los dos lados de su personalidad. Y si de esto se trata, pocas veces se ha dado en la historia del pensamiento occidental una correspondencia tan perfecta entre lo que se es y lo que se pretende ser. Entre la vida y el pensador. Sartre fue, en otras palabras, un pensador consecuente. De ahí que su teoría sea justamente un doble intento, el de constituir una filosofía de la libertad, pero también de la nada y de la angustia.

Dicho lo anterior e identificada la dificultad implícita a la periodización de su devenir intelectual, se deben pasar a explicar las principales influencias epistemológicas y giros metodológicos que lo harán ser uno de los representantes más polémicos de la filosofía contemporánea y el pensamiento francés contemporáneo.

La primera influencia considerable será hacia sus veinte años cuando se enfrenta a la obra de Henri Bergson, el filósofo de moda por entonces. Hacer de su vida una creación estética, tal fue su plan en ese momento y fue Bergson el primero en otorgar el material de apoyo para comenzar a dominar el plano psicológico de la existencia. En el texto citado anteriormente (*Las Palabras*) evoca cuando escuchó por primera vez algo sobre ese filósofo:

“Mi abuelo había cruzado el lago de Ginebra con Henri Bergson. *Estaba loco de alegría* –decía–; *yo no tenía ojos suficientes para contemplar las crestas resplandecientes, para*

*seguir los espejos del agua. Pero Bergson, sentado en una maleta, no dejó de mirar entre sus pies. Concluía de este incidente de viaje que la meditación poética es preferible a la filosofía.”*⁸⁹

La metafísica bergsoniana estaba basada fundamentalmente en la noción de *intuición*. No así como lo había estado la metafísica cartesiana y casi todo el racionalismo moderno que había tomado el análisis como herramienta fundamental en la reflexión sobre el ser y como operación básica de pensamiento.

Según dicho filósofo, lo habitual es que el hombre⁹⁰ se lance a analizar y descomponer la totalidad del mundo en fragmentos e instantes aparentemente conmensurables, impulsado por el conocimiento científico y las certezas necesarias que ofrece. Sin embargo, piensa Bergson, el análisis no representa lo que es realmente el mundo. Este último es más complejo y profundo. Ya los conceptos *infinito* e *ilimitado* dan cuenta de la incapacidad humana para definir la totalidad del ser. Así pues, frente a esa operación coloca la intuición, que es “...la *simpatía* por la cual uno se transporta al interior de un objeto, para coincidir con aquello que tiene de único y en consecuencia de inexpressable.”⁹¹

Ante la incapacidad del análisis, la intuición se vuelve un camino más simple, directo y que compete a la esencia misma del ser. De ahí que la metafísica bergsoniana se

⁸⁹ Sartre, J. P. *Las Palabras*, Instituto del Libro, La Habana, 1970, p. 22.

⁹⁰ En lo sucesivo se hará uso del concepto de hombre desde los presupuestos de la obra de Sartre; esto es, como *realidad humana*. Dicho concepto no está dotado de nota biológica alguna, como tampoco hace referencia al concepto de Sujeto epistemológico, sea cual sea la tradición que se tome como referencia. Analizar la obra de Sartre desde la categoría de Sujeto no es tarea absurda, aunque sí un tanto superflua.

En el caso del filósofo francés, solo hay que entender que se le dará primacía a la realidad humana, al ser humano, a la conciencia inmediata, la libertad o el *cogito pre reflexivo*. El Sujeto, entendido al modo moderno presupone una actividad subyacente y *a priori* que se lanza a entender o transformar el mundo como su objeto de conocimiento privilegiado y distante. Sin embargo, la apuesta sartreana prefiere discurrir en términos existenciales, es decir, no asumir estructura, actividad o principio subyacente alguno al ser del hombre en su realidad. Cuando se habla de realidad humana en Sartre hay que tener en cuenta esa unidad orgánica entre el hombre y su situación.

⁹¹ Bergson. H.L. *Introducción a la metafísica*, UNAM, México, 1960, p. 11.

convierta inicialmente en una crítica a la moderna de fuerte influencia geométrica. En otro momento dirá: “La metafísica es, pues, la ciencia que pretende abstenerse de símbolos.”⁹²

Hay otro elemento vinculado a la intuición y es el concepto de *duración*. Inseparable a la conciencia están los datos inmediatos que se le presentan, una infinidad de fenómenos que tienen más o menos una continuidad. Sentimientos, odios, rencores, representaciones ideales u objetivas de las cosas, colores, tamaños, formas y texturas. Todo es y de momento deja de ser. Y solo queda en la memoria una huella pasajera de lo que ha sido. De lo cual se extrae la conclusión de que, si el yo es algo, es solo posible gracias a que la memoria realiza un registro de lo que *ha sido*.

El problema para Bergson también radica en que la memoria tiende a analizar los momentos, a fragmentarlos analíticamente en instantes aparentemente cuantificables y si no es así, de hecho, no es científico, perdiendo la existencia toda legitimidad. Su propuesta, en sentido contrario, se centra en la comprensión de lo que es el hombre desde los hechos dados a la conciencia en su inmediatez. ¿Qué demuestran la serie de fenómenos que se pasean frente a la conciencia diariamente? Que antes de todo análisis, lo que se da, es la *duración* y no una serie definida de recuerdos, ideas o conceptos.⁹³

La interrogante filosófica de Bergson tiene que ver más con el sentido que emana de las cosas mismas que no con su validez en el conocimiento; en otros términos, está en

⁹² *Ibidem*, p.12.

⁹³ “Equivale decir que el análisis opera sobre lo inmóvil, mientras que la intuición se coloca en la movilidad, o –lo que viene a ser lo mismo– en la duración. Aquí está la línea de separación bien clara entre la intuición y el análisis. Lo real, lo vivido, lo concreto, se reconoce porque es la variabilidad misma. El elemento se reconoce porque es invariable. Y es invariable por definición, por ser un esquema, una reconstrucción simplificada, con frecuencia un mero símbolo, en todo caso, una vista tomada sobre la realidad que fluye.” (*Ibidem*, p. 33.)

relación a la apertura de una interpretación distinta del ser donde lo central es el aspecto de la vida en su continuidad y su propia expresividad.

Este es el primer impulso filosófico que motiva a Sartre; sobre todo, la lectura de *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1888). Nunca se convertirá en un bergsoniano furibundo pero sus líneas lo llevan a intentar dominar dos campos importantes durante el resto de su vida: la literatura y la psicología⁹⁴.

En este movimiento arqueológico no puede quedar relegado su acceso a la *École Normale Supérieure* (ENS). Durante sus años de estudio en esa institución adopta un vigoroso estilo de trabajo filosófico que complementará esas nociones psicológicas y metafísicas que ya venía aprendiendo. Fue allí donde se apropió de los clásicos vigentes en la época, reproduciendo a mano cada línea y cada párrafo de Platón, Kant o Descartes. Copiaba tomos enteros y así se ejercitaba el futuro intelectual en el acto de la escritura.

Esa voracidad de novedad que al mismo tiempo intentaba construirse en sistema, encuentra oposición en la filosofía y la metodología de investigación imperante en la Academia francesa: el positivismo de León Brunschvicg.

Exactamente desde la publicación de *Les étapes de la philosophie mathématique* (1912), según testimonios de Raymond Aron, Brunschvicg había sido “el mandarín de los mandarines”⁹⁵. Este pensador llegó a presidir durante bastante tiempo los tribunales de oposición para el ejercicio de la docencia, pudiendo influir en la orientación de la filosofía en Francia.

⁹⁴ “Eso que yo llamaba filosofía, no era más que psicología” (Cohen-Solal, A. Ob. Cit., p. 122. Trad. mía). Dirá Sartre tiempo después en una entrevista con Paul-Arthur Schilpp.

⁹⁵ Aron, Raymond. *Mémoires*, Julliard, Paris, 1983, p. 38.

El positivismo de Brunschvicg se inscribe dentro del neocriticismo o neokantismo; centrándose fundamentalmente en una relectura de la obra de Kant desde la teoría del conocimiento. Específicamente desde una revalorización de las formas puras y *a priori* de la sensibilidad y las categorías del entendimiento. Lo cual a su vez conllevaba a una confrontación directa con el intuicionismo bergsoniano.

El próximo momento de envergadura en la obra de Sartre fue el descubrimiento de la fenomenología, sobre esto hay una anécdota muy ilustrativa. Raymond Aron, filósofo y compañero de su misma promoción en la ENS, le habló una tarde sobre la última moda en Alemania. Le mostró un vaso de limonada y le dijo: “Mira este vaso, la fenomenología consiste en que podamos hablar de este vaso en términos filosóficos”⁹⁶. Así pues, de 1932 a 1934 Sartre continúa su formación, ahora, obteniendo una beca del *Institut Français* para viajar a Berlín a estudiar la fenomenología de Edmund Husserl y donde también aprenderá la ontología fenomenológica de Martin Heidegger.

Lo importante no era el vaso de limonada, sino el “ir hacia las cosas mismas”⁹⁷, la exigencia de ir hacia las existencias dadas y concretas en vez de construir una filosofía alejada de la vida que presupusiera un concepto de reflexión, de Sujeto o de Razón. Visto así, lo que la fenomenología le ofrecía iba más allá de la seducción ante lo novedoso. Que el conocimiento comience por las “cosas mismas”, significa evitar la relación “natural” que se establece entre un Sujeto y un Objeto. La posición naturalista y psicologista de la Ciencia moderna, asume de

⁹⁶ Lindenberg, D. “La filosofía en los tiempos de Sartre”, en *Debates Americanos*, Número 1 (p. 20-24), La Habana, 2006, p. 21.

⁹⁷ Principio de la fenomenología de Edmund Husserl. En su orientación clásica, tal como este la entiende, la fenomenología es un método que permite describir el sentido de las “cosas” dadas a la conciencia antes que ser objetos asumidos por la Ciencia.

antemano aparatos categoriales, teorías, nociones, para comprender el ser. La fenomenología, sin embargo, es desde un inicio un movimiento contra esa postura. Sin embargo, paradójicamente, la fenomenología también significó un estudio sobre las esencias. La ambición de una filosofía rigurosa que diera cuenta del espacio vital: “es el intento de hacer una descripción directa de nuestra experiencia tal cual es, y sin ninguna consideración de su génesis psicológica y de las explicaciones causales que el especialista, el historiador o el sociólogo puedan dar...”⁹⁸.

De esta manera, una de las cosas más importantes fue que la conciencia podía estar en relación con su mundo trascendente sin tener que recurrir a una conexión lógica previa entre el Sujeto y el Objeto. Precisamente es hacia eso que se dirige el concepto de *intencionalidad*, el más importante dentro del corpus husserliano:

“...aquí no se habla de una relación entre cierto proceso psicológico –llamado vivencia- y de otra existencia real en sentido estricto –llamada objeto- o de un enlace psicológico que en la realidad objetiva tuviera lugar entre lo uno y lo otro. Se habla, antes bien, de vivencias puramente según su esencia, o de esencias puras y de lo que en las esencias está encerrado con absoluta necesidad, *a priori*.”⁹⁹

Por otra parte, hay que dar cuenta también de uno de los principales aportes de Martin Heidegger. En este caso, Sartre recibirá la influencia de un pensar preocupado por el ser, pero que en la interrogación sobre él, se da también la interrogación por quien pregunta. Este último, a quien Heidegger llama *Dasein*, es un *ser-para-la-muerte*, fáctico, arrojado al Mundo, en medio de un cotidiano modo de ser. La angustia es para

⁹⁸ Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p. V.

⁹⁹ Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949, p. 82.

él esencial porque significa a la muerte como *nada* y como su más clara posibilidad. Y en medio de todo, Heidegger expresa algo similar a lo que ya venían preguntándose muchos de Kierkegaard¹⁰⁰ en adelante:

“Ante todo se debe estudiar la conciencia remontándose a sus estructuras y fundamentos existenciales, haciéndola visible *como* fenómeno del “*Dasein*” sobre la base de la constitución del ser de este ente obtenida hasta aquí. El análisis ontológico de la conciencia así concebido es anterior a toda descripción psicológica de vivencias de tal conciencia y a toda clasificación de las mismas, y es igualmente ajeno a toda “explicación”, es decir, “resolución”, biológica del fenómeno.”¹⁰¹

Es después del holocausto que la figura de Sartre comenzó a hacerse famosa a nivel mundial. Su actividad intelectual en esta etapa tiene una evidente credencial en las ya publicadas *La Náusea* (1938) y *El Muro* (1939).

Su participación en la guerra no había sido importante, lo cual le valió críticas durante mucho tiempo. Su servicio consistió en realizar uno que otro experimento atmosférico en el servicio auxiliar de meteorología en Alsacia y nunca estuvo en combate. Él mismo reconoció muchas veces lo absurdo de su situación en medio de la guerra.¹⁰²

Cuando regresa a París a principios de abril de 1941 constituye junto con Simone de Beauvoir y sus amigos un grupo llamado *Socialismo y libertad*, que tiene la intención

¹⁰⁰ Solo a modo de ejemplo se puede recordar al Kierkegaard de *El concepto de la angustia*.

¹⁰¹ Heidegger, Martin. *El Ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010, pp. 292-293.

¹⁰² En los *Cuadernos de Guerra* habla de sus discusiones nocturnas con compañeros, de las primeras anotaciones sobre *El Ser y la nada*, así como del absurdo que es esa guerra. En su pelotón menciona a un cura que lee presagios en el betún de las botas y predice la caída de Hitler para diciembre del 39. Pieter se queja de su mujer que ya no le escribe con el mismo orgullo y le ha enviado un telegrama pidiéndole urgentemente que responda por ella una carta comercial, puesto que él no tiene nada que hacer y ella no tiene tiempo. Los alemanes apostados a 250 metros de la línea francesa, cantando al igual que los franceses, sin querer hacer guerra: “La guerra nunca ha resultado más ininteligible que en estos días. La echo de menos, porque, caramba, si no existe, ¿qué demonios estoy haciendo aquí?”(Sartre, J.P. *Cuadernos de Guerra*, Edhasa, Barcelona, 1987, p. 57).

de resistir a Vichy y el nazismo. En el verano, ambos pasean en bicicleta por la zona no ocupada, invitan a varias personalidades, entre las cuales están André Gide y André Malraux y todas sin excepción declinan entrar a dicho grupo.

Además de que la vida de *Socialismo y libertad* fue muy breve y de que sus actividades se limitaron a intercambios intelectuales, la resistencia de Sartre sigue siendo objeto de interrogantes. ¿Qué concluir al respecto? Tal vez este no tenía más que desprecio por Petain y odio hacia el nazismo. Pero sus actos son escasos: algunos artículos en la prensa clandestina, algunas obras de teatro anticonformistas y una adhesión al *Comité Nacional de Escritores*¹⁰³.

¿Cómo pudo encarnar entonces el prototipo del escritor comprometido, intelectual y filósofo francés? La imagen del Sartre resistente, correcta o no, fue construida *a posteriori*. Desde el mes de agosto de 1944 su firma aparece en el diario *Combat*, el cual tenía un carácter clandestino. También publica *La Republica del silencio* en *Les Lettres françaises* en septiembre de 1944.

Pero hay que mencionar además su aparición inesperada en revistas norteamericanas. La traducción de *La Republica del silencio* aparece en diciembre de 1944 en la revista estadounidense *The Atlantic Monthly*, la cual no duda en hacer del autor un combatiente del *maquis*: “Jean-Paul Sartre es un poeta y escritor de teatro francés que se ha distinguido como uno de los jefes militares de las FFI¹⁰⁴ durante los largos años de la ocupación alemana.”¹⁰⁵ En enero de 1945, viaja a Estados Unidos y allí le dan un recibimiento de héroe, y en julio de ese mismo año, cuando *Vogue* publica un artículo

¹⁰³ El CNE, creado por el comunista resistente Jacques Decour en unión con Jean Paulhan y cuyo órgano es *Les Lettres françaises*.

¹⁰⁴ Forces Françaises de l'intérieur (Fuerzas Francesas del Interior) Este fue el nombre que recibieron las formaciones militares de la Resistencia.

¹⁰⁵ Winock, M. “¿Sartre siempre estuvo equivocado?” en *L'Histoire*. n°295, Edición digital, febrero, 2005, p. 4.

suyo, *New Writing in France*, se publica una larga nota: “Jean-Paul Sartre se parece a los hombres sobre las barricadas en las fotos de la insurrección de París.” Y continúa: “ciertamente el más admirado entre los jóvenes que están orientando la dirección de la literatura francesa de hoy.”¹⁰⁶

En ese momento él no sabe, ni le interesa, lo que es el existencialismo y se encuentra apenas a dos meses de definir su obra teórica como un *existencialismo humanista*: “¿Qué es el existencialismo? No sé qué es. Mi filosofía es una filosofía de la existencia.” Incluso dice que la palabra *existencialismo* “es un poco tonta”.¹⁰⁷

Sea como sea, el lunes 29 de octubre de 1945 a las 8:30 de la noche, en la casa número 8 de la calle Jean-Goujon, entre síncope, codazos y el desespero que provoca toda novedad, dicta su famosa conferencia *El existencialismo es un humanismo*. Apela aquí otra vez a la subjetividad, pero ahora para enriquecer y superar lo que había adelantado en años anteriores. Renueva su discurso estableciendo nuevas bisagras que le permitan comprender lo humano: la responsabilidad en relación con la angustia, el individuo con el compromiso, la soledad con la autenticidad, la libertad con la figura del intelectual¹⁰⁸. En fin, proclama “una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implica un medio y una subjetividad

¹⁰⁶ Ibidem, pp. 4-5.

¹⁰⁷ D’Arhuys, X. “Sartre, el hombre de las rupturas”, en *Debates Americanos*, No. 1, La Habana, Enero- Junio, 2006, p. 50.

¹⁰⁸ Esta relación será importantísima en su obra. Declarará a Jean-Claude Garot de la revista *Le Point* en enero de 1968: “Un intelectual, para mí, es esto: alguien que es fiel a un conjunto político y social, pero que no cesa de discutirlo. Puede ocurrir, seguramente, que haya una contradicción, entre su fidelidad y su impugnación, pero eso es buena cosa, es una contradicción fructuosa. Si hay fidelidad sin discusión, eso no sirve: no se es un hombre libre” (Sartre, J. P. “La única manera de aprender es discutir”, en *La náusea y ensayos*, Editorial Arte y Literatura, 2005, p. 345). El intelectual se compromete consigo y con los otros. Y en esta doble dirección se interna en la búsqueda de la belleza como todo creador, pero al mismo tiempo esa búsqueda debe ir aparejada por un compromiso social que tiene en la crítica su principal arma.

humana”¹⁰⁹. En esa misma época inaugura la revista *Los Tiempos Modernos* (1945) además de incrementar su actividad narrativa.

No es sino hasta después de la guerra que muestra una preocupación clara hacia el marxismo desde la teoría y la práctica. Previo a este acercamiento ya se venía haciendo campaña en su contra: “es un literato falsamente orientado”, “un intelectual podrido”, “un ser inmerso en las contradicciones capitalistas”, “el *führer* del fracaso de la sociedad actual”, “el escritor de los fracasados”, etc. Para H. Lefebvre “el materialismo dialéctico estaba por encima de esas cuestiones”¹¹⁰ y Garaudy en *Les Lettres Françaises* también comentó que: “Todo lo más, se trata de un anhelo o de una fiebre que ataca a ciertos intelectuales, supuestos “desmovilizados” al día siguiente de la Resistencia... semejante filosofía al margen de lo real no puede ejercer influjo alguno sobre la clase obrera, guardiana hoy de la regla de oro de la filosofía: el pensamiento nace de la acción, es una acción, sirve a la acción ”¹¹¹

No obstante, entre los años 1952 y 1956 fue “compañero de ruta” del Partido Comunista Francés (PCF). La Guerra de Corea que estalla en junio de 1950 es la que provoca tal acercamiento, debido a que ve en ella una razón suficiente para definirse, había que estar comprometido con un lado y no permitir que lo hicieran las circunstancias “por uno mismo”; en el corazón de la guerra fría y de la política de bloques piensa que el marxismo deviene la filosofía indispensable del siglo.

¹⁰⁹ Sartre, J. P. “El existencialismo es un humanismo”, en *La Náusea y ensayos*, Editorial de Arte y Literatura, La Habana, 2005, pp. 197-198.

¹¹⁰ Citado en Campbell, R. *Jean-Paul Sartre o una literatura filosófica*, Argos, Buenos Aires, 1949, p. 241. Las cuestiones a las que se refiere son las existenciales.

¹¹¹ Ídem.

El arresto en 1950 del segundo maestro mecánico Henri Martin, acusado de sabotaje de un navío de guerra en una acción contra la guerra de Indochina, permite a Sartre dar otro importante paso hacia los comunistas franceses. A Martin lo condenarán finalmente, no por complicidad de sabotaje, sino por atentados al honor del ejército. El partido comunista lleva a cabo una vasta campaña por su liberación, lo que acarrea una movilización general de intelectuales y artistas. Henri Martin será liberado en 1953, el año en que Sartre publica *L'Affaire Henri Martin*, que reúne un florilegio de textos a favor del acusado. Mientras tanto, Sartre se ha convertido en un verdadero compañero de ruta del partido.

La catálisis fue la manifestación organizada, a pesar de la prohibición, el 28 de mayo de 1952 por el PCF contra el general Ridgway, proveniente de Corea, manifestación que provoca una violenta represión policíaca y dos muertos. Cercano al lenguaje católico catalogará esa experiencia como una *conversión*.

Afiliándose al movimiento de paz organizado por la URSS, Sartre se va en noviembre de 1952 a Viena para participar en su Congreso mundial. En ese mismo espacio se le había tratado de hiena dactilográfica cuatro años antes por Alexandre Fadeev. A su regreso y luego de visitar la URSS, escribe diversos artículos, sosteniendo que en ese país hay libertad de palabra y de crítica total. Lo que trae como consecuencia las rupturas con Camus, Merleau-Ponty, Claude Lefort, René Etiemble, entre otros.

La conversión duró bastante poco, hasta el año 1956 cuando los tanques soviéticos entraron a Hungría. La versión oficial de los comunistas fue que los soviéticos habían decapitado una tentativa de contrarrevolución fascista. Sartre, esta vez rechazó tal justificación. Después de suscribir una petición de intelectuales de izquierda el 9 de

noviembre dio una larga entrevista a *L'Express* para desmarcarse del Partido. A eso le siguió un número triple de *Los Tiempos modernos* que contenía un interminable artículo de Sartre, *El fantasma de Stalin*.

Era un giro decisivo. Sartre ya no será un compañero de ruta. Sin embargo, durante unos diez años no abandonará su postura favorable respecto a la URSS, a donde hace nuevos viajes. Pero su búsqueda de un socialismo que sea inseparable de la libertad lo lleva a tomar posición otra vez de manera clara contra el PCF en 1968 cuando los soviéticos, nuevamente, aplastan por la fuerza la primavera de Praga, en donde verá una nueva prueba de la degradación del socialismo soviético.

El resultado positivo de esta relación es que logró separar al marxismo de la particular concepción que tenía el ortodoxo PCF. Así pues, es un periodo en el que su relación con la praxis revolucionaria pasa por el tamiz de la crítica a una determinada literatura francesa marxista.

Entre otros, atacó la literatura de divulgación de R. Garaudy y C. Angrand, *Curso Elemental de Filosofía*; de G. Politzer, *Principios elementales de filosofía*; de H. Lefebvre, *El existencialismo*; y de este mismo autor y N. Guttermán, *¿Qué es la dialéctica?* Sus críticas después del año 1956 se resumen a señalar desde el punto de vista político los excesos a los que se han llegado en la construcción del socialismo en la URSS, y desde el punto de vista teórico señala:

“Al parecer, su primer movimiento consiste en negar la existencia de Dios y la finalidad trascendente; el segundo, en reducir los movimientos del espíritu a los de la materia; el tercero, en eliminar la subjetividad, reduciendo el mundo con el hombre dentro de un

sistema de objetos vinculados entre sí por relaciones universales. Deduzco de buena fe que es una doctrina metafísica y que los materialistas son metafísicos.”¹¹²

De esta forma en su quehacer posterior, el acercamiento al marxismo se dará desde dos perspectivas, una teórica y otra práctica. Y como determinando ambas dimensiones la intención de complementar la libertad de la conciencia con la praxis social:

“Para mí, el socialismo es, ante todo, el movimiento de los hombres hacia su liberación. Esos hombres que, precisamente porque son metafísicamente libres –permítaseme que lo diga así– se encuentran en un mundo de explotación y de alienación que les enmascara y les roba esa libertad. La afirmación de esa libertad contra esa situación, la necesidad para los hombres de tomar en sus manos su destino, de tomarlo colectivamente, pero también individualmente, el hecho, precisamente, de que todas las condiciones de explotación pueden vincularse con esa situación de clase, eso es lo que denomino movimiento hacia el socialismo... No pienso que el socialismo sea el fin de la historia de la humanidad, ni el surgimiento de la felicidad para el hombre. Pienso que es el momento en que los verdaderos problemas se plantearán, sin ser enmascarados por otros problemas, como son los problemas de clase, los problemas económicos y de explotación.”¹¹³

Luego de todo esto, en marzo de 1960 Jean-Paul Sartre visitará Cuba y dará un periplo desde la capital hasta oriente, siendo publicadas sus fotos en los periódicos y sendas reseñas acompañadas de una cobertura total.

El filósofo francés llegó a la isla por primera vez con Dolores, uno de sus amores contingentes, durante el verano del año 1949. No obstante, su visita más importante fue

¹¹² Sartre, J. P., *Materialismo y Revolución*, Editorial Deucalión, Buenos Aires, 1954, p. 12.

¹¹³ Semprún, J. *Conversación con J. P. Sartre*, en “Cuadernos de Ruedo ibérico”, Ob. Cit.

la de 1960. “Lo que estamos haciendo le concierne: debería venir a ver nuestra revolución en construcción”¹¹⁴, le dijo Carlos Franqui en París. De esa forma, el 22 de febrero de ese año arribaría el connotado personaje en una visita oficial que se extendería hasta el 20 de marzo.

Argelia también le valió defensores y detractores. De 1956 a 1962, él y su revista llevaron el combate más radical a favor de la causa nacionalista de los argelinos, que se convirtió en la del FLN. Sus detractores decían que había demasiada violencia en el apoyo dado por Sartre, evidente en el prólogo a *Los condenados de la Tierra* (1961) de Franz Fanon, y sí, había violencia en tal apoyo. En primer lugar, revelaba “a los propios franceses en su verdad de objetos”. Según afirma Sartre: “Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas: eso hace irrefutable su testimonio”¹¹⁵ Y en segundo lugar, aclara el hecho de que la violencia, lejos de ser injustificada, está provocada precisamente por el proceso de colonización. “En Argelia, en Angola, se mata al azar a los europeos. Es el momento del boomerang, el tercer tiempo de la violencia: se vuelve contra nosotros, nos alcanza y, como de costumbre, no comprendemos que es la nuestra.”¹¹⁶

Además de su actuación política en distintas realidades revolucionarias, en 1964 rechaza el premio Nobel de Literatura. Sobre ello escribió:

“En la motivación de la Academia Sueca se habla de la libertad. Es una palabra que se presta a numerosas interpretaciones. En el Oeste se habla de libertad en un sentido

¹¹⁴Cohen-Sola, A. Ob. Cit. p.660.

¹¹⁵ Fanon, F. *Los condenados de la Tierra*, Ediciones Venceremos, La Habana, 1965, p. 17.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 23.

general. Yo entiendo la libertad en una forma más concreta, que consiste en el derecho de tener más de un par de zapatos y de comer lo necesario.”¹¹⁷

Ya para finales de esta década, la moda en Francia no es ni el marxismo, ni el existencialismo; se habla de Lévi-Strauss, Foucault, Lacan...Y Sartre, no obstante a eso, apoya el Mayo Francés. Da entrevistas, conferencias y se reúne con líderes estudiantiles, entre ellos Daniel Cohn-Bendit.

Después de su exigua actividad en el Mayo Francés cae en un periodo bastante largo de enfermedades y ceguera. Se le podrá ver hacia 1970 por las calles de París repartiendo *La causa del pueblo*, una publicación de corte maoísta cuyos editores habían sido apresados. También apoya la apertura del periódico *Liberación*. No obstante, su salud continuará empeorando. Muere entre los celos de alumnos, amantes y Simone de Beauvoir el 15 de abril de 1980¹¹⁸.

El repaso de la obra de Sartre se vuelve por momentos tortuoso. Sobre todo, debido a la infinidad de aproximaciones, rupturas, compromisos o temáticas por las que va transitando. No obstante, y a modo de conclusión parcial, se deben destacar solo ciertas y determinadas influencias de relevancia en su obra, las cuales, constituyen la base misma de su filosofía de la libertad. En ese conjunto de influencias se encuentran: Henri

¹¹⁷ Sartre, J. P. “Declaración de Jean-Paul Sartre por su declinación al Premio Nobel”, en *Debates Americanos*, No. 1, La Habana. Enero-Junio, 2006, p. 69.

¹¹⁸ “El martes 15 de abril por la mañana cuando pregunté, como de costumbre, si Sartre había dormido bien, la enfermera me respondió: “Sí, pero...”; fui enseguida al hospital. Dormía, respirando con bastante dificultad; visiblemente estaba en coma desde la noche anterior. Durante unas horas, me quedé allí mirándolo. Hacia las seis dejé el sitio a Arlette, diciéndole que me llamara si ocurría cualquier cosa. A las nueve sonó el teléfono. “Se terminó”. Fui con Sylvie. Se parecía a sí mismo, pero ya no respiraba. Sylvie avisó a Lanzmann, a Bost, a Pouillon, a Horst, que vinieran enseguida. Se nos autorizó a permanecer en la habitación hasta las cinco de la mañana. Rogué a Sylvie que fuera a buscar whisky y estuvimos bebiendo y charlando.... En un momento dado, rogué que me dejaran sola con Sartre y quise tenderme a su lado, bajo las sábanas. Una enfermera me detuvo: “No, cuidado... la gangrena”. Entonces comprendí la verdadera naturaleza de sus escaras. Me acosté sobre la sábana y dormí un poco. A las cinco entraron unos enfermeros. Cubrieron el cuerpo de Sartre con una sábana y una especie de funda y se lo llevaron.”(Beauvoir, S. “La ceremonia del adiós”, en Uribe, G. *Los últimos días de Sartre: el infierno son los otros*, Espéculo, número 7, www.ucm.es, 2005).

Bergson, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Alexandre Kojève, Jean Hyppolite, G.W.F. Hegel, K. Marx, además de las obvias referencias a las filosofías modernas de Descartes y Kant.

En segundo lugar, hay que destacar el hecho de que, a pesar de esta variedad de influencias, rupturas y continuidades, hay una miríada de conceptos sartreanos que siempre tienden al mismo punto. La trascendencia, la intencionalidad, la responsabilidad, el compromiso, el humanismo, la realidad humana, el ser-para-sí, la conciencia, la dialéctica, etc... todos estos y aún más, remiten al lector a un fondo común definido por Sartre como libertad. Su filosofía, de hecho, puede ser vista como una filosofía de la libertad. Pero esto no es, como se podrá imaginar, nada original. Por el contrario, la interrogante concreta sería: ¿Bajo qué condiciones puede definirse la muerte en una filosofía de la libertad? Es decir, ¿de qué forma puede el concepto de la libertad subsumir al concepto de la muerte? ¿Es que en Sartre la relación entre libertad y muerte es de subsunción o de contradicción?

2.3 La filosofía de la libertad y el problema de la muerte

Ya se han recabado suficientes elementos históricos para justificar el paso al nivel lógico-conceptual de la obra de Jean-Paul Sartre. Así pues, en el presente acápite se propone un ordenamiento lógico del cual se pueda deducir la libertad y al mismo tiempo el problema de la muerte de su obra filosófica. De esta manera se verá que no solo hay un problema, sino que este queda restringido a un momento específico que será definido como ontológico.

Lo primero es esclarecer el carácter de su existencialismo, el cual no es ni puramente ético, ni puramente ontológico. Lejos de eso, se define desde la conjunción ético-ontológica. Esto quiere decir que el carácter ético está dado por la presencia recurrente del concepto de libertad, pero al mismo tiempo como ha definido en *El ser y la nada*, la libertad funda el análisis sobre el ser:

“El hombre es libre porque él no es sí, sino presencia ante sí. El ser que es lo que es no podría ser libre. La libertad es precisamente la nada que *ha existido* en el corazón del hombre y que constriñe a la realidad humana, ser es elegirse: nada que ella pueda recibir o aceptar le llega desde afuera, ni tampoco de dentro. Está enteramente abandonada sin ayuda de ninguna clase, a la insostenible necesidad de hacerse ser hasta en los menores detalles. Así, la libertad no es un ser: es el ser del hombre, es decir, su negación de ser.”¹¹⁹

Desde un inicio Sartre nunca identificará absolutamente la libertad a la simple acción, tampoco a la voluntad o a capacidad alguna que permita la transformación de las cosas. El centro mismo de esa noción hay que verlo desde la doble dimensión indicada anteriormente. Primero porque ella es el ser del hombre. Sea lo que sea, antes de cualquier esencia, el hombre *es*. Y su ser no es en modo alguno definido como identidad de sí hacia sí mismo en el movimiento de la reflexión, desde la Razón, la sustancia o el Infinito.

Para explicar esto, despejará el mundo de todo tipo de variable moderna; su hombre habita solo el plano terrestre, es un individuo que se plantea la vida y la existencia como

¹¹⁹ Sartre, J. P. *El ser y la nada*, Editorial Iberoamericana, Buenos Aires, 1949, Tomo I, p. 20.

algo enteramente real. De ahí que la única identidad posible sea la que él, libremente, establece hacia sí en una situación dada: *ser, es ser libre*.

En segundo lugar, la libertad será siempre la de un hombre frente a otro hombre, y en este mismo sentido se planteará un problema ético donde habrá que comenzar a preguntarse qué validez tiene *mi* libertad frente a la del otro. ¿O es que acaso *él* tiene más valor que *yo*? ¿Cómo lo puedo percibir? ¿Soy *yo* quien lo define o *él* quien me define? ¿Cómo se pueden conciliar ambas libertades? En fin, mírese por donde se le mire, en Sartre la conciencia es libre *per se* porque en un inicio no ha sido definida ni justificada por Dios o valor supremo alguno. Sobre esto Jean Hyppolite dijo:

“Por muy paradójico que parezca, la libertad no puede estar limitada más que por sí misma, y las nociones de situación y de la libertad no pueden distinguirse de modo que pueda atribuirse una parte a la facticidad objetiva y otra a la elección subjetiva; la superación de esta distinción es lo que constituye el tema fundamental de la concepción de Sartre, tema que, sin duda, hace posible un replanteamiento ético, en el plano reflexivo, de esta libertad primaria y original.”¹²⁰

Un momento importante lo ocupa el contexto al que responde el pensador. Sobre el contexto en que esta noción prendió en la sociedad francesa de la posguerra, el profesor e investigador Jorge Luis Acanda ha dicho:

“En los paradigmas filosóficos predominantes en esa época, reinaba una concepción racionalista de la razón, en la cual se olvidaba y se anulaba al individuo con sus ansias

¹²⁰ Hyppolite, Jean. *La libertad en Jean-Paul Sartre*, Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1992, pp. 14-15.

y sus esperanzas, con su sentido de la vida y de la muerte, con su problema profundo de salvación o perdición.”¹²¹

La libertad sartreana, como *a priori* determinante de la realidad humana existente, se convirtió en un concepto polémico respecto a las filosofías modernas de la razón, ya se tome como referencia la de Descartes, Hegel o Kant. Pero, además, lo que se intenta explicar es que fue ese el concepto idóneo para reflejar un contexto histórico trazado de lado a lado por olas sucesivas de violencia y terror.¹²² En definitiva, si hay una necesidad interna a la teoría del pensador que explica lógicamente la emergencia de la libertad y de la muerte como su limitación, es porque también hay una correspondencia histórico-social. Resumiendo, el mismo Acanda ha expresado:

“En la profunda crisis cultural que precedió a la Primera Guerra Mundial, el sentimiento difuminado de pérdida de sentido y de angustia ante la racionalización tecnicista y economicista de la vida social, encontró expresión en una búsqueda filosófica que tomaba la existencia ... como protesta contra la concepción de una razón universal e impersonal, ante la cual se difuminaba el ser humano, y por ello negadora de lo que en cada uno es singular.”¹²³

Ciertamente el existencialismo sartreano lograba definir en palabras aquello que solo parecía un susurro desde los discursos positivos. De esa manera es que se pueden enumerar y entender los elementos fundamentales de ese existencialismo:

¹²¹ Acanda, Jorge Luis, “El fenómeno Sartre”, en *Sartre-Cuba-Sartre: Huracán, surco*, semillas, Imagen Contemporánea, La Habana, 2005, p. 288.

¹²² Por solo citar dos ejemplos recuérdese que su obra inicial se ve enmarcada entre las dos guerras mundiales. Así como posteriormente también se ve condicionada por diferentes conflictos neocoloniales y por el ambiente de la guerra fría.

¹²³ Acanda, Jorge Luis, “El fenómeno Sartre”, en *Sartre-Cuba-Sartre: Huracán, surco*, semillas, Imagen Contemporánea, La Habana, 2005, p.288.

1. La preminencia de la existencia sobre la esencia.
2. Una existencia que presupone la noción de trascendencia como proyecto de ser más allá de sí, como relación ya dada y siempre constante entre lo que *es* -la realidad humana- y su acción.
3. Por último, la trascendencia identificada a la noción de libertad con todos los matices éticos y ontológicos que este concepto pueda tener.

Ahora bien, tomando esto como centro, se puede periodizar su obra filosófica de acuerdo a los enriquecimientos, rupturas y continuidades filosóficas que la atraviesan. A partir de lo cual, se definen tres momentos específicos: el momento ontológico, el momento antropológico y el momento histórico. Es válido aclarar que estos no intentan estructurar toda su obra creativa. Se ha elaborado esta ordenación solo desde el punto de vista filosófico y para poder acotar el momento idóneo del tratamiento de la muerte y la libertad. Así mismo, ni se desconoce el hecho de que su devenir intelectual pueda ser organizado de otra manera, ni tampoco que unos se superpongan sobre otros.

El primero de ellos está determinado por su apropiación del método fenomenológico de Edmund Husserl, la ontología de Martin Heidegger y diversas preocupaciones que se localizan en el amplio espectro del pensamiento filosófico contemporáneo que van desde Nietzsche hasta Bergson, aunque sin desconocer las lecturas que realiza de Descartes y Kant, por solo citar dos ejemplos.

A este momento, pertenecen las obras: *La imaginación* (1936), *La trascendencia del ego* (1938), *La Náusea* (1938), *El Muro* (1939), *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939), *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación* (1940) y *El Ser y la nada* (1943).

En el caso de la influencia que ha ejercido Edmund Husserl sobre la obra de Sartre es de vital importancia el concepto de *intencionalidad* definido como el principio que establece que la conciencia es en cada caso conciencia *de la cosa* y no conciencia en-sí o para-sí de manera absoluta. La remisión a la intencionalidad por parte de Sartre no se hace de manera gratuita, este concepto es la base del concepto de libertad en las distintas etapas de su devenir intelectual, así como la condición de la crítica que hará al problema de la muerte en *El ser y la Nada*.

Para este primer momento y gracias a dicho principio fenomenológico, Sartre se centrará esencialmente en lo que él refiere como *cogito pre reflexivo* en oposición al cogito reflexivo cartesiano. Siendo el cogito pre reflexivo la relación inmediata y *a priori* que establece la conciencia con la cosa antes que con ella misma (de manera reflexiva). Esta relación inmediata con la cosa, puesta como un *a priori* de correlación es lo que él llamará libertad.

Fijese lo importante que es el concepto de intencionalidad en su obra que en la misma introducción de *El ser y la nada* lo definirá también como su *prueba ontológica*, sobre la que construye su teoría: “La conciencia es conciencia de alguna cosa: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia; es decir, que la conciencia nace dirigida sobre un ser que no es ella. Esta es la que llamamos la prueba ontológica.”¹²⁴

Otro ejemplo que resalta del vínculo entre fenomenología y existencialismo se puede encontrar en *Lo imaginario*. Desde ese libro, el proceso de la imaginación implica dos

¹²⁴ Sartre, J. P. *El ser y la nada*, Editorial Iberoamericana, Buenos Aires, 1949, Tomo I, p.32.

elementos importantes. En primer lugar, la condición de la imaginación como producción de la irrealidad. Y, en segundo lugar, el proceso de *nadificación* del mundo sin el cual no es posible crear imagen alguna como imagen *de* algo. O sea, que ante la libertad creativa necesaria en todo acto de imaginación psicológica tiene que haber una distancia, un abismo entre la conciencia y el Mundo como condición que presuponga su libertad y viceversa.

“Para que una conciencia pueda imaginar es necesario que se escape del mundo por medio de su naturaleza misma, es necesario que pueda sacar de sí misma una posición de retroceso con respecto al mundo. En una palabra, es necesario que sea libre. Así es que la tesis de irrealidad nos ha entregado la posibilidad de negación como su condición, ahora bien, ésta sólo es posible por medio de la nadificación del mundo como totalidad de esa nadificación que se ha revelado a nosotros como siendo el reverso de la libertad misma de la conciencia.”¹²⁵

Ya al final de esa obra, en las conclusiones, pone en claro que lo fundamental en esta relación que se establece entre el carácter creativo de la conciencia y su carácter nadificante es que la conciencia, independientemente de que ella es libertad y nada al mismo tiempo, tiene la capacidad de rebasarse constantemente a sí misma en medio de una situación: “Lo irreal es producido por fuera del mundo por una conciencia que se mantiene-en-el-mundo y, porque el hombre es trascendentalmente libre, es por eso que él imagina.”¹²⁶

¹²⁵ Sartre, J. P. *Lo imaginario, psicología fenomenológica de la imaginación*, Editorial Iberoamericana, Buenos Aires, 1948, p. 287.

¹²⁶ *Ibidem.*, p. 291.

Dicho esto, se puede definir que no solo la libertad comienza a ser en su obra un concepto operativo de envergadura, sino que frente a ella ya comienza a pensar a la nada como consustancial y necesaria para darle mayor densidad. No hay libertad sin nada, como no hay nada sin libertad. Según la interpretación del pensador ella siempre debe estar acechada por aquello que no es o que pueda negarla. ¿Cómo explicar esta contradicción? ¿Habrá alguna relación acaso entre esta nada y la muerte como ya lo había pensado Martin Heidegger?

En medio de esta teorización la vuelta a Martin Heidegger es obligatoria para entender una buena parte del pensamiento continental de la época. En él se encuentra la reflexión sobre la muerte más completa de ese momento, al mismo tiempo que se halla el esfuerzo por constituir una analítica sobre el ser, y finalmente un intento de salvar los elementos que habían quedado anquilosados en la fenomenología. Incluso, la obra sartreana sobre el ser y la nada puede ser vista como una gran discusión sobre los presupuestos del pensador alemán. En *Cuadernos de Guerra*, Sartre recalca la importancia de *Ser y tiempo*:

“Nada indica mejor la vigencia de un intento como el de Heidegger y su importancia política: determinar la naturaleza humana como estructura sintética, como totalidad provista de esencia...Pero de una sola vez ponemos no el espíritu, no el cuerpo, no lo psíquico, no la historicidad, no lo social o lo cultural, sino la condición humana como unidad indivisible, como objeto de nuestra pregunta.”¹²⁷

¹²⁷ Sartre, J. P., *Cuadernos de Guerra*, Edhasa, Barcelona, 1987, p. 32.

No obstante, el que reconozca la importancia del abordaje heideggeriano sobre la “realidad humana”, o para ser más exactos del *Dasein*¹²⁸, no significa que haya una identidad directa entre uno y otro pensador. De hecho, se pudiera decir que, si hay relación alguna entre ambos pensadores en lo tocante a la libertad y la muerte, lo es porque Jean-Paul Sartre ha sido muy categórico en la crítica a ambos conceptos en franca oposición a Martin Heidegger.

La postura del pensador alemán en relación a la muerte es que esta es un fenómeno de la vida, y que por tanto su entendimiento debe asegurarse mediante una exégesis ontológica. En otras palabras, no interesan en su argumentación los análisis desde la biología, la psicología, la teodicea o la teología. Aclara bajo sus presupuestos que hay que entender la muerte como un “más acá” y poner de manifiesto la estructura del “ser relativamente al fin” del *Dasein*. “Tanto más expresamente debe ir mano a mano con la definición de los conceptos existenciales la libertad existencial...”¹²⁹ Esto es, que la reflexión sobre la muerte solo puede tener resultados si se parte de una analítica sobre la existencia misma y teniendo en cuenta la libertad fundamental a esa propia existencia.

Heidegger llega a la temática de la muerte tras un largo recorrido que comienza en las primeras páginas de *Ser y tiempo* y que culmina con la interrogante sobre el sentido

¹²⁸ Término empleado por Heidegger en la edición alemana de *Sein und Zeit*, y que Sartre asume como “realidad humana”. Esta operación ha sido largamente criticada por pensadores posteriores. Quizás el más famoso ha sido Derrida al condenar la apropiación y traducción de cierto humanismo francés:

“...debemos reconocer que en *El ser y la nada*, *El esbozo de una teoría de las emociones*, etc.; el concepto capital, el tema de última instancia, el horizonte y el origen irreductibles son lo que se llama “la realidad humana”. Se trata como es sabido, de una traducción del *Dasein* heideggeriano. Traducción monstruosa en tantos aspectos, pero por ello más significativa. Que esta traducción propuesta por Corbin haya sido adoptada, que haya reinado a través de la autoridad de Sartre, da mucho que pensar en cuanto a la lectura o a la no lectura de Heidegger en esta época, y en cuanto al interés que había entonces en leerlo o no leerlo de la misma manera.” (Derrida, Jacques, “Los fines del hombre”, en *Márgenes de la filosofía*, Ediciones Cátedra S.A., Madrid, 1994, p. 151)

¹²⁹ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010, p. 272.

total del *Dasein*. Esta problemática, tan esencial a su obra como antigua en la historia del pensamiento occidental, lo lleva a definir al *Dasein* como un ser que *es* en todo caso *para la muerte*. Ser-para-la-muerte no significa solo que el hombre morirá eventualmente, sino, sobre todo, que el sentido de su existencia solo puede ser cabal una vez sobrevenido el fin de la existencia.

La muerte se expresa siempre bajo la forma de un “aún no”, pero uno tal que es relativo en todo momento al fin. Con la muerte se ofrece de manera inminente el ser “más peculiar” del *Dasein*, pero al mismo tiempo y “de forma inminente” el *Dasein* tampoco puede rebasar –como tal- ese “ya no ser más”, no puede rebasar la posibilidad de su fin. La muerte es, pues, “la posibilidad de la absoluta imposibilidad del “*Dasein*”.”¹³⁰

Ya que no hay forma de que la muerte se exprese al *Dasein*, ella solo se da a través de la angustia:

“Que esté entregado a su muerte y que, por consiguiente, la muerte forme parte del estar en el mundo, es algo de lo que el *Dasein* no tiene inmediata y regularmente un saber expreso, ni menos aún teórico. La condición de arrojado en la muerte se le hace patente en la forma más originaria y penetrante en la disposición afectiva de la angustia.”¹³¹

La angustia acompaña al *Dasein* y testimonia el fin que sobreviene a su experiencia de vida. De esto se deduce que ella no es una simple afección, sino que es la afección que representa la nada que es la muerte. Un problema filosófico de doble matiz ético-

¹³⁰ Ibidem, p. 274.

¹³¹ Heidegger, Martin. *El Ser y el tiempo* (trd. Jorge Eduardo Rivera), Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Edición digital, Descargado de www.philosophia.cl en marzo del 2009, p. 251.

ontológico se origina a partir de estas líneas: ¿Será que la angustia, y más allá, la nada que es la muerte, son el fundamento de la libertad del *Dasein*, o por el contrario la muerte es la conclusión de toda libertad?

Para Heidegger, el *ser relativamente a la muerte* no es más que angustia, que vista desde la perspectiva de la existencia propia, auténtica, pone al *Dasein* frente a la disyuntiva de tener que hacerse en su facticidad libremente o no. La libertad juega un papel imprescindible en este esquema, ya que todo actuar está condicionado por una pérdida y por la imposibilidad de comprender totalmente el sentido de la vida. La única salida *propia* es asumir que en la realidad dada se es angustia relativamente a la muerte. Asumiendo esto, el *Dasein* es él mismo, “pero él mismo en la apasionada LIBERTAD RELATIVAMENTE A LA MUERTE [sic], desligada de las ilusiones del uno, fáctica, cierta de sí misma y que se angustia.”¹³² De esta forma, lo que propone la ontología heideggeriana frente a Jean-Paul Sartre es un ser que, si bien se comprende libremente *en-el-mundo*, es a condición de que su mundo solo adquiere sentido con el fin de la existencia.

Teniendo en cuenta todos estos elementos, se puede decir que la exposición fundamental sartreana sobre la muerte, el ser, la nada, la libertad o cualquiera de los conceptos privilegiados por esta tradición ontológica continental, encuentran su desarrollo en *El Ser y la nada*, publicada en 1943. Pero como ya se ha ido definiendo poco a poco, en el caso de la muerte, no pasa de ser en forma crítica y polémica contra

¹³² Ibidem, p. 290.

la concepción que ha elaborado Martin Heidegger. Y es precisamente esto lo que constituye el problema de envergadura filosófica que se planteará más adelante.¹³³

Solo para precisar aún más, se debe recordar que ya en las últimas páginas de *El ser y la nada*, luego de haber criticado a Heidegger, luego de haber definido su concepción de lo que es el para-sí, la libertad, la facticidad, entre otras nociones que serán debidamente detalladas más adelante, el pesador francés dirá que la muerte “no es otra cosa más que cierto aspecto de la facticidad y del ser-para-otro; es decir, no es sino algo dado.”¹³⁴Y más adelante: “Mortal representa el ser presente que soy para-otro, muerto representa el sentido futuro de mi para-sí actual para-otro. Se trata, pues, de un límite permanente a mis proyectos; y como tal, debe ser asumido ese límite.”¹³⁵

Así pues, independientemente de que el centro de su reflexión es la realidad humana como libertad, más allá de lo dicho, Sartre se niega a considerar el reto que implica la muerte para esa realidad humana. Además, al contrario de Heidegger y cierta tradición en occidente que se extiende hasta Epicuro de Samos, se niega a identificar muerte y nada. Y para culminar, la muerte no será más que cierto aspecto extemporáneo a la realidad humana individual y solo compete al *otro*.

El segundo momento al que se hacía referencia más arriba (*momento antropológico*), puede ser delimitado lógicamente y temporalmente entre la conferencia *El existencialismo es un humanismo* (1945) y *Crítica de la Razón dialéctica, Tomo I* (1960). Encontramos allí críticas literarias como su *Baudelaire* (1947) o *San Genet: comediante y mártir* (1952). Algunos ensayos y artículos publicados en *Situaciones* y obras teatrales como

¹³³ Véase Capítulo 2.

¹³⁴ Sartre, J.P. *El ser y la nada*, Editorial Iberoamericana, Buenos Aires, 1949, p. 172.

¹³⁵ *Ibidem.*, pp. 172-173.

Muertos sin sepulturas (1946), *La puta respetuosa* (1946) y *Las manos sucias* (1948), entre otras, con tintes filosóficos.

Mueve al autor en esta etapa una intención menos ontológica y comienza a investigar y publicar más sobre arte, política y literatura. La libertad sigue siendo un motivo central de su obra, pero es en el humanismo donde casi todos la encuentran. La libertad es ahora la del hombre, que, aunque no ha dejado de pertenecer a un mundo absurdo, tampoco queda encerrado y se le ofrecen alternativas en la responsabilidad, el compromiso y su noción de intelectual.

El ensayo *El existencialismo es un humanismo* (1946), constituye el eslabón fundamental para entender la presencia de la libertad en esta otra etapa de su obra filosófica, así como su continuado rechazo a considerar la muerte como idéntica a la nada o tan siquiera considerarla en relación a la libertad del ser-para-sí.

Tras sus obras iniciales ya habían surgido ciertas críticas desde varios frentes teóricos. Desde el marxismo se había dicho que sus ideas conducían al quietismo y a una desesperación que anulaba toda acción. Los católicos habían objetado, por su parte, su afán de acentuar lo depravado no sólo en sus obras teóricas, sino también en su obra literaria y dramática. También estos expresaron su desacuerdo porque supuestamente Sartre negaba la realidad y seriedad de las empresas humanas, ya que suprimido Dios y los valores morales como *a priori*, y abandonado el hombre a su libertad existencial, no quedaba sino un relativismo valorativo. Católicos y marxistas coincidían en que sus enseñanzas acentuaban la soledad y el aislamiento del hombre.

A partir de lo anterior es que Sartre define el existencialismo como “una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implica un medio y una subjetividad humana.”¹³⁶ De forma que, si toda acción implica la vida humana, de nuevo aquí la muerte será tomada como una situación negativa de la facticidad de la conciencia. Como un límite infranqueable y la negación absoluta de toda posibilidad. Así pues, en esta etapa repetirá la idea que ya detalló y expuso en *El ser y la nada*.

En este sentido si la existencia humana se explica en el acto de la libertad, no hay moral *a priori* que regule la actividad humana. Esto tampoco quiere decir que haga una exaltación de la irresponsabilidad o el desorden, sino todo lo contrario, pone al hombre frente a su conciencia y lo hace responsable de todos sus actos. La responsabilidad vendrá a ser el principio capaz de dar un orden coherente a las conciencias libres.

Los valores se definen en el ejercicio pleno de la libertad. “El hombre es el único que no es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace.”¹³⁷ La *angustia*, el *desamparo* y la *desesperación* son precisamente para Sartre los indicadores de una vida que se vive de acuerdo a su principio fundamental de libertad, y no de mala fe.

“Así el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia. Y cuando decimos que

¹³⁶ Sartre, J.P. “El existencialismo es un humanismo” en *La Náusea y ensayos*, Editorial Arte y Literatura, La Habana, 2005, pp. 197-198.

¹³⁷ *Ibidem.*, p. 200

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.”¹³⁸

Esto hace comprender el sentido de la angustia existencial en Sartre, y es que la angustia representa la elección del hombre que se sabe libre, y que se siente comprometido con su elección y su libertad, porque siente su responsabilidad. La angustia surge cuando la elección deja de ser individual para ser por la humanidad. Esta idea no pasa de ser polémica y filosóficamente cuestionable. ¿Por qué el hombre ha de sentir angustia ante la responsabilidad que conlleva elegir por los demás? ¿Será que el peso verdadero de la responsabilidad está dado por la *presencia* de los *otros*, o por su potencial ausencia?

Por último y tomando el año 1960 como punto de referencia, su actividad intelectual encontró en el Tercer Mundo, en la descolonización y en el marxismo, inspiración suficiente para sus obras. A este momento se le denominará *momento histórico*. Pertenecen a esta etapa la continuación de los ensayos publicados bajo el título *Situaciones* del IV al X (1964- 1976); y el texto filosófico *Crítica de la razón dialéctica* (1960). Dirá allí: “El hombre construye signos porque es *significante* en su realidad y es *significante* porque es superación dialéctica de todo lo que está simplemente dado. Lo que llamamos libertad es la irreductibilidad del orden cultural al orden natural”¹³⁹.

Esto quiere decir que más allá de cualquier determinismo o limitación, los valores, contradicciones e ideales existen por y a través de la realidad humana. Este

¹³⁸ Ídem.

¹³⁹ Sartre, J. P. *Crítica de la razón dialéctica*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1963, Tomo 1, pp. 132-133.

último texto le da a su obra un nuevo horizonte donde las exigencias colectivas vienen a complementar la subjetividad de la persona, ofreciéndose una salida histórica a su alienación individual.

El humanismo y la responsabilidad cada vez más creciente en su obra, sin despegarse nunca de la opinión de que la conciencia es una *totalidad sintética* del mundo fenoménico, se conjugan ahora en un existencialismo que se pretende más social y preocupado por su posición histórica, que intenta dar una salida a las problemáticas humanas del momento.

Tomando como referencia *Crítica de la Razón Dialéctica*, el existencialismo ya no será más considerado como una filosofía¹⁴⁰ sino más bien una ideología: “Y ya que tengo que hablar del existencialismo, habrá de comprenderse que para mí sea una *ideología*; es un sistema parasitario que vive al margen del Saber, al que en un primer momento se opuso y con el que hoy trata de integrarse.”¹⁴¹

En *Cuestiones de Método*, el ensayo que sirve de introducción a la *Crítica...*, se comienza evaluando el papel que juega el existencialismo de Kierkegaard como ideología y su superación por la filosofía hegeliana como “la más amplia totalización filosófica”. Aquél es la expresión por excelencia de ese pensamiento que se centra sobre el individuo y sus estructuras existenciales. Y sobre Hegel dirá: “El Saber está en él elevado a su más eminente dignidad: no se limita a observar el ser del exterior, sino

¹⁴⁰ Ya que : “ No es conveniente llamar filósofos a los hombres de cultura que siguen a los grandes desarrollos y que tratan de arreglar los sistemas o de conquistar con los nuevos métodos territorios aún mal conocidos; estos hombres son los que dan funciones prácticas a la teoría y se sirven de ella como si fuera una herramienta para construir o destruir: explotan la propiedad, hacen el inventario, suprimen algunos edificios, y hasta llegan a hacer algunas modificaciones internas; pero siguen alimentándose con el pensamiento de los grandes muertos.”(Sartre, J. P. “Cuestiones de Método” en Sartre, J. P., *Crítica de la Razón Dialéctica*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1963, p. 19)

¹⁴¹ Ídem. (Subrayado mío).

que se lo incorpora y lo disuelve en sí mismo; el espíritu se objetiviza, se aliena y vuelve a sí sin cesar, se realiza a través de su propia historia. El hombre se exterioriza y se pierde en las cosas, pero toda alienación está superada por el saber absoluto del filósofo.”¹⁴²

Así pues y teniendo en cuenta ambas visiones sobre la existencia lo que tratará de hacer es complementar mutuamente a Kierkegaard y a Hegel, unir la reflexión filosófica con la visión existencial.¹⁴³ En esta síntesis, como momento imprescindible, se encuentra el rescate de Marx a partir del cual Sartre intentará una renovación del pensamiento marxista desde su postura heterogénea. Por supuesto que las únicas condicionantes de esta renovación no fueron teóricas, sino principalmente políticas y en relación con la crisis que atravesaba la praxis revolucionaria en ese momento.¹⁴⁴

Debido a lo anterior es que desde el punto de vista metodológico esta obra se construye desde una dualidad de conceptos existenciales y marxistas que describen las relaciones sociales y son consideradas como esenciales: necesidad, trabajo, alienación... Todo ello en un movimiento que salva de un lado el individualismo y la soledad de la conciencia

¹⁴² Ídem.

¹⁴³ “...lo que hay que señalar más bien, situándose en la época, es que Kierkegaard tiene tanta razón frente a Hegel como Hegel tiene razón frente a Kierkegaard.” (Ídem., p. 21)

¹⁴⁴ “...uno de los más sorprendentes caracteres de nuestra época es que se hace la historia sin conocerse. Podría decirse que siempre ha sido así; y es verdad hasta la segunda mitad del siglo pasado. Es decir, hasta Marx. Pero lo que constituye la fuerza y la riqueza del marxismo es que ha sido el intento más radical para aclarar el proceso histórico en su totalidad. Pero por el contrario, desde hace veinte años su sombra oscurece a la historia: es que ha dejado de vivir con ella y que, por conservadurismo burocrático, trata de reducir el cambio a la identidad.” (Ídem. Pág. 35)

pre reflexiva y del otro la cosificación provocada por la praxis dogmática de ciertas izquierdas: ¹⁴⁵

“Pero ya que partimos de la praxis individual, tendremos que seguir con cuidado todos los hilos de Ariadna que, en esta praxis, nos conducirán a las diversas formas de conjuntos humanos; habrá que buscar, en cada caso, las estructuras de estos conjuntos, su modo real de formación a partir de elementos que los han formado. Pero en ningún caso bastará con mostrar la generación de los conjuntos por los individuos, o los unos por los otros, ni con mostrar inversamente cómo los individuos están producidos por los conjuntos que componen. Habrá que mostrar en cada caso la inteligibilidad dialéctica de estas transformaciones.”¹⁴⁶

La actividad individual en la *Crítica...* concierne prioritariamente a la praxis de los grupos y las clases sociales, lo cual puede hacer pensar que el abismo y la contradicción perenne que alienan al individuo podrán ser eliminadas. Si lo logra o no, no es objeto de análisis en estas líneas, aquí solo se quiere recalcar el hecho de que su libertad no desaparecerá, en vez de eso, se verá complementada con esa nueva praxis.

En cuanto a la muerte, por mucho que se busque solo hay algunas referencias, pero no muy diferentes ni de envergadura que lo distancien radicalmente de la concepción

¹⁴⁵ El método usado por él, *progresivo-regresivo*, tiende al mismo objetivo. No es más que la unidad de Hegel y Kierkegaard en un mismo método para evaluar no solo al hombre en su función de totalidad sintética individual, sino también como historia. O sea es regresión porque se aleja y se interna en la conciencia y en el develamiento de sus propias motivaciones, comportamientos, obras, etc... Pero a su vez tiende a la progresión, o sea, al acercamiento a lo infinito para complementar el primer momento, examinando estructuras sociales, económicas o políticas. El método es la complementación inacabada de uno y otro momento, es un ir y venir constante, según Sartre, de la totalidad al individuo.

¹⁴⁶ *Ibidem.*, pp. 214 y 215.

inicial elaborada en *El ser y la nada*. Algo entendible si se tiene en cuenta el propósito de su *Crítica...*, muy alejada ya de las intenciones ético-ontológicas de la primera etapa.

Al repasar los tres momentos anteriores, se puede llegar a determinadas conclusiones parciales que permitan la continuación del presente informe.

Antes se definió a la filosofía francesa contemporánea como el contexto inmediato al que responde Jean-Paul Sartre; tratándose ella de un tipo de pensamiento que puede ser visto en relación de ruptura y continuidad con la filosofía moderna anterior. Se pasó inmediatamente después al examen del devenir histórico del pensador, detallándose la vida, la obra y las distintas influencias o rupturas que definieron su obra. Finalmente, dicho movimiento histórico se vio coronado por un nuevo análisis lógico donde se dedujo el concepto de libertad. Ella, no es solo la categoría central de su obra filosófica, sino también que cambia y se readapta a lo largo de los momentos definidos (ontológico, antropológico e histórico). No obstante, cuando se ve el tratamiento dado a la muerte, se puede concluir que solo aparece de manera clara y definida en la primera etapa, específicamente en la obra *El ser y la nada*. Es allí donde Sartre critica la definición de muerte dada por Heidegger y donde establece la suya propia. Al encontrar de esa relación se debe ir ahora.

CAPÍTULO 3

EL PROBLEMA DE LA MUERTE Y
LA LIBERTAD DEL SER-PARA-SÍ
EN EL MOMENTO ONTOLÓGICO
DE LA OBRA FILOSÓFICA DE
JEAN-PAUL SARTRE

Capítulo 3: El problema de la muerte y la libertad del ser-para-sí en el momento ontológico de la obra filosófica de Jean-Paul Sartre

3.1 Libertad y muerte de la conciencia en el texto “La trascendencia del Ego”

En el breve repaso por la vida y obra de Sartre quedó en evidencia el deseo constante por pensar la libertad y junto a ella, el mundo que le tocó vivir. Quizás una de sus frases más famosas sea la que se refiere a su intención de entender al hombre de ese contexto histórico: “Busco, pues, la moral de hoy en día...trato de comprender las elecciones que un hombre puede hacer respecto de sí mismo y del mundo en 1948.”¹⁴⁷

En ese mismo sentido, al intentar desentrañar esa elección, Sartre puede ser visto como un reflejo fiel de su época, como un intento siempre renovado de poner la realidad humana como centro del saber y el hacer. Ahora bien, en todo ello se ha identificado un problema que a continuación pasará a detallarse, y es la forma específica en que asume la muerte desde su filosofía de la libertad. ¿Si su teoría gira en torno a la realidad humana como libertad, por qué ha olvidado la muerte, si ella constituye quizás el más grave problema al que se deba enfrentar el hombre? ¿Tiene validez práctica una libertad

¹⁴⁷ Citado por Arlette Elkaim-Sartre, “Contextos”, En Sartre, J. P., *Verdad y existencia*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1996, p.41.

absoluta que se explica a sí misma evitando todo contacto con la muerte? O en sus propios términos ¿Por qué la muerte no es estructura del ser-para-sí?

A entender este problema, es decir, qué define como muerte, libertad y su relación, se consagra el presente capítulo, focalizándose en el momento ontológico de su obra filosófica. Al interior de este momento se puede hallar la obra *El ser y la nada* como exponente principal de dicha relación. Pero a su vez, se ha creído oportuno comenzar con una breve explicación de su primer ensayo de carácter filosófico, *La trascendencia del Ego*¹⁴⁸, ya que este es una introducción a las problemáticas que luego abordará *in extenso*.

Ya desde el título se revela un Sartre que desea explicar el carácter trascendental de la conciencia y sus implicaciones en el conocimiento del mundo y del *Ego*. Las relaciones que puedan establecerse entre los tres conceptos son disímiles, varían de pensador a pensador y de época en época. Solo para acotar lo que a él le interesa se pudiera decir que en efecto el gran problema está en saber si la conciencia, por un lado, posee una esencia inmanente o no, y por el otro, asumiendo que la posea cómo se da la relación con el mundo. Sobre las interrogantes de la obra expresa Simone de Beauvoir:

"... Lo que más le importaba era que *esta teoría, y ella sola, a su entender, permitía escapar al solipsismo, lo psíquico, el Ego, existiendo para el prójimo y para mí de la misma manera objetiva. Aboliendo el solipsismo, se evitaba las trampas del idealismo*

¹⁴⁸ Las dos publicaciones que la precedieron no pueden ser consideradas investigaciones filosóficas propiamente dichas. Una es un artículo sobre la teoría realista del derecho de Duguit en 1927; la otra es *La légende de la vérité*, donde Sartre exponía sus ideas bajo la forma de un cuento, aparecida en 1931 en la revista *Bifur*.

y Sartre, en su conclusión, insistía sobre el alcance práctico (moral y político) de su tesis".¹⁴⁹

Lo que resulta interesante no es solo el hecho de hacer remisión expresa a Husserl, sino además, el intento de continuar con el alcance de las tesis fenomenológicas en el ámbito de la moral y la política. Y en efecto, la propia tesis que maneja en este texto indica una preocupación indisolublemente ligada al otro como categoría existencial y antropológica¹⁵⁰, todo lo cual habla por sí solo de sus intenciones ético-ontológicas.

Finalmente, el objetivo de esa investigación es demostrar que “el Ego no está ni formalmente ni materialmente en la conciencia: está afuera, en el mundo; es un ser del mundo, como el Ego del otro.”¹⁵¹ Como se puede observar en dicha proposición no hay nada diferente a lo ya explicado acerca de la fenomenología. Hay en todo caso una función que Sartre denomina Ego y que no es inmanente a la conciencia. Más bien se trata de una conciencia intencional.

Para desplegar su argumentación comienza con una distinción importante entre varias teorías que han abordado el problema del *Yo*. Este, se ha visto de dos maneras, como parte de teorías que son *de hecho* o como parte de aquellas que son *de derecho*. La crítica kantiana es una propuesta de derecho porque es una investigación sobre la posibilidad de determinados juicios, y por extensión nunca se pretende legislar sobre la necesidad absoluta del *Yo pienso* como fundamento del conocer trascendental. Por

¹⁴⁹ De Beauvoir, Simone, *La plenitud de la vida*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1966, p. 200. Subrayado Mío.

¹⁵⁰ Esta noción (*el otro*), estará vinculada a la libertad y a la muerte durante toda su obra. Aunque, como veremos, ligada a cierta problemática.

¹⁵¹ Sartre, J.P., *La trascendencia del Ego*, Ediciones Calden, Web Psikolibros, <http://www.psikolibros.com>, descargado 13 de diciembre de 2010, p. 5. También en *El existencialismo es un humanismo* el objetivo será ese, aunque con otras palabras. La dilucidación de la existencia en relación a la realidad humana, su libertad y la situación.

otra parte, Edmund Husserl y René Descartes se mueven en el ámbito de la ciencia, sus teorías pretenden fundar regiones nuevas del saber y por ende, eso conlleva a reflexiones necesarias y objetivas sobre el *Yo*.

En ese mismo sentido, no hay problema alguno con Kant desde que Sartre reconoce que la reflexión de dicho filósofo sobre el *Yo pienso* es crítica; es decir, que es una indagación sobre las condiciones de posibilidad de la metafísica. No obstante, no sucede lo mismo con los neokantianos. A estos, Sartre les dedicará más espacio debido a que atribuyen a la conciencia un *Yo* necesario e inquebrantable que sustenta todas las representaciones. Es por ello que él les enfrenta su particular concepción de la fenomenología de Husserl, la cual, a su vez, también le parecerá insuficiente. Luego: ¿Es posible el *Yo* como resultado de representaciones en la conciencia, o es ese *Yo* quien unifica, *de hecho* –necesariamente–, todas las representaciones conscientes?

La solución a esta interrogante la encuentra Sartre en la intencionalidad como principio del conocimiento. A través de este tipo de acto, la conciencia se trasciende a sí misma de diferentes formas que quedan unificadas mediante la referencia al fenómeno. Pero si esto es así, ¿por qué entonces hay un *Yo* en la teoría de Husserl que asegura la individualidad y unidad de las representaciones? ¿Ha sido consecuente Husserl con su teoría al usar las categorías de *trascendencia* y *Yo* a la vez?¹⁵² La interrogante no es superflua, ya que realmente se trata de una contradicción, la de defender una conciencia intencional que, en el despliegue de su temporalidad, percibe que todas las

¹⁵² Sobre esto, dice Sartre: “Después de haber considerado que el *Yo (Moi)* era una producción sintética y trascendente de la conciencia (en las *Investigaciones Lógicas*) ha retornado en *Ideen*, a la tesis clásica de un *Yo* trascendental que estaría como por detrás de cada conciencia, que sería una estructura necesaria de esas conciencias, cuyas radiaciones (*Ichstrahl*) recaerían sobre cada fenómeno que se presentara en el campo de la atención. Así, la conciencia trascendental deviene rigurosamente personal.” (Ibíd., pp. 9-10)

representaciones y experiencias *permanecen* como referidas a *uno mismo*. Se trata, luego, de desentrañar la capacidad que tiene la conciencia de *aunar* todas sus representaciones, asumiendo que ella sea al mismo tiempo una conciencia existencial.

Más adelante recalca Sartre que la conciencia se define por su escaparse constante, “se unifica escapándose”.¹⁵³ De ahí que también el *Yo* sea “superfluo”. “El *Yo* trascendental no tiene, pues, razón de ser.”¹⁵⁴ Durante todo el texto será caracterizado además, como un *Yo* “opaco” en oposición a la “claridad” y “lucidez” de la conciencia.¹⁵⁵ Es en este contexto donde hará una referencia a la muerte que muchos han pasado de largo: “El *Yo* trascendental es la muerte de la conciencia.”¹⁵⁶

El contexto en el que lanza la frase indica que ese *Yo* como interior a la conciencia representa un vacío, una cierta *nada* dentro de ella que no ejerce ninguna actividad, porque es solo la conciencia la que conociendo (al mundo de cosas) se conoce a sí misma. Como reitera una y otra vez, el *Yo* desaparece. El *Yo* del *yo pienso*, no es una evidencia, ni apodíctica ni adecuada. No es apodíctica porque al decir “Yo” “se afirma mucho más de lo que se sabe”; y no es adecuada, porque el *Yo* se presenta como una realidad opaca. En definitiva, el *Yo* trascendente se presenta en el acto reflexivo y debe caer bajo el golpe de la reducción fenomenológica. Husserl no ha sido lo suficientemente radical como para aplicar sus principios a su propia teoría.

Todo sucede como si no hubiera nada dentro de la conciencia, solo su actividad. Suponer lo contrario introduciría un “germen de opacidad”. Cualquier presuposición

¹⁵³ Ídem.

¹⁵⁴ Ídem.

¹⁵⁵ Expresiones de una evidente resonancia cartesiana.

¹⁵⁶ Ídem.

sobre un *Yo* de esta índole, interno, absoluto a la conciencia, arruinaría los resultados de la fenomenología y la relación concreta con el otro político y moral.

Así pues, le parece que la intencionalidad y la vida de la conciencia como libertad, trascendencia, son dadas a pesar de que no haya ningún *Yo puro* como base de nuestras representaciones o de esa propia vida. Pero el que no haya *Yo puro* no elimina la interrogante formulada más arriba, la comunidad y unicidad de ciertas representaciones y experiencias en el *mí mismo*: ¿Ese *mí mismo* que se interrogaba hace unos minutos más arriba es o no es el mismo que escribe estas líneas? ¿Será el mismo que en unos meses recordará este momento? Si se sigue a los sentidos más inmediatos sí, es el mismo. Ahora bien, ¿cómo puede ser esto posible?

Sartre estructurará su crítica inicial en dos sentidos. Primero, se dirigirá a examinar la presencia formal del *Yo* en la fenomenología de Husserl; para luego dirigirse a examinar la presencia material del mismo en la psicología. A estos análisis le siguen sus disquisiciones sobre la diferencia entre el *Yo* y el *Yo (moi)*, la explicación del Ego, sus acciones, estados y cualidades ¿Cuáles son las diferencias entre todos esos tipos de instancias?:

“Intentaremos mostrar que ese Ego, del cual el *Yo* y el *Yo (Moi)* no son más que dos fases, constituye la unidad ideal (noemática) e indirecta de la serie infinita de nuestras conciencias reflexivas. El *Yo* es el Ego como unidad de las acciones. El *Yo (Moi)* es el Ego como unidad de los Estados y de las cualidades. *La distinción que se establece*

entre esos dos aspectos de una misma realidad nos parece simplemente funcional, por no decir gramatical.”¹⁵⁷

Como se ve, el Ego no es más que una síntesis “ideal” de los estados y las acciones de la conciencia. Este es el producto de la reflexión cuando se dice por ejemplo “odio o amo a X” o cuando se está consciente de que se odia o se ama a X. El odiar, en ese ejemplo, es un estado que se traduce en acciones concretas y específicas descritas por Sartre en el ensayo: el asco, el rechazo momentáneo, la hipocresía, entre otras acciones posibles que se explican usualmente por una remisión directa a un estado permanente. Pero se es consciente de ello solamente en el dirigirse hacia uno mismo:

“El Ego no es nada fuera de la totalidad concreta de los estados y de las acciones que soporta. Sin duda es trascendente a todos los estados que unifica, pero no como una X abstracta cuya misión es solamente la de unificar: más bien es la totalidad infinita de los estados y de las acciones que no se deja jamás reducir a un estado o a una acción.”¹⁵⁸

Pero con él hay que proceder de manera radical y desnudarlo explica Sartre “Y al final de ese desnudamiento, no quedaría más nada, el Ego se habría desvanecido.”¹⁵⁹ Por ello ha dicho antes que la presencia del Ego, ya como estado o como acción, es simplemente “funcional” o “gramatical”. En el fondo no quedan más que acciones referidas a algo, pero nunca sustancias como en el caso de las teorías ya mencionadas. Una vez más aparece la nada junto a la demanda por una cierta autenticidad en la explicación sobre qué sea la conciencia. Y sin extrapolar o forzar el análisis, se puede decir que tras todo

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 23. Subrayado mío.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 32.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 34.

esto, la conciencia para Sartre es autónoma, escapa al solipsismo e incluso es expresión de un verdadero realismo porque ella en el fondo está vacía, no es nada. Culmina diciendo:

“Esta conciencia absoluta, desde el momento en que queda purificada del *Yo*, no tiene más nada que se parezca a un *sujeto*, tampoco es una recolección de representaciones: es simplemente una condición primera y una fuente absoluta de existencia... No es necesario otra cosa para fundar filosóficamente una moral y una política absolutamente positiva”.¹⁶⁰

Si por muerte se entiende en primera instancia desaparición del ser, ausencia o en estricto sentido filosófico, nihilización, es cierto, la conciencia corre el peligro de desaparecer diluida en estructuras, inmersa en un Sujeto o en valores inexplicables. De ahí la importancia para la Moral y la Política que señala al final del ensayo. Y esto, a su vez lleva a considerar seriamente la intención sartreana de pensar los problemas ontológicos siempre en relación a la ética.

No obstante, este texto resulta en una ausencia paradójica que luego se agravará en *El ser y la nada*. Desde aquí, el pensador propone la tesis de erradicar al *Yo* como instancia reflexiva de la conciencia, esta no necesita de aquel para reflexionar, operación que se da desde sí misma en la dirección de los objetos y a través de ellos. Es decir, nunca como una sustancia que reflexiona sobre sí misma, como en el caso de Descartes o de Spinoza. Esta al menos es la intención inicial de Sartre.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 50.

Al definir una conciencia desestructurada, irreflexiva y autónoma se avanza en la dirección de reforzar un individualismo ontológico que no solo borra toda posibilidad trascendental e ideal. Esta es una pérdida entendible y quizás hasta beneficiosa en determinados casos. No obstante, la pérdida del *Yo* como instancia reflexiva y trascendental desemboca en lo que varios investigadores critican como un “desamparo moral”:

“En tal desintegración del sujeto se desvanecería también la responsabilidad y la legitimidad del *Yo* que decide y que proyecta su ser (su acción) hacia un futuro que no tiene por qué ser inmediato, que le trasciende y que, al trascenderle, contribuye a construir mundo: un mundo que no obedece a la sucesión de elementos azarosos y espontáneos encerrados en el en-sí y justificados con el tratamiento de una libertad autista, condenada a sí misma. La construcción de un mundo dentro de unos parámetros determinados, precisamente, por una intención racional y radicalmente responsable es, no sólo compatible, sino sólo posible desde la más absoluta libertad.”¹⁶¹

El texto de Sartre introduce una aporía que excede sus intenciones. Al intentar fundamentar la libertad de la conciencia definiendo un Ego carente del *Yo* trascendental, ha introducido la condición de posibilidad para que esa libertad no sea funcional éticamente.

Él ha enfrentado una libertad a una muerte; ha querido que la fenomenología no sea una “doctrina refugio”; tampoco quiere desviar “la atención de los verdaderos problemas”; y para ello ha querido que el *Yo* (*Moi*) sea “un existente rigurosamente

¹⁶¹ González Molina, Encarna, “De la trascendencia del Ego, al ego trascendental”, en *Daimon, Revista de filosofía*, no. 40, 2007, p. 117.

contemporáneo del mundo y cuya existencia tenga las mismas características esenciales que el mundo”; así como “que la dualidad sujeto objeto que es puramente lógica, desaparezca definitivamente de las preocupaciones filosóficas.”¹⁶² Todo ello, todas estas transformaciones que rebasan lo meramente ontológico hacia lo ético y lo político, implican el dejar atrás el fundamento de esa libertad y de esa nueva responsabilidad. Luego, por un lado, se da la libertad, pero por el otro se pierde la totalidad en la que ella es ética y políticamente funcional respecto a los otros. El *Yo* como fundamento, aunque sea definido como muerte, es también el cimiento sobre el que se erige la libertad ética y social. Sartre ni siquiera menciona este problema.

3.2 La libertad del *ser-para-sí* en *El ser y la nada*

3.2.1 El problema del ser y la nada

Luego de haber introducido, al menos en términos generales, la preocupación sartreana de este momento, hay suficientes elementos para adentrarse en una interpretación más profunda y compleja del problema de la muerte y la libertad.

El texto que se ha propuesto como fundamental, *El ser y la nada*, tiene como subtítulo “Ensayo de una ontología fenomenológica”. “Ontología”, porque propone una investigación del ser y de sus modos esenciales; “fenomenológica”, porque se sirve de dicho método para estructurar su demostración. Desde la sección *El problema de la Nada* hasta sus últimas disquisiciones sobre la libertad se expone un método descriptivo

¹⁶² Sartre, J. P., *La trascendencia del ego*, Ediciones Calden, Web Psikolibros, <http://www.psikolibros.com>, descargado 13 de diciembre de 2010, pp. 49-50.

y dirigido “hacia las cosas mismas”. Esto último es esencial para entender todo lo que va desarrollando a lo largo de su extensa descripción de la relación entre las dos modalidades del ser que estudia, el ser-para-sí y el ser-en-sí.

Otro elemento a tener en cuenta son las dos posiciones contra las que contiene reiteradamente, las cuales son el realismo y el idealismo. En cada sección, capítulo, momento de su obra, se pueden encontrar ejemplos de esta disputa que intenta resolver casi siempre con la reunión o vinculación trascendental entre la conciencia y el ser.¹⁶³

La verdadera apuesta está afuera de la conciencia y antes del hecho en sí, en esa mediación denominada trascendencia. Es decir: "No es un no sé qué retiro donde nos descubriremos, sino en el camino, en la ciudad, entre la muchedumbre, como una cosa entre las cosas, un hombre entre los hombres."¹⁶⁴ O, en términos más claros y posteriores a *El ser y la nada*: “Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define.”¹⁶⁵

Al comienzo mismo de la obra ilustra los avances de la filosofía moderna en la erradicación de los dualismos superfluos del conocer: esencia-apariencia, potencia-acto, exterior-interior. Desde otra perspectiva más general y explicativa su primera crítica se erige sobre la clásica división Sujeto-Objeto. Algo que estará recordando hasta la última línea de *El ser y la nada*.

¹⁶³ Por solo citar un ejemplo sobre este desempeño metodológico que pudiera catalogarse como la llave maestra de la obra, recuérdese *Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad*: “Él la comía con los ojos. Esta frase y otros muchos signos indican bastantemente la ilusión común al realismo y al idealismo según la cual conocer es comer. La filosofía francesa tras 100 años de academicismo, está todavía en eso.”(Sartre, J.P. “Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl...”, en *El hombre y las cosas. Situaciones I*”, Editorial Losada, Buenos Aires, 1960, p. 26)

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 28.

¹⁶⁵ Sartre, J.P. *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1999, p. 31.

Esta relación supone que, o el Sujeto contiene la verdad del Objeto, o este por el contrario guarda en sí la esencia del conocimiento. Incluso se podría apelar a un tercer término como solución que reasuma la relación: Dios, la Razón, el Infinito o el Espíritu Absoluto. Visto así, cualquier avance, piensa él, queda deshecho al colocar otra esencia oscura y opaca como ya venía señalando desde sus primeros textos filosóficos. ¿Cómo entender, pues, el conocimiento si erradicamos esos dos polos? Ya se ha venido mostrando desde más arriba que en el caso de Sartre hay que adoptar un cambio de perspectiva, en vez de asumir como natural la ruptura entre el principio de conocimiento y su fundamento, una ruptura que será salvada por la Verdad, la nueva perspectiva indica que no hay separación alguna, salvo desde un punto de vista meramente metodológico. Luego, la diferencia con este texto estará en que él llevará dicho principio a sus últimas consecuencias. Para el comienzo de *El ser y la nada* eso significa que no va a haber diferencia alguna entre lo que es considerado aparente y esencial.

Todo conocimiento comienza en las cosas mismas, en relación a ellas. Pero ellas son lo que usualmente se nombra como fenómeno y que en el caso de Sartre no será sinónimo de aparente: “La apariencia no oculta la esencia, sino que la revela: es ella misma la esencia. La esencia de una existencia no es una virtud sumergida en el fondo de esa existencia, sino la ley manifiesta que preside la sucesión de sus apariciones, la razón de la serie(...)”¹⁶⁶

El centro de la reflexión ontológica es el ser. Pero este, es revelado por algo inmediato, por una serie de fenómenos como el tedio, la náusea, el odio o el amor. Cualquier

¹⁶⁶ Sartre, J. P. *El ser y la nada*, Editorial Iberoamericana, Buenos Aires, 1949, Tomo I, p. 13.

experiencia sobre el ser no es sólo válida, sino que se puede utilizar como presupuesto de la interrogación cotidiana. Así la ontología desde esta perspectiva será la descripción del fenómeno del ser tal como se manifiesta, sin intermediarios. El ser solo es en tanto aparece, en tanto se da o se muestra:

“Lo que se encuentra implícito en las consideraciones que preceden, es que el ser del fenómeno, aunque coextensivo al fenómeno, debe escapar a la condición fenoménica –que consiste en no existir sino en la medida en que se revela- y que, en consecuencia, desborda y funda el conocimiento que se tiene de él.”¹⁶⁷

El aparecer del fenómeno, pues, es *aparecer para...*, esto es, darse a algo que pueda, al mismo tiempo, entregarse al fenómeno que aparece y ello no es más que la conciencia. Al dar este paso, Sartre establece la relación ya mencionada entre conciencia y mundo. Hay que examinar entonces por el lado de la conciencia cómo se da esta relación para no retroceder en el hilo de la argumentación.

Para el pensador francés, al contrario de algunos clásicos como Descartes y Spinoza, la reflexión es secundaria a la relación inmediata de la conciencia respecto al ser; eso es lo que lo lleva a continuar su camino alejado de la reflexión filosófica habitual. En uno de los movimientos más polémicos del existencialismo, pero al mismo tiempo más originales, Sartre intentará construir un nuevo camino del ser a partir de las experiencias mundanas que de este se tiene. No hay cabida para la identidad, la reflexión de la conciencia hacia sí, o trayectoria especulativa alguna:

¹⁶⁷ Ibidem, p. 17.

“La primera diligencia de una filosofía deberá entonces aplicarse a expulsar las cosas de la conciencia y a restablecer la verdadera relación de ella con el mundo, a saber, que la conciencia es conciencia posicional del mundo... Toda conciencia no es conocimiento (hay conciencias afectivas por ejemplo) pero toda conciencia cognoscente no puede ser conocimiento, si no lo es de un objeto.”¹⁶⁸

Para Sartre, la conciencia es posicional del mundo en el sentido de que su posición se agota en las cosas que intencionamos de él. No hay mesas, sillas, libros, tazas de café en sí dadas a la conciencia como en-sí, sino conciencia *de* mesa, *de* silla o *de* taza de café. Todo objeto presupone ese algo ante lo cual comparece y gracias a lo cual se da en el mundo. Y esto, como se ha venido insistiendo, no significa que la mesa deba acomodarse a la verdad de la conciencia o que ella deba hacerlo a la esencia de la mesa en sí. Lo esencial en todo caso sería el conjunto entero de la acción.

De ahí que, si bien la reflexión como identidad entre la conciencia y sí misma es posible, no sea primaria; o sea, que “hay un cogito prerreflexivo que es la condición del cogito cartesiano”.¹⁶⁹ Esto es lo que se denomina en el lenguaje sartreano prueba ontológica: “La conciencia es conciencia *de* alguna cosa: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia; es decir, que la conciencia nace *dirigida sobre* un ser que no es ella.”¹⁷⁰

Una vez definida la prueba ontológica de su investigación, quedan en evidencia dos problemáticas que en el fondo se resumen a una sola interrogante. Lo primero es que,

¹⁶⁸ Ibidem, p. 19.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 22.

¹⁷⁰ Ibidem, p. 32.

aunque su propuesta sea de carácter fenomenológico no deja de ser ontológica; esto es, que versa sobre el ser. Y, en segundo lugar, hay que sumarle el hecho de que ha establecido una diferencia entre el *fenómeno del ser*, al cual accede la conciencia intencional, y el *ser del fenómeno* como la esencia a la que refieren los fenómenos. Si esto llegara a tener una validez absoluta, la continuación de su disquisición se viera comprometida con un carácter dualista, justo lo que él ha señalado que debe ser superado. Por ello hay que definir mejor qué sea el ser y ver si es posible continuar por el camino del ser únicamente o por el de la conciencia con sus fenómenos.

El ser es entendido como la realidad en cuanto tal, como pura facticidad, sin relación a nada salvo a sí mismo. Es incapaz de acción, algo denso, compacto, idéntico a sí mismo, absoluto. Es aquello incognoscible y cerrado sobre sí. Es en-sí mismo algo absurdo para la conciencia porque si esta pudiera conocerlo dejara de ser.

Sartre distingue tres características a partir de aquí:

1. En primer lugar, que el ser es *en-sí*: “El ser no puede ser *causa sui*, a la manera de la conciencia. El ser es sí. Esto significa que no es ni actividad ni pasividad.”¹⁷¹
2. En segundo lugar, que el ser es *lo que él es*: “De hecho, el ser es opaco a sí mismo precisamente porque está lleno de sí mismo.”¹⁷²
3. Y, en tercer lugar, que el ser *es*: “Esto significa que el ser no puede ni ser derivado de lo posible ni reducido a lo necesario”.¹⁷³

Luego, el ser es *en-sí*, el ser es *lo que él es*, y el ser *es*.

¹⁷¹ Ibidem., pp. 33 y 34.

¹⁷² Ibidem., p. 34.

¹⁷³ Ibidem., p. 35.

A partir de lo anterior, la investigación ontológica no puede avanzar más; sobre el ser no hay nada que decir. En vez de eso, Sartre postula que el recorrido de la ontología debe continuar en la trayectoria de un tipo de ser que tenga la capacidad de dirigirse a sí mismo, pero que en su dirigirse hacia sí pueda abrirse a los fenómenos; este es únicamente el *ser-para-sí*: “No es el examen del en-sí –que no es jamás sino lo que es– lo que nos permitirá establecer y explicar sus relaciones con el para-sí. Así nosotros hemos partido de los fenómenos y hemos sido conducidos progresivamente a postular dos tipos de ser: el ser-en-sí y el ser-para-sí.”¹⁷⁴ Pero el segundo, es capaz de abrirse ante una investigación de este carácter.

¿Cómo entender la relación entre el ser-en-sí y el ser-para-sí sin caer en los mismos errores planteados por el realismo, el idealismo, Descartes, Husserl y Heidegger? En este sentido, *El ser y la nada*, la obra cumbre de Sartre, no es más que un examen fenomenológico de las diversas estructuras del conocer presuponiendo una relación indestructible pero a la vez alienante entre la conciencia (el ser-para-sí) y el ser (en-sí). A continuación se pasará a definir qué es exactamente el ser-para-sí.

3.2.2 Las estructuras del ser-para-sí

En opinión del pensador, para continuar la investigación de una forma apropiada y en concordancia con los presupuestos definidos, no hace falta ir al más allá de la conciencia o del fenómeno ya que como se ha mostrado el ser-en-sí no ofrecería dato o información de validez filosófica.

¹⁷⁴Ibidem, p. 39.

Por ello, la actitud que se emplee debe ser otra: “Basta para ello abrir los ojos e interrogar con toda ingenuidad esa totalidad que es el hombre-en-el-mundo.”¹⁷⁵ El hombre desde su ser-en-el-mundo se encuentra ya en una determinada posición respecto al ser, esta postura no es más que la interrogación sobre las cosas, un dudar qué sea esto o aquello; por ejemplo preguntando también sobre su color, forma, textura...

En la interrogación se dan por supuestos un ser que interroga y un ser que es interrogado. El ser que interroga lo hace porque se encuentra en una posición de saber, o más bien, de querer saber lo que no sabe. Lo que se interroga, por otra parte, también es en cierta medida un no-ser, fundamentalmente porque no ha sido dado aún en una respuesta. Esto conduce a que la propia interrogante se encuentra rodeada de negaciones: “... es un puente tendido entre dos no-seres: no ser del saber en el hombre y la posibilidad de no-ser en el ser trascendente.”¹⁷⁶ Además, la interrogación busca una verdad que discrimina eventualmente el resto de respuestas posibles. Por ejemplo, si se busca qué sea X, y se halla una respuesta se dirá: “X es algo”. Pero la respuesta que ha establecido un juicio positivo sobre X, un juicio de saber, presupone un no-ser, el resto de las cosas que no son algo. Por tanto, a las negaciones anteriormente dichas se suma la negación que implica la respuesta, de que el ser sea una y no otra cosa. Esta triple negación cerca toda interrogación sobre el ser, de lo que se concluye que, al estudio de la interrogación, le debe seguir el examen de la negación.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 44.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 46.

¿A qué tipo de negación hace referencia Sartre? Esta no se da como un objeto ajeno a la conciencia, en todo caso siempre se ofrece como si emergiera del interior de ella. Como si la negativa fuera todo el tiempo del individuo, por ello se dice “tengo una duda”, “me opongo a...”, u otro tipo de cosas similares. No se puede concebir una negación sino bajo la forma *conciencia (de) negación*; y el *no*, signo de la negación, bajo la forma *conciencia (de) no*. Lo que se quiere explicitar es que no hay una experiencia inmediata del *no* o la *negación*, sino que todo ocurre de acuerdo y en consonancia con la conciencia que se sabe ignorante frente al fenómeno determinado. La negación siempre es en cada caso una negación que ha sido hecha consciente: “La condición necesaria para que sea posible decir *no*, es que el no-ser sea una presencia perpetua, *en nosotros y fuera de nosotros*, que la nada sea interior al ser.”¹⁷⁷ O como dice más adelante: “no hay no-ser sino en la superficie o sobrefaz del ser.”¹⁷⁸ Luego, el ser-en-sí es el fundamento sobre el que se alza la nada que es la conciencia, porque al ella interrogar al ser emerge la nada de su interior.

Que la nada se halle en cierta relación con el ser no es nuevo en la historia de la filosofía. Eso mismo lo ha pensado Hegel desde su esquema conceptual definido en la *Ciencia de la Lógica*. Pero al contrario de su análisis, en el que nada y ser se definen como meros conceptos que demandan luego la definición de otro que los subsuma (el devenir), aquí la nada rodea y circunda al ser. Tampoco se debe pensar en la interpretación heideggeriana del mismo problema, en donde la nada constituye, según Sartre, “un medio infinito en el cual el ser se encontrase suspendido”.¹⁷⁹ Ello significa

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 54. Subrayado mío.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 61.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 68.

que la nada no ha sido generada, no ha nacido, o por extensión tampoco se extinguirá. Ella es pensada como un fundamento, nunca como algo que pueda formar parte de un proceso. Dicho proceso es llamado por Sartre *nihilización*. Así pues, la nada no puede *nihilizarse*. Esto es, que no hay una operación o movimiento que presuponga un antes y un después, ya que si ella pudiera *nihilizarse*, antes, debiera ser. Por tanto, si se pudiera hablar de ella, es porque posee una apariencia de ser, un ser prestado.¹⁸⁰

El ser por el cual la nada aparece en el mundo, no puede ser el en-sí ya descrito como lo idéntico a sí mismo. La única manera que encuentra el filósofo de justificar esto es poniendo al ser-para-sí. Es este el que introduce la nada en el mundo; porque este es nada en sí mismo.

En otros términos, la conciencia que tiene la capacidad de interrogar supone la nada, se sabe ignorante y deudora de un mundo que debe transformar. De ahí que Sartre vea en esto un indicio de aquello que los estoicos llamaron libertad. Y así mismo lo recuerda en su texto. ¿De qué libertad estamos hablando? ¿Cómo puede la libertad de la conciencia humana fundar la nada en el Mundo?

Para empezar, el hombre no es en primera instancia para luego hacerse libre. No hay causa para ella sino que la libertad es y, paradójicamente, en este complejo de conductas viene dada al mismo tiempo con la nada y se funda sobre la región del ser. Es lo que en otro lugar Sartre ha intentado explicar diciendo que el ser-para-sí es el ser que se cuestiona en su ser libremente. La conciencia humana es primeramente aquel ser que

¹⁸⁰ “La Nada no es, la nada ha sido; la nada no se nihiliza, la nada ha sido nihilizada.” (Ibídem, p.69)

deviniendo sí mismo ha dejado de ser en-sí. Y al hacerlo, pone una cierta distancia entre aquel en-sí y el para-sí que es:

“Es lo que vieron Descartes, quien funda la duda sobre la libertad, reclamando para nosotros la posibilidad de suspender nuestros juicios, y, siguiendo a Descartes, Alain. Es también en este sentido que Hegel afirma la libertad del espíritu, en la medida en que el espíritu es la mediación, es decir, lo Negativo. Y, por otra parte, una de las direcciones de la filosofía contemporánea es la de ver en la conciencia humana una especie de escapada de sí: tal es el sentido de la trascendencia heideggeriana-, la intencionalidad de Husserl y de Brentano tiene también, en más de un aspecto, el carácter de arrancamiento de sí misma.”¹⁸¹

Lo cierto es que aquella breve idea, casi esbozada en *La Trascendencia del Ego* o luego presentada en *El existencialismo es un humanismo* aquí va adquiriendo una forma ontológica más completa para convertirse en un referente constante en su obra.

A su vez, si la conciencia es nada que deviene libremente, esto implica una temporalidad. Ya que la conciencia es pre-reflexiva y se hace en ese ir constante al mundo, la libertad posibilita la presencia del ser y todo conocimiento es un acto de presencia que al mismo tiempo niega el pasado y distancia el futuro. El pasado se proyecta como lo que soy, como la esencia de la persona. Y el futuro sería la posibilidad de un yo permanente. Pero, como se ha explicado antes, al postular una libertad absoluta para la conciencia, Sartre se compromete con un proyecto que devuelve a la realidad humana su capacidad de acción hasta las últimas consecuencias.

¹⁸¹ Ibidem, pp. 72 y 73.

Ser libre implica que el para-sí nihiliza también su pasado porque lo niega en la acción presente; siendo lo que es, ya no es. Y al mismo tiempo no será, salvo en el modo de la posibilidad, pero ella implica realmente un devenir caótico que no puede ser definido de manera alguna, ya que es el ser-para-sí quien se labra su propio camino hacia el futuro. Mientras se dirija al mundo de cosas que intenciona la conciencia, la actitud del para-sí, ante esto que se ha mencionado anteriormente, puede llegar a ser de miedo; pero en la misma medida en que el para-sí conoce el objeto se conoce a sí mismo en una actitud reflexiva y se angustia.

La angustia no es más que la constatación de la nada, en términos de Sartre, ella es “la aprehensión reflexiva de la libertad por ella misma”.¹⁸² Pero eso implica que hay un cierto desamparo moral en toda acción. Esta temática lo lleva a evaluar el valor y su importancia en la acción del para-sí. Lo habitual, al menos desde los ejemplos que pone el pensador, es acometer un acto de valentía porque el individuo se considera valiente, así como odioso porque alguien tiene como valor intrínseco el odio. Habitualmente, la conciencia humana pone valores como existentes en sí, idénticos, y ellos son los moderadores de la acción que ejecuta el para-sí en su vida; ello sin una labor crítica sobre el origen y alcance político, social o ético de sus valores. Se podría trazar una analogía con diversas posturas filosóficas que justifican la actividad de un sujeto determinado porque ella queda subsumida en un Sujeto trascendental o substancial. Bajo este espíritu es que dice: “los valores son sembrados en mi camino como mil

¹⁸² Ibidem, p. 91.

pequeñas exigencias reales semejantes a los rótulos que prohíben caminar sobre el césped”¹⁸³, dice Sartre.

El ser del hombre –desde esta perspectiva claro está- se encuentra desde el primer momento “en situación”, en el medio de valores ya asentados por la tradición, la política, la vida cotidiana, la cultura, las costumbres, y es solo en la medida en que se refleja en ellos que adopta una postura para evitar sentirse angustiado.

El estar en situación implica aparecer como ser-en-el-mundo arrojado y sujeto a infinidad de atributos que no han sido creados por el propio hombre y sin embargo que asume tranquilamente, como si nada dependiera de su libertad. En realidad, todas estas cosas no son más que el reflejo pálido y abstracto de las empresas y proyectos humanos:

“...yo no tengo ni puedo tener apoyo en ningún valor contra el hecho de que soy yo quien mantengo sus valores al ser; nada puede asegurarme contra mí mismo, separado del mundo y de mi esencia por esa nada que *yo soy*, yo debo realizar el sentido del mundo y de mi esencia; yo lo decido, solo, sin justificación y sin excusa.”¹⁸⁴

Pero con la constatación de la angustia el ser-para-sí se estremece ante la futilidad de los valores, las falsas empresas y los universales que lo rodean. Descubriendo que en el fondo nada lo define, solo su proyecto. El hombre es una criatura que intenta ser Dios, y el problema de ello radica en que esa noción conlleva a actitudes de huida que Sartre define como mala fe.

¹⁸³ Ibidem, p. 90.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 91.

Entonces el nuevo problema queda definido de la siguiente manera: Si “la conciencia es un ser para el cual hay en su ser conciencia de la negación o nada de su ser”, ¿cómo es posible que ella misma pueda implementar conductas de mala fe? En otras palabras, ¿Cuáles son las condiciones que posibilitan que la conciencia huya de sí misma y evite la angustia que la atraviesa en el conocimiento de sí y el mundo? A estos problemas le dedicará un apartado entero con la idea de poder despejar el camino para acceder al examen de la conciencia a través de sus distintas estructuras.

En resumidas cuentas, la primera actitud de mala fe consiste en huir de lo que se es. Proyecto que a su vez implica una desagregación voluntaria hacia el ser-en-sí. “La mala fe busca eludir lo en sí en la desagregación íntima de mi ser. Pero esta desagregación misma, es negada por ella, como niega también que ella sea de mala fe.”¹⁸⁵Es, pues, un doble movimiento de retirada, primero porque se elude al ser-en-sí del mundo recomponiéndolo en la inmanencia de la conciencia. Aquí los valores y los proyectos se tiñen con el color del en-sí, el valor es valor en-sí y la conciencia un puro Yo inamovible que cosifica todos los actos. Y en segundo lugar, se niega la propia actitud de alienación.

No obstante a lo anterior, hay algo perturbante en el análisis sartreano, y es que la posibilidad misma de la mala fe, viene dada por la condición de la conciencia de ser nada: “...el origen de ese riesgo, precisa Sartre, reside en que la conciencia, al mismo tiempo y en su ser, es lo que ella no es y no es lo que es.”¹⁸⁶

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 131.

¹⁸⁶ *Ídem*.

Del problema de la nada se ha llegado al ser-para-sí como único protagonista posible de la aventura ontológica. Es por él que la nada llega al mundo, es libertad, es él quien puede conocer. No obstante, todavía faltará mucho para poder hablar del ser-para-sí como realidad humana constituida, pero ello no impide que sea identificado con la libertad y la nada. Ahora solo se tratará de definirla en sus estructuras inmediatas. Estas estructuras son: *la presencia de sí, la facticidad, el valor, la posibilidad y la ipseidad.*

Como se ve, el hecho de que sean estructuras inmediatas, implica que aun ese ser-para-sí no ha quedado lo suficientemente definido. A ello hay que agregarle la temporalidad como manifestación concreta del para-sí en el ser-en-sí y la trascendencia.

Antes se ha visto cómo el ser-para-sí, al contrario del en-sí, queda definido por su carácter reflexivo, pero este, lejos de hacer remisión directa a Descartes, donde la reflexión conduce a Dios y a las ideas innatas como valores inamovibles, tiene como momento originario un cogito prerreflexivo, esto quiere decir que la conciencia no necesita de sí misma para justificarse, ella es en primera instancia consciente del mundo que conoce y, a través de él, lo es de sí misma. El *para* del para-sí implica justamente esa distancia que se ha representado antes como una nada que se introduce en el mundo.

La nada es al mismo tiempo la distancia que separa al para-sí de sí mismo. Por ello, él es, primeramente, presencia de sí o más bien, presencia ante sí. Veamos cómo lo ve Sartre en oposición al en-sí:

“La presencia del ser ante sí implica un desprendimiento del ser con respecto a sí mismo...El principio de identidad es la negación de toda especie de relación en el seno del ser-en-sí. Por lo contrario, la presencia ante sí supone que una fisura impalpable se

ha deslizado en el ser. Si es presencia ante sí, es porque no es enteramente sí. La presencia es una degradación inmediata de la coincidencia, desde que supone separación.”¹⁸⁷

Esta interpretación puede desembocar en consecuencias interesantes de cara a una posible ética sartreana, donde la eventual conciencia humana aceptando que ningún valor la condiciona, debe aceptar al mismo tiempo que no hay identidad de sí consigo misma, esto es, que no hay un Yo que anteceda y funde como personalidad.

La facticidad del para-sí, por su parte, está vinculada con la interrogante recurrente desde la vida cotidiana: ¿Por qué esto es así y no de otra forma? La facticidad está determinada por su presencia en el mundo y la complejidad que ello trae: “Esta contingencia constantemente evanescente del en-sí que llena el para-sí y lo subordina al ser en-sí sin dejarse jamás aprehender, es lo que denominamos facticidad del para sí.”¹⁸⁸ Sartre ve en ello la condición irracional del hacernos conscientes de que somos en todo momento en un lugar y en un ahora que no pedimos, y sin embargo, es el fondo mismo de lo que hacemos. Es una situación irremplazable por su carácter contingente e irracional. Ello conduce de nuevo al en-sí como fundamento de todo lo que el para-sí haga.

¿Qué busca el para-sí? Busca justamente la identidad consigo mismo, la plenitud de ser, la absoluta actividad, la realización, la posesión de un bien infinito, así como se da en el en-sí. Pero se ha visto que desde Sartre este rebasamiento es incompleto por definición, el ser-para-sí es siempre vacío, libre, y por ser tal, es que justamente no

¹⁸⁷ Ibidem, p. 141.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 147.

podrá llegar a ser nunca lo absoluto, por eso, es nada. Así pues, eso que busca y que aparentemente alcanza no es el ser, sino el valor: “En cuanto valor, en efecto, el valor posee el ser; pero este existente normativo no tiene precisamente el ser en cuanto realidad...Así el ser del valor en cuanto valor, es el ser de aquello que no tiene ser.”¹⁸⁹

Todo esto basta para expresar que el valor entra al mundo por la realidad humana y no al revés. No existen valores predeterminados y *a priori*. Más adelante se dice, la falta, ontológicamente hablando como se ha visto, condiciona al para-sí a buscar aquello que desea y sintetiza en un valor. Esa estructura condiciona al para-sí a abrirse a lo posible como el conjunto de valores elegibles: “Lo posible es aquello *de lo cual* falta el Para sí para ser en sí.”¹⁹⁰

Este mundo de posibles “frente” al para-sí, se desdobra en *ipseidad* como aquello que siendo, es *mío*, parte de *mí* mundo. La ipseidad constituye un aspecto esencial de la conciencia y permite desdoblar aquellos posibles que están fuera como propios:

“En la ipseidad mi posible se refleja sobre mi conciencia y la determina como aquello que es. La ipseidad representa un grado de nihilización más avanzado que el de la pura presencia ante sí del cogito prerreflexivo, en el sentido de que lo posible que yo soy no es pura presencia al para sí como el reflejo del reflejante, sino que es *presencia-ausente*.”¹⁹¹

¹⁸⁹ Ibidem, p. 161.

¹⁹⁰ Ibidem, p. 173.

¹⁹¹ Ibidem, p. 175.

Esta es la antesala de la primera mención que hará Sartre de la muerte como problema filosófico en la obra analizada. Si los posibles son una estructura del ser-para-sí, es solo a condición de que se realicen, y esto solo puede ser en la temporalidad.

En las siguientes páginas se puede encontrar una oposición a la visión cotidiana de la temporalidad, la cual ve en el pasado algo ya dado, es decir, algo que ya no es. El presente, tampoco es, solo un instante como antesala del futuro. Y este último tampoco es porque será. Como se ve, esta forma de entender la temporalidad, asume *a priori* un concepto de Tiempo sobre el que se localizarían el pasado, el presente y el futuro. Por el contrario, el filósofo intenta ofrecer una alternativa basada en el ser-para-sí y su triple relacionamiento con el ser-en-sí.

El pasado se caracterizaría como pasado de alguna conciencia; alguien lo tiene. Pero el tener aquí no adquiere un matiz absoluto. En vez de ello, el pasado es aquello que en efecto pasa, ya no está en el para-sí. ¿Qué puede ser pues ello? El pasado es el en-sí propio del para-sí. Todo lo que he hecho, lo que he caminado, observado, conversado no se pierde, si no que se rearticula en una corriente de fenómenos que me determina en mi presente como siendo efectivamente pero que yo no puedo cambiar. Aparentemente, este razonamiento no es divergente a la visión cotidiana del pasado como lo que queda *detrás de...*; no obstante, la diferencia estriba en que todo eso que queda detrás, lo es, para una conciencia presente. Aún si se piensa en aquello que sucedió o fue, solo es pasado para una conciencia que ahora es. Y en un segundo lugar, la presentificación del pasado implica además un fenómeno que no puede ser cambiado, ya que *fue*. Ambas características llevan a Sartre a decir que el pasado no es más que el en-sí.

En este contexto la muerte es vista como un hecho, paradójicamente y aunque él no lo reconozca, extra temporal. Ella queda fuera del tiempo porque es algo que no concierne al ser-para-sí. Es solamente algo que lo barre de la existencia y como tal, solo compete al otro que testimonia ese proceso. Y, si el tiempo adquiere forma desde la temporalidad del para-sí, al morir este no habrá tal temporalidad. Solo aquella que se va entretejiendo en el otro para-sí como heredero de *mi* muerte: “Del ser de Pedro muerto, actualmente, yo soy el único responsable, en mi libertad. Y los muertos que no han podido ser salvados y transbordados a bordo del pasado concreto de un sobreviviente, no son ya pasado, sino que ellos y sus pasados, se han anonadado.”¹⁹²

En el momento de la muerte, el individuo se encuentra sin defensa ante el juicio de los otros. Por la muerte, el para-sí se reintegra al en-sí porque se reintegra a su pasado. Y claro está, la reintegración no trata sobre alguna forma extraña de viaje en el tiempo. Como no hay un Tiempo *a priori* que sirva de base a la temporalidad, es el en-sí lo que alcanza a la realidad humana. Ella deja de ser y se convierte automáticamente en dato del pasado de otra conciencia: “Pero mientras no estemos muertos, no somos este en-sí en el modo de la identidad.”¹⁹³

Por otra parte, el presente queda definido como lo que no es, aquello que no puede atraparse en un instante, porque es una huida constante. Algo que ya ha quedado explicitado entre líneas si se tiene en cuenta que la ontología sartreana es una ontología de la presencia. El para-sí vive el privilegio de ser siempre presente, aunque esa presencia a sí sea una nada constante que lo circunda.

¹⁹² Ibidem, p. 185.

¹⁹³ Ibidem, p. 189.

Y finalmente, por futuro no se puede entender un tipo de “ahora” que no es todavía. Este, es en cierta medida carencia, ausencia convertida en las posibilidades que impulsan, es un ideal que no pertenece a nadie.

Con lo anterior, no hay temporalidad como algo absoluto por encima o debajo del para-sí. El para-sí tampoco tiene una prioridad ontológica con respecto a ella: “Sino que la Temporalidad es el ser del Para-sí en tanto que él debe llegar a ser extáticamente. La Temporalidad no es, pero el Para-sí se temporaliza existiendo.”¹⁹⁴ ¿Cuál sería, entonces, el sentido de las dimensiones antes introducidas? Todas ellas, al no ser unidades ajenas al para-sí, son más bien formas de relación con su ser. Formas en que el para-sí se da a sí mismo, o en que la nada aparece en el mundo. El sentido de los éxtasis es siempre el mismo: la distancia. Sin ella, la temporalidad deviene en Tiempo cosificado como destino lineal. Lo cual refuerza la idea de que *nuestra* realidad es solo posible por esa falta que constituye el ser.

Hay aquí cierta relación con el Heidegger de *Ser y tiempo*. No obstante, solo se quisiera señalar la diferencia más notable. Y es que Sartre nunca pondrá el acento en el futuro, como sí lo hace Heidegger. Para este último, el *Dasein* es un ser orientado al futuro, porque es, al mismo tiempo, un ser-para-la-muerte. El futuro revela la angustia de ese *Dasein* por tener que encarar el hecho de que es nada.

Hay que lidiar ahora con un problema mayor. La presencia del para-sí, como entidad en el mundo, temporal, fáctica y definida por otra serie de estructuras hace preguntar al investigador si es posible que haya un *otro* para-sí, igual de nada, igual de libre que

¹⁹⁴ Ibidem, p. 214.

el primero. Y si es esa la situación, ¿cuál es el estatuto del otro? ¿cómo se ven el ser-para-sí y el otro para-sí?

3.2.3 El otro y el ser-para-otro

Como se ha sugerido anteriormente, la conciencia no es un ser *para-sí* aislado. Es lógico que, si ella existe, haya otros en igualdad de condiciones. Por tanto, a las estructuras previamente analizadas hay que agregarles dos nuevas dimensiones, el *otro* y el *ser-para-otro*. Siendo el primero el mismo ser-para-sí analizado anteriormente, pero como al que se le mira, se le escucha y se aprehende en relaciones externas; y lo segundo, el nombre de la relación con el otro, pero desde la perspectiva del mí mismo. Como bien se puede entender, no hay otro sin *ser-para-otro* y viceversa.

A continuación Sartre elaborará en este apartado una respuesta en contra del realismo y el idealismo, pero para que se tenga claro desde ahora, a pesar de evitar ambas tendencias, el otro está transido por una negación fundamental, en tanto él no es el yo desde el que se ha estado hablando hasta ahora.

La presuposición común tanto al idealismo como al realismo, según el texto, es precisamente que el otro es una nada frente al yo: “Por consiguiente, desde el momento en que otro no puede obrar sobre mi ser por su ser, la única manera de revelarse ante mí es aparecer como *objeto* de mi conocimiento.”¹⁹⁵

Como se ve, bajo la suposición de asegurar una relación con el otro, hay ya un prejuicio asumido de manera *a priori*; el otro implica una negación del para-sí. Esa negación no

¹⁹⁵ Sartre, J.P., *El ser y la nada*, Editorial Iberoamericana, Buenos Aires, 1949, Tomo II, p.22.

comienza de manera absoluta, inicialmente la relación con ese otro-objeto será a través de la mirada.

Cuando el para-sí mira al mundo, en medio del conjunto de fenómenos se revela el otro como un ser que ha sido capaz de “robarle el mundo”. Se presenta en ese mundo con su vida, sus operaciones, su obrar y sus proyectos. Piensa Sartre que: “Todo está en su lugar, todo sigue existiendo para mí, *pero todo es recorrido por una fuga invisible y coagulada hacia un objeto nuevo. La aparición del otro en el mundo corresponde entonces a un deslizamiento coagulado de todo el universo, a una descentralización del mundo que mina por debajo la centralización que realizó simultáneamente.*”¹⁹⁶

La presencia del otro mina el mundo del para-sí, lo hace diverso, múltiple y amplio, pero en un nuevo sentido al abordado hasta ahora. El otro “descentraliza” la totalidad del mundo porque le quita el privilegio de ser el único *para-sí*, constatándose una diferencia y heterogeneidad que no habían estado presente anteriormente.

Las metáforas que usa el pensador en todo este texto tienden a definir un mundo que pasa a ser algo divergente. Pero al mismo tiempo ello implica una negación impuesta al para-sí, en tanto amenaza su mundo. La nada en este apartado se trasmuta imperceptiblemente en una “amenaza” constante que recuerda la relación hegeliana entre el siervo y el señor. Así pues, si se asume la terminología sartreana hay una reaparición peligrosa y amenazante de la nada, no del interior de la conciencia, sino frente a ella.

¹⁹⁶ *Ibidem*, pp. 57 y 58. Subrayado mío.

El ver, supone al mismo tiempo el ser visto, y en la misma medida en que yo veo en otro un objeto entre objetos que es capaz de robarme el mundo, lo mismo sucede con el otro y el mí mismo: él ve en mí a otro que puede robarle su mundo. Esa relación es la verdad de este momento: “El ser-visto-por-otro es la verdad del ver-otro.”¹⁹⁷ De la misma forma, las posibilidades del para-sí se ven comprometidas debido a las posibilidades del otro: “Percibo la mirada de otro en el seno mismo de mi *acto*, como solidificación y enajenación de mis propias posibilidades.”¹⁹⁸

Para acentuar el rol negativo del otro continuará el filósofo francés más adelante colocando la relación en el plano de la esclavitud y la libertad, incluso introduciendo una vez más el concepto de muerte como la única ganancia posible del para-sí frente al otro:

“La orden y la prohibición exigen que hagamos la prueba de la libertad de otro a través de nuestra propia esclavitud. Así, en la mirada, la muerte de mis probabilidades me hace experimentar la libertad de otro; no se realiza más que en el seno de esa libertad y soy, para mí mismo inaccesible y sin embargo yo mismo, lanzado, abandonado en el seno de la libertad de otro.”¹⁹⁹

El otro se presenta como aquello que empuja, que saca, que impone su posición sobre el para-sí a través de sus propios proyectos y libertad neutralizando al para sí, y por ello representa la muerte. Ahora bien, cree el filósofo que a través de la percepción de esa negación ajena es que el para-sí experimenta su yo. Entonces, solo a través de la conciencia que se siente negada por el proyecto ajeno es que emerge la individualidad

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 60.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 68.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 79.

y la responsabilidad. En otras palabras, en esta primera parte en la que Sartre discurre sobre la mirada, esta designa una relación abstracta entre dos seres que se extrañan mutuamente, y el para-sí es un ser-para-otro en la medida en que se siente al mismo tiempo extrañado, cosificado e individualmente responsable.

A esta disquisición general, le sigue una más detallada sobre modos más específicos de esa relación; ellos son: la *vergüenza*, el *temor* y el *orgullo*. La conclusión es siempre la misma, una relación de distancia que define la ipseidad y que a su vez sirve de motivo para reconocer al prójimo. El reconocimiento de las individualidades solo se establece como rechazo y extrañamiento, es decir, como reconocimiento de una individualidad frente a la otra. Con ello, se remarca el hecho de que, en Sartre, desde un inicio, la relación con el otro está signada por la nada: “Hemos aprendido que la existencia de los otros es experimentada con evidencia en y por el hecho de mi objetividad. Y hemos visto también que mi reacción ante mi propia enajenación por otro se traducía por la percepción de otro como objeto.”²⁰⁰En este sentido no avanza más.

Sobre esta polémica teoría del pensador se puede decir que en la mayoría de sus novelas o piezas teatrales se aborda este problema de la relación de la libertad con el ser-para-otro. Desde *La infancia de un jefe* hasta *A puerta cerrada*, pasando por *La habitación*, la misma muerte hace de la realidad humana un destino que se entrega por completo al otro, anulando todo tipo de libertad. Y es lógico que así sea, siempre y cuando el análisis parta de una concepción sobre la muerte como conclusión de la existencia. Tomada así, no hay diferencia alguna entre las nociones más inmediatas y cotidianas de la muerte y la que el filósofo propone. Dando como resultado un pensamiento

²⁰⁰ Ibidem., p. 124.

fatalista y derrotista sobre la realidad humana, una reflexión que en última instancia promueve una libertad absoluta que, paradójicamente, se agota frente a la libertad del otro.

En lo que sigue, Sartre no cambiará su idea, la única diferencia se dará en la dirección de hacer más concreta la absoluta lejanía del para-sí y el otro. Luego, a los análisis sobre la mirada le continúa el análisis del cuerpo, lo que realiza desde la relación entre el ser-para-sí y el ser-para-otro. Es decir, la forma en que el para-sí se sabe como cuerpo ante otro. Después de eso, es que se lanza finalmente a evaluar las relaciones concretas con los otros.

Esta nueva figura general está determinada por otras dos actitudes. En el caso de la primera, lo característico es la permanencia del para-sí y del otro en el mismo plano. Es decir, que ambos ejercen su libertad en la misma medida en que se descubren. Dice Sartre, “todo lo que vale para mí, vale para el otro.”²⁰¹ Ambos, tratan de librarse de la opresión del otro que tienen frente a sí. Son relaciones recíprocas y móviles. Y finalmente “el conflicto constituye el sentido original del ser-para-otro.”²⁰² Los ejemplos concretos que utiliza son los del *amor*, el *lenguaje* y el *masoquismo*.

Esta simple relación entre dos libertades que se explican desde el conflicto, tiende eventualmente a fracasar y explican –ontológica y no cronológicamente- la presencia de la segunda actitud marcada por la historia del fracaso de la primera. Los ejemplos que examinará Sartre serán la *indiferencia*, el *deseo*, el *odio* y el *sadismo*.

²⁰¹ Ibidem, p. 211.

²⁰² Ídem.

Si la primera actitud se desmorona porque se considera al otro como simple objeto, esta segunda testimonia esa decepción, “ya que busco apropiarme la libertad del otro y percibo de golpe que no puedo obrar sobre otro sino en cuanto esa libertad se ha desmoronado ante mi mirada.”²⁰³Esta será la causa de que el para-sí trate de alcanzar la libertad del otro para controlarla y hacerse dueño de ella a través de una apropiación total de su cuerpo. Después de este fracaso, no le queda otra opción al para-sí, salvo entrar en un círculo y vagar entre ambas actitudes; entre la constitución de individuales opuestas y el avasallamiento de la libertad del otro.

En una nota al pie al final de esta sección, Sartre reconocerá que, a pesar de todo, estas actitudes negativas pueden ser cambiadas y no excluye la posibilidad de una Moral de la liberación y la salvación. Pero ello, lleva una conversión radical de la cual no hablará claramente en ese momento. Solo se pueden encontrar menciones más precisas en sus escritos póstumos.²⁰⁴

A lo largo de toda esta parte de la obra que le ha consagrado a la relación con el otro, Sartre ha asumido desde un inicio la emergencia de dos nuevas instancias, el otro y el ser-para-otro. Pero lo verdaderamente problemático es la conclusión. Bajo cualquiera de las actitudes, ejemplos citados o conceptos mencionados, el otro no solo está lógicamente separado del para-sí, sino que su separación constituye en sus propias palabras la anulación y extinción de su libertad por el otro.

²⁰³ *Ibidem*, p. 234.

²⁰⁴ Fundamentalmente en *Cuadernos de Guerra* donde esboza desde una perspectiva ética el tema abordado en *El ser y la nada*; y en *Cahiers pour une Morale*, que, como su nombre lo indica serán justamente notas reunidas con vistas a un libro sobre Moral que nunca publicó.

Por una parte, cuando el para-sí muere entrega su vida al otro, y es este el que le da sentido. Pero incluso en vida, el otro puede hacerlo porque transforma al para-sí en una cosa entre varias cosas; ya sea como mirada, cuerpo, o en sus diversas relaciones concretas, el otro siempre tiende a cosificar al para-sí. No por gusto se ha recordado más arriba su obra *A puerta cerrada*. En ella se asume esta idea cuando él ha creado un infierno como metáfora de la realidad humana donde no hay fuego, azufre o diablo alguno: “Así que esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído... ¿Recuerdan?: el azufre, la hoguera, la parrilla... ¡Ah! Qué broma. No hay necesidad de parrillas; el infierno son los Demás.”²⁰⁵

El recorrido brevemente esbozado a lo largo de este epígrafe acarrea consigo conclusiones que no solo competen a la ontología, sino también a la ética. Un pensamiento de la otredad que niegue absolutamente el reconocimiento positivo de las individualidades entre sí suspende las eventuales relaciones morales. Lo cual culmina en una traición a sus postulados iniciales.

Se entiende que, desde el existencialismo, esto es un problema de gran envergadura debido a la elección inicial de una ontología pre reflexiva. Más arriba ya se había comentado que este era uno de los graves peligros de proclamar una conciencia que no tenga fundamento especulativo o reflexivo alguno. Sin valores, discurso especulativo, Razón, sistema o esencias, se ve bien difícil la tarea de fundar una ontología con fines éticos. Lo más que se puede decir por el momento es que lo más atractivo del existencialismo, dígame la libertad de la conciencia, la postulación de la existencia por

²⁰⁵ Sartre, J. P., “A puerta cerrada” en Sartre, J. P., *La ramera respetuosa*, Instituto del Libro, La Habana, 1968, p. 117.

sobre las esencias y la trascendencia hacia el mundo, es al mismo tiempo lo más contradictorio. Sin querer dar aún una solución a este problema solo se pretende aclarar que Sartre ni siquiera ve esta contradicción, lo cual hubiera sido deseable.

En cuanto a la muerte, se entiende que la toma al pie de la letra. Es decir, que la asume en términos similares a como se entiende desde el sentido común. Hasta ahora la muerte es solo el final de la existencia, de las posibilidades del para-sí y de su libertad. Es válido insistir en ello, si su propuesta se dirigiera por otros cauces el tema de la muerte no fuera contradictorio. Pero al escoger la realidad humana como centro de reflexión, al querer fundar una ontología fenomenológica que testimonie la totalidad del ser, de su libertad y de sus estructuras, no se ve cómo es posible que la muerte sea extemporánea a la conciencia. Por eso se ha dicho antes que en Sartre muerte y libertad están en una relación de contradicción. Pero no porque la venida de una implique el final de la otra, eso es una obviedad. Sino porque la muerte es también la forma que emplea Sartre para explicar la relación con el otro, la cosificación de su mirada y sus actitudes. Además, porque ontológicamente hablando hasta ahora la muerte no tiene ningún efecto, implicación, o relación con las posibilidades del ser-para-sí; de hecho, es el límite de todas sus posibilidades.

Solo queda pues entrar de lleno en la crítica de Sartre a la concepción heideggeriana de la muerte y en la suya propia.

3.3 La libertad del ser-para-sí frente a la *facticidad*: *mi muerte*

Como se ha dicho, lejos de pactar con la perspectiva heideggeriana que revaloriza el papel del ser de los entes sin mencionar a la conciencia o con la fenomenología de

Husserl que parte de la conciencia sin valorar el alcance de la acción, Sartre va a asumir como presupuesto de su ontología tanto la conciencia como su acción encaminada al mundo. Nunca se detiene y seguirá sobre este hilo conductor durante todo su devenir filosófico.

A lo anterior, se le debe sumar el rescate que hace de Kant, algo que se hace evidente en las primeras páginas de la cuarta parte del libro, donde recuerda que fue el pensador alemán quien primero se adentró en el camino de este tipo de proyectos ontológicos:

“Pero si el ser del hombre debe reabsorberse en la sucesión de sus actos, el objeto de la moral no será ya el de elevar al hombre a una dignidad ontológica superior. En este sentido, la moral kantiana es la primera que sustituye el ser por el hacer como valor supremo de la acción.”²⁰⁶

Tomando a Kant como ejemplo, ya al final de su disquisición examinará el ser y los modos de la acción en relación a él: el tener, el hacer y la libertad.

Así pues, en el presente acápite se examinará la libertad como condición primera del acto, la *facticidad* y finalmente su definición de muerte. Ya al interior de la definición de muerte, se pondrá en evidencia la argumentación que el pensador ha realizado en diálogo con Heidegger para arribar a conclusiones importantes en lo tocante al carácter ético y ontológico en su obra filosófica.

El primer momento es cuando define el acto. Este es un complejo de los tres éxtasis que ya se habían analizado: el pasado como en-sí, el presente como huida y el futuro como posibilidad. Desde la cotidianidad estos éxtasis aparecen linealmente ordenados

²⁰⁶ Sartre, J.P. *El ser y la nada*, Editorial Iberoamericana, Buenos Aires, 1949, Tomo III, p.7.

como si el móvil del acto determinase el acto presente y este a su vez el acto futuro. Sin embargo, para Sartre, el acto es una unidad orgánica donde el fin determina el móvil o viceversa y ambos se aclaran en el presente. O sea, que se actúa para transformar una situación en otra, se actúa porque *se carece de... algo y por algo*. No hay modos del tiempo predeterminados y substanciales al para-sí, en vez de eso, es el acto el fundamento de dichos modos.

Esta es la estructura que sirve para explicar la libertad, la cual, a primera vista, no es absolutamente nada. La libertad no tiene esencia. Y para decir ello se recuerda al Heidegger de *Ser y tiempo* cuando también se pregunta por la libertad: “En ella, dice Heidegger, la existencia precede y ordena a la esencia.”²⁰⁷ Cuando se percibe la libertad en acto, no se puede hallar un fundamento único debido a la diversidad de sus condiciones. Por un lado, no hay esencia que la defina y por el otro, se expresa bajo disímiles circunstancias. Así, lo único claro es que la conciencia es acto, diferencia de sí hacia sí, no es idéntica a sí misma y se constituye en el mundo de las cosas en constantes actos intencionales.

“El hombre es libre porque él no es sí, sino presencia ante sí. El ser que es lo que es no podría ser libre. La libertad es precisamente la nada que *ha existido* en el corazón del hombre y que constriñe a la realidad humana, ser es elegirse: nada que ella pueda recibir o aceptar le llega desde afuera, ni tampoco de dentro. Está enteramente abandonada sin ayuda de ninguna clase, a la insostenible necesidad de hacerse ser hasta en los menores

²⁰⁷ Ibidem, p. 16.

detalles. *Así, la libertad no es un ser: es el ser del hombre, es decir, su negación de ser.*”²⁰⁸

Ante esta explicación pareciera que hay un contra argumento que ya ha sido mencionado: *la facticidad*. En tanto el para-sí es realidad humana, viene al mundo como pobre o rico, como heredero de una fortuna o como obrero francés, como hijo de alguien, más bajo o más alto. Es un tipo de ser que, si bien elige constantemente y en sus actos, encuentra en su realidad otra serie de seres y fenómenos que al parecer no han sido elegidos por él. A estos hechos se le llaman desde la cotidianidad fatalidad o destino. Pero Sartre le llama *facticidad*, específicamente por su carácter contingente.

De manera que la facticidad describe la particular forma en que el para-sí se inserta en el mundo y ve constreñida su libertad. Es el caso de elecciones a las que se ve sujeto y que no asume como dadas a sí mismo. El nacer y el morir son solo dos de ellas. En esa misma línea de razonamiento es que dice: “La historia de una vida (...) es la historia de un fracaso.”²⁰⁹

Pero al contrario de lo que pudiera pensarse, hay en la filosofía sartreana una relación intrínseca entre libertad y facticidad. Esta es también una situación en la que el para-sí convive como ser-en-el-mundo, porque lo fáctico es parte del mundo. El para-sí no puede darle la espalda a ella, ya que en todo caso la facticidad representa al en-sí. La libertad es originariamente relación con lo dado; y es por ello que sin lo fáctico no hay libertad, ella necesita de la distancia para ser, necesita negar el en-sí que es el mundo para poderse fundar como para-sí: “El para sí se descubre como comprometido en el

²⁰⁸ Ibidem, p. 20. Subrayado mío.

²⁰⁹ Ibidem, p. 79.

ser, cerrado por el ser, amenazado por el ser; descubre el estado de cosas que lo rodea como motivo para una reacción de defensa o de ataque.”²¹⁰

En otras palabras, la libertad solo puede darse en situación, y la situación solo puede plantearse gracias a la libertad. El significado de esta idea es bastante claro: “La libertad humana encuentra por todas partes resistencias y obstáculos que no ha creado; pero esas resistencias y esos obstáculos no tienen sentido sino en y por la libre elección que la realidad humana *es*.”²¹¹

Esta es la antesala del análisis sobre la muerte más profundo que realizará Sartre en *El ser y la nada*. Como obra culminada, debemos confiar en que la posición otorgada a la muerte en el discurso sobre el ser y la nada no es casual. Recuérdese que la primera mención que hace desde el punto de vista filosófico es cuando se refiere a los éxtasis temporales del para-sí, específicamente cuando menciona al pasado: la muerte reintegra la vida en un solo pasado, siendo la expresión de lo *ya-sido* total.

Es en la relación situación-libertad que Sartre va a analizar el problema de la muerte *in extenso*, porque ella, junto a otros casos que se mencionarán, constituye una situación típica de la facticidad, de hecho, la más importante. Así pues, Sartre evaluará en este mismo orden: mi sitio²¹², mi pasado, mis contornos²¹³, mi prójimo y mi muerte.

Como ya se había explicado, según Sartre, el para-sí se ve constreñido a ser en-sí por la facticidad, pero también gracias a ella es que la libertad cobra un sentido justo para él. A esa doble condición se debe circunscribir la muerte, ya que ella es también un tipo

²¹⁰ *Ibidem*, p. 88.

²¹¹ *Ibidem*, p. 90.

²¹² Se define por el orden espacial y la naturaleza singular de los “estos” que se revelan sobre el fondo del mundo.

²¹³ Son las “cosas-utensilios” que rodean al para-sí, con sus coeficientes propios de adversidad y utilidad.

de situación. En ese sentido, es válido recordar que otro momento importante en esta obra relativo a la muerte fue en el análisis del ser-para-otro y del otro. En su momento se vio que la objetivación de la que es víctima el para-sí debido a la mirada y las relaciones concretas con los otros ha sido definida como una muerte. De forma más específica, que la libertad del otro es la muerte de las posibilidades del para-sí. Aquí es válido recordar la opinión de Bernard Schumacher: “Sartre construye su tanatología sobre su ontología de la libertad y su antropología del ser-para-el-otro, donde la relación entre los para-sí es del orden del conflicto: la meta del ser-para-el-otro consiste en reducir al otro a un en-sí.”²¹⁴ Este puede ser el secreto de la interpretación diferenciada de Sartre respecto a Heidegger y al resto de los pensadores clásicos que abordan el problema de la muerte. En primer lugar, su particular concepción sobre la libertad y, en segundo lugar, la hostilidad respecto al *otro*. No obstante, a todas luces la primera sobrepasa a la segunda en importancia.

A primera vista, la muerte es lo que hay del otro lado, lo que está más allá del muro (*ce qu'il y a de l'autre côté du mur*); pero bien reconoce el pensador que hay que considerarla desde otro punto de vista “como acontecimiento de la vida humana”. Pero como acontecimiento integrado a esta vida, la muerte puede ser un “término” expresado de dos formas. Una, como nada que “limita el proceso terminado”, y la otra como aglutinada “al proceso que termina”, un fin que resume en sí todo lo anterior. Es, en definitiva, un “Jano bifronte”, dice Sartre. Y lo califica a partir del ser mítico porque

²¹⁴ Schumacher, Bernard. *Death and Mortality in Contemporary Philosophy*, Cambridge University Press, Kindle Edition, p. 91.

de la misma manera que Jano posee una doble faz, la muerte puede ser vista como un límite que pertenece al *más allá*, o como un límite que compendia la vida.

En este sentido distingue dos concepciones importantes: una realista y otra idealista. La realista coloca la muerte más allá, como una “cesación absoluta del ser”, “existencia en la forma no humana”.²¹⁵ Frente a esta concepción, se ha erguido un concepto idealista que ha puesto a la muerte del lado de acá, “el hombre no puede encontrar más que lo humano”, no hay “otro lado de la vida”.²¹⁶ Esta concepción de la muerte influye sobre toda la vida “como el acorde de resolución es el sentido de la melodía.”²¹⁷ Dándose el caso en que esta muerte ya no es simplemente algo dado, sino que es en cada caso *mí* muerte.

Es en este contexto donde Sartre recuerda a Heidegger, porque este constituye el máximo exponente en ese momento de la interpretación realista con su ser-para-la-muerte (*Sein-zum-Tode*).

No obstante, ninguna de estas perspectivas, a juicio de Sartre, completa el análisis sobre el problema de la muerte. Se debe comenzar por lo que él considera lo más importante: su carácter absurdo. Para que se entienda, absurdo no es aquello que se ofrece al final de la existencia como una nada (realismo) o como sentido *mío* durante la vida (idealista). Sartre pone como ejemplo una situación cercana a la que él ha vivido en la guerra y que recuerda muy bien su cuento *El Muro*.²¹⁸ Así, dice: “...deberíamos compararnos mejor con un condenado a muerte que se prepara bravamente al último

²¹⁵ Sartre, J.P. *El ser y la nada*, Editorial Iberoamericana, Buenos Aires, 1949, Tomo III, p. 150.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 151.

²¹⁷ *Ídem*.

²¹⁸ Sartre, J.P. *Le mur*, Gallimard, Paris, 1939.

suplicio, que pusiera todo su sentido en hacer un buen papel en el patíbulo y que, entre tanto, fuera llevado por una epidemia de gripe.”²¹⁹ Lo absurdo es la cancelación de todo proyecto posible tendiente al ser o al no ser.

A partir de lo anterior la crítica sartreana a Heidegger se focaliza en tres objeciones: por una parte, la muerte no es la condición de posibilidad de *mi* individualidad, esto es, de la individualidad del para-sí; en segundo lugar, es imposible que la muerte pueda ser esperada como ha pensado Heidegger; y en tercer lugar, es imposible que ella le otorgue algún sentido a la existencia del para-sí. A estas tres críticas que elabora explícitamente contra Heidegger se le deben sumar dos problemáticas más a su definición; primero, la concerniente a la relación muerte-otro; y la relación muerte-finitud.

En el inicio de su argumentación Sartre cree que Heidegger ha realizado un “juego de manos”. Este “juego de manos” consistió en que el pensador alemán dedujo injustificadamente la individualidad del *Dasein* de la muerte particular que él debe afrontar. De acuerdo con Heidegger, ya que el *Dasein* es ser-para-la-muerte ello no solo significa que la muerte es inevitable, sino que al serlo ella individualiza, porque ningún otro ser puede morir en lugar del para-sí. *Mi muerte* es solo *mía*, la de nadie más, incluso ni siquiera el sacrificio de una persona por otra cambia esa situación; el sacrificio es solo una excepción de la regla, es una situación particular. Luego de lo anterior pregunta Sartre: “¿Cómo, en efecto, probar que la muerte posee esa individualidad y el poder de conferirla?”²²⁰

²¹⁹ Sartre, J.P. *El ser y la nada*, Editorial Iberoamericana, Buenos Aires, 1949, Tomo III, p. 153.

²²⁰ Ídem.

En la continuación de su crítica dice que hay escondido en el argumento heideggeriano un pensamiento de mala fe que asume a la muerte con un carácter único y exclusivo del *Dasein*. Considerada así, como la muerte específica, subjetiva y única del *Dasein* nadie podrá ocupar *mi* lugar: “Y los “*mis*” no conciernen en nada aquí a una personalidad conquistada sobre la vulgaridad cotidiana (...), sino simplemente esa ipseidad que Heidegger reconoce expresamente a todo *Dasein* –exista en el modo auténtico o inauténtico- cuando declara que “*Dasein ist je meines*”.”²²¹De forma tal que ninguna de *mis* posibilidades eventuales podrá ser desplegada por nadie más.

Por el contrario, evaluando el ser-en-el-mundo y la situación que rodea al *Dasein* piensa Sartre, todo lo que el hombre haga puede ser hecho por otro: “Mi muerte entrará también en esa categoría: si morir es morir para edificar, para dar testimonio, por la patria, etc., cualquiera puede morir en mi lugar...”²²²La muerte solo es o puede ser individualmente *mí* muerte como muerte pensada, reflexionada, intuita, intencionalmente por el “cogito pre reflexivo”.

Resumiendo, Sartre piensa que, primero, no hay elementos suficientes para deducir la personalidad del *Dasein* de la muerte. Y, en segundo lugar, que la muerte no debe ser en modo alguno estructura constitutiva del *Dasein*, ella también puede ser vista como parte del mundo, utilizando su terminología, como *fáctica*. Ahora bien, ¿hasta qué punto Sartre tiene razón frente a Heidegger?

Sin duda alguna en ambos lados hay algo de razón. Ontológicamente hablando Heidegger tiene razón frente a Sartre. Política o socialmente, es Sartre quien la tiene

²²¹ Ibidem, p. 154.

²²² Ibidem, p. 155.

frente a Heidegger. Nadie muere por nadie, eso es una verdad indiscutible, siquiera si se considera el ser-para-sí. Debido al obvio carácter irrepitable del final de la existencia es imposible saber si era esa o no la muerte propia, por tanto, sea la que sea, es la definitiva y la determinante. No obstante, si se quisiera acentuar el carácter heroico de una muerte no habría problema alguno en asumir la opinión de Sartre. Pero incluso en este último caso, en el que X muere por Y ya sea por accidente o por sacrificio, dicho discurso tiene más bien una funcionalidad tranquilizadora en tanto es una especie de justificación ante el acto irracional de dejar de existir.

Pero hay un elemento que no se debe pasar por alto y es el carácter individualizante que Sartre adjudica a Heidegger, algo bien distante a las intenciones originales del pensador alemán. Antes que nada, este último define que su investigación no pretende posicionarse metódicamente en ninguna rama del saber, el “análisis existencial” que él desarrolla se posiciona anterior a estos.²²³ Ello lo lleva a distinguir entre el cotidiano “ser relativamente a la muerte” y el concepto “existencial” de la muerte, movimiento del que Sartre no se percató al adjudicar un concepto de muerte a Heidegger que mezcla elementos propios de lo cotidiano con el concepto “pleno” que define dicho pensador. Pero más llamativo aún es el uso del concepto *Dasein* de manera indiscriminada en un momento en el que Sartre se mantiene hablando del individuo, de la realidad humana, del hombre y del ser-para-sí. En ninguno de estos casos parece justo hacer equivaler *Dasein* a dichos conceptos; y si en Sartre es posible identificar el para-sí a la realidad

²²³ Ver sección 49 “Deslinde del análisis existencial de la muerte por respecto a otras exégesis posibles del fenómeno” y sección 52, “El cotidiano “ser relativamente al fin” y el pleno concepto existencial de la muerte”, en Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Trd. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 2010, pp. 269-272.

humana o al individuo es a causa de que su análisis parte de presupuestos divergentes.

224

En lo concerniente a la segunda crítica, dice Sartre que la muerte no puede ser esperada. Claro está, *prever* la muerte no es lo mismo que *esperarla*.²²⁵ Aquí se trata de señalar lo segundo más que lo primero. El conflicto con la espera está dado por ese carácter absurdo al que ya se ha hecho referencia más arriba. Primero, no se puede decir que cada minuto que transcurre *nos* acerca al final, puede que sí, puede que no. La muerte sorprende en cualquier instante. Y de esto Heidegger saca la conclusión de que el *Dasein* es un ser relativo a la muerte, porque en cada caso el *Dasein* está en relación a ella, pero según Sartre ocurre justamente lo opuesto. “Lo propio de la muerte, dice, es que puede sorprender siempre antes de término a los que la esperan para tal o cual fecha.”²²⁶

Es difícil creer en un Heidegger que defienda la idea de que el *Dasein* pueda *esperar* la muerte en el sentido en que Sartre utiliza el término esperar (*attendre*). Este piensa en la espera de un intervalo de tiempo que transcurre entre una acción presente y la acción futura que es morir. Sin embargo, no hay nada más alejado del pensador alemán si se tiene en cuenta su particular concepción de la temporalidad del *Dasein*. El tiempo no es una entidad preexistente que se recorre de lado a lado y *en* la cual se pueda esperar un futuro más cercano o lejano. Al pensar en ello, resulta extraño que Sartre lo haya

²²⁴ Remítase a la nota 64, Capítulo 1, sobre la traducción que emplea Sartre del término *Dasein*.

²²⁵ Ibídem, p. 155. En edición francesa literalmente la oración es: « ...s'attendre à la mort n'est pas attendre la mort. ». Sartre, J.P. *L'être et le néant*, Éditions Gallimard, Paris, 1943, p. 580.

²²⁶ Sartre, J.P. *El ser y la nada*, Editorial Iberoamericana, Buenos Aires, 1949, Tomo III, p. 157.

pasado por alto, sobre todo porque su noción de temporalidad va a ser muy similar a la Heidegger.

Hasta la propia opinión de Sartre resulta paradójica con su filosofía al decir que lo propio de la muerte, “es que puede sorprender siempre antes de término a los que la esperan para tal o cual fecha.”²²⁷ Al intentar polemizar con Heidegger desliza involuntariamente un parecer que supone un Tiempo sobre el cual la muerte se desplaza como una entidad real.

La tercera crítica se basa inicialmente en la idea de Heidegger de que la muerte es “la posibilidad de la imposibilidad de todo conducirse relativamente a..., de todo existir.”²²⁸ Por el contrario para Sartre, la muerte es la máxima imposibilidad, es aniquilamiento y con ello, desaparición de todas las posibilidades del para-sí, “una aniquilación siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades.”²²⁹ De esto se deduce que el significado de la vida no pueda venir dado por la muerte.

Se ha estudiado cómo en Sartre todo hace remisión a los hechos de la conciencia intencional en el mundo o a la libertad del para-sí que es lo mismo. Con la muerte sucede algo similar. Solo la libertad otorga significaciones a ella, no al revés: “...un sentido no puede provenir más que de la subjetividad misma. Puesto que la muerte no aparece en el fundamento de nuestra libertad, sólo puede *quitar a la vida toda significación.*”²³⁰ Esto, si se asume de antemano que la muerte es simplemente una

²²⁷ Ídem.

²²⁸ Heidegger, M., Ob.Cit., p. 286.

²²⁹ Sartre, J.P., *El ser y la nada*, Editorial Iberoamericana, Buenos Aires, 1949, Tomo III, p. 158.

²³⁰ *Ibidem.*, p.161.

situación *fáctica* extemporánea al para-sí, que, como se ha visto, es el punto de divergencia fundamental con el pensador alemán, y lo que tiene de original su propuesta. Más adelante expresa:

“Así, la muerte no es jamás la que da sentido a la vida: es, al contrario, la que quita en principio toda significación. Si debemos morir, nuestra vida no tiene ya sentido, porque sus problemas no reciben ninguna solución y porque la significación misma de los problemas permanece indeterminada.”²³¹

Vista la idea de manera simple parece Sartre tener razón en este punto, siempre y cuando, es válido aclarar, se asuma al para-sí como un tipo de ser que solo adquiere sentido solo en los actos intencionales (presentes y en la vida) que el pensador define como libertad. Ironía mayor si se pretende un pensador que rompe con la tradición metafísica anterior y con buena parte del pensamiento filosófico occidental. Si la intención del texto ha sido el examen de la totalidad del ser bajo su doble significación como en-sí y para-sí, negando los dualismos y la serie de presuposiciones metafísicas que han obviado el cogito pre reflexivo y la realidad humana, entonces de nuevo Sartre se encuentra ante un problema mayor. El sentido no puede venir de una vida que se toma a sí misma como referencia, en términos sartreanos, de una libertad que se da a sí misma en un círculo cerrado. En el fondo ha deslizado subrepticamente la posibilidad de traicionar su principal objetivo ontológico. La realidad humana, no puede ser esa identidad de sí hacia sí, esa entidad aséptica y estéril que extrae todo su sentido de la presencia de las cosas y de sí misma. ¿Dónde está la ausencia? ¿Dónde la *nada* real que toca a la realidad humana? ¿La angustia? ¿Es que realmente el pensamiento de la

²³¹ Ibidem., p. 162.

muerte no ofrece *ningún* sentido a la conciencia humana o se trata más bien de *no querer* que ella sea fuente de sentido alguno?

En este punto es preferible referir a Derrida, quien recuerda que al final, la teoría de Sartre no sale de los marcos del humanismo que él mismo está criticando. Sartre, es perfectamente ubicable junto a Hegel, Husserl y Heidegger. Sobre todo, porque no es profundamente existencialista así como ha querido serlo. ¿Cómo entender esta traición? A través de la muerte, sobre la cual dice Derrida:

“El hombre es lo que tiene relación con su fin, en el sentido fundamentalmente equívoco de esta palabra. Desde siempre. El fin trascendental no puede aparecerse y mostrarse más que a condición de la mortalidad, de una relación con la finitud como origen de la idealidad. *El nombre del hombre siempre se ha inscrito en la metafísica entre dos fines. No tiene sentido más que en esta situación escato-teleológica.*”²³²

El doble límite escato-teleológico falta al interior de la obra analizada de Sartre, si bien hay un profundo apego por el ser como idealidad (y en ello como fin teleológico). En este punto, recuérdese solamente que desde el mismo inicio él ha dicho que el para-sí es un ser que al no ser en-sí aspira en todo momento a serlo, por ello es que actúa, se proyecta: “Toda realidad humana es pasión, en cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el En-sí que escapa a la contingencia al ser su propio fundamento, el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios.”²³³ El hombre, en Sartre, quiere ser Dios, ansía la infinitud. Pero como bien se recordó arriba con Derrida

²³² Derrida, Jacques. “Los fines del hombre”, en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, p. 160. Subrayado mío.

²³³ Sartre, J.P. *El ser y la nada*, Editorial Iberoamericana, Buen Aires, Tomo III, 1949, p. 272.

la definición de hombre pasa por ese doble límite, y hasta ahora Sartre ha ocultado el fin escatológico.

Vayamos al texto de nuevo porque para Sartre esta imposibilidad que es la muerte, esta aniquilación de todos los proyectos, la desaparición del para-sí, etc...Es, además, “el triunfo del punto de vista del otro sobre el punto de vista que *constituyo* yo sobre mí mismo.”²³⁴Esto ya se había esbozado al hablar del pasado, y se había precisado más adelante en la parte correspondiente al ser-para-otro. Aquí, el pensador solo termina de cerrar la idea.

En tanto el para-sí se mantenga en vida continuará temporalizándose. Supera su pasado hacia su porvenir en el presente. Sin embargo, al morir, todo queda en el pasado, todo ha sido ya, y ese *ha sido* de algo que ya no es, queda como atributo, cualidad, recuerdo, memoria, objetividad del otro que continúa su temporalización y proyecto de vida. Eso lo lleva a decir que: “La característica de una vida muerta es que constituye una vida de la que Otro se erige en guardián.”²³⁵

“Ser olvidado” es una decisión que compete y comienza por el otro, para fundirse en una masa. No es, piensa Sartre, aniquilarse por completo, sino entrar en un tipo de existencia que ya no es personal sino “colectiva”. La relación con los muertos es una “estructura esencial” de lo que ya se definió como ser-para-otro. Es decir, que el dejar de existir forma parte de la estructura del *otro* pero nunca del para-sí. El muerto en sí

²³⁴ *Ibidem.*, p. 163.

²³⁵ *Ibidem.*, p. 164. Sobre la emergencia de la responsabilidad resulta un contenido aún azaroso y poco desarrollado que lo continuará en *El existencialismo es un humanismo* y obras posteriores. Es uno de los conceptos que debieran ser analizados en relación a una posible ética sartreana.

no habla, no está, no existe, pero asegura su existencia *de otra* manera a través de su pasado que se reintegra en la vida colectiva y ajena:

“Encontramos aquí la relación original que une la facticidad con la libertad; elegimos nuestra actitud con respecto a los muertos, pero no puede ocurrir que no elijamos una.” De ahí que: “...por su propia facticidad, el para-sí es llevado a una “responsabilidad” completa en relación con los muertos, está obligado a decidir libremente de su suerte.”²³⁶

La entrada del otro en escena asegura que la vida, aunque *hecha*, continúe en la forma que el otro elija su proyecto. Pero pudiera pensarse por esto que la introducción de la responsabilidad en escena implica menos distancia entre los para-sí que pueblan el mundo, una menor hostilidad. No es así. Y es este uno de los pasos más insatisfactorios del pensador: “*Así, la existencia misma de la muerte nos enajena enteramente, en nuestra propia vida, en provecho de otro. Ser muerto es ser presa de los vivientes. Eso significa que aquel que trata de descubrir el sentido de su muerte futura debe descubrirse como presa futura de los otros.*”²³⁷

Debido a lo anterior, ese aniquilamiento que es la muerte y la reinserción de las posibilidades en el otro, es que Sartre dice que la muerte se sale de toda estructura ontológica del ser para-sí. Porque no puede armarse contra ella, porque no puede esperarla, no puede enfrentarla, porque es una caída del para-sí en el otro, porque es una contingencia radical que solo compete al otro.

²³⁶ Ibidem, p. 166.

²³⁷ Ibidem, p. 167. Subrayado mío.

Sin embargo: ¿Cómo es posible que la muerte sí pueda ser tenida en cuenta respecto al otro que también es un para-sí y no pueda ser una estructura del para-sí en sí mismo? En otros términos ¿Por qué no ha querido evaluar los efectos que ha tenido *la muerte pasada del otro* que se reinserta en *mi* existencia? Resalta además la intención moral de su obra con la ausencia de un análisis efectivo de la responsabilidad ante la muerte del otro. Más allá de cualquier justificación, la dialéctica sartreana entre el para-sí, el ser para-otro y el otro parece haber fallado en este punto.

Por contraste se pueden llegar a diversas conclusiones que trasciendan la crítica sartreana. Es válido recordar que, en esta misma tradición francesa, Sartre es solo uno de los varios pensadores que se adentran en la muerte como motivo esencial en la filosofía. Ya que se mencionó el problema respecto a la otredad, salta por contraste la visión que al respecto tiene el filósofo Emmanuel Lévinas.

Gracias a su obra más importante, *Totalidad e Infinito*, se puede descubrir que la filosofía no solo debe tomar una orientación de carácter ontológico, sino que su mayor reto, su horizonte y su futuro, está en un replanteamiento ético-ontológico. A partir de ahí retoma viejos temas hegelianos, kantianos, heideggerianos para reformular cómo debe ser tenida en cuenta la muerte: “Hay aquí un final que siempre tiene la ambigüedad de una partida sin retorno, de un llegar a su fin, pero también de la conmoción (¿es realmente posible que esté muerto?) de la no-respuesta y *de mi responsabilidad*”²³⁸. ¿Responsabilidad respecto a qué o quién? Respecto al otro. Ante el enigma de la muerte Lévinas revaloriza una ética de la relación entre el yo y el otro. Y el acto fundante de la filosofía es puramente ético, fundado en la relación que él llamó “cara a cara”:

²³⁸ Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002, p. 3. Subrayado mío.

“La muerte del Otro me afecta en mi identidad como un yo responsable (...) constituido por una responsabilidad imposible de describir. Es así como soy afectado por la muerte del Otro; ésta es mi relación con su muerte. Es desde ese momento, en mi relación, en mi deferencia hacia alguien que ya no responde más, una culpa del sobreviviente.”²³⁹

Contrastando ambas visiones se puede descubrir que formalmente ambas llegan a la responsabilidad a partir de la muerte del otro. Pero se diferencia mucho la responsabilidad sartreana de la segunda en que es vista incluso como culpa.

Más adelante, Sartre se pregunta de dónde es que muchos –incluyendo a Heidegger– han extraído la idea de que la muerte pueda ser una estructura ontológica de la realidad humana. Pues de la creencia en que la muerte es la causa de la finitud. Para él, muerte y finitud son dos cosas distintas, claramente dicho, la muerte no es la causa de la finitud:

“...la muerte es un hecho contingente que depende de la facticidad; la finitud es una estructura ontológica del para-sí que determina la libertad y que solo existe en y por el libre proyecto del fin que me anuncia mi ser. Dicho de otra manera, la realidad humana seguiría siendo finita, aunque fuera inmortal, puesto que *se hace* finita al elegirse humana.”²⁴⁰

Al contrario de lo que se piensa habitualmente, en este caso la finitud está determinada por la libertad del para-sí, y no por limitación alguna. Finito es aquello que tiene un fin (en su sentido escatológico o teleológico), que termina por algo que lo determina. La cuestión está en saber qué es lo que determina al *ser-para-sí* a ser algo con fin: finito.

²³⁹ Lévinas, Emmanuel. “La muerte y el tiempo”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2005, p. 14 y 15.

²⁴⁰ Sartre, J.P. *El ser y la nada*, Editorial Iberoamericana, Buenos Aires, 1949, Tomo III, p. 171.

La respuesta que ofrece Sartre tiene pleno sentido si se piensa con profundidad. ¿Pero por qué se ha sugerido aquí que pueda haber una falta de sentido?

Por un lado, el para-sí que es conciencia y realidad humana es definido como finito porque es delimitado por la libertad. Pero al mismo tiempo, el para-sí, la conciencia o la realidad humana son libertad. Cualquiera sea el concepto que se tome se reduce a ella. Y ello concluye en que es la libertad la que se limita a sí misma. Luego, Sartre no podía decir otra cosa que esta: “La libertad que es *mi* libertad permanece total e infinita; *no porque la muerte no la limite, sino porque la libertad no encuentra nunca ese límite...*”²⁴¹ Así era como único la libertad podía ser límite de sí misma, como infinita, como *causa sui*. Se ve cómo entonces lo infinito que es la libertad, limita en su sentido de determinar, el acto del para-sí. No habiendo necesidad de plantear a la muerte como origen de la finitud.

No obstante, ese análisis que se acaba de realizar es una interpretación que, lamentablemente, es deducida de las propias conclusiones del pensador existencialista, el cual, al final de todo, por no reconocer a la muerte como origen de la finitud ha culminado deslizando ideas que recuerdan más a Spinoza y a Descartes de lo que él mismo hubiera deseado.

Desde estos supuestos, pareciera que Sartre ha introducido una concepción novedosa del ser que implica su dialéctica con la nada del para-sí. Pareciera que realiza una descripción de la realidad humana bastante ajustada a su desempeño *en acto*. Pero, el carácter absoluto de esa descripción y todos sus descubrimientos posteriores se basan

²⁴¹ *Ibidem.*, p. 173. Subrayado mío.

en la autoridad y legitimidad inicial de la intencionalidad de la conciencia que hereda de Edmund Husserl y en su concepto absoluto de libertad cercano a la sustancia de Spinoza.

Este principio trae consigo el inconveniente de que siempre e inevitablemente, la conciencia va a carenar en el ser. De que incluso hasta la nada, es nada consciente, o nada hecha consciente. Por tanto, un concepto como el de muerte es el límite impensado de la filosofía fenomenológica. Obviarlo, es lo más fácil. Tratar de integrarlo lo más difícil. Recordemos una vez más a Lévinas: “La relación con la muerte, más antigua que cualquier experiencia, no es una visión del ser o de la nada. La intencionalidad no es el secreto de lo humano.”²⁴²

Ya en las conclusiones de su análisis Sartre resume: “¿Qué es pues la muerte? No es otra cosa más que cierto aspecto de la facticidad y *del ser-para-otro*; es decir, no es sino algo dado.”²⁴³ Y más adelante: “Mortal representa el ser presente *que soy para-otro*, muerto representa el sentido futuro de mi para-sí actual para-otro. Se trata, pues, de un límite permanente a mis proyectos; y como tal, debe ser asumido ese límite.”²⁴⁴

Al final de la obra Sartre piensa que la ontología debe mostrar:

1. Que el en-sí debe fundarse como para-sí.
2. Que la conciencia es proyecto de fundarse o *libertad absoluta*.

¿Fue esto suficiente? Evidentemente no. En las últimas líneas, cuando todavía está distinguiendo entre ontología y metafísica, cuando aún acota una que otra idea sobre la

²⁴² Lévinas, Emmanuel, *Dios, la muerte y el tiempo*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2005, p. 26.

²⁴³ Sartre, J.P., *El ser y la nada*, Editorial Iberoamericana, Buenos Aires, 1949, Tomo III, p. 172. Subrayado mío.

²⁴⁴ *Ibidem*, pp. 172-173. Subrayado mío.

libertad, hace notar que la ontología solo nos deja en la antesala del problema del para-sí.

“La ontología, dice luego, no podría formular por sí misma prescripciones morales. Se ocupa únicamente de lo que es, y no es posible deducir imperativos de sus indicativos. Deja entrever, sin embargo, lo que sería una ética que asumiera sus responsabilidades frente a una *realidad humana en situación*.”²⁴⁵

De esta manera, si la metafísica aborda la totalidad del ser desde el modo de la posibilidad, y la ontología el análisis de las distintas manifestaciones *de hecho* de ese ser, la ética vendría a alumbrar sobre la continuidad del para-sí en ese mundo.

El psicoanálisis existencial ideado por Sartre, sumado a lo anterior, pretende ser una descripción moral de los diferentes proyectos del hombre. En varios momentos de sus obras publicadas manifiesta más de un interés en profundizar estas temáticas éticas, en sus obras póstumas dejó esbozado un texto sobre Moral y proyectos afines. Pero nunca fue suficiente. Además, se cree que el carácter inacabado de estas obras no pasa de ofrecer pistas, pero nunca lo que él hubiera querido hacer.²⁴⁶

Así, el momento ontológico deja una gran interrogante abierta que Sartre intentará solucionar poco a poco en textos y épocas posteriores.²⁴⁷ Aquí, culminará con una promesa incumplida: “Todas esas interrogantes, que nos conducen a la reflexión pura y no cómplice, solo pueden encontrar sus respuestas en el terreno moral. Consagraremos a ello una obra próxima.”²⁴⁸

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 285.

²⁴⁶ El autor de *El Ser y la Nada* no publicó en vida sus reflexiones acerca de la moral, que ocupan cientos de páginas y aparecieron sólo póstumamente, editados por su hija adoptiva Arlette Elkhaim-Sartre en 1983. Estos escritos son el producto de las reflexiones sartreanas acerca de la moral inmediatamente posteriores a la célebre conferencia *El existencialismo es un humanismo*, es decir, se extienden desde 1947 a 1948.

²⁴⁷ Por ejemplo, *Crítica de la Razón dialéctica*, tomos I y II. Véase su prólogo *Cuestiones de Método*.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 288.

Dado lo anterior, para una correcta conceptualización de la relación muerte y libertad en la obra analizada hay que tener en cuenta lo siguiente:

1. La muerte no confiere individualidad alguna al para-sí.
2. No puede ser esperada por el para-sí.
3. No confiere sentido alguno a la vida del para-sí.
4. Es, en todo caso, un fenómeno que entrega la vida del para-sí al otro y viceversa.
5. No constituye la causa de la finitud del para-sí

Todo lo cual puede ser resumido en palabras del propio pensador diciendo que:

“...la muerte no es en modo alguno estructura ontológica de mi ser, al menos en tanto que es *para-sí*; el *otro* es el mortal en su ser. No hay ningún lugar para la muerte en el ser-para-sí; no puede ni esperarla, ni realizarla, ni proyectarse hacia ella; no es tampoco el fundamento de su finitud y, de una manera general, no puede ni ser fundada desde dentro como proyecto de la libertad originaria, ni ser recibida desde fuera como cualidad por el para-sí.”²⁴⁹

Y de esta forma se ve más claro todo. Sartre, que ha intentado comprender los dos modos del ser como en-sí y para-sí tomando la totalidad de la realidad humana, ha llegado a conceptualizar una libertad que se encuentra en contradicción con la muerte ontológicamente hablando. Todo lo cual provoca interrogantes éticas a las que nunca va a responder. La libertad niega la muerte y a su vez, esta queda excluida de la libertad que es el para-sí.

²⁴⁹ Ibidem., p. 172.

En su momento ya han sido comentados y criticados los argumentos sartreanos, resaltando, además, que aunque el pensador francés intente constituir una filosofía de carácter ético-ontológico y de fundar una nueva reflexión sobre la libertad y la responsabilidad, ambas propuestas no son más que vanos intentos que exponen la manera en la que el existencialismo se ha negado a sí mismo.

Conclusiones

Tras un largo y exhaustivo recorrido por la obra estudiada se llegan a las siguientes conclusiones:

1. Jean-Paul Sartre es un pensador que, si bien presenta diferencias sustanciales con su tiempo, su vida y obra se inscriben en el movimiento de la filosofía contemporánea. Hay aquí una relación de continuidad y ruptura. Continuidad porque se encontrarán en él contenidos asumidos de la filosofía moderna como lo son el tema del Sujeto, la validez del conocimiento objetivo, la libertad, la muerte, entre otras. Ahora, el abordaje que emplea está mucho más cercano a un nuevo tipo de método que le da preponderancia al cuestionamiento de ese Sujeto auto centrado, reflexivo, absoluto y necesario. Y como derivación, el conocimiento será entendido desde una dimensión pre reflexiva.
2. Para muchos investigadores es discutible la pertinencia o no de definir el movimiento filosófico francés contemporáneo. No obstante, se ha demostrado que este es necesario para ubicar y al mismo tiempo restringir el círculo de influencias teóricas y metodológicas que recibe Sartre. A estos efectos lo que se denominó como filosofía francesa contemporánea constituye un saber que asume también el cuestionamiento al Sujeto moderno desde una perspectiva de continuidad y ruptura. Una primera diferencia notable entre el movimiento francés y el movimiento más general contemporáneo está dada por la discusión y difusión frecuente de la fenomenología de Edmund Husserl y la ontología de Martin Heidegger. Además de la trascendencia de perspectivas psicoanalíticas, feministas, culturoológicas, antropológicas, semiológicas,

entre otras. Todo lo cual quiere decir que hay una nueva forma de mirar el conocimiento científico y filosófico, ahora más cercano a la vida, a la complejidad, a la diferencia y alejado de un pensamiento de la identidad y la reflexión.

3. La filosofía de Jean-Paul Sartre es una filosofía de la libertad. Toda su obra, expresión de la filosofía moderna, contemporánea y del movimiento filosófico francés, ha sido remitida explícitamente a ese concepto. Lo cual permite una ordenación filosófica de su obra de acuerdo a los cambios, adiciones, debates o adherencias que provocan una cierta transformación en esa libertad.
4. Teniendo en cuenta lo anterior, la obra de Sartre es dividida, filosóficamente, en tres momentos, el momento ontológico, el antropológico y el histórico. Cada momento en la obra de Sartre hay que verlo como una capa nueva que se le agrega a su devenir creativo.
5. En todos estos momentos filosóficos se pueden encontrar reflexiones y acercamientos al tema de la muerte, no obstante, es solo en el momento ontológico, en la obra *El ser y la nada*, que hay una mención explícita para implementar una interpretación crítica a su particular concepción.
6. Independientemente del resultado de la obra *El ser y la nada*, hay en ella al menos la intención de pensar la filosofía desde un carácter ético-ontológico, no solo porque todo gira en torno a la libertad, sino también porque el autor ha reconocido que el análisis del ser en sí mismo no lleva a nada.
7. El éxito de la reflexión ontológica y fenomenológica está garantizado por el análisis del ser-para-sí. Este posee una serie de estructuras que lo definen, y de entre todas ellas es la libertad la más importante, la cual, a su vez, está en relación directa con el

concepto filosófico de intencionalidad. El origen de la reflexión sartreana, en definitiva, está en que el ser-para-sí es una trascendencia constante hacia las cosas, es libertad, y como no tiene esencia es nada. Así quedan relacionados el ser-para-sí, la nada y la libertad.

8. Desde que han emergido el otro y el ser-para-otro, Sartre ha colocado una barrera infranqueable tendiente a la supresión de toda relación. Todo se entreteje en el ámbito del ser-para-sí, haciendo de la responsabilidad una noción vacía y de su ética una falsa promesa. Hay que discrepar en este punto, no solo porque conlleve a una negación de sus propios postulados, sino también por las implicaciones en las que esto pueda derivar política y socialmente. En este punto se prefiere y se exige para los tiempos que corren una ontología que resulte en un mayor vínculo entre el ser que es la conciencia y el otro frente a ella.
9. La facticidad y la situación son necesarias para fundamentar la libertad. Sin aquella, la libertad pierde autenticidad, y sin esta no tiene sentido hablar de las oposiciones que emergen del mundo. No obstante, la muerte, que fue definida como una situación fáctica, queda renegada a ser simplemente el fin de la existencia del ser-para-sí y por extensión a negar su libertad. Se pudiera pensar que es precisamente así: toda muerte niega la libertad. Pero solo si se adopta una postura cotidiana y reduccionista frente a ella. Luego, Sartre adopta una posición cotidiana y reduccionista frente a la muerte en oposición a Heidegger.
10. La muerte en Sartre es un hecho que no determina en nada la individualidad del ser-para-sí; un hecho que nadie puede esperar; no confiere sentido alguno a la vida; es un fenómeno que posibilita que el otro sustraiga la vida al ser-para-sí; y no constituye la

causa de la finitud del para-sí. Todas estas características fueron deducidas de la crítica que él le realizó a Martin Heidegger.

11. Desde estos supuestos, pareciera que Sartre ha introducido una concepción novedosa del ser que implica su dialéctica con la nada del ser-para-sí. Pareciera que realiza una descripción de la realidad humana bastante ajustada a su desempeño *en acto*. Incluso atractiva en un contexto histórico en el que la nada y la libertad seducían bastante. Pero, el carácter absoluto de esa descripción y todos sus descubrimientos posteriores se basan en la autoridad y legitimidad inicial de la intencionalidad de la conciencia que hereda de Edmund Husserl y en su concepto absoluto de libertad cercano a la sustancia de Spinoza como una libertad que es causa de sí misma.
12. Como la libertad es su propio límite es que se define por absoluta. Al ser *nada* en el ser-para-sí, ella es lo único que es, incluso no siendo nada, ella es. Por tanto, es absoluta. Segundo, como es causa de sí misma es que se deduce su carácter auto referencial e infinito. Es válido repetir lo que él mismo ha dicho: “La libertad que es *mi* libertad permanece total e infinita...”²⁵⁰ Es también por ello que el otro no tiene nada que hacer con el ser-para-sí. La relación se reduce a una especie de vínculo entre dos mónadas, dos libertades que solo pueden objetivarse y rivalizar por el mundo que ocupan.
13. Así pues, la muerte en Sartre no es parte de las estructuras del ser-para-sí porque este queda definido como una libertad absoluta que encuentra sus raíces en la intencionalidad de Husserl atándolo todo el tiempo al ser como presencia a sí y no como presencia *por* y a través del otro. Se trata de una ontología de la presencia que omite,

²⁵⁰ *Ibidem.*, p. 173. Subrayado mío.

en el fondo, la nada real, la diferencia y la alteridad en pos de la infinitud, la auto referencialidad y su carácter absoluto.

Se ha de reconocer que el tecnicismo propio de una investigación, sumado a la lógica en la argumentación, hacen olvidar el para qué se escribe o se piensa un problema. Para el presente caso, a pesar del olvido momentáneo, solo se ha querido tomar a Sartre como justificación para pensar esa relación problemática entre la libertad y la muerte. Pero más específicamente, para valorar la visión tradicional y simplificadora que esa relación implica.

Es decir, la de una libertad absoluta frente a la terrible muerte que “todo lo destruye a su paso”. Si bien lo cotidiano nos muestra que algo de ello es así, no es menos cierto también que una y la otra se compenetrán; la muerte, dándole sentido a la libertad y esta, adquiriendo significación frente a la otra. La tarea ética y ontológica que encaminan las presentes líneas, es la de pensar nuestro ser desde esa dualidad, desde ese doble límite escato-teleológico. El cual funda también actitudes ausentes del panorama contemporáneo como lo son la responsabilidad, el cuidado y la preocupación por nosotros mismos.

La otra alternativa es la que ya tenemos; una libertad desmedida pero falsa que ofrece recompensas banales, felicidad inauténtica, tecnología de punta, posiciones de poder, diversión constante, un mundo de ensueños producido a la medida del consumidor y una cultura autosuficiente y excluyente que solo aprovechan ciertos elegidos.

Por otra parte, también la muerte se da desde una contradicción. La que hay entre el tratamiento cada vez más oculto de la muerte individual y la presencia cada vez más

pública como violencia y terror. Se trata de un proceso represivo que en la misma medida que disimula al muerto, al enfermo, al loco, al anciano, al desvalido, promueve una cultura de masas dispuesta a encadenar al sujeto a situaciones enajenantes y opresivas. En nuestra cultura occidental, marcada por el consumo, todo parece ser únicamente en relación a ese tipo de vida banal y violenta.

Una libertad sin la aceptación de la finitud es solo un gesto falso, una adición plástica al hilo de la existencia. Ante el miedo, los temores, la política impuesta, la economía absurda, la crisis de valores, la destrucción del ser, la inautenticidad de lo sensible...la filosofía debe ser un discurso que *nos* enseñe a morir junto al *otro*.

Recomendaciones

1. De acuerdo a la importancia que tiene la presente investigación en los debates actuales sobre la muerte y la libertad, el autor propone en primera instancia socializar los resultados de la misma a través de la publicación de aquellos acápites y secciones que no hayan sido publicados aún, o íntegramente en formato de libro.
2. En segundo lugar, profundizar en la enseñanza de los debates actuales en el ámbito de la filosofía contemporánea, proponiendo la extensión de las horas clases de la asignatura de *Pensamiento filosófico y social contemporáneo*.
3. Tercero, promover la realización de coloquios, talleres y seminarios académicos sobre filosofía contemporánea y áreas afines en las que se inscriba el tema abordado.
4. Debido a que nuestro país aún se mantiene ajeno a muchas de estas discusiones, ello impone estimular un debate nacional sobre los fundamentos mismos de las ciencias y saberes que abordan las temáticas relacionadas con la muerte, para así lograr establecer un diálogo interdisciplinar de saberes que confluyan en este tema.

Bibliografía

AA.VV. *Cien filósofos del siglo XX*. Editorial Diana. México. 2001.

AA.VV. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Vol. 31. Número 103. Julio-diciembre del 2010. Universidad Santo Tomás, Bogotá. Descargado de: <http://revistas.usta.edu.co/index.php/cfla/issue/view/77> el 30 de Abril del 2015.

AA.VV. *La polémica Sartre-Camus*. Ediciones elaleph.com. Descargado de <http://www.elaleph.com>. El 28 de marzo del 2011.

AA.VV. *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge University Press. Cambridge. 2006.

Abraham, Tomás. *El Último Foucault*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 2003.

Acanda, J. L. y Espeja, J. *La Preocupación ética*. Convento de San Juan de Letrán. La Habana. 2006.

Acanda, J. L. y Espeja, J. *Modernidad, Ateísmo y Religión*. Convento de San Juan de Letrán. La Habana. 2004.

Acanda, Jorge Luis. “El fenómeno Sartre”. En *Sartre-Cuba-Sartre: Huracán, surco, semillas*, Imagen Contemporánea. La Habana. 2005.

Albiac, Gabriel. *La muerte; metáforas, mitologías, símbolos*. Paidós. Buenos Aires. 1996.

Alonso Martos, Andrés (Ed.). *Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética*. Universitat de València. Valencia. 2008.

Althusser. Louis. *Ideología y Aparatos ideológicos de estado*. Grupo Editorial Tomo. México. 2008.

Amorós, Celia. “Los escritos póstumos de Sartre I”, en *Δαίμων, Revista de Filosofía*, 3era Época, volumen. III, núm. 4, pp. 143-160. Editorial Complutense. Madrid, 1990.

Amorós, Celia. “Los escritos póstumos de Sartre II”, en *Δαίμων, Revista de Filosofía*. 3era Época, volumen. IV, núm. 5, pp. 133-165. Editorial Complutense. Madrid, 1991.

Amorós, Celia. “Sartre, crítico de Kant”, en *Δαίμων, Revista de Filosofía*, nº 35, pp. 25-40, Editorial Complutense, Madrid, 2005.

Arcocha, Juan. “Sartre o el heroísmo del hombre en situación”. En *Lunes de Revolución*. Número 51. 21 de marzo de 1960.

Ariès, Philippe. *Morir en occidente, desde la Edad Media hasta nuestros días*. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires. 2007.

Arocha, J. G. “Jean-Paul Sartre y el debate ideológico sobre la Revolución cubana”. En *Revista Temas*. Número 84. La Habana. 2016.

Arocha, J. G. “Jean-Paul Sartre (1905-1980). Faire et Penser en temps de Révolution”. En *La France et Cuba, les multiples facettes d’une Histoire partagée*. L’Harmattan, París, 2016.

Arocha, J. G. “De la incertidumbre, los laberintos de la libertad y otros demonios”. En *Pensar a contracorriente*. Volumen X (pp. 314- 343). Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. Cuba. 2013.

Arocha, J. G. “Educación, ética y libertad (Hacia una nueva forma de subjetivación contemporánea)”. En *Revista de Filosofía de Nuestra América, Posibilidad, Crítica y Reflexión*. UNESCO. 2013.

Arocha, J. G. “Jean-Paul Sartre”. En Fuentes Pedroso, Juan F. *Antología: Historia de la Filosofía*. Editorial Félix Varela. La Habana. 2012. Tomo VI.

Arocha, J. G. “La interrogante por la muerte en el pensamiento contemporáneo. Prolegómenos para una recomposición ética”. En *Revista de Filosofía y cotidianidad*. Número 1. Volumen 1. Diciembre. Cuba-México. 2015.

Arocha, J. G. “Lo cubano en la revista de Humberto Piñera Llera”. En *El pensamiento crítico de Nuestra América y los desafíos del siglo XXI*. Ediciones y Gráficos Eón, S.A. de C.V. México. 2013. Tomo 3.

Arocha, J. G. “Michel Foucault y la filosofía ante el reto de la muerte”. En *Horizontes y Raíces*. Número 1. Volumen 3. Enero-julio. Cuba. 2015.

Arocha, J. G. “Sartre y la Revolución Cubana”. En *Horizontes y Raíces*. Número 2. Volumen 2. Universidad de La Habana. Facultad de Filosofía. Cuba. 2015.

Aron, Raymond. *Mémoires*. Julliard. Paris. 1983.

Badiou, Alain. “Panorama de la filosofía francesa contemporánea”. En *Eikasia, Revista de Filosofía*. Número 3, marzo. 2006.

Badiou, Alain. "The adventure of French Philosophy". En *New Left Review*. N. 35. Septiembre-octubre. 2005.

Baudrillard, J. *El pacto de lucidez o la inteligencia del Mal*. Amorrortu editores. Buenos Aires. 2008.

Baudrillard, J. et al. *Videoculturas de fin de siglo*. Ediciones Cátedra. Madrid. 1990.

Bedau, A. "The Nature of life". En *The Cambridge Companion to Life and Death*. Cambridge University Press. Cambridge. Kindle Edition.

Bedau, Mark A. "Can Biological Teleology Be Naturalized?". En *Journal of Philosophy*. Número 88 (pp. 647–655). 1991.

Bedau, Mark A., & Carol Cleland (Eds.). *The Nature of Life: Classical and Contemporary Perspectives from Philosophy and Science*. Cambridge University Press. New York. 2010.

Beiser, Frederick. *Hegel*. Routledge. New York. 2005.

Beltrán Ulate, E. Josué. "Ser frente a la muerte: un estudio a propósito de la muerte según Paul Ricoeur y Emmanuel Lévinas". En *Universitas Philosophica*. Número 61, año 30, pp. 217-235. Bogotá. 2013.

Bentué, Antonio. *Muerte y búsqueda de inmortalidad*. Ediciones Universidad Católica de Chile. Chile. 2002.

Bergson. H.L. *Introducción a la metafísica*. UNAM. México. 1960.

Braddock, G. "Epicureanism, Death, and the Good Life." En *Philosophical Inquiry*, 22, pp. 47–66. 2000.

Bradley & Feldman & Johansson (Eds.) *The Oxford Handbook of Philosophy of death*. Oxford University Press. NY. 2013.

Bradley, B. "When Is Death Bad for the One Who Dies?". En *Noûs*. Número 38 (pp. 1–28). 2004.

Bradley, B. *Well Being and Death*. Oxford University Press. Oxford. 2009.

Burnett, M. *The endurance of life: The implications of Genetics for Human Life*. Cambridge University Press. London. 1978.

Campbell, R. *Jean-Paul Sartre o una literatura filosófica*. Argos. Buenos Aires. 1949.

- Camus, Albert. *La Caída*. Editorial Arte y Literatura. La Habana. 2010.
- Castro Orellana, Rodrigo. *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*. Tesis en opción al grado de Doctor en Filosofía. Universidad Complutense de Madrid. Madrid. 2004. (Original cedido por el autor)
- Castro, E. “Jean-Paul Sartre: Cien años de libertad”. Descargado de: *Avizora*. <http://www.avizora.com>. El 15 de abril del 2005.
- Castro, Edgardo. *Lecturas Foucaulteanas, una historia conceptual de la biopolítica*. UNIPE. Buenos Aires. 2011.
- Clark, Timothy. *Martin Heidegger*. Routledge. New York. 2002.
- Cohen-Solal, A. *Sartre: 1905-1980*. Gallimard. France. 1999.
- Comte-Sponville, A. *Pensées sur la mort*. Albin Michel. Paris. 1998.
- Cordero, L. “Sartre, ¿una pasión inútil?”. En *La Voz de Asturias*. Descargado de <http://www.lavozdeasturias.es>. El 5 de junio del 2008.
- D’Arthuys, X. “Sartre, el hombre de las rupturas”. En *Debates Americanos*. No. 1. Enero-junio. La Habana. 2006.
- Deleuze, G., & Guattari, F. *El Antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*. Barral editores, S.A. Barcelona. 1974.
- Deleuze, Gilles. “Fue mi maestro”. Descargado de *Página/12*. <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/libros/subnotas/162-43-2002-06-24.html>. El 23 de abril del 2014.
- Derrida, Jacques. *Spectres de Marx*. Éditions Galilée. Paris. 1993.
- Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Ediciones Paidós. Barcelona. 2000.
- Derrida, Jacques. *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Paidós. Barcelona. 1989.
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Anthropos. Barcelona. 1967.
- Derrida, Jacques. *La voz y el fenómeno*. Pre-Textos. Valencia. 1985.
- Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Ediciones Cátedra S.A. Madrid. 1994.
- Descartes, René. *Obras*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 2001.

Descombes, Vincent. *Modern French Philosophy*. Cambridge University Press. New York. 1998.

Dussel, E. *Método para una filosofía de la liberación*. Edición digital. Salamanca. 1974.

Elias, Norbert. *La soledad de los moribundos*. Fondo de Cultura Económica. México. Kindle Edition. 2010.

Engelhardt, Tristram. *The Foundations of Bioethics*. Oxford University Press. Oxford. 1996.

Escudero, Jesús Adrián. “Heidegger y el programa de una formación filosófica del hombre”. En *La lámpara de Diógenes*. Números 24 y 25 (pp. 161-175). 2012.

Fanon, F. *Los condenados de la Tierra*. Ediciones Venceremos. La Habana. 1965.

Feldman, Fred. “The Termination Thesis”. En *Midwest Studies in Philosophy*. XXIV. 2000.

Ferrater Mora, J. *El ser y la muerte*. Editorial Aguilar. España. 1982.

Feuerbach, L. *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Alianza Editorial. Madrid. 1993.

Fischer, J. M. (ed.) *The Metaphysics of Death*. Stanford University Press. Stanford. 1993.

Foucault, Michel. “La ética del cuidado de uno mismo”. En *Hermenéutica del sujeto*. Editorial Altamira. Argentina. 2002.

Foucault, Michel. *Hermenéutica del Sujeto*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 2001.

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI Editores. México. 1988.

Foucault, Michel. *Obras Esenciales*. Paidós. Barcelona. 3 Tomos. 1994.

Fuentes Pedroso, Juan F. “Aproximación al pensamiento contemporáneo”. En *Antología: Historia de la Filosofía*. Editorial Félix Varela. La Habana. Tomo VI. 2012.

Gánti, Tibor. “The Principles of Life”. En Bedau and Cleland (eds.) *The Nature of Life: Classical and Contemporary Perspectives from Philosophy and Science*. Cambridge University Press. New York. 2010.

García Bacca, J. D. *Siete modelos de filosofar*. Universidad Central de Venezuela. Caracas. 1950.

González Molina, Encarna. “De la trascendencia del Ego, al ego trascendental”. En *Δαίμων, Revista de filosofía*. No. 40. 2007.

Grene, M. *El sentimiento trágico del existencialismo*. Aguilar. Madrid. 1952.

Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Ediciones Solar S. A. Argentina. 2 Tomos. 1974.

Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Instituto del Libro. La Habana. 1968.

Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1972.

Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre historia de la filosofía*. 3 Tomos. Fondo de Cultura Económica. México. 1955.

Heidegger M. *Ontología, Hermenéutica de la facticidad*. Alianza Editorial. Madrid.1999.

Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial. Madrid. 2006.

Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo* (Trd. José Gaos), Fondo de Cultura Económica. México, 2010.

Heidegger, Martin. *El Ser y el tiempo* (Trd. y notas: Jorge Eduardo Rivera). Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Edición digital. Descargado de www.philosophia.cl . El 7 de marzo del 2009.

Hobsbawm, E. *Historia del Siglo XX*. 2 Tomos. Grijalbo Mondadori. Buenos Aires. 1998.

Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenología*. Fondo de Cultura Económica. México. 1949.

Husserl, E. *Investigaciones Lógicas*. 2 Tomos. Revista de Occidente. Madrid.1967.

Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo Libros. Buenos Aires. 2008.

Hyppolite, Jean. *La libertad en Jean-Paul Sartre*. Editorial Almagesto. Buenos Aires. 1992.

Inwood, Michael. *A Heidegger Dictionary*. Blackwell Publishers. USA. 1999.

Jankélévitch, Vladimir. *Pensar la muerte*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2006.

- Jankélévitch, Vladimir. *Penser la mort?* Liana Levi. Paris. 1994.
- Jolivet, R. *Las doctrinas existencialistas*. Editorial Gredos. Madrid. 1950.
- Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*. Editorial Alfaguara. Madrid. 1998.
- Kierkegaard, S. *Concepto de la Angustia*. Espasa-Calpe, S.A. Madrid. 1963.
- Kierkegaard, S. *Mi punto de vista*. Ediciones Aguilar. Buenos Aires. 1959.
- Kojève, Alexandre. *La dialéctica de lo real y la muerte en Hegel*. Editorial La Pléyade. Buenos Aires. 1984.
- Kroker, Arthur. *The possessed individual, technology and the French postmodern*. St. Martin's Press. New York. 1992.
- Lévinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra. Madrid. 2005.
- Lévinas, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Caparrós Editores. Madrid. 2002.
- Lévinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Siglo Veintiuno Editores Buenos Aires. 2005.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Ediciones Sígueme. Valencia. 2002.
- Lindenberg, D. "La filosofía en los tiempos de Sartre". En *Debates Americanos*. Número 1 (pp. 20-24). La Habana. 2006.
- Llavadot y Riba. *Filosofías postmetafísicas: 20 años de filosofía francesa contemporánea*. Editorial UOC. Barcelona. 2013.
- Luper, Steven (Comp.) *The Cambridge Companion to Life and Death*. Cambridge University Press. Cambridge. Kindle Edition. 2014.
- Luper, Steven. "Death". En *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University, 2014. Descargado de <http://plato.stanford.edu/entries/death#Bib>. El 7 de febrero del 2016.
- Lyotard, J. F. *La condición posmoderna*. Red Editorial Iberoamericana, S. A. Argentina. 1991.
- Marcel, G. *El misterio del ser*. EDHASA. Barcelona. 1971.
- Mejía Buitrago, Diana. "La concepción de la muerte en Epicuro". En *Escritos*. Vol. 20. Número 45 (pp. 457-464). Julio-diciembre. Colombia. 2012.

Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Fondo de Cultura Económica. México. 1957.

Mills, Sara. *Michel Foucault*. Routledge. New York. 2003.

Montefiore, Alan (Ed.). *Philosophy in France today*. Cambridge University Press. Cambridge. New York. 1983.

Morin, Edgar. *El hombre y la muerte*. Editorial Kairós. Buenos Aires. 1970.

Newton, I. “De Philosophiae Naturalis Principia Mathematica”, en Bernal, J. D. *La Ciencia en la Historia*. Editorial Científico-Técnica. La Habana. 2007. Tomo 1.

Nietzsche, F. *Así hablaba Zaratustra*. Editorial B. Bauzá. Barcelona. /S. F/.

Nietzsche, F. *Ecce Homo*. Editorial Alba. Madrid. 2001.

Nietzsche, F. *El origen de la tragedia*. Espasa-Calpe. Buenos Aires. 1943.

Ockham, G. “Summa Totius Logicae” en Torres-Cuevas en *Antología del Pensamiento Medieval*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1975.

Paci, E. *Función de las ciencias y significado del Hombre*. Fondo de Cultura Económica. México. 1968.

Paolucci, Gabriela. “Sartre’s humanism and the Cuban revolution”. En *Centro Teórico-Cultural Criterios*. Colección Mil y un textos. Volumen IV. Extraído de Theor. Soc. Número 36 (pp. 245-263). 2007.

Pascal, B. *Pensamientos*. Editorial Iberia. Barcelona. 1960.

Patočka, Jan. *Introducción a la fenomenología*. Editorial Herder. Barcelona. 2005.

Pattison George. *Heidegger on death*. Ashgate Publishing Company. England. 2013.

Piñera Llera, H. “El destino del intelectual en el mundo presente”. En *Revista Cubana de Filosofía (1946-1958)*. Número 14. Julio-septiembre de 1956. La Habana.

Piñera Llera, H. *Panorama de la filosofía cubana*. Unión Panamericana. Washington D.C. 1960.

Platón. *Diálogos*. Editorial Porrúa, S.A. México D.F. 1991.

Poundstone, W. *The Recursive Universe*. Contemporary Books. Chicago, 1985.

Rodríguez Cuberos. Edgar Giovanni. “Ontología de la muerte, una mirada preliminar desde la Facticidad y la Postontología”. En *Espéculo, revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid. Madrid. 2014.

Rosen, R. *Life Itself: A Comprehensive Inquiry into the Nature, Origin, and Fabrication of Life*. Columbia University Press. New York. 1991.

Royle, Nicholas. *Jacques Derrida*. Routledge. New York. 2003.

Rühle, Volker. “La insistencia de la muerte en la vida: Hegel después de Heidegger”. En *Bajo palabra: Revista de Filosofía* (Trd. David Díaz Soto). Nº 4. 2009.

Sáez Rueda, Luis. *Movimientos filosóficos actuales*. Editorial Trotta. Madrid. 2012.

Sagan, Carl. “Life”. En *Encyclopedia Britannica*. Macropaedia. New York. 1970. Vol. 10.

Santiago, S. *Glosario de Derrida*. Ediciones Alves. Río de Janeiro. 1976.

Sartre, J. P. “A puerta cerrada”. En Sartre, J. P., *La ramera respetuosa*. Instituto del Libro. La Habana. 1968.

Sartre, J. P. “África del sur: centro del Fascismo”. En *Pensamiento Crítico*. Número 32. Septiembre. 1969.

Sartre, J. P. “Declaración de Jean-Paul Sartre por su declinación al Premio Nobel”. En *Debates Americanos*, No. 1. Enero-junio. La Habana. 2006.

Sartre, J. P. “El existencialismo es un humanismo”. En *La Náusea y ensayos*. Editorial de Arte y Literatura. La Habana. 2005.

Sartre, J. P. “El intelectual frente a la revolución”. En *Pensamiento Crítico*. Número 21. Octubre. La Habana. 1968.

Sartre, J. P. “Huracán sobre el azúcar”. En *Sartre-Cuba-Sartre: Huracán, surco, semillas* (págs.41-165). Imagen Contemporánea. La Habana. 2005.

Sartre, J. P. “Ideología y Revolución”. En *Sartre-Cuba –Sartre: Huracán, surco, semilla*. Imagen Contemporánea. La Habana. 2005.

Sartre, J. P. “Prefacio”. En F. Fanon, *Los condenados de la tierra* (págs.11-33). Ediciones Venceremos. La Habana. 1965.

Sartre, J. P. “Un anciano burlado” (inérito). Descargado de *El Cultural*. <http://www.elcultural.es>. El 16 de junio 2005.

- Sartre, J. P. "Una entrevista con los escritores cubanos". En *Sartre-Cuba-Sartre: Huracán, surco, semillas*. Imagen Contemporánea. La Habana. 2005.
- Sartre, J. P. *Alrededor del 68*. Editorial Losada. Buenos Aires. 1973.
- Sartre, J. P. *Anti-Semite and Jew*. Schocken Books. New York. 1948.
- Sartre, J. P. *Baudelaire*. Editorial Losada. Buenos Aires. 1957.
- Sartre, J. P. *Being and nothingness*. Washington Square Press. New York. 1972.
- Sartre, J. P. *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza Editorial. Madrid. 1973.
- Sartre, J. P. *Cahiers pour une Morale*. Gallimard. Paris. 1983.
- Sartre, J. P. *Cartas al Castor y a algunos otros*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1987.
- Sartre, J. P. *Crítica de la Razón Dialéctica*. Editorial Losada. Buenos Aires. 2 Tomos. 1963.
- Sartre, J. P. *Cuadernos de Guerra*. Edhasa. Barcelona. 1987.
- Sartre, J. P. *Cuestiones de Método*. Instituto del Libro: La Habana. 1968.
- Sartre, J. P. *El diablo y dios*. Editorial Losada. Buenos Aires. 1957.
- Sartre, J. P. *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa, Barcelona, 1999.
- Sartre, J. P. *El fantasma de Stalin*. Philosophical Library. New York. 1947.
- Sartre, J. P. *El hombre y las cosas. Situaciones I*. Editorial Losada. Buenos Aires. 1960.
- Sartre, J. P. *El Ser y la Nada, ensayo de ontología fenomenológica*. Editorial Ibero-Americana. Buenos Aires. 3 Tomos. 1949.
- Sartre, J. P. *Huracán sobre el azúcar*. Ministerio de Relaciones Exteriores. La Habana. S-F.
- Sartre, J. P. *L'être et le néant*. Éditions Gallimard. Paris. 1943.
- Sartre, J. P. *La Imaginación*. Editorial Losada. Buenos Aires. 1967.
- Sartre, J. P. *La infancia de un jefe*. Alianza Editorial. Madrid. 1994.

- Sartre, J. P. *La Náusea y ensayos*. Editorial Arte y Literatura. La Habana. 2005.
- Sartre, J. P. *La ramera respetuosa*. Instituto del Libro. La Habana. 1968.
- Sartre, J. P. *La trascendencia del Ego*. Ediciones Calden. Web Psikolibros. Descargado de <http://www.psikolibros.com>. El 6 de abril del 2009.
- Sartre, J. P. *Las Palabras*. Instituto del Libro. La Habana. 1970.
- Sartre, J. P. *Le mur*. Gallimard. Paris. 1939.
- Sartre, J. P. *Lo imaginario, psicología fenomenológica de la imaginación*. Editorial Ibero-Americana. Buenos Aires. 1948.
- Sartre, J. P. *Los Caminos de la libertad*. Editorial Losada. Buenos Aires. 1954.
- Sartre, J. P. *Materialismo y revolución*. Deucalión. Buenos Aires. 1954.
- Sartre, J. P. *Nekrassov*. Alianza Editorial. Madrid. 1982.
- Sartre, J. P. *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Editorial Sur. Buenos Aires. 1948.
- Sartre, J. P. *Teatro y estudios literarios*. Editorial Losada. Buenos Aires. 1950.
- Sartre, J. P. *Tintoretto, el secuestrado de Venecia*. Instituto del Libro. La Habana. 1969.
- Sartre, J. P. *Verdad y Existencia*. Ediciones Paidós. Barcelona. 1996.
- Sartre, J. P. y Russell, B. “Vietnam war Crimes Tribunal (inaugural statement)”. En *The Cry*. Descargado de <http://www.thecry.com/existentialism/sartre>. El 18 de mayo del 2008.
- Sastre, A. *De la Posmodernidad a la Neohistoria*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 2007.
- Scheler, Max. *Muerte y supervivencia*. Editorial Revista de Occidente. Madrid. 1934.
- Schumacher, Bernard. *Death and Mortality in Contemporary Philosophy*. Cambridge University Press. Kindle Edition. 2011.
- Semprún, J. “Conversación con J. P. Sartre”. En *Cuadernos de Ruedo ibérico*. Número 3. Octubre-noviembre. Paris. 1965.
- Simone de Beauvoir. *La plenitud de la vida*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1966.
- Sorin Baiou (ed.). *Comparing Kant and Sartre*. Palgrave Macmillan. 2016.

Spinoza, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento*. Editorial Bajel. Buenos Aires. 1944.

Steiner, George. *Heidegger*. Fondo de Cultura Económica. México. 2005.

Thurschwelll, Pamela. *Sigmund Freud*. Routledge. New York. 2000.

Uribe, G. “Los últimos días de Sartre: el infierno son los otros”. En *Espéculo*. Número 7. Descargado de <http://www.ucm.es>. El 7 de julio del 2005.

Villate Díaz, J. L. (Comp.) *Selección de Lecturas de Crítica a la Filosofía Burguesa Contemporánea*. Facultad de Filosofía-Historia. La Habana. 1989. Tomos 2- 5.

Virilio, Paul. *Ciudad Pánico. El afuera comienza aquí*. Libros del Zorzal. Buenos Aires. 2006.

Vovelle, M. *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Gallimard. Paris. 2000.

Wahl, J. *A short history of existentialism*. Editions Club Maintenant. New York. 1949.

Waismann, F. “Mi visión de la filosofía”. En Muguerza, J. (Comp.) *La concepción analítica de la filosofía*. Alianza Editorial. Madrid. 1974.

Warren, James. *Facing Death: Epicurus and His Critics*. Oxford University Press. Oxford. 2004.

Winock, M. “¿Sartre siempre estuvo equivocado?”. En *L'Histoire*. Número 295. Edición digital. Febrero 2005.

Anexos

Anexo 1: El carácter biologicista del hablar sobre la muerte

¿Es acaso morir y muerte lo mismo? Obviamente no. De forma inmediata sabemos que la muerte hace alusión a un estado de tiempo variable pero que solo puede “venir” o “llegar” completamente luego de que el *ser* ha muerto. Esto nos lleva a distinguir entre el proceso mediante el cual *se* muere y la muerte misma.

El problema humano y filosófico de la muerte no puede confundirse con el problema del morir. El término muerte indica con frecuencia, en el lenguaje de cada día, los últimos momentos de la vida, incluso a veces el solo instante en que el ser humano deja de vivir. Sin querer disminuir la importancia que revisten estos problemas del momento exacto en que cesa la vida y del criterio para establecerlo, así como todos los problemas de orden psicológico y sociológico que acompañan a los últimos momentos de la vida, es preciso reconocer que todos ellos son secundarios al problema humano y filosófico que suscita la muerte: problema del amor y del sentido último de la vida.

El interés sobre un sentido u otro es variable en relación al contexto. No obstante, si nos adentramos en el campo de las ciencias encontraremos un terreno fértil en lo referente al proceso de morir. Aquí, surge un nuevo problema en relación a qué tipo de ciencia particular debería hablar en rigor o no.

En el grupo de respuestas tranquilizadoras, están las que se valen de modelos científicos, con un tipo de evidencia como el expuesto por Burnett desde la genética:

“Para quienes aún tengan cierta capacidad de asombro, puede resultar fascinante mirar por el microscopio uno de sus propios leucocitos. Puede verse el núcleo central, redondeado, y saber que en ese núcleo existen cadenas de ADN. Es literalmente cierto que las moléculas diseñadas por ese ADN proceden en una secuencia inmortal, que no se ha roto nunca, desde hace 3000 millones de años, del microorganismo único, del cual el código genético universal tomó su forma definitiva. En ese sentido, la vida es inmortal, y sus etapas más tempranas, cuando la reproducción no era más que crecimiento y división en dos, no existía ninguna necesidad biológica inmediata de la muerte.”²⁵¹

No hay consenso al respecto, pero vista desde el punto de vista científico no existe un problema existencial de la muerte²⁵², sino del dejar de vivir. Desde la biología, la neurofisiología, la bioquímica o la medicina se interroga sobre las condiciones *de hecho* que permiten la vida tal y como la conocemos. Bajo esta perspectiva, la muerte puede ser interpretada como la detención del proceso homeostático, de las funciones cerebrales en su totalidad o parcialmente, o la detención de las funciones cardiovasculares. Cualquiera de estas respuestas, implican un debate mucho más profundo. No obstante, hay algo común a todas, sea la respuesta desde el nivel de

²⁵¹ Burnett, M. *The endurance of life: The implications of Genetics for Human Life*, Cambridge University Press, London, 1978. p. 7.

²⁵² Puede existir un problema jurídico, médico, psicopatológico. Se piensa sobre todo en los casos que se discuten hoy desde la bioética, la medicina y las ciencias jurídicas. Pero no hay un problema de la muerte en sí. Veremos más adelante como el tratamiento se centra más en la funcionalidad desde la vida.

organización de la vida que sea, sea desde la ciencia que sea, todas parten de presuponer que la muerte es la extinción de la vida.

Lo primero que debemos entender con este tipo de análisis es que, al contrario del camino que toma la filosofía contemporánea, casi todos estos estudios deben más, salvo escasas excepciones, al ámbito de la teoría producida en el mundo filosófico anglosajón. Y como se sabe, el desarrollo de esta interpretación debe mucho al tipo de reflexión heredado del Círculo de Viena y las distintas variantes del positivismo y la filosofía del lenguaje.

La historia de la filosofía analítica del siglo XX ha ido roturando una trayectoria en la que la explicación naturalista del significado ha cobrado cada vez más entusiasmo. Esto quiere decir, como requisito general según el cual los fenómenos de significación son explicables, bien como realidad del orden físico-natural, bien como una realidad en continuidad con dicho orden. De ahí el compromiso irrestricto con una metafísica que pacta con la lingüística, la semiótica, y la lógica.²⁵³ En consonancia con lo anterior, encontramos una relación directa entre los debates bioéticos o biológicos sobre la muerte y la filosofía de corte analítico como presupuesto epistemológico. Ahora bien, ¿Cómo ver la muerte desde las perspectivas de corte analítico-biologicista?

El impulso considerable que estos debates han tenido en los últimos decenios en el mundo de la filosofía anglosajona ha sido provocado por los recientes descubrimientos científicos y tecnológicos que hacen posible la suspensión y/o

²⁵³ No es el momento de continuar por esta línea, pero para un análisis más profundo sobre las diferencias y semejanzas entre la perspectiva anglosajona y el pensamiento continental véase Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales*.

preservación de la vida, el trasplante de órganos, así como los debates generados por un cambio de mentalidad en cuanto a temas como el aborto, la eutanasia o el suicidio. En todos estos contextos la definición de lo que es la vida es fundamental. ¿Qué criterios emplear para analizar pacientes en coma? ¿Cómo considerar el aborto? ¿Cuándo la persona llega a la vida? Estas, son algunas de sus preguntas que, si bien se expresan a nivel de la medicina, tienen repercusiones y al mismo tiempo, fundamentos en otras ramas de las ciencias.²⁵⁴

Una idea que hay que tener clara de frente a estos debates, es que muchos –por no decir que la mayoría- han sido motivados por discusiones a nivel de políticas públicas y jurídicas. El nivel conceptual es lógicamente anterior al funcional. El segundo requiere del primero. Sin embargo, el amplio alcance del segundo ha conllevado a una preponderancia de los criterios biológico-funcionales por sobre los conceptuales.

Incluso, se pudiera pensar en contraargumentos desde la metafísica anglosajona, donde, en efecto, se discurre a nivel conceptual sobre todo esto. Pero no deja de ser llamativo que cuando se está discutiendo sobre esos presupuestos, hay en ello una fuerte dependencia a la muerte como cesación de la vida. Un buen ejemplo de esto es la famosa *Termination Thesis (TT)*²⁵⁵. La *TT* es empleada no solo para discurrir sobre la definición de muerte, sino también en debates éticos, la relación cuerpo-mente (*mind-body*), la definición de lo que es la persona (*person*), la relación con el tiempo,

²⁵⁴ Obviamente las respuestas a estas y otras problemáticas exigen un desarrollo específico en otro contexto, aquí solo se quiere señalar la relevancia que ha tenido la interpretación biologicista.

²⁵⁵ “The Termination Thesis (or TT) is the view that people go out of existence when they die. Lots of philosophers seem to believe it.” (Feldman, Fred. *The Termination Thesis*, Midwest Studies in Philosophy, XXIV, 2000, p. 98). Por su parte, Cody Gilmore define la tesis de la siguiente manera: “Las cosas dejan de existir cuando mueren”. (Gilmore, Cody. “When do things die?”, en Bradley & Feldman & Johansson (Ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy of death*, Oxford University Press, New York, 2015, p. 8)

el lenguaje o sobre la inmortalidad. “En todo caso, parece claro que la TT juega cierto papel en importantes debates metafísicos.”²⁵⁶

Las formas son variadas, pero todas se basan en un juicio condicional donde la muerte es definida a partir del dejar de existir o el no estar ya presente. Creemos que, además de recaer en análisis que solo abordan las estructuras de lenguaje y la significación, no se ofrece solución alguna al problema de la muerte desde que queda reducida a un *hecho* dado. En este caso, el “dejar de existir” o la no presencia son los únicos hechos constatables, pero con los cuales surgen infinidad de debates irresueltos: ¿Cuándo se deja de existir? ¿En qué nos convertimos cuando dejamos de existir? ¿De qué estamos hecho? Etc...²⁵⁷

Según Lupper, “la muerte es el final de la vida” (*life's ending*). Así pues, para clarificar qué sea ella hay antes que decir algo sobre la vida. Esta idea lo lleva a distinguir la muerte como “estado”, como “proceso de extinción” y como un “evento momentáneo”. En esta última categoría el evento puede ser visto como un “desenlace” o el final del proceso de morir; puede ser un “umbral”, es decir, el instante en que la muerte es asegurada; y finalmente, una “muerte orgánica”, cuando el organismo pierde la capacidad de funcionar como un todo. La muerte, en su sentido

²⁵⁶ Feldman, Fred. Ob. Cit. p. 99.

²⁵⁷ Para una detallada y pormenorizada exposición del debate véase: Bradley & Feldman & Johansson (Ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy of death*, Oxford University Press, New York, 2015.

global, sería la pérdida de nuestra capacidad de supervivencia usando procesos vitales²⁵⁸.

Como se ha dicho antes, la naturaleza de la vida es una de las presuposiciones de estas interpretaciones. La estrategia más simple para caracterizar la vida es centrándose en una propiedad clave que puede ser la capacidad de reproducción²⁵⁹, la capacidad evolutiva²⁶⁰, el metabolismo o formas afines de *autopoiesis*, autonomía y organización.²⁶¹

Si no es a través de una propiedad clave, puede también observarse una tendencia a explicar el fenómeno de la vida –y su subsiguiente pérdida- a partir de un grupo de ellas. Como lo hace Küppers²⁶² señalando como esenciales al metabolismo, la auto-reproducción y la mutabilidad. Maynard Smith en *Problems of Biology*²⁶³ donde cita dos, metabolismo y partes con funciones. O Tibor Gánti²⁶⁴ seguido por A. Bedau en *The nature of life*²⁶⁵ al tratar de definir la vida con una lista relativamente larga que intenta agrupar organismos vivos individuales y poblaciones de organismos que

²⁵⁸ Para Luper, además, hay una diferencia entre definir muerte y definir los criterios mediante los cuales podemos detectarla. Y por momentos pareciera, decimos nosotros, que las interpretaciones que se adscriben al ámbito científico contemporáneo, se reducen simplemente a señalar o describir los hechos que nos permitan identificar una muerte. Como se ha dicho más arriba, casi siempre en esta temática el carácter funcional opaca el debate categorial, a expensas, creemos, de una identificación directa entre *vida orgánica* y *existencia*. Para más detalles véase: Luper, Steven. “Death”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, 2014, <http://plato.stanford.edu/entries/death#Bib>. Consultado el 13 de febrero del 2016.

²⁵⁹ W. Poundstone con *The Recursive Universe*.

²⁶⁰ Mark A. Bedau en *Can Biological Teleology Be Naturalized?* y Carl Sagan con “Life,” publicado en *Encyclopedia Britannica*.

²⁶¹ H. Maturana & F. Varela con *Autopoiesis: The Organization of the Living*, R. Rosen en *Life Itself: A Comprehensive Inquiry into the Nature, Origin, and Fabrication of Life* y Jorge M. Escobar con *Autopoiesis and Darwinism*.

²⁶² B. O. Küppers en *Molecular Theory of Evolution: Outline of a Physico-Chemical Theory of the Origin of Life*.

²⁶³ Smith, Maynard. *Problems of Biology*, Oxford University Press. London. 1986.

²⁶⁴ Gánti, Tibor. “The Principles of Life”, en Bedau and Cleland (Eds.), *The Nature of Life: Classical and Contemporary Perspectives from Philosophy and Science*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 102– 112. 2010.

²⁶⁵ A. Bedau, Mark. “The nature of life”, en Luper, Steven (Ed.) *The Cambridge Companion to Life and Death*, Cambridge University Press, Kindle Edition, 2014.

habitan el planeta y constituyen lo que Gánti llama “mundo vivo” (*living world*).²⁶⁶ La idea de Bedau al respecto, es que no tiene que haber una lista de elementos necesarios y suficientes para explicar la naturaleza de la vida. La vida está definida por el carácter grupal (*cluster*) de estas variables, donde algunas pueden ser aplicadas a determinados organismos y otras no.”²⁶⁷

En otro plano del análisis, algunos autores señalan la necesidad de diferenciar entre persona (*person*) y ser humano (*human being*). Donde ser humano sería el equivalente a pertenecer a la especie *Homo Sapiens* con un fuerte sesgo biológico y la correspondiente muerte también. Y una persona, por su parte, quedaría definida generalmente a partir de ciertas características como la racionalidad, la conciencia, la conciencia moral o la responsabilidad por las propias acciones.²⁶⁸ Uno de los tantos autores del ámbito de la bioética del mundo anglosajón, Engelhardt, explica claramente sobre esto que:

“Por otra parte, no todos los seres humanos son personas. No todos los humanos son conscientes, racionales, y capaces de concebir la posibilidad de culpar o elogiar. Los fetos, los infantes, los retardados mentales y desesperanzados comatosos, ofrecen ejemplos de seres humanos que no son personas (*human nonpersons*). Ellos son miembros de la especie humana pero no entran y no pueden mantenerse en la comunidad moral secular.”²⁶⁹

²⁶⁶ Las propiedades son *holismo, mortalidad, información activa, control flexible, metabolismo, una fuerte estabilidad, crecimiento y reproducción, capacidad de evolución.*

²⁶⁷A. Bedau, Mark. “The Nature of life”, en Luper, Steven (Ed.) *The Cambridge Companion to Life and Death*, Cambridge University Press, Kindle Edition, Kindle Locations 438-442.

²⁶⁸ Para una mejor definición véase: Schumacher, Bernard. *Death and Mortality in Contemporary Philosophy*, Cambridge University Press, Kindle Edition, 2010.

²⁶⁹ Engelhardt, Tristram. *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, Oxford, 1996, pp. 138-139.

Como se ve, esta distinción trae consigo otros tantos debates en torno a la relación entre la parte animal y la parte racional del individuo que recuerdan claramente la dicotomía moderna sugerida en el problema psicofísico. Para algunos autores se puede establecer una distinción entre persona y ser humano. Otros van mucho más allá y definen la persona, no solo por su capacidad racional sino además por la capacidad que tengan de seguir, producir y hacer cumplir reglas morales. El campo de posibilidades es muy amplio, y el objeto de esta breve descripción es solo el de distinguir qué es lo que *no* deseamos para nuestro análisis sobre la muerte.

En primer lugar, el problema radica en la definición de existencia a la cual se refiere casi siempre de manera formal y sin un análisis previo. En segundo lugar, se da una reducción a un tipo de existencia que se mueve en los marcos del lenguaje. Se impone entonces otra pregunta: ¿qué hay más allá del lenguaje? ¿Sobre qué base se constituye la objetividad de las tesis planteadas por la mayoría de estos filósofos y científicos? Tenemos una respuesta, sobre los niveles biológicos y físico-químicos. De esta manera, la existencia se asume en un sentido bien problemático, la mayoría de las veces en identificación con la noción de vida. Solo quedaría por decir que, a esta perspectiva, se le puede hacer enfrentar una crítica similar a la que Husserl le hizo al psicologismo y al naturalismo de su época por no haber dado cuenta del significado del *hecho* natural, por su carácter escéptico al solo hacer alusión a los casos específicos, y por no poder dar cuenta tampoco de la verdadera existencia humana en sentido ontológico:

“Para nuestra indigencia vital –oímos decir- esta ciencia no tiene nada que decirnos. Justamente, ella excluye por principio las preguntas que, en nuestros desdichados tiempos, son candentes para los seres humanos abandonados a perturbaciones fatales: las preguntas por el sentido o el sinsentido de toda existencia humana.”²⁷⁰

La definición conceptual de la muerte depende en primera instancia de una filosofía basada en una realidad concreta del ser que reconozca su corporalidad. Aquí no se ha criticado esa visión con ánimo de desechar lo orgánico o las diversas perspectivas disciplinares que puedan existir. Pero esto no puede significar una reducción de la persona al ámbito de lo corpóreo, como tampoco sugiere una reducción al ámbito de lo racional. Ambas instancias, lo corpóreo y lo racional, han de ser puestas en su justa medida y pensadas desde la relación. Así pues, los análisis sobre la muerte que asumen acríticamente estructuras categoriales, debieran tener en cuenta que eso que llamamos hombre es una realidad concreta, organizada e interdependiente, y cualquier definición de muerte en la escala de organización de la “vida” no es más que una enumeración que tiende al infinito.²⁷¹

En otro sentido, Edgar Morin en su texto *El hombre y la muerte* se aproxima a nuestro debate cuando en la misma introducción de su investigación dice que “La muerte se sitúa exactamente en el umbral bio-antropológico. Es el rasgo más humano,

²⁷⁰ Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008, p. 50.

²⁷¹ Tomando esta idea como referencia, nos inclinamos más por la interpretación de Bernard Schumacher: “La muerte de la persona ocurre con la destrucción de la capacidad del organismo humano de funcionar como un todo, y no solo con la inhabilitación del funcionamiento de una u otra de sus partes. En otras palabras, la muerte priva al individuo de la habilidad de preservar su unidad y mantener unidos los elementos constitutivos que lo hacen un organismo humano y personal. La distinción entre el cuerpo humano de una persona y el cadáver subyace en la organización y funcionamiento de sus partes vitales, tomadas como un todo” (Schumacher, Bernard N. *Death and Mortality in Contemporary Philosophy*, Cambridge University Press, Kindle Edition, 2010, p. 48)

más cultural del *ántropos*.”²⁷² En su momento, este investigador realizó un trabajo exhaustivo que definió la muerte en relación a la antropología sin desconocer los avances científicos de la época. Es su parecer, que el hablar sobre la muerte ha estado signado por una inmensa mitología, se ha olvidado, se ha reprimido, se ha esquivado u ocultado en el fondo de un resto de creencias. Y en definitiva, ella, o lo que apreciamos de ella, es el testimonio más fidedigno de lo que nos distingue del resto de los reinos animal, vegetal y mineral:

“Si se quiere salir de la machaconería de la muerte, del ardiente suspiro que espera la dulce revelación religiosa, del manual de serena sabiduría, del “patetismo”, de la meditación metafísica en la que se exaltan los bienes trascendentes de la muerte o se llora por sus males no menos trascendentes, si se quiere salir del mito, de la falsa evidencia como del falso misterio, es preciso *copernizar* a la muerte.”²⁷³

Copernizar la muerte significaría traerla al ámbito de la realidad humana integral, pero para ello, no podemos quedarnos ni en lo cotidiano, ni conformarnos con análisis que dejen intacto el aspecto de la existencia.

El saber que, históricamente, se ha interrogado por la existencia, ha sido la filosofía. Solo en el pensar filosófico habremos de encontrar respuestas más precisas a estas problemáticas analizadas que son las que van definiendo hasta el momento, el grave y perenne problema de la muerte.

²⁷² Morin, Edgar. Ob. Cit., p. 13.

²⁷³ Ibidem, p. 18.

Anexo 2: Sartre y el debate ideológico sobre la Revolución cubana

Para una deconstrucción de “Ideología y Revolución”:

Los momentos de cambio conllevan a una aparente ausencia de referentes ideológicos. Y solo son aparentes, porque cambiando, se dejan ver de alguna forma las estructuras del pasado que pugnan con el proyecto de futuro. No nos engañemos, las ideologías siempre están ahí, por mucho que se oculten, siempre están ahí. Expliquemos brevemente lo que entendemos primero por ideología, y luego, vayamos directo a la Revolución.

En este punto, nos sentimos tan tentados como Slavoj Žižek a ver en lo ideológico un movimiento compuesto por tres instancias. Este esquema conceptual nos permite descubrir, según el pensador, cómo lo no-ideológico pudiera devenir en tal, y cómo confluyen y entrecrocán las ideas por convertirse en Ideología dominante.

El primer momento hace alusión a un conjunto de doctrinas, conceptos, “destinado a convencernos de su “verdad”, y sin embargo, al servicio de algún interés de poder inconfeso.”²⁷⁴ Aquí hay incontables variaciones, pero se trata en última instancia de la construcción de un orden “real”. Su efectividad radica en la invisibilidad de quien la promueve o sostiene, ya exprese o no la realidad correspondiente.

²⁷⁴ Žižek, Slavoj. *Ideología un mapa de la cuestión*. Centro Teórico-Cultural Criterios. Edición Digital. La Habana. S-f. p. 5.

En segundo lugar, está la ideología que se materializa a través de las prácticas, rituales e instituciones que le dan cabida²⁷⁵. El papel mediador entre el momento abstracto y su efectividad en la sociedad, estriba en la reproducción, no solamente de la fuerza de trabajo, sino también de las reglas de sometimiento a través de los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE).

Esta última noción, permite al investigador social percatarse de la naturalización de la ideología en instituciones como la escuela, la iglesia, la prensa, o la universidad. Un buen ejemplo es la institución familiar, encargada durante mucho tiempo de reproducir el respeto al padre y a la monogamia. Por un lado y de manera indirecta, esto aseguraba el respeto al patrón, y por el otro, una reproducción concentrada de la fuerza de trabajo. Como Marcuse ha demostrado, lo importante no podía ser el sexo por el sexo, o la diseminación del placer en disímiles zonas erógenas.²⁷⁶ Más importante que el placer, era incentivar el respeto al trabajo, a las órdenes, a no rebelarse en contra de la autoridad y a aceptar el control.

El tercer momento es para explicar el fenómeno de la dispersión contemporánea de la ideología. Ya no como falso discurso o como institución. Ahora, es una “elusiva red de actitudes y presupuestos implícitos, cuasi “espontáneos”, que constituyen un momento irreductible de la reproducción de las prácticas “no ideológicas” (económicas, legales, políticas, sexuales...)”²⁷⁷ Ya no es un mecanismo

²⁷⁵Ver Althusser. Louis. *Ideología y Aparatos ideológicos de estado*.

²⁷⁶ Para este análisis véase: Marcuse, Herbert. *Eros y civilización*.

²⁷⁷Zizek, Slavoj. *Ideología un mapa de la cuestión*. Centro Teórico-Cultural Criterios. Edición Digital. La Habana. S-f. p. 10.

homogéneo, como se había visto, sino un cúmulo de procedimientos y estrategias que nos hacen pensar en una sociedad pos-ideológica, cuando en realidad no es así.

Visto lo anterior, podemos entender por qué la ideología se caracteriza por ser inasible desde la vida cotidiana. Es al mismo tiempo un discurso o sistema de ideas; en segundo lugar, puede exteriorizarse en los rituales propios de cualquier institución; y finalmente, es un conjunto de relaciones aparentemente dispersas. Todo esto es expuesto por Žižek como parte de un mapeo de la cuestión ideológica desde una perspectiva “lógico-narrativa”. Ahora bien, el hecho de que haya sido desde el aspecto sincrónico, nos permite extrapolar la problemática hacia el contexto cubano, y ver el comportamiento de la ideología a través de un ejemplo específico: la visita de Sartre a Cuba. La causa principal de esta elección, ha sido el debate que inauguró recién a un año del triunfo, y que todavía hoy, permanece sobre la mesa de discusiones: ¿Qué Ideología caracteriza a la revolución cubana?

El filósofo francés, llegó a la isla por primera vez con Dolores, uno de sus amores contingentes, durante el verano del año 1949. No obstante, su visita más importante fue la segunda. “Lo que estamos haciendo le concierne: debería venir a ver nuestra revolución en construcción”²⁷⁸, le dijo Carlos Franqui en París. De esa forma, el 22 de febrero de 1960, arribaría a nuestro país el connotado personaje en una visita que se extendería hasta el 20 de marzo.

Teniendo en cuenta la relevancia de los cambios presentes, la historia de los últimos 56 años, y las perspectivas del futuro más cercano, cabe la interrogante

²⁷⁸Cohen-Sola, A. *Sartre: 1905-1980*. Gallimard. France. 1999. p.660.

nuevamente, deslizando ahora una mutación que en su momento Jean-Paul Sartre no realizó. No se trata de “Ideología y Revolución” como definiera en su famoso ensayo²⁷⁹. La conjunción es signo de una cierta equivalencia y peca de imprecisa. En vez de eso, aquí se apela a una mayor claridad al decir “Ideología *de la* Revolución”.

La sustitución de una conjunción por la fórmula preposicional es indicativa de un olvido que puede ser sintetizado en una pregunta: ¿en qué situación se encuentra la Ideología de la Revolución cubana? Y no como se manejó en el momento de la visita: “¿puede hacerse una revolución sin ideología?”²⁸⁰ Esta segunda interrogante deja entrever la negativa de Sartre a definir el proceso cubano hacia el año 1960. La única determinación que manejó en ese contexto fue la del humanismo.

Todo proceso subversivo implica rupturas espaciales, en las costumbres, el lenguaje, los mitos. Así pues, la única forma de hacer comprensible el cambio fue mediante una operación totalizadora que integrara las diversas tendencias, grupos, y partidos que coexistían en la sociedad civil cubana. El humanismo fue, de manera natural, la ideología que permitió realizar la doble operación de ruptura e integración. A la muerte, los males, el fraude, la corrupción del pasado, se le oponía la vida del hombre presente, la construcción de la nueva sociedad.

A lo dicho hasta aquí, solo hay que agregarle el problema de la relación entre teoría y práctica. Si la ideología es para Sartre “un sistema de ideas teóricas y prácticas,

²⁷⁹ Véase Sartre, J.-P. *Ideología y Revolución*.

²⁸⁰ Sartre, J.-P. “Ideología y Revolución”. En *Sartre-Cuba-Sartre: Huracán, surco, semillas*. Imagen Contemporánea. La Habana. 2005. p. 5.

cuyo conjunto debe, a un tiempo, fundarse sobre la experiencia, interpretarla, y superarla en la unidad de proyecciones racionales y técnicas”²⁸¹, evidentemente, se establece una dicotomía entre el hacer y el pensar. No importa que vincule los aspectos prácticos y teóricos, al final, es bastante contradictorio cuando dice que la ideología debe “fundarse sobre la experiencia”.

Entonces hay que preguntarse de nuevo: ¿qué es lo determinante para el autor, la práctica o la teoría? Más allá de la identidad que el filósofo francés maneja en todo ese texto, se inclinará por decir que: “Es muy cierto que la práctica crea la idea que la aclara. Pero sabemos ahora que se trata de una práctica concreta y particular, *que descubre y hace al hombre cubano en la acción.*”²⁸²

¿Qué nos ha revelado esta breve deconstrucción de la conjunción que une *Ideología y Revolución*? Primero, un humanismo contradictorio en el sentido de que implica un corte con el pasado, y al mismo tiempo un acto de vinculación entre los diferentes actores del cambio. El humanismo revolucionario y el sartreano pudieron dialogar, esencialmente, porque todavía no había un proceso de radicalización asentado en la conciencia del sujeto. A inicios de 1960 ya hay pruebas indicativas de una futura radicalización; pero todavía no era suficiente. El primer eslabón de ese proceso fue el atentado al vapor *La Coubre*, justamente durante la visita de Sartre.

²⁸¹ Sartre, J.-P. “Ideología y Revolución”. En *Sartre-Cuba –Sartre: Huracán, surco, semilla*. Imagen Contemporánea. La Habana. 2005. p. 5.

²⁸²Ídem. p. 15. Subrayado mío.

Segunda consecuencia: la tendencia a considerar de manera acrítica la relación entre teoría y práctica. Esto es, querer encontrar las respuestas del problema en un solo lado. Aunque Sartre opina que es la existencia concreta la que determina la esencia, su concepción sobre Cuba no deja de mostrarnos una paradoja: una nueva naturaleza humana que tiene como determinación principal “la acción”. Y lo peor es que no logra precisar nada. Es un Sartre que se mueve de un lado a otro, atónito, sin saber cómo definir ideológicamente lo que sucede en el devenir cotidiano.

La distinción entre el hacer y el pensar, suponen otros niveles de interpretación, sociales y epistemológicos, que se reproducen todavía hoy en los espacios donde se debaten los destinos del país. Mencionemos, por ejemplo, el carácter antinómico de varios de los tópicos que ocupan nuestra atención: ¿Se sale acaso de la crisis productiva apelando a la conciencia del trabajador o al aspecto salarial? ¿Puede acaso la política estatal mantener sus principios y hacer los cambios que la práctica cotidiana demanda? ¿Estamos en situación de ser críticos bajo un cierto compromiso? ¿Cómo pudiera el arte mantener un equilibrio entre las exigencias del mercado y la creación estética? ¿Puede haber una reconciliación nacional basada en la diferencia?

Tras cada una de estas interrogantes dicotómicas, se mantiene la pregunta no explicitada sobre qué ideología debe definir el debate nacional cubano: ¿aquella que apela a la espontaneidad de la práctica y a la confrontación con la realidad externa; o la que encuentra en la ideología en-sí, como sistema predeterminado de ideas, la respuesta?

En el orden específicamente epistemológico, uno de los fundamentos a los que más se apela es a la tesis número 11 de Carlos Marx: “Los filósofos no han hecho más

que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*.”²⁸³ Reinterpretando esta idea, durante algún tiempo se pretendió definir un concepto de práctica que implicara la producción de la vida material como independiente y determinante respecto a la producción de la vida espiritual. Y junto a esta operación, prevaleció además una ideología del día a día, de la dependencia a la confrontación, de la anulación de la diferencia, y de la homogeneización de actitudes e intereses.

Ahora solo se intentará tomar el discurso humanista que une a Sartre y la joven Revolución cubana del año 1960, para explicar, a título de hipótesis, que esa separación es artificial. Debemos afrontar el hecho de que no hay solución en la teoría o en la práctica como espacios independientes uno del otro. Es más, hay que afrontar un tipo de sociedad donde la ideología implique que es tan importante un concepto o un valor, como la producción de bienes materiales; y que ambos se determinan mutuamente. Se trata de defender un esquema donde el *diálogo* sea lo determinante. Esencia y armazón del debate ideológico sobre la Revolución cubana.

¿Y por qué Sartre en Cuba?

²⁸³ Marx, C. “Tesis sobre Feuerbach”. En Marx, C. y Engels, F. *La ideología alemana*. Editora Política. La Habana. 1979. p. 635.

Con una rápida ojeada a la prensa, veremos que Sartre ya estaba en la isla para cuando el semanario *Lunes de Revolución* –suplemento del órgano oficial del Movimiento 26 de Julio– anunció su llegada el 22 de febrero de 1960.

En términos de la redacción, él era “una de las mentes más lúcidas” de aquel momento “y un hombre volcado sobre los problemas del siglo con una mente lógica y un método seguro”²⁸⁴. No obstante, su lucidez no era razón suficiente para confiarle la tarea de pensar la Revolución. Cabe entonces preguntar: ¿Por qué Sartre?

El filósofo había sido utilizado como referencia y publicado en las páginas de la *Revista Cubana de Filosofía*²⁸⁵ dirigida por Humberto Piñera Llera. Fuera de ahí, el conocimiento que se tenía era bastante pobre y tendencioso. Virgilio Piñera ironiza con ello cuando dice en el número dedicado a Sartre en *Lunes de Revolución*: “...le diré exactamente lo que conozco: sé que usted afirma que la existencia precede a la esencia; que el hombre elige, que el hombre es una pasión inútil. Acaso haya leído dos o tres cosas más.”²⁸⁶ Sin embargo, aunque no se pueda hablar de un existencialismo a la cubana, si podemos decir que hubo condiciones teóricas para que su recepción no resultara una sorpresa.

En la publicación dirigida por Humberto Piñera, hay ejemplos de esto último; solo que el contenido mismo no tributaba en casi nada al debate político nacional. Sobre el intelectual, dice Piñera que es un individuo:

²⁸⁴ “Sartre a la vista”. En *Lunes de Revolución*. Número 48: 22 de febrero de 1960. La Habana. p. 18.

²⁸⁵ Esta fue una publicación editada por la Dirección Nacional de Cultura del Ministerio de Educación de Cuba de 1946 a 1958. Contó con 18 números agrupados en cuatro volúmenes, dos directores, y una miopía política increíble. Las temáticas principales se distribuyeron entre el existencialismo, la fenomenología, la filosofía moderna y el pensamiento cubano del siglo XIX. Y entre los autores, Heidegger y Sartre se advierten literal y conceptualmente como las mayores influencias.

²⁸⁶ “Diálogo imaginario”. En *Lunes de Revolución*. Número 51: 21 de marzo de 1960. La Habana. p. 38.

“...que se propone como meta su propia soledad, pues no hay otro modo de realizar el destino que le está reservado. Soledad que le permite ensimismarse, es decir, concentrarse hasta lograr la densidad máxima de sí mismo, para lo cual es indispensable que el hombre se desaltere, vale decir que deje de ser los otros, los demás.”²⁸⁷

Esta es una curiosa lectura del intelectual y de Sartre que cambiará inmediatamente después de enero de 1959.

Una visión sincrónica de la Cuba pre revolucionaria nos hace advertir que también en la literatura hay un distanciamiento entre compromiso social y práctica estética. Por eso compartimos la opinión de Retamar cuando define a la generación literaria de las décadas del 40 y el 50:

“La imaginación está obligada a suplir todo lo que la historia misma no puede entregar. La creación se mueve entre la nostalgia de un pasado armonioso (Eliseo Diego), la visión grotesca de un presente absurdo (Virgilio Piñera) y el frenesí de la imaginación (José Lezama Lima).”²⁸⁸

La ausencia de una literatura comprometida fue una de las causas importantes de la existencia, luego del triunfo revolucionario, de un grupo de jóvenes caracterizados por el sentimiento de culpabilidad. Hecho que, al mismo tiempo, influyó sobre el activismo que protagonizaban desde las páginas del suplemento cultural *Lunes de Revolución*:

“Ahora la Revolución ha roto todas las barreras y le ha permitido al intelectual, al artista, al escritor, integrarse en la vida nacional de la que estaban alienados. Creemos

287 Piñera Llera, H. “El destino del intelectual en el mundo presente”. En *Revista Cubana de Filosofía (1946-1958)*. Número 14: Julio-Septiembre de 1956. La Habana. p. 11.

288 Fernández Retamar, R. “Hacia una intelectualidad revolucionaria en Cuba”. En *Ensayo de otro mundo*. Instituto del Libro. La Habana. 1967. P. 165.

–y queremos- que este papel sea el vehículo o más bien el camino- de esa deseada vuelta a nosotros.”²⁸⁹

La culpabilidad será un componente importante para entender las proyecciones y omisiones de la historia cultural cubana hasta nuestros días. El propio Che hacia el año 1965 señalaba que: “...la culpabilidad de muchos de nuestros intelectuales y artistas reside en su pecado original; no son auténticamente revolucionarios.”²⁹⁰ Más adelante, ese proceso tiene en el caso Padilla un ejemplo paradigmático, entre otros procesos que nos enseñaron que el problema no siempre estuvo del lado del intelectual, sino también de los criterios empleados para definir al “auténtico revolucionario”.

Aunque este es un problema que no podemos solucionar en dos líneas, solo se quisiera agregar que la “alienación” durante el proceso de liberación nacional, queda redimida por ese sentimiento de culpa, proporcional a la inactividad prerrevolucionaria del sujeto. Al mismo tiempo, el intelectual no deja de ser una individualidad ávida de ambiciones. Y de ahí la dificultad en pensar la historia de la nación, sobre todo después del triunfo. En ello se conjugan esfuerzos personales, motivos simbólicos y discursos políticos. Para entenderlo, es necesario un empeño más profundo que el presente.

Los de *Lunes*... se catalogaron como “grupo de amigos” en el primer número, reconocían que no tenían una definida filosofía política, aunque no rechazaban la dialéctica materialista, el psicoanálisis o el existencialismo. Coherentemente con esta negativa, en el número 3 expresan:

²⁸⁹ “Una posición”. En *Lunes de Revolución*. Número 1: 23 de marzo de 1959. La Habana. p.2.

²⁹⁰ Guevara, Ernesto. “El socialismo y el hombre en Cuba”. En *Ernesto Che Guevara, obras 1957-1967*. Casa de las Américas. La Habana. 1970. p. 380.

“(…) no somos comunistas. Para poder decir también que no somos anticomunistas. Somos, eso sí, intelectuales, artistas, escritores de izquierda –tan de izquierda que a veces vemos al comunismo pasar por el lado y situarse a la derecha en muchas cuestiones de arte y de literatura.”²⁹¹

Toda esa amalgama de expectativas incumplidas, culpa, heroísmo y proyección de futuro, fue lo que comenzó a tomar cuerpo en los más de 100 000 ejemplares que salían semanalmente.

Con un breve repaso por las páginas que median entre la inauguración del semanario y la visita de Sartre, encontraremos por ejemplo, a un increíble Sergio Rigol interrogándose sobre si la filosofía de Heidegger conduce al fascismo o no.²⁹² Otro texto traducido por el mismo autor, *Los intelectuales de izquierda en Francia*²⁹³, donde se describe la adhesión de Sartre al comunismo soviético, sus críticas y distanciamientos posteriores. Se debe recordar también la polémica en torno a la poesía revolucionaria con textos enriquecedores de Heberto Padilla, Virgilio Piñera, Antón Arrufat y Pablo Armando Fernández. O el trabajo de Carlos Franqui, *Cultura y Revolución*, en el que se identifican las necesidades culturales y las tareas específicas para resolverlas: “la creación de la editorial del libro cubano”, “invitar a grandes escritores”, “hacer traducciones a los más importantes idiomas de obras cubanas”, y finalmente la

²⁹¹ “Una posición: Haciendo lo que es necesario hacer”. En *Lunes de Revolución*. Número 3: 6 de Abril de 1959. La Habana. p. 3.

²⁹² Ver Rigol, S. “Filosofía y política: El caso Heidegger”. En *Lunes de Revolución*. Número 1: 23 marzo de 1959. La Habana. p.6 y 7.

²⁹³ “Los intelectuales de izquierda en Francia”. En *Lunes de Revolución*. Número 12: 1 de junio de 1959. La Habana. p. 1.

protección económica del artista. “El objetivo es que el creador no se convierta en un burócrata; pero que tampoco tenga que emplear su tiempo en otra profesión.”²⁹⁴

Durante el mes de octubre de 1959, se suceden acciones terroristas contra la población civil cubana y la respuesta no se hace esperar. En el número del 9 de noviembre, Jaime Saruski en un mismo escrito apela al criterio sartreano del compromiso social y cita a un Fidel Castro muy parecido al de *Palabras a los intelectuales*.²⁹⁵

Sartre aparecerá de nuevo en el número 41 como firmante del *Manifiesto de los intelectuales franceses* en apoyo de la Revolución. Y posteriormente, sale un artículo suyo titulado *Albert Camus* dedicado a la muerte del connotado escritor francés en el número del 18 de enero de 1960. De todas las menciones previas a su arribo, se ha dejado para el final la más importante. El escrito en cuestión se titula *Sartre y los tiempos modernos* y es un fragmento de la presentación que hizo cuando apareció el primer número de *Les Temps Modernes*.

El texto, no rompe con el sentido que se le venían dando a sus tesis en la revista; el escritor debe asumir con valor y lucidez su época. Ambos, están hechos el uno para el otro, no hay alternativa. Este pacto significa que: “...no hay sino una realidad primaria e indiscernible, la realidad humana, y no vacilamos en tomar partido por todos aquellos que quieren cambiar tanto la condición social del hombre como la concepción que este tiene de sí mismo.”²⁹⁶ La mención reiterada de este tipo de ideas en *Lunes*, hace pensar

²⁹⁴ Franqui, C. “Cultura y revolución”. En *Lunes de Revolución*. Número 19: 26 de julio de 1959. La Habana. p. 13.

²⁹⁵ Saruski, J. “Esta hora decisiva”. En *Lunes de Revolución*. Número 34: 9 de noviembre de 1959. La Habana. p. 15.

²⁹⁶ Sartre, J.-P. “Sartre y los Tiempos Modernos”. En *Lunes de Revolución*. Número 3: 6 de Abril de 1959. La Habana. p. 12.

que aunque no tomen partido por ninguna ideología precisa, son ellos los que están creando al Sartre cubano en la misma medida en que se reinventan como intelectuales.

Lunes va componiendo la *imagen Sartre* desde dos dimensiones. Por un lado, en la mención indirecta y los debates de los que se han dado un breve ejemplo más arriba. En este sentido, hay que relacionar en un mismo discurso todo lo que se discute sobre el intelectual, su relación con la Revolución, la política, el arte y la literatura revolucionaria. Por otro lado, por el recurso de la cita y la mención exacta del pensador.

Es válido aclarar que entre lo preciso y lo impreciso en la construcción de una imagen no hay un vacío infranqueable. Para el caso que nos ocupa, entre la mención directa y el manejo de temáticas un poco más alejadas, hay todo un puente de relaciones circunstanciales, contingentes, pero también necesarias; un tejido capilar que pudiéramos nombrar *discurso Sartre-Cuba*. Que, visto de manera inmediata, es un componente ideológico. Por ser literalmente sistema de ideas, por constituirse al pasar de los años en una institución valorativa (en un punto de referencia de lo positivo o negativo) y en un conjunto de saberes más o menos dispersos.

Se llega, pues, a la interesante conclusión de que aunque solo se trata de un encuentro entre Sartre y los intelectuales, es esencialmente un proceso creativo. Donde el filósofo se constituye en *paradigma* devolviendo la imagen de la Revolución, organizada y coherente en torno al humanismo. Esto es, que la funcionalidad de Sartre en la isla no viene dada por su existencialismo, su fenomenología o literatura. Estas, son piezas de un rompecabezas mucho más grande que es reorganizado ideológicamente bajo el humanismo, para que el sujeto a secas pueda auto-constituirse como *sujeto revolucionario*.

Fijémonos, por ejemplo, en la idea que sobre el humanismo se reproduce en este contexto. Es la de un hombre “totalmente comprometido y totalmente libre. Y es a pesar de ello que debe liberarse a este hombre libre, ensanchando sus posibilidades de elección.”²⁹⁷ Hay tres ideas que resaltan: totalidad, libertad y posibilidad. Estos tres componentes nos llevan de nuevo a un plano sistémico, donde el sujeto puede encontrar los elementos necesarios para reconocerse como sujeto de *su* realidad.

Un diálogo para la Revolución

Los principales textos que escribió el filósofo francés sobre Cuba son tres: *Ideología y Revolución* y *Sartre conversa con los intelectuales cubanos en la casa de “Lunes”*, publicados en la revista *Lunes de Revolución*; y el libro *Huracán sobre el azúcar*, publicado en la revista *France-Soir* del 28 de junio al 15 de julio de 1960.

Así, es cómo entiende el funcionamiento del engranaje de la Revolución, de sus heroicidades, pero también del dramatismo de los cambios:

“...una sociedad se quiebra los huesos a martillazos, demuele sus estructuras, trastorna sus instituciones, transforma el régimen de la propiedad y redistribuye sus bienes (...) y, en el mismo instante de la destrucción más radical, intenta reconstruir, darse, mediante injertos óseos, un nuevo esqueleto. El remedio resulta extremo y, con frecuencia, hay que imponerlo por la violencia.”²⁹⁸

²⁹⁷ Ídem.

²⁹⁸ Sartre, J.-P. “Ideología y Revolución”. En *Sartre-Cuba –Sartre: Huracán, surco, semilla*. Imagen Contemporánea. La Habana. 2005. p.48.

Las revoluciones no son idilios y al período romántico le sigue otro de radicalización en el que se definen las fuerzas del cambio. Podemos decir que en el caso cubano, este proceso de radicalización tuvo en la explosión del vapor *La Coubre* su momento de mayor terror. Después vendrían tiempos peores, pero hasta la fecha, este es el evento más violento.

La primera explosión de aquel 4 de marzo de 1960 ocurrió a las 3 y 10 minutos de la tarde, y desde ese instante, comenzaron las nuevas interrogantes: ¿Cómo no decir algo diferente sobre el hombre ante el hecho inefable de que el Otro puede constituirse en enemigo a muerte? ¿Cómo no decir algo distinto sobre el humanismo si la violencia nos atrapa en una escalada que puede destruir lo que somos y hemos creado? Sartre, por su parte, conmovido escribe: “Cuando estalló *La Coubre*, descubrí el rostro oculto de todas las revoluciones, su rostro de sombras: la amenaza extranjera sentida en la angustia. Y descubrí la angustia cubana porque, de pronto, la compartí.”²⁹⁹

Una vez que la Revolución es a muerte y que, paradójicamente, el humanismo implica su contrario, hay que tomar partido. ¿Pero qué se va a hacer si en el discurso de la prensa cubana, entre la intelectualidad, entre los líderes políticos y en la comunidad internacional la otra opción es el “comunismo soviético” sobre el cual pesaban acusaciones debido a los *gulags* y a la intervención en Hungría (1956)?

En ello radica la relevancia de la pregunta que le hacen a Sartre en el encuentro con estudiantes: ¿Es posible una revolución sin ideología? O en otros términos, y más allá del humanismo: ¿Cuál es la ideología de la Revolución cubana a la altura de marzo de

²⁹⁹ Ibidem. p.164.

1960 si ya no basta con un humanismo abstracto? Esta interrogante le servirá como pie forzado para escribir *Ideología y Revolución*. Artículo que saldrá publicado el 21 de marzo de 1960.

Ante la interrogante y el miedo a retroceder en lo realizado, se levantan alternativas: “¿Socialismo? ¿Economía liberal? Muchas mentes se interrogan: están convencidos de buena fe que una Revolución debe saber a dónde va.”³⁰⁰ Sin embargo, para Sartre, la revolución francesa fue ciega. “Y, tras los espejismos de un rigor inflexible, ¡cuántas vacilaciones, cuántos errores, cuántos retrocesos se produjeron durante los primeros años de la Revolución Rusa!”³⁰¹

Siguiendo el texto se puede precisar que la ceguera de toda revolución puede hallarse en la presunción de querer definir *a priori* su contenido ideológico. Pero en el caso de Cuba, esto no es así. Aquí, los acontecimientos son los que dictan el contenido de la Revolución. Estas “improvisaciones”, no son más que “una técnica defensiva: la Revolución cubana debe adaptarse constantemente a las maniobras enemigas. ¿Acaso las medidas de contra-golpe darán nacimiento a una contra-ideología?”³⁰²

Cuenta que fue tras el atentado que se percató de que la fuerza interna de la Revolución, su radicalización, provenía de los ataques externos. Fidel era el vocero del pueblo, y a un ataque más intenso, expresaba una definición más profunda exigida por las masas. El logro del proyecto depende de esta dinámica en la vida concreta. No hay construcción posible si se proclama solamente desde el discurso político ajeno a nuestra

³⁰⁰ Sartre, J.-P. “Ideología y revolución”. En *Lunes de Revolución*. Número 51: 21 de marzo de 1960. La Habana. p.5.

³⁰¹ Ídem.

³⁰² *Ibidem*. p. 6.

actividad humana. Eso es lo que refuerzan los numerosos ejemplos históricos que Sartre menciona sobre Cuba, especialmente cuando habla de la Reforma Agraria como ejemplo de un auténtico humanismo. Al final dice:

“...se ha visto cómo una práctica lúcida ha cambiado en Cuba hasta la noción misma del hombre. Se ha visto también cómo los problemas humanos abstractos (honestidad, soberanía) conducen a los hombres concretos de la producción, de las estructuras sociales, y cómo esos problemas constituyen el aspecto práctico y material de una problemática humana y humanista. *El método de pensamiento aparece aquí muy claro: no separar jamás las exigencias de la producción y las exigencias del hombre.*”³⁰³

Como se ha visto, la complementación Sartre-Cuba no es casual. Desde el punto de vista aparente, el humanismo fue una noción lo suficientemente general como para lograr una identificación entre los intelectuales revolucionarios y Jean-Paul Sartre. Comparten ambos la valoración del proyecto futuro, la libertad de elección como transformación de la vida, la asunción de la totalidad circunstancial en la que se vive y el desapego hacia posturas más dogmáticas como el marxismo-leninismo de factura soviética.

Esto nos lleva a diferenciar entre Sartre y la representación que se tiene de él. La paradoja es que, siendo un participante “foráneo” del debate ideológico, fue a la vez, un elemento interno en la recomposición ideológica que se venía llevando a cabo. No porque haya participado, de hecho, en los debates, sino por haberse constituido en

³⁰³ *Ibidem.* p.9. Subrayado mío.

discurso. De ahí su miopía ideológica con Cuba, estaba a la vez demasiado cerca y demasiado lejos.

No obstante, si pensamos mejor lo que describe el filósofo, nos damos cuenta de que se dirige a una antinomia teórica con fuertes implicaciones en la vida política. Esto es, que confiar el aspecto ideológico a las imposiciones prácticas conlleva a un modelo de sociedad donde la contingencia se impone. Pero, por otro lado, asumir una ideología prefabricada –como bien ha explicado– conlleva a una imposición ajena a los verdaderos intereses de la sociedad en cuestión. Si por un lado el problema es la inconstancia, por el otro, lo es el dogmatismo.

Además de esta antinomia, surge otra interrogante, irónicamente desde el presente en que se escriben estas líneas. Si la legitimidad de ese humanismo proviene de que la ideología es siempre una construcción por re-acción, auto-radicalización o por las exigencias que surgen en la confrontación con el Otro: ¿Qué hacer cuando la situación cambia y el Otro –sea el que sea– ya no entabla una lucha a muerte? ¿Por qué seguir un esquema de supervivencia donde la violencia contra el Otro, o desde el Otro, se convierte en presupuesto de toda relación humana?

En un momento de su obra, declara ante Jean-Claude Garot de la revista *Le Point* que un intelectual para él es: “...alguien que es fiel a un conjunto político y social, pero que no cesa de discutirlo (...) Si hay fidelidad sin discusión, eso no sirve: no se es un hombre libre”³⁰⁴ Más allá de si se trata del intelectual o no, la importancia que le cede a

³⁰⁴ Sartre, J.-P. “La única manera de aprender es discutir”. En Sartre, J.-P. *La Náusea y ensayos*. Editorial Arte y Literatura. La Habana. 2005. p. 345.

la libertad es válida para todo hombre. Esta, no es una noción tranquilizadora o idílica. El ser libre implica, necesariamente, tener que asumir a los otros.

Y llevado al campo de la política, el sujeto es verdaderamente libre cuando elige frente al Otro, cuando puede existir en un sistema que propicia la crítica y el compromiso. Sobre la base de lo anterior, en el encuentro sostenido con intelectuales cubanos dice: “Lo que yo llamo hoy día un “escritor crítico”, “comprometido” es aquel que hablando, tal como se ha hecho desde hace mucho tiempo, conoce ya la verdad de lo que hace, porque critica no para hacer un lirismo loco, sino para llegar a una verdad.”³⁰⁵

Pero esa verdad en ocasiones se ve limitada por el Estado, organismo que pudiera regular las formas de transformación de la realidad. La consecuencia de esa regulación es que se pudiera caer en el fenómeno de la “auto-censura” o en “que cada uno vaya después de hacer una reverencia, de quitarse el sombrero ante los representantes del gobierno, en la dirección que él prefiere.”³⁰⁶

Repasando el recorrido que hemos hecho, solo se puede encontrar una salida en la consideración de un modelo humanista no abstracto; esto es, que permita el ejercicio de la crítica y el compromiso irrestricto hacia las circunstancias que nos rodean. Y en cualquier dirección que sea necesario. Estas condiciones, a las que hemos llegado de la mano de Sartre, describen lo que llamamos *diálogo*.

No se trata de hablar por hablar, sino de superar al Otro y de que él me supere en la misma medida. “No es otra cosa que mi vida real, es decir, el movimiento totalizador

³⁰⁵ Sartre, J.-P. “Una entrevista con los escritores cubanos”. En *Sartre-Cuba-Sartre: Huracán, surco, semillas*. Imagen Contemporánea. La Habana. 2005. p. 25.

³⁰⁶ *Ibidem*. p.28.

que recoge a mi prójimo, a mí mismo y a cuanto nos rodea en la unidad sintética de una objetivación que se está haciendo.”³⁰⁷ Este ya no es un tipo de humanismo abstracto, dogmático o contingente. Solo desde el ejercicio del diálogo intercultural, de la confrontación de valores políticos heterogéneos, del derrumbe de las xenofobias y los racismos, de la convivencia de posturas estéticas y éticas diversas, es que se pudiera hablar de diálogo en el sentido estricto del término. Solo así, descubrimos lo falso que es pensar en la dicotomía entre teoría y práctica o incluso, un diálogo con el Otro que solo sea a muerte.

Se ha mencionado la palabra muerte, pero no se ha explicado qué debemos entender por morir. “Hay aquí un final que siempre tiene la ambigüedad de una partida sin retorno, de un llegar a su fin, pero también de la conmoción (¿es realmente posible que esté muerto?) de la no-respuesta y de mi responsabilidad”³⁰⁸.

Siguiendo al filósofo Emmanuel Lévinas, la muerte como silencio absoluto, “ambigüedad” o “partida sin retorno” es siempre la de un Otro, física o simbólicamente. Y por esto último es también ausencia de ser, ruptura y violencia contra la actividad real de los sujetos, quiebre de la relación con el mundo circundante; es signo de la no palabra o de la alienación social del hombre. Cualquier interpretación que tomemos, trasciende lo meramente especulativo y se inscribe en zonas sensibles a la sociedad cubana. Así pues, el peligro a morir, en el sentido en que aquí se ha interpretado, es la condición de posibilidad de una sociedad que reasuma la responsabilidad y la compulsión por un nuevo tipo de diálogo.

³⁰⁷ Sartre, J.-P. *Crítica de la razón dialéctica*. Editorial Losada. Buenos Aires. 1963. p. 134.

³⁰⁸ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 2002. p. 3.

Cuba debe darse nuevos nombres. Reinventar el vocabulario social, cultural y económico desde cero. Y para ello, la visualización del debate ideológico constituirá un marco de referencia de vital importancia. Porque solo en los límites de lo ideológico entenderemos de qué estamos hablando... ¿o por qué estamos cambiando?

En este proceso de búsqueda se deben evitar los extremos representados con la figura de la muerte: la burocracia, el servilismo, la inautenticidad, el silencio, la hipocresía y el verticalismo. En apretada referencia, no se puede olvidar al Che cuando decía: “No debemos crear asalariados dóciles al pensamiento oficial ni “becarios” que vivan al amparo del presupuesto, ejerciendo una libertad entre comillas.”³⁰⁹ Desde esta perspectiva, la distinción “real” entre teoría y práctica, junto a todos los prejuicios que esta despierta, es superflua. Se trata del diálogo como hecho total y definitorio del individuo en su vida...como un canto a la diferencia y no a la identidad.

Para ello no partimos de cero y en el propio Martí, Varela, Luz y Caballero entre otros, está la salida. No solo en cuanto a su contenido, sino además en cuanto a su forma.

Tal alusión quiere recalcar el sentido pedagógico de todas sus reflexiones. La pedagogía como mediación entre el proyecto de nación y la sociedad que debe entenderlos, construirlos y percibirlos. No es menos cierto que la escuela como institución también sufre de una crisis por ausencia de diálogo, pero es válido destacar que no se hace referencia a la escuela en términos estrechos. La escuela debe salir a las calles y encontrarse de nuevo con lo común, sin conformar elementos *a priori* o predeterminados.

³⁰⁹ Guevara, Ernesto. “El socialismo y el hombre en Cuba”. En *Ernesto Che Guevara, obras 1957-1967*. Casa de las Américas. La Habana. 1970. p. 380.

Dar escuela debe significar dar protagonismo, escuchar y dialogar bajo las bases del respeto y la tolerancia. Es la tarea de crear un hombre universal –al modo martiano– que se defina como cubano fuera de todo determinismo espacial –adentro o afuera. Es subvertir los valores que dan preponderancia a un pasado triunfalista en pos de un futuro incierto, instaurando un presente en constante cambio que otorgue igual importancia a la memoria histórica y a un proyecto de construcción nacional. Es echar abajo los miedos y los prejuicios que ya no tienen sentido y que fueron contruidos en otras épocas.

Educando desde un arte crítico, con un lenguaje preciso, cercano a las problemáticas comunes si bien no debe hacer dejación tampoco de su abstracción. También significa enseñar a ser ciudadano, cómo defender nuestros deberes y derechos.

En resumen, recordar a Sartre significa exigir para estos nuevos tiempos una sociedad que ensanche las libertades de elección del sujeto; que abra el espectro de su vida material y espiritual en un diálogo honesto y claro con toda la realidad. Significa exigir una vida que no tenga que refugiarse en valores, ideologías, y consignas para que sea auténtica; un espacio donde la existencia se anteponga a la esencia; y una nación que tome como rasero la crítica de sus ciudadanos comprometidos.

Índice Analítico

A

a priori de correlación, 55
A puerta cerrada, 72, 103, 114, 115, 136
absurdo, 66, 72, 86, 109, 111, 172
acto, 10, 13, 19, 20, 21, 49, 55, 58, 62, 74, 79, 83, 90,
91, 101, 105, 106, 115, 116, 168
alienación, 56, 73, 93, 173, 182
alma, 12, 21, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 153, 154
Anacreonte, 30
Analítica, 16
Anaxágoras de Clazomene, 33, 34
angustia, 1, 2, 24, 25, 28, 34, 48, 49, 50, 51, 52, 59, 65,
68, 77, 91, 92, 99, 161, 177
aniquilación, 111, 112, 113
antropología, 11, 13, 50, 66, 108, 148
antropología filosófica, 66, 148
apariencia, 33, 83, 84, 89
Ariès, Philippe, 13, 40
Aristóteles, 16, 32
Aron, Raymond, 63, 66
Aufhebung, 42
autenticidad, 68, 81
autoconciencia, 102
autopoiesis, 145

B

Badiou, Alain, 56, 126
Bataille, Georges, 66
Baudelaire, 72, 137
Baudrillard, Jean, 16, 27
Bedau, A., 146
Bergson, Henri, 60, 61, 62, 72, 127
Bien, 35
bioética, 9, 11, 13, 124, 142, 146
biología, 9, 11, 13, 47, 142
biologicista, 141, 143
Bosquejo de una teoría de las emociones, 72, 137
Brunschvicg, L., 60, 63
Burnett, M., 141, 142

C

Camus, Albert, 28, 51, 56, 69, 174
Cicerón, 12, 38, 39
Ciencia de la Lógica, 4, 88, 131, 160
Ciencia moderna, 64
Círculo de Viena, 143
cluster, 146
cogito, 19
cogito prerreflexivo, 85, 94, 96
Cohen-Solal, A, 58, 62, 128
compromiso, 5, 39, 68, 72, 143, 169, 172, 174, 181
conciencia, 6, 7, 17, 36, 41, 42, 43, 51, 55, 61, 62, 63,
64, 65, 66, 73, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86,
87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 100, 102, 105,
106, 111, 116, 117, 120, 146, 158, 160, 161, 168,
169
cosmos, 31, 34, 35, 153
cotidiano, 4, 10, 17, 19, 20, 21, 23, 49, 50, 65, 149,
150, 168
cristianismo, 43
Crítica de la Razón dialéctica, 72, 118
crítica kantiana, 16, 17, 73, 78, 118, 133, 157, 159, 181
cuadrifármaco, 39
cuerpo, 9, 12, 30, 31, 32, 36, 40, 46, 71, 104, 144, 148,
150, 155, 173
Cuestiones de Método, 59, 74, 118, 138
cultura contemporánea, 1, 25, 55
cura, 45

D

Dasein, 17, 20, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 65, 99
De Beauvoir, Simone, 59, 71, 78, 139
death, 12, 108, 112, 126, 127, 130, 134, 139, 140, 145,
146, 148
Deleuze, Gilles, 14, 25, 56, 57, 128
Demócrito de Abderas, 30
Derrida, Jacques, 56, 57, 128, 136

Descartes, Renato, 19, 62, 72, 79, 85, 86, 89, 94, 128, 154, 155, 156
dialéctica, 18, 32, 33, 36, 42, 43, 51, 66, 73, 101, 133, 158, 160, 161, 173, 181
Dilthey, Wilhelm, 10
Dionisos, 31
Dios, 21, 22, 35, 46, 66, 84, 92, 94, 133, 150, 152, 153, 154, 156
dolor, 24, 39, 40, 161, 162
doxa, 18
duración, 39, 40, 61, 62

E

Ego, 77, 78, 80, 81, 90, 94, 121, 138, 157, 158
El existencialismo es un humanismo, 72, 90
El hombre y la muerte, 148
El Muro, 66, 72, 109
El Ser y la Nada, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 72, 74, 83, 84, 86, 100, 103, 105, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 118, 120, 121, 138
Engelhardt, Tristram, 146, 147
en-sí, 6, 9, 83, 86, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 106, 107, 108, 116, 117, 120, 169
epicureísmo, 3, 39
Epicuro, 12, 39, 40, 134
epimeleia heautou, 36
epojé, 19
esencia, 20, 25, 54, 55, 61, 64, 83, 84, 85, 90, 92, 106, 161, 168, 171, 184
espíritu, 12, 29, 42, 43, 44, 66, 132, 160, 161
Espíritu Absoluto, 42, 84, 160, 161
estoicismo, 3, 36, 119
estoicos, 38
ética, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 11, 19, 37, 39, 51, 82, 94, 99, 105, 113, 117, 118, 120, 121, 125, 127, 130, 155, 161
eutanasia, 143
existencia humana, 147
existencialismo, 54, 68, 71, 74, 131, 162, 171, 173, 176
experiencia, 21, 23, 24, 28, 32, 37, 45, 46, 48, 64, 150, 151, 158, 159, 163, 167
éxtasis temporales, 108

F

facticidad, 6, 7, 50, 86, 93, 94, 105, 106, 107, 108, 114, 115, 117, 121, 132

felicidad, 38
fenómeno, 10, 19, 20, 47, 48, 65, 79, 84, 86, 87, 88, 119, 121, 128, 145, 165, 181
fenomenología, 12, 17, 19, 55, 63, 64, 65, 66, 78, 80, 83, 102, 105, 121, 132, 135, 148, 171, 176
Fenomenología del espíritu, 66, 160
filosofía, 4, 11, 12, 13, 18, 20, 29, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 44, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 68, 69, 75, 83, 85, 88, 90, 99, 125, 128, 132, 143, 149, 150, 152, 154, 155, 156, 157, 162, 164, 171, 173
crisis de la, 56
filosofía analítica, 143
filosofía del lenguaje, 143
filosofía francesa contemporánea, 54, 58
finitud, 4, 7, 10, 29, 49, 115
Foucault, Michel, 4, 24, 34, 56, 71, 125, 127, 130, 134, 153, 162, 163
Freud, Sigmund, 4, 139

G

Gánti, Tibor, 146
Gilmore, Cody, 144
Guattari, Félix, 25, 128

H

hecho, 1, 20, 21, 22, 24, 25, 28, 30, 49, 51, 62, 70, 73, 74, 78, 79, 92, 93, 96, 97, 99, 142, 144, 147, 154, 157, 162, 166, 169, 170, 177, 180, 181, 183
Hegel, G. W. F., 12, 29, 42, 43, 44, 59, 65, 66, 88, 89, 126, 131, 132, 133, 136, 156, 160, 161
hegemonicon, 38
Heidegger, Martin, 4, 6, 8, 10, 12, 17, 19, 20, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 56, 63, 64, 65, 72, 83, 86, 98, 99, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 119, 120, 128, 129, 132, 135, 136, 139, 171, 174
Heráclito de Éfeso, 32, 33, 34
hermenéutica, 9
hombre, 1, 2, 3, 6, 7, 13, 17, 22, 23, 25, 28, 30, 31, 34, 35, 37, 39, 40, 41, 43, 47, 49, 55, 61, 66, 68, 73, 74, 83, 87, 89, 90, 92, 106, 109, 118, 121, 122, 126, 128, 129, 131, 133, 135, 138, 148, 150, 151, 153, 161, 167, 168, 170, 171, 172, 175, 176, 177, 179, 180, 182, 183

Homo Sapiens, 146
human nonpersons, 147
humanismo, 4, 5, 34, 68, 78, 82, 83, 90, 98, 113, 118,
121, 137, 138, 162, 167, 168, 176, 177, 178, 179,
180, 181
Husserl, Edmund, 10, 12, 17, 19, 55, 63, 64, 65, 72, 77,
78, 79, 80, 83, 86, 90, 105, 116, 121, 122, 132, 147,
148, 162
Hyppolite, Jean, 66

I

idealismo, 78, 83, 86, 100
Ideología y Revolución, 9, 137, 164, 166, 167, 168,
176, 177, 178
ilimitado, 26, 61
Infinito, 27, 61, 84, 88, 95, 102, 120, 133, 148, 156,
182
intelectual, 1, 2, 5, 59, 62, 68, 72, 135, 137, 171, 172,
173, 175, 180
intencionalidad, 17, 55, 64, 77, 79, 83, 90, 116, 121,
122
interrogación, 10, 65, 79, 84, 87
interrogante por la muerte, 44
Investigaciones Lógicas, 12, 17, 77, 79, 132
ipseidad, 93, 96, 103

J

Jankélévitch, Vladimir, 13

K

Kant, Immanuel, 3, 16, 17, 62, 63, 72, 79, 105, 133,
156, 157, 158, 159, 160
Kierkegaard, Sören, 4, 54, 59, 65, 74, 133, 161
Kojève, Alexandre, 43, 65, 66, 133
Koyré, Alexander, 65
Küppers, 145

L

La imaginación, 5, 72, 172
La Náusea, 66, 68, 72, 137, 138, 180
La puta respetuosa, 72
Las moscas, 72
Las Palabras, 59, 60, 138, 153
lenguaje, 3

libertad, 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 17, 28, 29, 31,
38, 39, 43, 47, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 67,
68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 82, 89, 90, 91,
92, 97, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 111,
112, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 127,
132, 139, 154, 155, 156, 161, 162, 176, 179, 180,
183
relativa a la muerte, 50
life's ending, 145
*Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la
imaginación*, 72
Logos, 32, 33
logos espermaticós, 38
Luper, Steven, 145
Lupper, Steven, 145

M

mala fe, 92, 93, 110
Marcel, Gabriel, 134
Marx, Karl, 4, 57, 66, 74, 134, 169
marxismo, 1, 57, 65, 66, 69, 71, 73, 179
más allá, 18, 20, 23, 28, 35, 36, 43, 57, 58, 64, 73, 77,
87, 147, 150, 151, 152, 178
Merleau-Ponty, M., 64, 66, 134
metabolismo, 145, 146
metafísica, 11, 56, 61, 79, 117, 118, 127, 143, 144,
149, 154, 155, 157
siglo XVII, 18
Mimnermo, 30
mind-body, 144
misterios órficos, 31
mito, 21, 22, 32, 35, 149
Modernidad, 12, 43, 125, 150, 153, 161
Moral, 5, 74, 81, 105, 118, 161
Morin, Edgar, 13, 22, 25, 135, 148
morir, 13, 21, 23, 24, 26, 28, 32, 38, 39, 46, 47, 48, 49,
97, 141, 145, 161, 182
muerte, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16,
18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33,
34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47,
48, 49, 50, 51, 56, 60, 75, 77, 78, 80, 81, 96, 97, 98,
99, 102, 103, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112,
113, 114, 115, 116, 117, 119, 121, 122, 124, 125,
127, 128, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 141, 142,
143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 158, 160, 161,
162, 167, 174, 177, 180, 182, 183

como *más allá*, 23
copernizar a la, 149
 extinción de la vida, 142
 impropia, 50
inmortalidad, 24, 31, 129, 144
 muerte orgánica, 145
problema de la, 24, 29, 142, 144, 149
 sociedad moderna, 26
muerte del otro, 41, 46, 99
muerte domesticada, 40, 41
muerte prohibida, 41
muerte propia, 41, 42
 Muerte y vida cotidiana, 16
 mundo, 4, 8, 17, 19, 20, 21, 23, 25, 27, 31, 36, 40, 42,
 46, 49, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 61, 64, 72, 74, 77, 78,
 80, 83, 85, 87, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 101,
 102, 105, 106, 108, 111, 112, 114, 116, 118, 120,
 121, 129, 135, 136, 142, 143, 146, 152, 153, 154,
 156, 157, 159, 160, 161, 162, 169, 171, 172, 182

N

nada, 2, 3, 6, 7, 9, 23, 25, 30, 31, 34, 35, 38, 39, 42, 43,
 44, 48, 56, 59, 65, 66, 67, 80, 81, 82, 86, 87, 88, 89,
 90, 91, 92, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103,
 106, 107, 109, 112, 116, 119, 120, 122, 148, 168,
 171
 Naturaleza, 33, 34, 38, 153
 naturalismo, 19, 147
 negación, 26, 75, 87, 88, 92, 94, 100, 101, 102, 106
 negatividad, 43
 neurosis, 25
 Nietzsche, Friedrich, 4, 54, 65, 72, 98, 135, 161, 162
 nihilismo, 25, 161
 nihilización, 34, 81, 82, 96

O

objetividad, 1, 10, 100, 102, 103, 113, 147, 151, 153
 Objeto, 1, 6, 10, 11, 17, 22, 30, 37, 46, 55, 61, 64, 67,
 83, 84, 85, 91, 100, 101, 102, 103, 104, 120, 147,
 151, 158, 159, 160
 ontología, 2, 3, 9, 11, 17, 45, 50, 51, 63, 72, 73, 82, 84,
 86, 98, 105, 108, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 138
 ontología fenomenológica, 63, 73, 138
 órficos, 35
 orfismo, 31, 32

Osiris, 21
otro, 1, 2, 7, 9, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 33,
 39, 41, 42, 44, 46, 54, 56, 59, 61, 64, 65, 66, 73, 74,
 78, 88, 89, 97, 99, 100, 101, 102, 104, 108, 109,
 110, 113, 114, 115, 116, 119, 120, 121, 122, 129,
 133, 136, 141, 143, 146, 148, 153, 158, 159, 165,
 168, 170, 171, 172, 174, 175, 177, 180, 181, 182

P

para-sí, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 82, 83, 86, 87, 89, 90, 91, 92,
 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104,
 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117,
 118, 121, 122
 Parménides de Elea, 18
 pasado, 29, 40, 80, 90, 96, 106, 108, 113, 164, 167,
 168, 172, 183
 Pascal, Blas, 23
person, 144, 146
 persona, 21, 23, 46, 73, 90, 96, 143, 144, 146, 147, 148
 Philippe, Ariès, 41, 126
 pitagóricos, 31, 35
 placer, 26, 39, 40, 165
 Platón, 3, 12, 18, 32, 33, 34, 35, 36, 62, 119, 135
 posestructuralismo, 57
 posibilidad, 3, 13, 34, 35, 37, 47, 48, 49, 50, 51, 65, 79,
 87, 89, 90, 93, 99, 100, 102, 105, 106, 110, 111,
 118, 122, 146, 157, 158, 159, 160, 176, 182
 positivismo, 63, 143
 potencia, 14, 83, 153
 presencia de sí, 93, 94
 presocráticos, 29
problema de la muerte, 4, 5, 8, 16, 54, 55, 108, 116
 problema psicofísico, 147
 prójimo, 78, 100, 103, 108, 121, 181
 proyecto, 51, 52, 77, 90, 92, 94, 96, 98, 101, 102, 106,
 110, 113, 114, 115, 117, 164, 179, 183
 prueba ontológica, 86
 psicoanálisis, 57, 118, 122, 173
 psicologismo, 19, 147

Q

Queneau, Raymond, 66

R

Razón, 17, 38, 72, 74, 84, 118, 133, 138, 151, 157, 158, 159, 160, 161
realidad objetiva, 9, 55, 64, 150, 156, 162
realidad virtual, 25
realismo, 81, 83, 86, 100, 109
relación cuerpo-mente, 144
reproducción, 27, 62, 142, 145, 146, 165
responsabilidad, 50, 59, 68, 72, 113, 114, 121, 122, 146, 182
Romanticismo, 41

S

Sartre, Jean Paul, 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 42, 44, 46, 51, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 118, 120, 121, 122, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 150, 157, 158, 159, 164, 166, 167, 168, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 184
Scheler, Max, 10, 28
Schopenhauer, Arthur, 54
Schumacher, Bernard, 12, 108, 146, 148
Segunda Guerra Mundial, 54, 58
Sein und Zeit, 51
Sein-zum-Tode, 45, 109
semiología, 57
sensación, 23, 37
sentido, 1, 3, 10, 20, 23, 25, 28, 29, 32, 33, 34, 38, 40, 41, 42, 45, 46, 47, 48, 60, 62, 63, 64, 70, 73, 77, 81, 85, 86, 89, 91, 92, 96, 98, 99, 102, 141, 142, 147, 148, 152, 153, 155, 156, 162, 168, 175, 182, 183, 184
ser, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 17, 18, 19, 20, 28, 30, 40, 42, 43, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 61, 62, 64, 65, 73, 74, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 129, 132, 134, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 152, 154, 155, 158, 159, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 169, 171, 173, 175, 180, 182, 184

ser en-sí, 89
ser humano, 72, 141, 146, 147, 162
ser relativo a la muerte, 49, 111, 112
Ser y Tiempo, 12, 19, 45, 99, 106
Ser-ahí, 17
ser-en-el-mundo, 17, 19, 45, 83, 87, 91, 107, 110, 119
ser-en-sí, 86, 88, 93
ser-para-la-muerte, 48, 51, 65, 99, 109, 110, 111, 113, 119
ser-para-otro, 7, 13, 100, 103, 104, 108, 114, 115, 117, 121
ser-para-sí, 86, 90, 94
Sexto Empírico, 37, 38
siervo y señor, 66, 101
situación, 2, 45, 66, 78, 91, 106, 107, 108, 109, 110, 117, 121, 122, 126, 167, 169, 180
Smith, Maynard, 146
sociología, 11, 129
Sócrates, 3, 34, 35, 44, 58, 119
“conócete a ti mismo”, 18
solipsismo, 78, 81, 83, 100, 120
Solón, 30
Steiner, George, 50
subjetivismo, 10
sujeto, 2, 7, 9, 10, 20, 22, 23, 24, 26, 27, 35, 44, 55, 56, 58, 64, 77, 81, 83, 84, 91, 119, 120, 121, 130, 133, 150, 153, 155, 157, 159, 160, 162, 168, 173, 176, 181, 184

T

Tales de Mileto, 30
tanatología, 9, 11, 108, 124
temporalidad, 32, 40, 45, 90, 93, 96, 97, 98, 162
teoría del conocimiento, 37, 39, 63
Termination Thesis, 144
terror, 27, 28, 177
theoría, 31
totalidad, 43, 133, 182
tragedia, 30, 32, 33, 135
trascendencia, 43, 58, 59, 72, 78, 79, 83, 86, 90, 93, 138, 158
Trascendencia del ego, 5

U

umbral, 32, 33, 36, 145, 148

V

valores, 25, 32, 35, 37, 51, 56, 73, 81, 91, 92, 93, 94,
95, 103, 159, 162, 181, 183, 184
vida, 18, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 31, 32, 33, 34, 35,
38, 39, 41, 42, 44, 46, 47, 50, 51, 56, 58, 59, 60, 62,
64, 67, 68, 74, 75, 77, 78, 91, 136, 141, 142, 143,
144, 145, 147, 148, 162, 166, 167, 169, 172, 179,
180, 181, 183, 184
vida cotidiana, 16, 18, 166
violencia, 26, 27, 28, 70, 177, 180, 182
Virilio, Paul, 27
voluntad, 29, 38

W

Waismann, Friedrich, 3

Y

Yo, 46, 70, 79, 80, 81, 93, 94, 157, 158, 159
Yo (Moi), 79, 80
Yo pienso, 79, 157, 158, 159

Z

Zeus, 31

B

Βίος, 33

Θ

Θάνατος, 33

Π

Πόλεμος, 33