

Universidad Católica de la Santísima Concepción

Facultad de Teología

Departamento de Filosofía

Licenciatura En Filosofía



**CONSECUENCIAS ÉTICAS Y POLÍTICAS DE LA NOCIÓN DE
LIBERTAD EN EL EXISTENCIALISMO DE JEAN-PAUL SARTRE**

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE LICENCIADO FILOSOFÍA

Profesor guía:

DAVID ALFONSO SOLÍS NOVA

Alumno tesista:

CRISTÓBAL IGNACIO CASTILLO BAYO

Concepción, mayo 2024

Agradecimientos:

A toda mi familia, amigos y profesores. Sin ellos no podría haber recorrido este hermoso camino que es la filosofía. Gracias a todos por el apoyo y compromiso, especialmente a mi madre Patricia Bayo y al doctor Arturo Álvarez.

Introducción	3
1. El existencialismo en Sartre: Ontología y fenomenología:.....	5
1.2 Dialéctica materialista.....	12
2. La situación del otro y el prójimo	20
3. Consecuencias ético/político del existencialismo sartriano	31
3.1 Primera ética de Sartre	32
3.2 Segunda ética de Sartre	37
3.3 Tercera ética de Sartre:.....	41
3.5 Sobre la ética y política de Sartre.....	42
Conclusiones:	45
Bibliografía:	47

Resumen

La presente investigación pretende indagar las consecuencias éticas y políticas que el autor Jean-Paul Sartre observa desde su ontología y fenomenología. Pues si bien sus escritos no se abocan a responder problemas morales, consideramos que se desprende una intención implícita respecto a indagar sobre el tema. El objetivo general de esta tesis es responder si podemos establecer un sistema ético y político desde los escritos del autor, además de mostrar sus implicancias. Por consiguiente, nuestro proyecto se dividirá en tres capítulos, comenzando por la ontología y fenomenología del autor, para posteriormente estudiar el rol del otro y, finalmente, las distintas éticas que se desprenden de Sartre y cómo se podría leer de una manera que sea coherente al complementarlas.

Palabras clave: Sartre, ontología, fenomenología, ética, política, sujeto, alteridad, existencialismo.

Abstract

The present research aims to investigate the ethical and political consequences that the author, Jean-Paul Sartre, observes from his ontology and phenomenology. Even although his writings do not address moral problems, we consider that was an implicit intention that emerges from his work respect to investigating the topic. The general objective of this thesis is to answer if we can establish an ethical and political system from the author's writings, in addition to showing its implications. Therefore, our project will be divided into three chapters, starting with author's ontology and phenomenology, to later study the role of the others; and finally, the different ethics that emerge from Sartre and how it could be read in a way that is coherent when complementing them.

Keywords: Sartre, ontology, phenomenology, ethics, politics, subject, alterity, existentialism.

Introducción

El existencialismo como corriente filosófica surge a finales del siglo XIX con Kierkegaard y, en cierta medida, con Nietzsche. Ello debido a que Kierkegaard (2013) defiende y profundiza conceptos como libertad, autenticidad, angustia, autoelección y 'subjetividad', proponiendo un enfoque en relación con la existencia desde el humano mismo. Por otro lado, Nietzsche (2004) también aborda temas como libertad y autenticidad, pero además enfatiza el aspecto irracional del hombre, pues apelaría que, para entender al hombre, es necesario aceptar su aspecto terrenal en cuanto experimenta su existencia (Angel, 2010). En consecuencia, los posteriores autores que se identifican como existencialistas abordarían estas temáticas. Por ejemplo, para Jaspers el existencialismo consiste en aquella filosofía que pregunta: "¿por qué hay algo y no nada?" (2022, p. 42). Complementando lo dicho, Heidegger (2022) aporta al existencialismo la cuestión de 'la búsqueda respecto a la pregunta que interroga al ser'. Por lo tanto, esta postura se enfoca en investigar la existencia de las cosas por sobre la esencia (Heidegger 2022). En consecuencia, este enfoque comienza por averiguar la condición de quien hace esta pregunta. Es por ello que Abbagnano afirma que el existencialismo consiste en "filosofar vinculado con la existencia misma del hombre" (Abbagnano, 2022, p.9).

Sartre, en *El existencialismo es un humanismo* (1999), describe al existencialismo como un filosofar que prioriza la subjetividad para conocer el mundo (p.27). Pues el hombre es un proyecto que se vive en la subjetividad y éste no puede escapar de ella. Así también el autor propone como base que la existencia precede a la esencia, concluyendo que la esencia del hombre se crea en la medida que actuamos. Es por ello que Sartre sostiene que, a través de la ontología y fenomenología, el ser humano es inherentemente libre. Este razonamiento propone una antropología que aboga porque el humano tiene la capacidad de moldearse a sí mismo, lo que conlleva la absoluta responsabilidad de quienes somos y de nuestros actos.

Esta libertad es existencial, lo que quiere decir que se ejerce en situación y contexto, por lo que el eje de ella consiste en la capacidad de elegir entre las opciones dadas (Torres, 2018, p.10). Nuestras opciones están condicionadas por la materialidad, pues es esta la que nos sitúa en un contexto, además de ser por medio de ella donde podemos ejercer nuestra libertad (Sartre, 2021a, p.23). En consecuencia, Sartre nos explica por medio de la dialéctica material cómo se relaciona nuestra libertad con la materia, explicando que todo proceso histórico es debido a un proceso causal que, por medio de libertades del pasado, han moldeado la materialidad presente. Por lo tanto, nuestra realidad material está influenciada por todas las relaciones humanas de antaño y actuales, siendo el 'otro' un aspecto fundamental de la realidad humana.

El 'otro' para el autor cumple como función fenomenológica la objetivación del individuo como ser subjetivo, pues es por medio de la mirada que observamos un cuerpo (Sartre, 2021b, p.354). Ya que la mirada nos permite intuir la existencia de una subjetividad ajena, significa que existen un sinnúmero de diferentes miradas que observan el mundo en su particular forma de existir. Ello nos permite trascender nuestro conocimiento y contrastarlo con otras posturas, de tal manera que podemos llegar a un consenso para poder definir ciertas cualidades de la realidad. Sin embargo, el fenómeno de la otredad para el autor es problemática, pues debido a que somos libres implica que el otro podría ser una posible amenaza. Para ello Sartre propone las nociones de 'prójimo' y 'reciprocidad', fomentando el compromiso y responsabilidad con los demás individuos.

Si bien Sartre no propone un sistema ético en sus obras, creemos que es posible inferir algunos aspectos morales. Es por ello que nuestra pregunta de investigación consiste en: ¿Es posible crear un sistema ético y político en la filosofía de Jean-Paul Sartre? Nuestra hipótesis consiste en que existe un mensaje ético y político implícito a lo largo de la trayectoria del autor, la cual indicaría que sí es posible establecer dicha sistematización. Por lo tanto, nuestro objetivo general consiste en demostrar desde la fenomenología y ontología del autor, la existencia de una ética sartriana. Para ello, nuestra metodología será el análisis bibliográfico-documental, de tal manera que podamos establecer una postura que recopile las tres etapas del autor.

1. El existencialismo en Sartre: Ontología y fenomenología

El existencialismo busca comprender el lugar del hombre en el mundo (Jaspers, 2022). De ello se desprende una concepción antropológica que involucra ‘hombre y existencia’. Sartre en *El ser y la nada* (2021.a) incorpora a este vínculo una visión ontológica-fenomenológica que acepta en gran medida lo propuesto por Heidegger. Dicho sea de paso, consideramos que la fenomenología se conforma tanto en describir cómo indagar la percepción general según su esencia, para poder obtener conocimiento del caso singular en abstracción ideante (Stein, 2004, p.20). Así también, concebimos que la ontología se aboca en estudiar el ser de los entes y al ser (Heidegger, 2022, p.53).

Dicho lo anterior, Sartre rescata de Heidegger la idea de que lo verdadero del fenómeno es: “<<lo que se muestra>> el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y derivados” (Heidegger 2022, p.63). Por lo tanto, la postura del autor es concebir como verdadero el hecho de que percibimos un ente, más no encerrar el ser del ente (Heidegger 2022). De esta manera, afirmamos que la filosofía de Sartre es ontológica y fenomenológica, pues la forma de acceder al ente es por medio de lo que se nos presenta.

Por consiguiente, esta filosofía plantea la relación entre el hombre con lo que éste percibe de la existencia. Dicha relación comienza con la noción ontológica del ‘ser’: “El ser es. El ser es en sí. El ser es lo que es” (Sartre, 2021b, p.38). A partir de esto Sartre fundamenta su ontología desde el aspecto fenomenológico. El autor rescata lo propuesto por Heidegger al aceptar que el fenómeno es “lo que se muestra en sí mismo” (Heidegger, 2022, p.58), de ello propone tres axiomas desde *El ser y la Nada* (2021b): que todo fenómeno se devela tal cual es; que el ser es en acto; y que la apariencia revela la esencia de las cosas (Sartre, 2021b, p.12). Complementando lo anterior, afirmamos que el ser se manifiesta de diversas formas (Sartre, 2021b). Es por ello que el autor propone para comprender esta situación dos modalidades de ser: el ser-en-sí y el ser-para-sí. Por consiguiente, nos detendremos a exponer dichas modalidades.

En *El ser y la nada* (2021b), Sartre afirma que el ser-en-sí es aquella modalidad que consiste en su propia totalidad, su plenitud en cuanto existente. Ello implica positividad plena en cuanto existencia; es lo que hace que sea sí misma. Además, el en-sí incluye su devenir,

esto quiere decir que es su posibilidad de ser, dicho de otra manera, incluye su manifestación dinámica de ser. Al ser plenitud absoluta, el ser-en-sí está absorto en sí mismo desconociendo alteridad alguna; no tiene relación con lo otro, sino que se agota en sí misma (Sartre, 2021b, p. 37). Desde un lenguaje husserliano, Sartre considera que el ser-en-sí es el “noema en la noesis”, en otras palabras, es “la inherencia a sí, sin la menor distancia” (Sartre, 2021b, p.35).

Por otro lado, está el ser-para-sí. Sartre define al para-sí como “la presencia de ser él mismo en la forma de presencia de sí” (2021b, p. 133). Ello se debe a la no plenitud del existente, pues se distancia entre lo que se es (ser-en-sí) con lo que se percibe de sí mismo. Ello implica que su identidad consiste en negatividad del ente; una nada, pues se separa el existente de sí mismo. Por lo tanto, el autor afirma que el para-sí es: “[...] el ser que se determina a sí mismo a existir en tanto que no puede coincidir consigo mismo” (Sartre, 2021b, p.135). En resumidas cuentas, el para-sí es el fundamento de la conciencia. Por consiguiente, como nuestra realidad es humana, y el humano es el único ser conocido que posee conciencia, el para-sí adviene como realidad humana.

De aquí se desprende la necesidad de indagar respecto a la conciencia. Sartre entiende por conciencia como: “[...] la dimensión de ser transfenoménica del sujeto.” (Sartre, 2021b, p.18). Esto quiere decir que toda conciencia es conciencia de algo, de un objeto, de sí mismo, etc. Por lo tanto, concebimos a la conciencia como apariencia pura. Pues es aquello que capta para tener conocimiento de ella misma (Sartre, 2021b). Con la concepción de la conciencia podemos abocarnos respecto a la fenomenología del autor. Para ello es necesario comprender la concepción de la existencia del fenómeno.

Según Sartre (2021b), debido a que el para-sí genera una separación del ser-sujeto con el ser-absoluto, se problematiza al ente en cuanto a su percepción más que al ente en tanto ente. Ello se debe a que toda conciencia posee una concepción preontológica del existente; no podemos fijar ni explicar al ente desde el ser-sujeto (p.33). Por lo tanto, el problema al cual se aboca el filósofo francés es de “el ser en ese aparecer” (Sartre, 2021b, p.14). O, dicho de otra forma, se nos plantea la explicación ontológica del fenómeno. En consecuencia, se comprende que el ser del existente no puede obrar sobre la conciencia, sino que la conciencia sobrepasa al existente sin modificar al ser de este. En otras palabras, la conciencia capta el sentido del ser del ente de tal manera que, en el momento en que se nos

devela un existente, es cuando surge el ser del fenómeno (Sartre, 2021b, p.23). Desde esta postura Sartre descarta la actitud realista en la relación fenómeno y conciencia, pues la conciencia añade ser al existente al crear el ser del fenómeno, alejándose así de la fenomenología husserliana, la cual no considera que la conciencia sobrepase al ente.

En consecuencia, el entendimiento del fenómeno involucra al para-sí, que, por medio del cogito prerreflexivo, nos permite captar que hay algo. Por lo tanto, el fundamento de la fenomenología es cuestionar la manera en que se nos presentan las cosas desde la relación sujeto y objeto. Sartre afirma que: “[...] el objeto no enmascara al ser, pero tampoco lo devela” (Sartre, 2021b, p.14). Percibir un objeto nos indica que, en efecto, existe algo. Pero ello no significa que el objeto se agote al captarlo. No obstante, podemos apreciar que los entes presentan cierta coherencia. Ya que tenemos como premisa que el ente se presenta tal cual es, podemos decir que el ente “[...] se designa a sí mismo como conjunto organizado de cualidades” (Sartre, 2021b, p.16). De esta forma, podemos percibir la esencia de las cosas. Es importante señalar que el autor considera como principio de identidad del ente el concepto de la nada, la cual entendemos como ausencia de determinaciones o no-ser de limitación (Sartre, 2021b, p.44).

Este conjunto organizado de cualidades involucra cualidades positivas como negativas. Es aquí cuando concebimos que la nada es un no-ser de limitación: el ente es lo que no es. Con esto queremos decir que la identidad de un ente consiste además en el diferenciarse de otros entes, por ejemplo, al decir ‘este libro no es aquella silla’, la identidad de ‘este libro’ consiste en no ser silla o incluso otro libro. En consecuencia, por medio del para-sí otorgamos una nada al en-sí del ente; por medio del lenguaje, lo definimos también por lo que no es. Según Amorós (2005), esta postura propone un nominalismo, problematizando así la noción de los universales. Pues cada ente no es el mismo ente que otro a pesar de poseer similares características, ya que cada existente es una singularidad del ser. Sin embargo, ¿cómo concebimos el fenómeno de la conciencia si aceptamos que la conciencia genera una nada respecto al existente que capta y, además, la conciencia —o para-sí— es una nada?

El autor señala que el ser de este fenómeno radicaría en la conciencia prerreflexiva (Sartre, 2021b). Esta nos permite tener conciencia de conciencia, o conciencia de sí misma.

Se llega a este fenómeno por medio del efecto ‘reflejo reflejante’. El autor comprende este efecto de la siguiente manera: la conciencia es “[...] revelación-revelada de un ser que no es ella misma y que se da como ya existente cuando ello lo revela” (Sartre, 2021b, p.32). En otras palabras, la conciencia es una nada, pues no se concibe por lo que es sino por su huella. Puesto que no tenemos conciencia de conciencia pura, al momento de percibir algún objeto se puede deducir que tengo conciencia. Parafraseando a Descartes podemos decir: concibo, por lo tanto, tengo conciencia. En consecuencia, la conciencia queda posicionada en inmanencia pura, es una creencia de creencia (Sartre, 2021b, p.135). Comprendida esta postura, podemos profundizar cómo el autor concibe la realidad humana desde estos preceptos para posteriormente comprender la antropología que se desprende de esta corriente.

Para Sartre, el hombre se encuentra arrojado al mundo sin razón ni propósito, es por esta razón que el autor tiene una postura atea, pues no considera que la existencia surja por necesidad de un Dios (Sartre, 1999). Rescatando el argumento de Heidegger en *El ser y el tiempo* (2022), cuando aceptamos la existencia de un Dios lo consideramos como el principio de ser de todos los existentes. Sin embargo, cuando concebimos la idea de Dios lo pensamos con ciertas características y cualidades, por lo tanto, estaríamos hablando de que Dios se comporta como ente. Ello encierra la noción de ser, pues nos plantea que un ente es el fundamento del ser, resultando en una aporía. En consecuencia, se sigue que Dios no podría ser el ser-en-sí. Además, desde lo escrito en *El ser y la Nada* (Sartre, 2021b), la existencia de un Dios concebido como ser consciente provocaría una distancia entre el ser-en-sí generando un para-sí, lo que implicaría una distancia entre la divinidad y el en-sí de la existencia. Ello problematiza la identidad del ser e inclusive de Dios. Cabría aclarar si Dios, al poseer conciencia, no se distancia de sí mismo creando dos naturalezas. Esto nos hace preguntarnos si Dios es de naturaleza en-sí o para-sí. Dependiendo de la respuesta, si Dios se manifiesta como conciencia o para-sí, el en-sí no sería plenitud. En otras palabras, Dios no podría ser el fundamento del ser (Sartre, 2021b).

Por lo tanto, si Dios no existe el hombre no posee naturaleza y, en consecuencia, Dios no es aquel que impregna de telos a las cosas (Sartre, 1999). Sin embargo, el hombre es el único ser que puede impregnar de finalidades a las cosas. Pues como es el único que puede lograr dicha hazaña, significa que el hombre comienza existiendo para posteriormente

definirse; el hombre primero existe, después genera su esencia (Sartre, 1999). Esta situación Sartre la denomina como el 'arresto en el mundo'. De este modo, el hombre no tendría nada a qué aferrarse más que a su libertad. Dicha libertad es producto de la condición ontológica del para-sí, la cual al poseer una nada implica que no está definida. Esto permite un margen de acción dentro de las posibilidades que el ser tiene, pues sostenemos que la nada es ausencia de determinación (Sartre, 2021b, p.44).

Para Sartre (2021.a), la libertad es una realidad metafísica que permite romper con la causalidad de los existentes del en-sí. El hombre, al poseer libertad, puede decidir e incidir frente a las circunstancias. Es por ello que el autor afirma que “[...] el hombre está condenado a ser libre” (Sartre, 1999, p. 43). Esta condena conlleva plena responsabilidad frente a nuestros actos, tanto para nosotros mismos como para los demás. Debido a que nos caracterizamos por nuestra nada y poseemos libertad, podemos auto determinarnos y moldear nuestra esencia: “[...] el hombre no es otra cosa que lo que él se hace” (Sartre, 1999, p.31). Para Sartre (Amorós, 2005, p.33), esta libertad se da en la realidad fáctica, pues es por medio de la praxis que el hombre puede ejercer su libertad y forjarse a sí mismo: “[...] el hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida que se realiza; por lo tanto, no es otra cosa que el conjunto de sus actos, nada más que su vida” (Sartre, 1999, p.56).

En resumen, el hombre tiene la capacidad de elegir dentro de la indeterminación para poder determinarla por medio de sus decisiones fijándose en el mundo por medio de la praxis. De esta manera, el hombre es responsable de rigidizarse por medio de sus actos creando así su esencia. Sin embargo, esta responsabilidad implica una constante acción por medio de la praxis provocando que el hombre experimente la angustia. Para Sartre (2021b) la angustia es: “[...] la conciencia de ser uno su propio porvenir en el modo del no serlo” (Sartre, 2021b, p.77). En otras palabras, es aquél sentimiento que nos vuelve conscientes de nuestra libertad; es el malestar generado por la responsabilidad que poseemos frente a la existencia. Dicha aprehensión reflexiva para con uno mismo está enfocada para nuestra libertad frente al futuro. Por lo tanto, la culpa es la contraparte que provoca malestar frente al haber decidido por medio de nuestra libertad en el pasado. Es por ello que estos sentimientos nos permiten comprender nuestra indeterminación esencial, nuestra nada.

Sartre (2021b, p.77) señala que por medio de la angustia nos percatamos de la injerencia de nuestra libertad en la temporalidad. Para lo cual, si queremos comprender la libertad humana, es necesario comprender la perspectiva ontológica de dicho fenómeno. El autor francés (Sartre, 2021b) nos demuestra que el tiempo posee formas estructuradas coherentes en la manifestación del ser. Si bien el ser es en acto, los diferentes estadios temporales poseen naturalezas diferentes en lo que respecta al ser. Sartre afirma que: “El único método posible para estudiar la temporalidad es abordarla como una totalidad que domina sus estructuras secundarias y les confiere significación” (Sartre, 2021b, p. 169). Es por ello que el estudio fenomenológico de la temporalidad no debe comprenderse desde el sujeto como una serie infinita de ‘ahoras’, sino como una interconexión en donde pasado, presente y futuro interactúan entre sí (Sartre, 2021b).

El autor de *El ser y la nada* (2021b) nos señala que la temporalidad también presenta una nada. En el ser del pasado es en-sí en tanto que es estático e inmodificable, y es una nada en cuanto a que ya no es. Así también, el pasado es la estructura del ser que mantiene coherencia a los estadios posteriores de la temporalidad, pues como afirma el autor:

Es menester que haya un pasado y, por consiguiente, algo o alguien que era ese pasado, para que haya una permanencia; lejos de que ésta pueda ayudar a constituir el tiempo, lo supone para develarse en él y develar consigo el cambio. (Sartre, 2021b, p. 174)

En otras palabras, el ser es en acto y es dinámico. Es por medio del para-sí que el pasado adquiere ser en el presente al recordarlo.

Ello nos lleva a plantear la relevancia del hombre respecto al ser del pasado. Desde la perspectiva del sujeto, el pasado es aquella dimensión del ser en la cual ya no puede ejercer su libertad, pues el pasado es en-sí rigidizado. De esta manera, el para-sí se cristaliza en el en-sí formando la facticidad (Sartre, 2021b, p.217-218). Por otro lado, el para-sí posee libertad, permitiendo así escapar del determinismo de la causalidad. Ello se manifiesta en el presente al poder elegir dentro del margen de acción posible. El presente es una fuga del ser,

pues es una nada que limita entre el en-sí del pasado y las posibilidades del futuro; el presente es posibilidad posible permitiendo el acontecer (Sartre, 2021b, p.189).

Por otro lado, Sartre (2021b, p.195) afirma que el futuro no posee facticidad, sino que es posibilidad pura. Por lo tanto, el futuro es una nada debido a que aún no es. Este estadio temporal adquiere ser en tanto que el para-sí influye, por medio de su libertad, para que cierta posibilidad futura sea probabilizada por medio de la libertad humana, influyendo así en la causalidad de los existentes. Es por ello que el autor define futuro como: “[...] es lo que tengo-de-ser en tanto que puedo no serlo” (Sartre, 2021b, p. 191). Por lo cual afirmamos que el hombre es proyecto, y es siempre proyecto fallido debido a que nunca se alcanza a realizar completamente.

Además, este planteamiento problematiza la noción de potencia. Pues, para Sartre la potencia es una negación del objeto presente en el futuro (Sartre, 2021b, p.277). Puesto que si negamos al ente en el presente podría entenderse que al cambiar en un futuro no es el mismo ente. El problema planteado aquí es cómo concebir la permanencia del ente en la temporalidad. Sartre describe la permanencia como: “[...] la pura posibilidad de un “esto” de ser conforme a su esencia” (Sartre, 2021b, p. 278). Ello nos indica que el para-sí al trascenderse puede captar la posibilidad de ser de determinado ente. Dicha posibilidad puede ser una potencialidad o una privación debido a la finalidad impuesta por el para-sí.

No obstante, el margen de posibilidad del para-sí está condicionada por la realidad fáctica y, por lo tanto, en la realidad material. Es por esta razón que Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica I* (2021a) se aboca a explicar esta situación, pues afirma:

La historia del hombre es, pues, una historia de la naturaleza. No sólo porque el hombre es un organismo material con necesidades materiales, sino porque la materia trabajada, como exteriorización de la interioridad, produce al hombre, que la produce o que la utiliza en tanto que, en el movimiento totalizador de la multiplicidad que la totaliza, tiene que reinteriorizar la exterioridad de su producto. (Sartre, 2021a, p.220)

En consecuencia, nos incumbe profundizar en la implicancia de la materialidad en la libertad humana. Para ello nos abocaremos en lo propuesto por Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica I* (2021a) en donde abarca estos temas.

1.2 Dialéctica materialista

Mencionamos anteriormente que los existentes se nos presentan como un conjunto organizado de cualidades (Sartre, 2021b, p.16). Sartre, en la *Crítica de la razón dialéctica I* (2021a), intenta dar explicación a esta situación desde una ontología basada en la dialéctica. Para ello, el autor nos menciona que gran parte de la organización del mundo humano se da por medio de la Historia al comprender la serie de sucesos que explican cada época. Pues en la Historia se alberga la coherencia de nuestra circunstancia tanto en los aspectos materiales como subjetivos. Para ello, el autor aplica la dialéctica, adoptando una postura marxista, la cual se denomina como dialéctica material. Esta postura nos indicaría la concepción antropológica del filósofo francés, ya que a través de ésta podremos comprender la realidad material del hombre. Por consiguiente, primero es necesario explicar qué comprende Sartre cómo dialéctica.

Amorós (1971, p.103) señala que la dialéctica pretende ser una ley universal de la inteligibilidad del ser, comprendiendo así que el ser posee una estructura racional. Es por ello que la dialéctica acepta que hay una racionalidad en el mundo, definiendo de esta manera la estructura de la realidad. Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica I* (2021a) incorpora la dialéctica material. Esta postura aboga porque las estructuras de la realidad y los acontecimientos presentes son causadas por una constante superación del ser que se ve reflejada en la materia. De ahí se desprende la idea de que, por medio de la praxis y sus implicancias en el mundo material, se conforma nuestra realidad humana.

Comprendemos como 'praxis' el: "[...] paso de lo objetivo a lo objetivo por la interiorización; el proyecto como superación subjetiva de la objetividad hacia la objetividad [...]" (Sartre, 2021a, p.89). En otras palabras, la praxis es aquello que vuelve objetivo la subjetividad, pues al momento de ejercer el acto la subjetividad adquiere un carácter objetivo y fáctico, deja de ser proyecto en interioridad a la realización hacia un proyecto en

exterioridad. Dicha interiorización manifiesta una negación de negación: en la medida en que actuamos negamos lo existente para lograr el objetivo que se quiere alcanzar, complementándose con la noción de valor que propone el autor que veremos más adelante (Sartre, 2021a). De esta manera, este planteamiento nos presenta la relación objetividad y subjetividad por la que está conformada la praxis. Por otro lado, la praxis posee positividad en tanto que produce y genera lo ‘no existente’ para volverlo posibilidad posible, o posible existente (Sartre, 2021a, 85-86). En otras palabras, podemos comprender que la praxis funciona como una: “[...] retotalización parcial del campo práctico [...]” (Sartre, 2021a, p.224), pues cada vez que actuamos la totalidad se reorganiza, creando un cambio en las circunstancias con nuevas posibilidades para el futuro.

En este sentido, entenderemos como posibilidad el ‘desdoblamiento determinado’, entendiéndose como la: “[...] presencia del porvenir como lo que falta y lo que descubre a la realidad por esta ausencia” (Sartre, 2021a, p.87). Este porvenir es siempre posibilidad real, pues es aquello que podría ser dentro de los márgenes de acción de la realidad material. En otras palabras, el porvenir ya posee presencia en la realidad por la noción de su ausencia. Retomando lo dicho en *El ser y la nada* (Sartre, 2021b), el porvenir interactúa en el presente en la medida en que se asoma hacia su acontecer: el porvenir deviene en el acontecer. Entendemos que el acontecimiento es una: “[...] pluralidad de oposiciones que se superan recíprocamente” (Sartre, 2021a, p.114), ésta se caracteriza por su ambigüedad en cada situación.

Por consiguiente, la dialéctica sartriana comprendería las estructuras tanto internas como externas de los individuos y, por ende, de los colectivos (Sartre, 2021a, p.75). Por este motivo, la razón dialéctica busca estudiar la Razón de la Historia del hombre, pues es él quien la experimenta y compone este movimiento (Amorós, 1971, p.105). De esta manera, tanto objetividad como subjetividad se explican por un proceso de totalización, objetivándose así la subjetividad por medio de la vivencia (Sartre, 2021a, p.90). Así mismo comprendemos que la subjetividad es un momento de la praxis que se genera en un movimiento dialéctico. Dicho movimiento consiste en que la praxis produce el pensamiento para que después el pensamiento pueda aplicarse en la praxis (Amorós, 1971, p.112).

En atención a lo cual afirmamos que la dialéctica se concibe como su propia inteligibilidad entre el ser y el saber: podemos decir que estamos en constante proceso de superación en donde la existencia está encaminada a conocerse a sí misma, generando así la sincronización del ser y el saber (Amorós, 1971, p.112-113). Dicha inteligibilidad de la dialéctica se descubre en la praxis, pues Sartre la considera una “lógica viva de la acción” (Sartre, 2021a, p.185). En resumidas cuentas, el conocer y el ser mantienen una distancia que se va develando dialécticamente y, por medio de la praxis, podemos conocer lo fáctico para, posteriormente, poder estudiar la evolución de esta dialéctica (Sartre, 2021a). Complementando lo dicho con lo planteado en *El ser y la nada* (2021b), comprendemos que la dialéctica material es el movimiento del en-sí que condiciona al para-sí para posteriormente moldear al en-sí en relación con los estadios temporales. Dicho lo anterior, concebimos este movimiento coherente como la ‘Razón dialéctica’.

Para Sartre, la razón dialéctica se fundamenta en el mecanismo de la totalización (Amorós, 1971, p.109). Este mecanismo consiste en la totalidad de los procesos dialécticos que otorgan sentido a las circunstancias del presente. Visto desde otra perspectiva, lo comprendemos como la manifestación del en-sí del pasado que mantiene la permanencia y coherencia del presente (Sartre, 2021b). Por consiguiente, comprendemos como totalidad “[...] la irreductibilidad del todo a la suma de sus partes y el tipo especial de mediación que el todo ejerce en las relaciones de las partes entre sí” (Amorós, 1971, p.107).

Es por ello que, al comprender la Razón dialéctica, impregnamos de un ‘proyecto’ al actuar humano guiando su futuro acontecer en el mundo. Pues comprendemos al proyecto como las conductas que se tienen que determinar en relación con los factores reales y presentes que la condicionan, guiados por cierto objeto que tiene que tratar de hacer que nazca (Sartre, 2021a, p.85). De esta manera, surgen nuevas totalizaciones según el proyecto a seguir. Ello implica que, por medio de nuestro proyecto, captamos lo que falta —o una nada— para que este sea posible y, así, por medio de la praxis poder completar esta ausencia y lograr el objetivo a seguir.

Sin embargo, la totalización no está acabada. Esto es debido a que la totalidad está constantemente buscando la totalización sin poder lograrla. Pues a medida que se va totalizando la totalidad, la suma de todas sus partes va cambiando como la totalidad misma

(Amorós, 1971). Ello indicaría cómo el estadio temporal presente —que es una fuga del ser— se ve reflejado en la totalidad, siendo de esta manera una fuga de la totalidad en constante nueva totalidad (Sartre, 2021b). Amorós (1971) resume el proceso dialéctico de Sartre de la siguiente manera:

[...] praxis, totalización, proyecto, temporalización, comprensión, dialéctica. Cada uno de ellos lleva implícitos a todos los demás: la comprensión no es sino el correlato epistemológico del movimiento totalizador por el que se define la praxis; la praxis, cuyo movimiento totalizador reorganiza los medios disponibles en su campo práctico, superándolos hacia un fin futuro, se identifica con el proyecto; el proyecto constituye a su vez la temporalización original como unificación sintética de momentos que se descifran a partir del porvenir; la comprensión no es sino este desciframiento mismo en cuanto constituye un momento de la praxis... y la dialéctica a este nivel no es sino el mismo proceso considerado a la vez en su realidad y en su inteligibilidad [...]

(Amorós, 1971, p.109)

Concluyendo lo anterior, la comprensión de la Razón dialéctica nos permite comprender la realidad humana desde un enfoque explicativo de la totalidad presente. Ello implica la consideración de la evolución material e intelectual de la humanidad al comprender los diversos proyectos por los que hemos atravesado como seres en el mundo (Amorós, 1971). Es por esta razón que Sartre afirma que el estudio de la dialéctica es la: “[...] lógica de la acción creadora, es decir, en definitiva, como lógica de la libertad” (Sartre, 2021a, p.218). Por consiguiente, nos abocamos a exponer la manera en que este proceso dialéctico se relaciona con la condición humana y su inherente libertad. De esta manera, podremos tener una visión más amplia de lo que podemos llamar ‘antropología sartriana’.

Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica I* (2021a, p.229-230) señala que la realidad humana se debe a un proceso dialéctico, la cual se explica al observar la evolución de la Historia. En consecuencia, el autor afirma que tanto el hombre como la historia se forjan

mutuamente. El proceso de superación de la praxis al modificar la materialidad genera nuevas ideas que, posteriormente, vuelven a modificar la materialidad. Por consiguiente, el autor hace especial hincapié en la importancia de la comprensión de la Historia. Pues si comprendemos el proceso dialéctico en el que nos vemos involucrados —el cual implica la correlación entre ser y saber— podemos comprender a la humanidad como proyecto y así estimar su trayectoria en el futuro. Pues en el caso de no poseer proyecto, Sartre nos advierte que la Historia se observaría como inconexa entre los sucesos históricos que han conformado nuestro actual presente (Sartre, 2021a). De esta manera, se produce la alienación en el hombre al no poder comprender los motivos por los cuales se encuentra en la situación presente: el hombre se aliena de la Historia como especie considerándose ajeno a ésta, olvida que por medio de su praxis forja en parte su realidad y la de otros (Sartre, 2021a, p.83).

Como resultado, aceptamos que todo proyecto ideológico tiene como fin cambiar la situación actual al tomar conciencia de las contradicciones observadas y comprendidas (Sartre 2021a, p.101). Es por tal razón que Sartre acepta la postura marxista, ya que posee un enfoque que abarca la totalidad de la realidad humana desde la Historia, aceptando que el hombre y la verdad son parte del “devenir-mundo-de-la-filosofía” (Sartre, 2021a, p.36). Por lo tanto, el autor acepta el principio metodológico marxista, que propone como principio de certidumbre parte desde la reflexión, la cual nos permite concebir la realidad desde lo fáctico para posteriormente teorizar (Sartre, 2021a, p.37). Desde esta propuesta se da por entendido que el proyecto como humanidad que se ha adoptado surge desde los conflictos singulares de la situación de clase, encaminando así su propia superación.

Por lo tanto, la postura del autor prima la existencia de los hechos por sobre la conciencia (Sartre, 2021a). De esta manera, se propone una postura como teoría del conocimiento que se funda sobre la microfísica: “[...] el experimentador forma parte del sistema experimental” (Sartre, 2021a, p.37). Ello quiere decir que el sujeto comprende el mundo desde la exterioridad material objetiva que afecta la interioridad subjetiva de los individuos, y viceversa. Por lo tanto, Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica I* (2021a) parece retractarse de lo propuesto en *El ser y la Nada* (2021b), pues ahora adoptaría la actitud realista, de la que antes intentaba alejarse, diferenciándose de Husserl. Empero, la

antropología observada que propone el autor se define a grandes rasgos por su realidad material. De aquí surge la necesidad de congeniar esta postura con su fenomenología.

Retomando lo anteriormente mencionado, Sartre aboga porque existe una lucha histórica entre dominados y dominantes (Sartre, 2021a, p.26). Dicha propuesta se le denomina la ‘lucha de clases’. Dicha lucha surgiría de manera evolutiva dentro de la totalización, ya sea con avances tecnológicos como culturales que han condicionado el marco de posibilidades creando nuevos márgenes de acción en cada generación. Pues por medio de la praxis humana es que se ha conformado la realidad concluyendo en el capitalismo de la actualidad. Por lo tanto, el autor afirma que el hombre se encuentra subyugado y dominado, proponiendo como solución un proyecto común como humanidad: la ‘lucha obrera’. La lucha obrera busca emancipar a la clase trabajadora del dominio ejercido por las clases dominantes, pues son los responsables de la actual alienación del hombre. Esta alienación se presenta al definir al individuo y categorizarlo en una jerarquía social según “su trabajo y su salario” (Sartre, 2021a, p.86).

Esta situación provoca que el margen de acción de cada persona depende de su situación de clase. Para comprender mejor esta idea pondremos como ejemplo la realidad del obrero inglés en el periodo de la revolución industrial: está condicionado en su situación de aprender un determinado idioma, poseyendo un margen de posibilidades de acción rígido acorde a lo que la situación obrera pueda brindar. Por consiguiente, el autor afirma que la realidad de clase en la que surgimos escapa de la autodeterminación del para-sí (Sartre, 2021a, p.410-411).

Por consiguiente, afirmamos que: “[...] todo hombre se define negativamente por el conjunto de los posibles que le son imposibles, es decir, por un porvenir más o menos cerrado” (Sartre, 2021a, p. 88), o como mencionamos anteriormente: “el hombre es lo que no es” (revisar p.7 de la presente tesis). Sin embargo, el filósofo francés advierte que comprender al individuo sólo desde esta perspectiva es reduccionista, pues ningún individuo se encuentra agotado en su ser (Sartre, 2021a). Por otro lado, el autor señala que por medio del proyecto podemos definir al hombre. Pues es debido a esta dirección que opta, por lo que el ser humano puede superar constantemente su situación anterior por medio de la praxis. De esta manera, el hombre puede trascender el pasado y lograr objetivarse (Sartre, 2021a, p.131).

Ello buscaría que el individuo, al poseer dicho conocimiento, tome conciencia de sí para poder escapar de la alienación, y así percatarse de sus contradicciones. Para ello, Sartre (2021a) propone estudiar al individuo desde su biografía. Si comprendemos los elementos totalizadores que componen al sujeto tales como sus circunstancias, época histórica, hitos importantes personales, etc. podremos comprender la síntesis que lo define como individuo. Por consiguiente, Sartre propone el ‘método progresivo’, éste busca comprender el movimiento de las totalizaciones del individuo, considerando así todas las estructuras heterogéneas que lo componen dialécticamente (2021a, p.118-119). De esta manera, poder comprender la explicación del individuo en el presente por medio de sus síntesis anteriores.

Desde esta perspectiva, entramos en conflicto con la noción de causalidad vista en *El ser y la nada* (Sartre, 2021b, p.296), pues implicaría una suerte de causalidad de las tesis desembocando en el individuo presente. Por una parte, ello explica la realidad subjetiva y objetiva del individuo para poder comprender la razón de los proyectos individuales. En contraparte, limita la capacidad del para-sí en su margen de indeterminación y de auto determinación. Pues si el para-sí es una nada en tanto que mantiene una distancia de sí teniendo conciencia de sí, la visión dialéctica explicaría la conjunción entre ser y saber implicando que es posible la plenitud del existente en cuanto se identifica consigo mismo.

Dicha identificación y plenitud podría desembocar en una visión esencialista —cosa que el autor manifiesta expresamente estar en contra—, pues el sujeto se determinaría por el espíritu de las circunstancias que lo han llevado a ser lo que es. Esta idea nos puede dar a entender la noción de que la polis hace primero al hombre, para posteriormente el hombre formar la polis. No obstante, el autor nos advierte que un individuo no se puede definir con la suma de experiencias vividas, pues el hombre hace surgir el acontecimiento por medio de su libertad (Sartre, 2021a, p.115).

Ello mantendría coherencia con la postura de *El ser y la nada* (Sartre, 2021b) en conjunto con *El existencialismo es un humanismo* (Sartre, 1999, p.52), al permitir un margen de flexibilidad en este condicionamiento material. Por otro lado, también señala que tampoco debemos asumir que el individuo se encuentra incompleto, pues el individuo se manifiesta entero en cuanto al resultado dialéctico. Dicho resultado nos definiría en el presente al aceptar que estamos en constante superación (Sartre, 2021a, p.182).

Para poder congeniar estas dos observaciones, el autor propone que el hombre es un ser significativo, explicando la importancia de comprender las significaciones de cada individuo en relación con su existencia (Sartre, 2021a, p.132). De ello se sugiere que la significación de cada sujeto es una visión singular de la existencia y, por ende, del proceso de totalización. De esta manera, todo individuo participa y aporta en la superación, tanto de sí mismo como de los demás, alejándose de la ‘esencia pre establecida’.

Por lo cual el autor afirma que, para comprender la situación existencial de la humanidad, es menester comprender aquellos aspectos que escapan —en cierto grado— de la materialidad. Dicho lo anterior, Sartre (2021a, p.34) propone la incorporación de disciplinas para abarcar de manera holística al individuo. Por lo tanto, el autor opta por el método heurístico. Éste método aboga por la búsqueda de la singularidad dentro de la totalidad. Para lo cual, el autor incorpora elementos del psicoanálisis, de la Historia y del lenguaje. Pues todos estos componentes son el aspecto definible del individuo, permitiendo de esta manera comprender el ser-en-el-mundo particular de cada individuo dentro de lo universal.

En resumen, podemos comprender la condición humana como inherentemente libre, pues desde la ontología y fenomenología el autor nos da a entender que es una cualidad metafísica de la humanidad. Sin embargo, como pudimos observar desde el enfoque de la dialéctica material, ciertos aspectos culturales y materiales influyen y determinan nuestro margen de acción en nuestro habitar. Por lo que fue necesario explorar cómo se manifiesta nuestra libertad desde aquellos factores del mundo en los que no podemos incidir por medio de nuestra libertad o, dicho de otro modo, al en-sí temporal que hemos creado condicionador del para-sí de cada presente. A lo que llegamos a concluir que la libertad del hombre es una libertad existencial. Ello significa que somos seres en situación que eligen según un margen de posibilidades dadas según sus circunstancias (Torres, 2018, p.10). Por lo tanto, la libertad en sí misma se da como capacidad de elegir dentro de esos márgenes y, como dice el autor, al no elegir también elegimos (Sartre, 1999, p.70). En consecuencia, nos abocaremos en analizar cómo este ser en situación se da en conjunto, con ‘otros’.

2. La situación del otro y el prójimo

El tema en cuestión a tratar en este capítulo es la ‘alteridad’. Pues, como ya planteó Edith Stein en su libro *El problema de la empatía* (2004): “nos están dados sujetos ajenos y sus vivencias” (p. 19). De aquí se problematiza la capacidad de alcanzar la subjetividad del otro sólo desde la realidad objetiva. Sin embargo, esta capacidad es una realidad que nos conforma como humanos y nos permite las relaciones sociales. Por consiguiente, nos planteamos las siguientes interrogantes: ¿Qué entendemos como otro?, ¿de qué manera nos afecta el otro en nuestra individualidad?, ¿qué sucede cuando confluyen distintas libertades?, ¿podemos lograr una alteridad?

Como pudimos concluir en el capítulo anterior, el ser humano es libre debido a su condición metafísica. No obstante, es importante recalcar que esta libertad metafísica está influenciada por nuestra materialidad y circunstancias, en nuestro ser-en-el-mundo. Es por ello que Torres afirma que la libertad propuesta por Sartre no es una libertad absoluta, sino una libertad existencial (2018, p.10). En consecuencia, nuestra realidad existencial como seres humanos se da en conjunto, la relación con los otros es parte primordial de lo que concebimos como realidad humana. Es por ello que Sartre incorpora el concepto ‘para-otro’ como modo de existencia del ser humano del para-sí, proponiendo de esta manera que la realidad humana es un para-sí-para-otro (Sartre, 2021b, p.310). Esta conjunción es una “...condición necesaria de mi ser para mí mismo” (Sartre, 2021b, p. 335), pues soy —en parte— en la medida que soy para otros. En consecuencia, nos abocamos a profundizar la relación entre sujetos y sus implicancias.

Desde la óptica de la dialéctica material, Sartre afirma que los demás nos permiten objetivizar nuestra percepción de la realidad, pues: “El hombre sólo existe para el hombre en circunstancias y condiciones dadas, luego toda relación humana es histórica” (Sartre, 2021a, p.250). Pues, tanto la materia como las relaciones entre individuos y sus manifestaciones (como lo son el lenguaje, la cultura, la economía, etc.), son parte de nuestra facticidad, todos la comparten y la experimentan. Ello implica que los integrantes de un grupo determinado experimentan fenómenos que no tienen sólo una implicancia subjetiva, la realidad que vivimos la conforman individuos que realizan y padecen las consecuencias de estos lazos interpersonales que, a su vez, conforman parte del mismo mundo de cada miembro (Sartre,

2021a, p.23). Esta postura nos plantea la existencia de la permanencia de los fenómenos captados por distintas personas, lo común entre diferentes observaciones.

Esto sugiere que experimentamos una misma realidad diferenciándose en matices por la subjetividad de cada quién. De esta forma, se puede por medio de la subjetividad individual de cada observador objetivar, esto es una subjetividad objetivada (Sartre, 2021a, p.90). Dicha afirmación implica la relevancia de la intersubjetividad que permite dar explicación de los sucesos por medio del consenso de los observadores. De esta manera, el otro es indispensable para la comprensión del mundo, invitándonos a concebir a los demás como una comunidad fenomenológica de la cual somos participes.

No obstante, primero que todo, tenemos que aclarar qué comprende Sartre como aquél que es otro. El autor concibe al otro como: “[...] el yo que no soy yo... una negación como estructura constitutiva del ser-otro” (Sartre, 2021b, p.325), y recíprocamente. Esta negación es entendida como una nada de separación que, por medio del cuerpo, se expresa como exterioridad pura (Sartre, 2021b). Dicha afirmación implica que el prójimo es la negación radical de la experiencia personal, pues el otro no puede obrar sobre mí por medio de su ser, y viceversa. Esta postura afirma desde un enfoque puramente fenomenológico que, en primera instancia, el que capta siempre se concibe como sujeto, y lo captado como objeto, que en este caso vendría siendo el otro (Sartre 2021b).

Sartre busca escapar del solipsismo desde una postura ontológica (Sartre, 2021b). Pues al comenzar definiendo al ser humano como una realidad para-sí, podemos afirmar que todo humano posee dicha realidad (Torres, 2018, p.32). Esta solución implica el reconocimiento del otro como sujeto y no solo como mero objeto. Pues, como afirma Torres, si consideramos al otro sólo como objeto nos objetivamos a nosotros mismos, ya que no podemos ser un sujeto para un objeto (2018, p.50). Esta afirmación nos permite ser sujetos políticos y no entes aislados, pues al comprender la realidad metafísica de todos los hombres somos capaces de concebir al otro como algo propio; dicho por Torres, nos permite asumir una identidad como ‘nosotros’.

Por lo tanto, al concebir que toda realidad humana es un para-sí intuimos que los demás tienen conciencia. Es por este planteamiento que Sartre propone como medio para

acceder al otro la mirada (Sartre, 2021b, p.355). Pues al intuir la subjetividad del otro le otorgamos relevancia, afirmando que: “[...] el prójimo no es solo aquel que veo, sino aquel que me ve” (Sartre, 2021b, p. 322). Ello implica que el otro es un sistema coherente de representaciones diferentes a la de uno, aceptando la existencia de experiencias fuera de la personal (Sartre, 2021b, p. 321-322). Por lo tanto, afirmamos que: “[...] el prójimo es el mediador indispensable entre mí y mí mismo [...]” (Sartre, 2021b, p.334). Dicha afirmación indica que por medio del otro es que podemos tener conciencia de nuestra objetividad como individuo, pues nosotros no podemos ser objeto para nosotros mismos. A pesar de todo lo dicho, no debemos entender al otro como el sentido de nuestra objetividad, sino como: “[...] la condición concreta y trascendente de ella” (Sartre, 2021b, p. 382).

Es por esta razón que la mirada ajena problematiza la mirada personal, pues cuestiona nuestra percepción de la realidad así también nuestras nociones de verdad. Debido a esto podemos objetivar el mundo: la mirada del otro permite que mi percepción se supere. No obstante, es importante recalcar que no es necesario otro para que poseamos objetividad, sino que gracias a él podemos trascenderla y llegar a un consenso de la realidad. Sin embargo, la mirada también posee un factor alienador al intentar pretender alcanzar la subjetividad del otro desde la objetividad (Sartre, 2021b). Ello es debido a que captamos el grado objetivo del otro como ente, más su subjetividad como fenómeno. Pues en cierta forma otorgamos ser al ente real desde la experiencia personal, debido a que no podemos captar puramente la personalidad del otro, sino una idea. Ésta problemática nos permite asumir cuestiones que incumben a la psicología y a las ciencias sociales pues, ¿podemos objetivar la subjetividad? E incluso, ¿podemos objetivar nuestra subjetividad o la de otro, desde nuestra subjetividad?

Por otro lado, el ser conscientes de la mirada del otro implica un reconocimiento: lo que digan de uno nos incumbe. Sartre ejemplifica esta situación por medio de la vergüenza (2021b, p.313). La vergüenza es una actitud frente a otro que lo reconoce como sujeto, pues soy objeto de su juicio respecto a mis acciones. Dicho juicio es posible debido a que, al considerar al otro como sujeto, por ende, humano y en consecuencia libre, nos permite comprender la responsabilidad del otro frente a su actuar y modo de ser. Por lo tanto, es por medio de la mirada que somos presencia ante otros ocupando un lugar en el mundo —o su mundo—.

Siguiendo la idea anterior, cuando el autor afirma que somos corresponsables de la existencia de los demás se refiere a dos aspectos. Primero, refiere a la implicancia del reconocimiento del otro, pues a medida que somos conscientes de alguien le otorgamos más presencia y, por ende, posee validación como ser-en-el-mundo (Sartre, 2021b, p.391). Es por ello que la primera impresión de alguien o conocer solo la objetividad de alguien se nos presenta como presencia degradada; aparece como parte del fondo ambiental o como ‘parte de la masa’. Esta percepción es el aspecto cosificador de la mirada, pues rigidizamos su ser al regirnos sólo por nuestra observación sin considerar otras perspectivas.

Segundo, refiere a que la existencia del otro y su realidad afectan profundamente la realidad personal. Pues, desde el punto de vista dialéctico, cada individuo forma parte de la totalización del presente influyendo su praxis en esta reorganización. Pues la percepción personal de la realidad es debido a las herramientas tanto materiales como intelectuales que han conformado otras personas, incidiendo de esta manera mi configuración como persona. Es por esta razón que Sartre afirma que éste fenómeno genera una ‘objetividad-para-el-otro’ (Sartre, 2021a, p.225).

Por lo tanto, cuando no tenemos en consideración al otro lo comprendemos como presencia degradada. Ejemplo de ello es cuando concebimos a un individuo o colectivo de manera abstracta. Cuando se apela a universales como lo es ‘gente marginal’ o cualquier otro ejemplo, donde consideramos dicha categoría como algo ajeno. No es lo mismo hablar de ‘la pobreza en el mundo’ que la realidad de tal individuo en situación de pobreza. Pues en este último caso, captamos a un ‘alguien’ con un determinado rostro, nombre y vivencias. Ello es otorgarle presencia al individuo y, por ende, implica un vínculo. Es por esta situación que Sartre expresa que la relación con aquél que es otro no se da de manera contemplativa, pues: “[...] lo que nos une a él es el momento de nuestra praxis, una manera de vivir, en la lucha o en la convivencia, la relación concreta y humana” (Sartre, 2021a, p.135).

Como hemos podido observar hasta ahora, la relación con los otros, según Sartre, siempre es problemática. Es por ello que, por medio de la literatura, el filósofo francés expresa bien esta situación, como por ejemplo en la obra *A puerta cerrada* (Sartre, 2016). En esta obra los personajes se inquietan por la percepción que tiene el grupo respecto a ellos mismos, otorgándole al otro la facultad de definirlos e incluso de incidir en nuestra

autoimagen. De aquí se expresa la famosa frase: “[...] el infierno son los Demás” (Sartre, 2016, p. 79), como resultado al conflicto que conlleva el vincularnos con alguien. No obstante, este ejemplo solo nos muestra las relaciones desde un aspecto cosificador en donde no se da una genuina alteridad.

Por lo anteriormente mencionado, Filgueiras-Nodar señala que Sartre adopta una postura antropológica hobbesiana respecto al otro, pues se considera al otro como amenazante (2019, p.26). Filgueiras-Nodar lo explica desde la perspectiva de que, al tener conciencia de que otro puede ser consciente de nuestra presencia en el mundo, el otro puede ser una amenaza (Sartre, 2021b). Dicha postura se defiende debido a que, como el hombre es intrínsecamente libre, nada nos asegura que pueda ejercer su libertad para lastimar o coartar nuestra libertad.

Por consiguiente, parece que Sartre se encuentra de acuerdo con lo que plantea Hobbes en el *Leviatán*: “En efecto, mientras uno mantenga su derecho de hacer cuanto le agrade, los hombres se encuentran en situación de guerra” (Hobbes, 2005 p. 107). De esta manera, Higuero (2008, p.60) señala que debido a que cada individuo es libre con un proyecto subjetivo, en el momento en que algunas conciencias choquen entre sus intereses se generaría una dinámica de dominación y apropiación del otro. Es por lo ya mencionado que Higuero señala que al existir individuos: “Cada conciencia poseería un proyecto subjetivo de dominación de lo real que choca frontalmente con el mismo proyecto del resto de las conciencias” (Higuero, 2008, p.56) Es debido a la libertad intrínseca de la humanidad que propone Sartre que se vuelve menester descubrir una ética acorde a esta situación.

Por otro lado, Sartre propone una solución a dicha problemática: la reciprocidad por medio del reconocimiento. Sartre, en la *Crítica de la razón dialéctica I* (2021a), afirma que el reconocimiento surge desde la reciprocidad en la realidad material por medio de la praxis. El autor asegura que el proyecto individual se ve influenciado por las circunstancias del ser-en-el-mundo materiales de cada quién (recordemos que el aspecto cultural e histórico para el autor son aspectos materiales desde la dialéctica). Es, por esta razón, que al momento de nacer es nuestro entorno quien nos percibe en nuestra calidad de ser-en-el-mundo y comprende de antemano nuestra situación. Ello implica el reconocimiento como persona en

la realidad humana. De esta manera, es por la reciprocidad material que nos damos a conocer a los otros, de igual manera que conocemos a los otros.

Desde este reconocimiento en la realidad humana, surgen otros reconocimientos a medida que ejercemos la praxis en el mundo; al ser parte del mundo somos agentes activos respecto a la modificación de nuestro entorno. De esta manera, nuestro proyecto afecta e involucra a los demás, permitiendo así que los otros puedan objetivar nuestra praxis (Sartre, 2021a, p.70). Al objetivar la praxis podemos objetivar el proyecto, pues reconocemos que aquél es un miembro influyente en la realidad personal y, en consecuencia, parte de nuestro propio proyecto. Por lo tanto, reconocemos que el otro es un semejante, ya que aceptamos que nuestras acciones también repercuten en él. Ejemplo de ello es el pertenecer a un proyecto superior como lo es la vida en sociedad, pues podemos decir que somos parte del proyecto ‘ciudadanos’, ‘compatriotas’, ‘obreros’, etc., en donde la comunidad se complementa mutuamente. Este planteamiento recalca la postura respecto a que el individuo es lo que se hace de sí mismo, pero enfocado hacia otro. Pues el otro es la praxis que ejerce en el momento presente en relación con los demás; reconozco sus acciones y afirmamos que ejerce tal profesión o labor.

No obstante, desde la perspectiva de la *Crítica de la razón dialéctica* (Sartre, 2021a), el autor propone que, debido a que somos proyecto en constante superación, somos medios y no fines. Dicho de otra manera, somos proyecto con fines, pero debido a que no estamos acabados somos medio para nuestros fines. Por lo tanto, el Otro como tal no puede ser un fin en sí mismo, sino los fines del individuo. En consecuencia, Sartre propone que exista reciprocidad, por lo que es menester tratar al otro como: “[...] medio en la exacta medida en que yo mismo soy medio, es decir, que sea medio de un fin trascendente y no mi medio [...]” (Sartre, 2021a, p.267). Por lo tanto, en lo que el autor hace enfatiza es a la materialización de los fines que, gracias a la praxis individual y colectiva, nos permite trascender nuestros proyectos y así conseguirlos.

De esta manera, se sigue la idea de que la reciprocidad consiste en ser instrumento para el otro buscando alcanzar los fines deseados por ambas partes. Este último punto puede comprenderse como ‘reciprocidad positiva’, el cual puede observarse en el intercambio (Sartre, 2021a). Por otro lado, el autor señala la existencia de la ‘reciprocidad negativa’. Ésta

consiste en una “denegación recíproca” (Sartre, 2021a, p.267), la cual consiste en instrumentalizar al otro en contra de su voluntad o para fines netamente personales, en donde no existe el intercambio de utensiliaridad por ambas partes. Respecto a este modo de reciprocidad, Sartre dejará ver su postura moral en relación a la explotación y su relación con el capitalismo, que veremos en el siguiente capítulo.

A pesar de lo ya dicho, Sartre sigue sosteniendo la incapacidad de alcanzar plenamente al otro pues, si bien podemos apreciar por medio de la objetividad la praxis ajena y poder intuir su proyecto, no podemos acceder de manera categórica a la subjetividad implicada. Pues ello implicaría presuponer que el otro actúa de buena fe y es sincero. No obstante, incluso aunque se cumplieran estos requisitos solo apreciaríamos el lenguaje empleado siendo una “[...] significación sin contenido aprehensible” (Sartre, 2021a, p.269). Sin embargo, el autor en *El ser y la nada* (Sartre, 2021b) nos entrega otra vía para disminuir esta distancia entre individuos. Dicha vía consiste en diferenciar el captar a una persona como un ‘otro’ o como un ‘prójimo’.

El prójimo consiste en concebir al otro como el ‘yo’ que no soy yo (Sartre, 2021b). De esta manera, una relación con un prójimo es una relación de ser a ser, es entender que con quienes me vinculo compartimos la realidad-humana. En otras palabras, es reconocer que el otro es un sujeto libre y consciente que genera realidades con sus propias posibilidades y que, por medio de su libertad, también las vuelve probabilidades (Sartre, 2021b). De tal modo, nos permite reconocer que unos a otros componemos lo que es ‘ser-en-el-mundo’, y lo determinamos con nuestras acciones, proponiendo así un ‘nosotros’.

Dicha postura propone el aceptar que cada mirada es una organización diferente de la estructura de la realidad y reconocerla. Es por lo ya mencionado que Sartre afirma: “[...] el prójimo se define, no como la ausencia de una conciencia con relación al cuerpo que veo, sino por la ausencia del mundo que percibo en el seno mismo de mi percepción de ese mundo” (Sartre, 2021b, p. 359). No obstante, el autor parece dudar respecto a una genuina alteridad, pues afirma:

Es imposible vivir en medio de los hombres sin que se vuelvan objetos para mí y para ellos por mí sin que yo sea objeto para ellos, sin que por ellos tome mi

subjetividad su realidad objetiva como interiorización de mi objetividad humana.

(Sartre, 2021a, p.259)

En otras palabras, Sartre, en la *Crítica de la razón dialéctica I* (2021a), pone en duda lograr alcanzar la subjetividad del otro sin captarla como objeto para uno mismo.

Dicha problemática es clave para lograr cualquier intención ética/política, pues la confianza y aceptación entre individuos nos permite concebir al otro como una amenaza, un extranjero, así como alguien ajeno que viene a lastimarnos. Por otro lado, nos permite tratar al otro como alguien que no nos es indiferente y que le reconocemos su valor como humano. Pues al concebir que hay prójimos nos invita a descentralizar la realidad de la perspectiva personal, en cierta forma, es una invitación a participar activamente en una comunidad (que podría ser la realidad-humana).

Es por ello que nos compete analizar las relaciones entre prójimos. Pues si aceptamos que la humanidad es inherentemente libre y social, es menester estudiar las relaciones interpersonales a nivel de colectividad y sus consecuencias para los individuos que la conforman. Por consiguiente, aceptamos que el ser-en-el-mundo es aceptar que vivimos rodeados entre prójimos, y que cada uno de los integrantes modifica constantemente nuestra realidad. Pues es por medio de los prójimos que ampliamos nuestros márgenes de conocimiento y de acción. De esta manera, la libertad de todas las libertades individuales puede confluir en una libertad colectiva, no obstante, ello limitaría nuestro margen de acción (Sartre, 2021b). Sin embargo, Sartre parece considerar una libertad más elevada: la unión de libertades por un mismo propósito (Sartre, 2021a, p.512).

El problema en lo propuesto radica en a quién considerar como prójimo, pues no todo aquel que es otro también es prójimo. Ello es debido a que vivimos insertos en dinámicas sociales que rigen y moldean nuestra realidad. En la vida política se crean jerarquías que otorgan importancia según la finalidad como el tipo de vínculos que forjamos. Es por ello que el autor sostiene que la realidad del para-otro siempre se da en grupos o sociedades (Sartre, 2021a, p.65). Esta propuesta parece contradecir en parte la tesis de que el hombre carece de esencia pre establecida, pues, si aceptamos lo dicho en *La crítica de la razón*

dialéctica I (Sartre, 2021a), nos da a entender que el humano tiene inclinación a ser un ser social.

No obstante, el autor nos explica que este fenómeno no se origina por una inclinación natural del ser humano, sino por un proceso dialéctico, pues afirma:

[...] vemos en seguida que mi cultura no puede darse como un montón subjetivo de conocimientos y de métodos “en mi espíritu”; más bien hay que considerar a esta cultura que llamo mía como una determinada participación en interioridad en la cultura objetiva. Y esta participación me define (según determinado juicio), en vez de ser yo primero un determinado átomo social definiendo él mismo posibilidades de cultura. En el momento en que aprehendo reflexivamente este lazo de interioridad en la totalización cultural, desaparezco como individuo culto para manifestarme como lazo sintético de cada uno en lo que se puede llamar campo cultural. (Sartre, 2021a, p.200)

Dicho en nuestras palabras, comprendemos que el hombre es libre al momento de ser arrojado en el mundo. Pero el mundo al cual fue arrojado posee un pasado inmodificable que se ha ido configurando hasta el momento presente por un proceso dialéctico. Este proceso determina los aspectos de la realidad material y, de esta manera, la cultura del individuo en todas sus variables, como lo son el conocimiento y la lengua. No obstante, cabe recalcar que la Historia se da y se mantiene gracias a los colectivos, pues recordemos que el pasado adviene al presente por la realidad humana, la cual podemos concebirla como subjetividad objetivada de aquellos que vivieron los sucesos y que se pueden contrastar con otras subjetividades. De esta manera, la cultura y la historia condicionan al individuo, pero el individuo moldea la cultura desde su cultura debido a que posee libertad. Así, la libertad de cada individuo influye en los demás miembros del colectivo, ya sea al mantener o cambiar ciertos aspectos de su cultura. En resumen, el individuo nace en un en-sí cultural y material desde la perspectiva del pasado para poder incidir el para-sí desde el presente.

Por consiguiente, Sartre visualiza las dinámicas grupales como una compleja maquinaria en donde el grupo genera individuos particulares que los condiciona en pensamientos, lengua y conductas. Así también, los individuos van conformando al grupo creando una dinámica que se retroalimenta (Sartre, 2021a). Pues, el autor afirma que en la medida en que un individuo se identifica con el grupo, el mismo grupo le permite personificarse y obtener relevancia. De esta manera, cada elemento particular (o individuo) conforma parte de la colectividad funcionando como herramienta. Pues los grupos poseen dinámicas maleables y cambiantes por los mismos individuos que también son dinámicos, permitiendo así el mantenimiento del grupo. De esta manera, el autor afirma que el vivir en un grupo específico es experimentar y vivir la particularidad en la universalidad (Sartre, 2021a, p.115). En otras palabras, la vida en colectividad es vivir una perspectiva condicionada por mi realidad material objetiva.

Sin embargo, este carácter condicionador del grupo implica que se generen jerarquías acordes a la importancia individual de cada miembro según los estándares del colectivo (Sartre, 2021a). Dicha dinámica se ha dado a lo largo de la historia según elementos materiales que condicionan las posibilidades y oportunidades del individuo según su prestigio social. Es por ello que para comprender el rol de cada individuo en el acontecimiento histórico es necesario comprender que la circunstancia es dada en una dinámica social, en un grupo: el acontecimiento surge en colectividad (Sartre, 2021a).

Es por todo lo ya planteado que podemos ejemplificar lo dicho desde el pensamiento de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* (2018). Beauvoir afirma que sus observaciones desde la perspectiva del feminismo tienen como origen los argumentos ontológicos y fenomenológicos planteados en *El ser y la nada* (Sartre, 2021b). La autora afirma en este libro que “la mujer no nace: se llega a serlo” (Beauvoir, p. 207). Pues ello indicaría el asumir una subjetividad sólo por características físicas (o su objetividad), condicionando de esta manera la mirada de los otros a un rol: el rol de la mujer. Éste rol impuesto desde un principio por el entorno influiría en la percepción personal del individuo adoptando la postura social de cómo debería actuar. Así también, la mirada de los demás condiciona los posibles del individuo acorde a dicho rol, de esta manera se condicionan los elementos materiales y subjetivos de la persona limitando su margen de acción al rol impuesto. En otras palabras, el

entorno inculca un telos a un ser —el ser humano— que es por principio libre, por lo que dicha finalidad sería de origen artificial.

Concluyendo este capítulo, Sartre aboga por una postura política en la cual entre prójimos se otorgue reconocimiento y reciprocidad. Primero, al reconocerlo como sujeto como aceptando que es otro. Así también en el ámbito práctico aplicar el trato recíproco al involucrarnos con el otro. Es por ello que, pese a que la libertad ajena pueda ser amenazadora, si queremos proponer una organización política, los miembros de una comunidad deben concebir su libertad como algo que afecta e influye al resto, así como la libertad ajena influye en la libertad personal (Sartre, 1999, p.77). De tal manera que se desprende una postura que aboga por una organización política horizontal, en la cual cada integrante es igual de valioso e influyente en dicho sistema. Desde lo ya dicho se puede apreciar la inclinación política marxista del autor, que veremos y desarrollaremos en el siguiente capítulo.

3. Consecuencias ético/político del existencialismo sartriano

La ética se comprende como la disciplina filosófica que estudia la conducta humana desde un enfoque filosófico práctico (Rodríguez Luño-Bellocq, 2014). Es por esta razón que toda ética tiene como principio que el sujeto moral posee voluntad libre, pues es por medio de la voluntad que se pueden hacer juicios morales que pueden categorizarse como buenos o malos. Sin libertad no podríamos apelar a la responsabilidad, pues caeríamos en un determinismo, y nos condenaría a todos a realizar acciones predeterminadas. Es por esta razón la importancia de estudiar los actos que son hechos libremente y su grado de libertad. Con esta premisa es que se desprende una concepción antropológica que afirma que el humano tiene la capacidad de gobernar sus acciones (Rodríguez Luño-Bellocq, 2014).

De esta manera: “[...] todas las acciones libres son morales, y todas las acciones morales son libres” (Rodríguez Luño-Bellocq, 2014, p. 23). Por este motivo, concebimos que el rol de la ética es orientarnos para ordenar nuestras acciones voluntarias para un buen vivir, por lo que debe reflexionar respecto a las acciones libres para considerarlas buenas o malas moralmente (Rodríguez Luño-Bellocq, 2014, p.).

Desde la perspectiva de Sartre, el individuo posee una libertad intrínseca que lo hace responsable de todas sus acciones y omisiones (2021b). Así también, aceptamos que el ser humano genera su realidad por medio de la praxis y, de esta manera, poder superar su presente en su realidad material (Sartre, 2021a). Desde estas nociones nos aferramos a proponer un estudio ético desde el enfoque de la responsabilidad y de la acción. Pues, como afirma el autor: “[...] toda filosofía es práctica, aunque en un principio parezca de lo más contemplativa; el método es un arma social y política.” (Sartre, 2021a, p.16). De esta manera, el autor nos da a entender que todas nuestras acciones e ideas tienen un componente teórico inserto en lo más profundo de nuestra cotidianidad (Sartre, 2021a). Este componente teórico es aquél que nos permite inferir que Sartre sí tiene una pretensión ética respecto a su filosofía, aunque, dicho sea de paso, no lo hace directamente.

A diferencia de otros modelos éticos, el filósofo francés (Sartre, 2021b) niega todo valor trascendental. Pues, al negar una esencia pre establecida del hombre, éste no tiene ninguna dirección a que apelar más que su propio criterio. Ello nos podría hacer creer que se sostiene un relativismo moral. Sin embargo, es necesario exponer porqué esto no sería factible. Primero que todo, Filgueiras-Nodar (2019) señala, basado en varios autores, que existen tres éticas en las obras de Sartre. La primera se encuentra en *El ser y la nada* (2021b) y en *El existencialismo es un humanismo* (1999), que plantea una ética enfocada desde la perspectiva del individuo. La segunda se encuentra en la *Crítica de la razón dialéctica* (2021a), abogando por una ética colectivista. Y en la tercera ética, observada desde las entrevistas que dio en su periodo tardío, promulga una actitud anarquista que entrelaza la primera y segunda ética (Fornet-Betancourt, Casañas, Gómes-Muller, 1979). A continuación, nos abocaremos a analizar estos tres estadios de la ética sartriana.

3.1 Primera ética de Sartre

Sartre en *El existencialismo es un humanismo* afirma: “[...] eligiéndome; elijo al hombre” (Sartre, 1999, p.35). De esta manera, podemos apreciar que el autor nos plantea una pretensión de universalidad en el deber ser del hombre. En consecuencia, el autor francés en *El ser y la nada* (2021b) afirma que el fenómeno del valor, entendido moralmente dice:

“[...] el valor es en su ser la totalidad fallida hacia la cual un ser se hace ser. Surge para un ser no en tanto que este ser es lo que es, en plena contingencia, sino en tanto que este ser es fundamento de su propia nihilización. En este sentido, el valor infesta al ser en tanto que éste se funda, no en tanto que es: infesta a la libertad.” (2021b, p. 154)

Ello significa que, desde el plano ontológico/fenomenológico, captamos desde el para-sí una falta de ser —una nada— en el ser-en-sí, de esta manera poder modificarlo. Ello es comprender que el valor actúa como el ser en-sí-para-sí (Sartre, 2021b, p.155). Por lo tanto, cuando decimos que algo ‘debería’ ser de determinada manera, concebimos un fenómeno de carencia y agregamos ser al ente real en cuanto lo negamos. Por consiguiente, desde nuestra proyección ideal decidimos por medio de nuestra libertad que el en-sí sea otra

cosa. Es por esta razón que Amorós (2005) señala que el ser moral es una “[...] peculiar reduplicación reflexiva de la articulación entre libertad y facticidad que constituye lo humano en tanto que proyecto” (p.33), en otras palabras, el ser humano es un ser moral debido a que constantemente reflexiona, cuestiona y actúa respecto al proyecto que deseamos como humanidad; es un constante modificar la realidad para obtener un determinado fin.

En el plano personal, nuestro proyecto existencial nos indicaría esa carencia que poseemos impidiéndonos ser nosotros plenamente. La coordinación entre proyecto existencial y facticidad es aquello que nombramos como ‘autenticidad’, esta se logra por medio de la buena fe (Sartre, 2021b, p.124). A lo largo de esta primera ética se nos da a entender que Sartre propone como supuesto deber ser de toda persona —como pretensión de universalidad— lograr su autenticidad. Sin embargo, este ‘deber ser’ no se debe entender como un imperativo categórico, sino como una inclinación a cumplir la propia voluntad de acuerdo con la particular forma de ser, así como de responsabilizarse de sí mismo.

Por lo tanto, el autor nos invita a concebir como norma el responsabilizarnos de nuestra coherencia respecto a nuestro proyecto existencial. Por esta razón, afirmamos que esta postura ética se centra plenamente en la praxis, ya que responsabiliza al individuo por su manera de habitar su ser-en-el-mundo a través de esta. En consecuencia, si el valor es aquello que añade el para-sí a la realidad material, todo proyecto es un valor añadido. Esta ética propone también un énfasis en la responsabilidad con el otro, pues Sartre considera que parte de la realidad del para-sí como individuo, es además su ser-para-otro. De esta manera, añadimos al proyecto de la autenticidad su relación con los prójimos. De este modo, desde lo dicho en *El ser y la nada* (2021b), se desprende una intención de reconocer al prójimo como valor ético.

Sartre (2021b), al invitarnos a concebir a aquél que es otro como un prójimo, propone una visión empática donde nos responsabilizamos tanto de la realidad de los demás como de nosotros. Este planteamiento propone propicias bases para un sistema moral, pues ya exige de manera orientativa una manera de interactuar en sociedad, siendo además una invitación a participar activamente en comunidad. En resumen, podemos concluir que la base de la primera ética sartriana se concentra en el proyecto como vía de una vida auténtica. Sin embargo, el problema radica en comprender ‘cómo sabemos si actuamos auténticamente’.

Pues, si no hay relación entre la realidad y la facticidad del individuo no podemos decir que actúa auténticamente, pues al no ser coherente con su ser-en-el-mundo en relación con su interioridad y exterioridad, implicaría que el individuo no acepta su realidad como se le presenta.

En otras palabras, ¿cómo podemos saber lo que queremos ser para intentar la autenticidad? Es por ello que el autor plantea la noción de ‘mala fe’. Para comprender mejor éste concepto debemos recordar que la conciencia se puede entender como: “[...] un ser para el cual está en su ser ser conciencia de la nada de su ser” (Sartre, 2021b, p.95), dicho en términos simples, conciencia es aquello que nos permite vislumbrar la nada que nos compone y, por lo tanto, entender nuestra libertad ontológica. Por consiguiente, comprendemos que la mala fe es una actitud de la conciencia que dirige su negación interna hacia la exterioridad para volverla a sí mismo (Sartre, 2021b). En otras palabras, la mala fe consiste en “mentirse a sí mismo” (Sartre, 2021b, p.96), por lo que el sujeto no cree lo que dice creer. Según Amorós, la mala fe requiere que el individuo debe conocer la existencia de la mala fe y aun así confunde “la libertad por facticidad y facticidad por libertad” (Amorós, 2005, p.33).

Sartre señala que las actitudes de mala fe mantienen conceptos contradictorios entre sí, conservando la identidad de ambas ideas siendo una falsa síntesis, lo que genera que el sujeto percibe al ente por lo que no es en vez de lo que es (Sartre, 2021b, p.106-107). Por lo tanto, la buena fe nos permite ser coherentes con nuestros valores, ya que nuestros valores al ser acordes a nuestra libertad y facticidad, nos permite lograr la autenticidad. En otras palabras, es necesario refugiarse en el ser más que imponerse una creencia de cómo queremos creer que son las cosas, o: “[...] no-creer-lo-que-se-cree [...]” (Sartre, 2021b, p.124).

Es por esta razón que Sartre concluye que la única manera de no actuar de mala fe es con el vínculo con un prójimo (2021b, p.100). Pues, es por medio de un prójimo que podemos objetivar en parte nuestra subjetividad al manifestar, por medio del lenguaje y nuestros actos, nuestro proyecto existencial. De tal manera que el prójimo pueda “[...] efectuar la síntesis entre la tesis inconsciente y la antítesis consciente” (Sartre, 2021b, p.100), mediante su observación. Dicha síntesis se puede dar mediante lo que Sartre denomina el ‘psicoanálisis existencial’.

El psicoanálisis existencial busca comprender la singularidad de cada individuo y sus significaciones con el mundo (Sartre, 2021b, p.761). Para ello necesita comprender la historicidad del sujeto y como éste se relaciona e interpreta el entorno. De aquí se sigue la idea de que existen tantos fines como individuos. De esta manera, Sartre niega un esencialismo, pues este reduciría al universal del hombre a un inconsciente igual para todos. Pues para el autor el inconsciente no condiciona a la conciencia, sino que es coextensivo a ella (Sartre, 2021b, p.769). Lo que nos permite seguir afirmando que cada persona es una singularidad. Por lo tanto, aceptamos que el inconsciente es parte del en-sí del humano, y no aquello por lo que se rige el para-sí.

Retomando la idea anterior, Sartre (2021b, p.174-175) nos plantea que por medio del psicoanálisis existencial es que podemos comprender de manera más óptima la proyección de los fines del para-sí. Para ello, se estudia al individuo desde una relación de prójimo a prójimo. Esta relación movida por la buena fe nos indica el nivel de responsabilidad entre los individuos para que logren su proyecto existencial y no tengan una vida inauténtica. Por lo tanto, podemos afirmar que la primera ética sartriana, si bien afirmamos que se centra más en el individuo, no podemos negar su fuerte vinculación con el entorno y los vínculos.

Es por esta razón que concebimos al psicoanálisis existencial como base para concebir la primera ética sartriana, pues busca el: “[...] sentido ético de nuestros diversos proyectos, y así revelar la “significación ideal de todas las actitudes del hombre” (Sartre, 2021b, p.840). Dicho de otra manera, por medio del psicoanálisis existencial, que sólo es posible por medio de un vínculo y compromiso con los demás, es posible dilucidar nuestros propios valores para poder aportar valor al mundo y así transformarlo.

Es por todo lo aquí mencionado que nos aboca examinar las obras literarias como teatrales que Sartre nos entrega, para poder comprender algunos efectos prácticos de dicha postura. Cabe resaltar que gran parte de sus obras no filosóficas fueron escritas en el periodo que consideramos como ‘primera ética sartriana’. Dichas obras dejan ver algunas problemáticas para las futuras éticas que propondrá el autor.

Sartre desde la literatura, principalmente, en su obra *Las moscas* (Sartre, 2005), nos expresa su opinión respecto a la culpa. Concebimos la culpa como un aspecto esencial en lo

que respecta a la moral. Ella nos indica que hemos actuado en contra de nuestros valores y, en consecuencia, actuamos de forma contraria a nuestro proyecto existencial. De tal modo que entendemos la culpa como el sentimiento posterior a la angustia causada por nuestra libertad. Una vez cometido el acto, se rigidiza en el ser-en-sí, que es el pasado. En otras palabras, es la impotencia de no poder modificar lo ya hecho.

Es por esta razón que el autor nos presenta en esta obra una ciudad que está maldita por una plaga de moscas (Sartre, 2005). Esta plaga viene a representar de forma metafórica la culpa. En esta ciudad se festeja todos los años un ritual, que consiste en que los ciudadanos deben enfrentarse con los fantasmas que les guarden resentimiento.

Interpretamos que el autor manifiesta estar en contra del sentimiento de culpa, o al menos de forma tan penitente, apelando más bien a la actitud de responsabilidad. En la obra se nos muestra que Orestes (el protagonista) es inmune a la plaga de las moscas; las moscas no se le acercan. Esto es debido a que no siente culpa, sino que adopta una postura de responsabilidad frente a sus actos, y está dispuesto a afrontar las consecuencias de ellos sin retractarse. Dicha postura (la responsabilidad) hace énfasis en el presente y en el futuro, lo que el para-sí puede modificar e incluso resarcir. Por otro lado, la culpa nos rigidiza en el pasado obviando nuestra capacidad de cambio. En conclusión, Sartre nos invita a afrontar la vida desde la responsabilidad y alejarnos de la culpa para un mejor vivir.

A través de la obra *Las manos sucias* (2008), podemos observar una dicotomía entre ideales por medio de los personajes. El protagonista simboliza el actuar idealista, el cual busca acomodar la percepción de las cosas (el deber ser), demostrando una actitud de mala fe. Por otro lado, se nos presenta Hoederer, quien es uno de los líderes del partido revolucionario. Hoederer representa una postura pragmática con enfoque a la acción, demostrando una actitud de buena fe al comprender que por medio de la praxis puede lograr los fines autoimpuestos, incluso por sobre las exigencias de su partido.

En este conflicto de posturas, la obra nos presenta el siguiente cuestionamiento: ¿El fin justifica los medios? Primero que todo, debemos recordar que Sartre propone una ética de fines y que éstos son lo más valioso del ser humano (Amorós 2005). Si consideramos que queremos lograr la autenticidad como fin, cualquier medio ha de ser aceptado y el individuo

se deberá responsabilizar de dichos medios. Por lo que afirmamos que en la primera ética sartreana los fines sí justifican los medios. No obstante, por medio de los valores, podemos afirmar que no todo está permitido según el individuo. El problema en cuestión es preguntarse qué medios no estamos dispuestos a utilizar en pro de conseguir dicho fin. En esta obra no se expresa manifiestamente que todos los medios son loables para conseguir todo fin. Sin embargo, el autor expresa claramente su inclinación respecto a la revolución y la política. Pareciera ser que en términos políticos cualquier fin justifica los medios si es por un bien mayor, el cual sea considerado como proyecto personal que involucre a los demás.

3.2 Segunda ética de Sartre

Sartre, en *La crítica de la razón dialéctica I* (2021a, p.65), intenta complementar la individualidad del sujeto e incrementa considerablemente la implicancia de los otros en nuestra condición de ser-en-el-mundo. Pues pone énfasis en cómo nuestro ser-en-el-mundo se conforma en gran medida por las relaciones interpersonales. Esta relación individuo-otro es el principal motor de cambio de las condiciones materiales que padecemos. Por lo tanto, comprendemos que la realidad humana genera dinámicas concretas en nuestro modo de ser. Ejemplo de ello es el tipo de clase social al que pertenecemos, pues nos permite el acceso a determinados bienes que condicionan nuestro conocimiento y, por ende, nuestro margen de acción.

Desde esta premisa, Sartre busca que los individuos puedan generar sus fines propios, haciendo principal énfasis desde la colectividad (Sartre, 2021a). Ello debido a que el individuo se identifica con su ser-en-el-mundo y su materialidad incluyendo a su entorno. De esta manera, se propone una reciprocidad desde el reconocimiento, de tal manera poder mejorar superar la realidad presente. Por consiguiente, al ayudar a conseguir los fines de mi prójimo en la misma medida en que queremos que consigamos los nuestros, podemos decir que poseemos una empatía sana con nuestro contexto. De esta manera, la libertad de buena fe que se da en comunidad es una convocatoria a la reciprocidad, pues como afirma Amorós:

[...]mi fin es un don que se propone como tal a las voluntades ajenas para ser secundado por ellas, y ello en la medida en que yo estoy dispuesta a hacer de la mía

un instrumento de sus posibles propuestas, que interpretaré y valoraré siempre en situación. (Amorós, p.38)

En consecuencia, se nos presenta la importancia de la buena fe en nuestro actuar, sobre todo en el actuar de todos los individuos del colectivo. Para ello, el autor incorpora al psicoanálisis existencial la necesidad de descubrir al hombre desde los elementos materiales que lo conforman en su totalización. Por lo tanto, Sartre propone que el método es estudiar la interiorización de su exterioridad, ello quiere decir, de qué manera sus circunstancias determinan su concepción del mundo y, por ende, su relación con los demás (Sartre, 2020a).

El filósofo francés apela a que, desde la realidad fáctica que se comparten entre los grupos sociales, se comparten las mismas necesidades materiales (Sartre, 2021a). Por lo tanto, Sartre propone comprender la realidad encarnada de los individuos y sus agrupaciones, dando cabida a estudios multidisciplinarios para que aporten en dicho proceso. Por ejemplo, los aportes que puedan brindar la psicología y la sociología al momento de comprender determinado contexto y situación. Por consiguiente, Sartre complementa su propuesta de psicoanálisis existencial añadiendo al estudio el enfoque dialéctico materialista (Sartre, 2021a, p.64-65).

Es por lo ya mencionado, que la segunda ética sartriana es una ética colectivista que se fundamenta desde la reciprocidad. De esta manera, cada individuo puede aportar desde su utensiliaridad para conseguir el fin consensuado. Y es por esta razón que esta postura ética incrementa la noción de responsabilidad ya que, debido a que el entorno modifica y condiciona nuestro ser-en-el-mundo con su materialidad, Sartre nos invita a ser partícipes activos de la comunidad responsabilizándonos por el resto.

No obstante, lo dicho puede justificar los medios de los grupos dominantes para conseguir sus fines. Pues esta propuesta no considera ningún objeto del fin como bien en sí. Por otro lado, Sartre (2021a, p.265) desde su visión personal, expresa estar en contra de todo colonialismo e imposición de poder. Pues dicha postura busca la autodeterminación de todas las culturas desde la libertad. Es por esta razón que el autor incorpora el concepto de 'contrafinalidad'. Ésta consiste en acciones que vulneran y reprimen a las personas de tal manera que se les impide conseguir sus fines. En resumidas cuentas, podemos considerar

como un valor universal la protección de la libertad de todas las personas en aras de cumplir su proyecto existencial, siempre y cuando no vulnere la consecución de fines para el resto.

Sartre (2021a) manifiesta como principal contrafinalidad la alienación y reificación que puede imponer un sistema imperante (p.141-142). Es por esta razón que el filósofo francés critica fuertemente la dinámica del modelo capitalista, pues en fines prácticos ha resultado ser una contrafinalidad para la gran mayoría de las personas. Pues la maquinaria capitalista aliena a las personas despojándolos de su libertad; el hombre ya no es dueño de sí mismo. Desde estas afirmaciones se sigue que Sartre está de acuerdo con una ética marxista la cual se proyecta desde la materialidad en pos de lograr la emancipación del hombre. Es por esta razón que nos proponemos indicar cómo interpreta Sartre el marxismo.

Para Sartre, el marxismo es: “[...] la filosofía insuperable de nuestros tiempos [...]” (Sartre, 2021a, p. 10), pues la considera una filosofía viva que representa la realidad encarnada del hombre. De tal manera que el autor incorpora los aportes del marxismo propuestos desde la dialéctica materialista, complementando así al existencialismo. Desde esta yuxtaposición, el marxismo viene a enriquecer las nociones de libertad y su ejercicio al ampliar lo que concebimos como ser-en-el-mundo. Es por ello que el filósofo francés decide incorporar el concepto de alienación a su pensamiento existencialista, y cómo este incide en la reificación observada hacia el ser humano.

Para comprender la alienación es necesario partir por explicar cómo funciona el capitalismo. Sartre (2021a) afirma que el capitalismo se sostiene desde el fenómeno de la ‘rareza’ (p.380). Ésta consiste en que mientras más escaso sea el bien, mayor es su valor (en sentido económico). Desde la rareza, se generan dinámicas de obtención de dichos bienes, donde al poseerlos se consigue poder económico y, por lo tanto, material. Dicha concentración de poder se da en un grupo reducido de personas, siendo aquellos que disfrutan de los bienes producidos a costa del bienestar general. Esta realidad genera una dinámica amo y esclavo, en donde el proletariado se subordina al dueño de los medios de producción intercambiando su fuerza de trabajo por recursos materiales.

Este intercambio no cumpliría la reciprocidad propuesta por el autor, pues el obrero se ve obligado a servir como herramienta al sistema si quiere sobrevivir; no hay una plena

libertad como proyecto en común entre ambas partes, pues el obrero quiere sobrevivir mientras que el capitalista quiere obtener más ganancias. De tal manera que se explota la utensiliaridad del dominado fungiendo como herramienta para retroalimentar esta dinámica. Por consiguiente, el capitalismo aliena al proletariado, pues: “[...] el hombre no se reconoce en su propio producto y su labor, agotadora para él, aparece como una fuerza enemiga” (Sartre 2021a, p. 23), siendo así una contrafinalidad.

Dicha realidad genera que el individuo sea percibido como una “máquina para la máquina” (Sartre, 2021a, p.242-243). Pues el hombre debe adecuarse a las funciones que exige la maquinaria capitalista siendo ésta la que impone los fines a las personas y no al revés. Es por esta razón que la función de cada individuo es valorizada en la medida en que le sea de utilidad al capitalismo. Ello genera obreros de primera categoría y de segunda, en donde el valor de la persona se ve condicionada acorde a su utensiliaridad y, por ende, a su rareza. Ejemplo de lo mencionado, se puede observar en las especializaciones o títulos que otorgan beneficios económicos a quienes poseen las fuerzas de producción, desplazando a quienes no posean dichas características.

Sin embargo, el filósofo francés propone que para salir de esta dinámica es necesario una revolución de la praxis (Sartre, 2021a, p.263). Ello implica cambiar nuestro enfoque de acción y la manera en que nos relacionamos con el mundo. En otras palabras, Sartre propone que el obrero no retroalimente las dinámicas de poder que mantienen a la clase dominante en su posición, sino que debe actuar a favor de su colectivo: en este caso, la clase obrera. Para ello, es necesario que el obrero comprenda que se encuentra en una lucha de clases, que se debe a un proceso histórico dialéctico, para posteriormente identificarse y reivindicar su libertad mediante su praxis. Es por esta razón que el rol del marxismo en este proceso es ayudar a que el obrero tome conciencia de las contradicciones de su clase y poder superarlas (Sartre, 2021a, p.83). Es debido a estas observaciones que Sartre propone acelerar el proceso de totalización futura de la Historia y así apresurar la liberación obrera (Sartre, 2021a, p.84).

A pesar de lo ya dicho, el autor posee algunas discrepancias con el marxismo de su época (Sartre, 2021a, p.58). Pues considera que ha creado una dicotomía entre el saber teórico y el saber de la praxis, cayendo en un idealismo alejado de la realidad encarnada. Así también, el marxismo ha rigidizado al hombre reduciendo la vida solo al aspecto material (Sartre,

2021a), pues la visión antropológica propuesta en aquél entonces reduce la realidad humana sólo a la situación de clase. De modo que la dialéctica material propuesta por Marx y Engels cae en una suerte de determinismo, al considerar que la dialéctica se debe a procesos históricos que, por causalidad, desembocan en lo que acontece en el presente. Ello implica una crítica a la actitud mesiánica de Marx al pretender asumir el porvenir del hombre sólo por medio de la materialidad. Por lo tanto, Sartre considera que la comprensión de la dialéctica material nos permitiría vislumbrar el rumbo hacia el cual se está dirigiendo la humanidad, y así poder interferir y cambiar la causalidad, de tal manera que nos permita acceder al resultado esperado. Esto, en términos sartrianos, quiere decir: probabilizar la posibilidad deseada, pues nos permite ‘predecir’ en cierta forma la dirección de la totalización.

3.3 Tercera ética de Sartre

En la evolución del pensamiento sartriano, se aprecia que el autor incorpora y complementa lo propuesto en las dos éticas anteriores y toma un rumbo con enfoque anarquista (Fornet-Betancourt, Casañas, Gómes-Muller, 1979). Pues, desde sus observaciones respecto al reconocimiento, reciprocidad y crítica hacia la alienación, Sartre señala que aboga por una sociedad: “[...] en la que el hombre ya no tiene poder sobre el hombre, sino sobre los objetos.” (Fornet-Betancourt, Casañas, Gómes-Muller, 1979, párrafo 5). Por consiguiente, deducimos que el autor considera que mientras exista el poder se usará de alguna manera para coartar la libertad ajena al aprovechar la condición de objeto y utensiliaridad existente. Dicho poder se manifiesta principalmente a nivel institucional y en menor medida de manera individual. De esta manera, se recalca la visión hobbesiana respecto a la antropología y ejercicio político. Es por esta razón que el filósofo francés, contradiciéndose en parte con lo propuesto en las éticas anteriores, sostiene como vía moral concebir al hombre como un fin en sí mismo (Vinolo, 2018)

De esta manera, el autor busca alejarse de lo propuesto por Hobbes quien considera que el miedo es el principal medio de cohesión social. Por contraparte, Sartre propone como solución concebir al amor como medio para unificar a las personas. Pues, para el autor, el

amor es una total transparencia, es: “[...] el conocimiento total que cada quien tiene de lo que hace y piensa el hombre que está a su lado” (Fornet-Betancourt, Casañas, Gómes-Muller, 1979, párrafo 8). Sin embargo, la noción de amor de Sartre es problemática. Pues, como demuestra Vinolo (2018, p.327), el amor sartriano es un fenómeno que nos permite una apertura a la alteridad, pero siempre enfocado en el sujeto. Así también, dicha alteridad se ve truncada al desear apoderarse de la libertad ajena (Fornet-Betancourt, Casañas, Gómes-Muller, 1979).

Sin embargo, Vinolo también señala que este deseo de apoderarse de la libertad del otro puede darse sin anular la misma libertad ajena, dejando que el otro mantenga su autenticidad, pues en caso contrario se caería en una contradicción al imponer que alguien ame a otro de forma obligada. En otras palabras, el amor sartriano sostendría que: “[...] el amado no quiere ser la causa del amor de su amante, sino la ocasión privilegiada de éste, dado que las causas y las razones anulan el amor en tanto que amor” (Vinolo, 2018, p.335)

En consecuencia, para que el amor sea genuino, los sujetos involucrados no deben verse como objetos, sino percibirse mutuamente como un mundo. Esto quiere decir, considerar al otro como una totalidad de significaciones que me permiten valorar al mundo de determinada manera (Vinolo, 2018, p.335-336). El problema para este planteamiento radica en que no se logra una completa apertura como espera Sartre, pues se sigue teniendo el énfasis en el sujeto por medio del otro. En resumen, podemos considerar al amor como un valor que modifica nuestro actuar con respecto al otro, fomentando de esta manera el reconocimiento y la reciprocidad (Vinolo, 2018).

3.5 Sobre la ética y política de Sartre

Abordadas las temáticas vistas hasta aquí, podemos sistematizar de mejor manera esta propuesta. Por consiguiente, debemos mencionar los axiomas a considerar para que sea posible la ética sartriana. En primer lugar, la existencia del hombre precede a la esencia, por lo que es inherentemente libre (Sartre, 1999, p.43). Segundo, el hombre es proyecto pues se elige a sí mismo, por lo que está constantemente ‘camino a’ (Sartre, 2021b, p.617). Tercero,

la libertad se da siempre en situación (Sartre, 2021b, p.151). Finalmente, la libertad se ejerce desde la facticidad y materialidad (Sartre, 2021a, p.277).

Primero que todo, Sartre no apela a un bien trascendental para regir nuestras acciones, sino que el humano desde su individualidad puede generar el fenómeno del valor, pues percibiría una carencia de un posible que debería ser de otra manera (2021b, p.155). Este deber aparece desde la subjetividad misma del individuo sin aferrarse a criterios como la racionalidad o la felicidad. Es por esta razón que la ética sartriana tiene como objeto los fines autoimpuestos. Si bien Sartre afirmaba hasta su segunda ética que dichos fines tienen mayor jerarquía que el sujeto que las crea —o sea, las personas—, consideramos más propio para establecer un sistema moral la tercera ética, pues aquí el autor afirma que el ser humano es un fin en sí al ser el generador de fines, por lo que el hombre debe ser considerado como un bien en sí mismo (Fornet-Betancourt, Casañas, Gómes-Muller, 1979).

Esta postura podría tener una cierta correlación con el pensamiento de Kant. Pues, como ya citamos anteriormente en *El existencialismo es un humanismo*, al decir: “[...] eligiéndome; elijo al hombre” (Sartre, 1999, p.35), en cierta forma también decimos: “Actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal” (*Crítica de la razón práctica*, Ak. Ausg., §55 [31], 35). De esta manera, se puede comprender la misma noción de universalidad para ambos autores. Sin embargo, la ética sartriana no se subordinaría a la razón como sí lo hace Kant (Cfr. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Ak. Ausg., IV, 412).

Retomando la idea anterior, consideramos que la ética sartriana propone como valor principal el proteger la libertad, pues es desde la libertad que se crean valores. Si bien la libertad es una realidad metafísica que en última instancia no se puede eliminar del individuo, podemos observar que tiene grados en cuanto a su ejecución en la materialidad (Sartre, 2021b). Por lo que el cuerpo se entendería como elemento político en cuanto afecta la materia y proporciona facticidad. Es tal la implicancia política del cuerpo, que nuestras decisiones plasman la realidad material afectando nuestro ser-en-el-mundo, llegando a incidir en la noción entre individuos. Ello genera dinámicas de poder que, según las intenciones, pueden resultar en contrafinalidades.

Ejemplo de ello se aprecia en la alienación ejercida por el capitalismo al modificar el ser-en-el-mundo de los obreros por medio de la maquinaria, dejando de reconocer al hombre como sujeto y concibiéndolo como una herramienta para la máquina (Sartre, 2021a). Por esta razón, la ética de Sartre también es una ética marxista, pues comprende que desde la materialidad se ejerce opresión, ya que aquellos que poseen el capital manipulan a los oprimidos por medio de sus necesidades. Por lo cual, el autor propone como solución a este problema la vía del comunismo, pues al concentrarse el poder material en la clase obrera se distribuiría de forma equitativa los beneficios del trabajo y no centralizada en unos pocos. De tal manera que la humanidad en su conjunto se direccionaría hacia una misma finalidad como proyecto en común.

Es por esta situación que proponemos como valores sartrianos el reconocimiento y la reciprocidad. Pues por medio del reconocimiento podemos aceptar al otro como un prójimo, permitiendo de esta manera la alteridad y, en consecuencia, poder ejercer reciprocidad. Con reciprocidad podemos unificar fines individuales para alcanzar un fin colectivo. De estos valores se desprende como deber el defender los derechos autoimpuestos según la colectividad, siempre y cuando no contradiga el derecho a la libertad individual. Es por estas razones que esta postura estaría en contra del imperialismo, pues abogaría por el derecho de la libre determinación de los pueblos.

Por último, el autor propone el fenómeno del amor como principal motor de cohesión social (Fornet-Betancourt, Casañas, Gómes-Muller, 1979). Así también, el amor cumple un rol fenomenológico al resignificar la concepción del mundo y nuestra forma de relacionarnos con él (Vinolo, 2018). La razón detrás de aquello es que el amor nos impulsa a comprometernos con el objeto amado y, por consiguiente, a actuar. Por lo tanto, podemos afirmar que el amor deriva en reconocimiento y reciprocidad, promoviendo de esta manera una sociedad donde la transparencia, el compromiso y la empatía son el pilar fundamental de toda colectividad. En conclusión, resumimos la ética sartriana en: ama a tu prójimo como si el valor de toda la humanidad dependiera de ello.

Conclusiones:

Pudimos observar que, desde el plano ontológico, el hombre padece una distancia de sí mismo, a la que nos referimos como para-sí. Esta distancia es la que nos permite ser poseedores de conciencia y, a la vez, de libertad. De ello se deriva una noción antropológica que sitúa al hombre como arrojado en el mundo, sin Dios, y siendo responsable de la esencia que se forja para sí mismo. Esta situación nos permite plantear una serie de dilemas éticos y políticos a los cuales se enfrentaría el hombre.

La noción de libertad que plantea el autor nos invita a tomar completa responsabilidad de nuestros actos y omisiones. Es por esta razón que este pensamiento resulta en una filosofía de la acción, pues propone comprometernos con nosotros mismos y el mundo, de tal manera de poder influir en la realidad que habitamos. En consecuencia, afirmamos que la filosofía de Jean-Paul Sartre puede servir como base teórica para propuestas éticas y políticas, influyendo y complementándose con corrientes tales como feminismo, filosofía del cuerpo y filosofía latinoamericana.

La alteridad propuesta por Sartre cuestiona la interacción entre individuos desde el enfoque de la percepción. Pues observamos la importancia ética respecto de la imagen que tenemos de los demás, ya que de ello deriva una conducta que puede ser benéfica o perjudicial. Ello se puede apreciar cuando diferenciamos el trato entre un prójimo y un extraño. Según lo visto por el autor, al percibir a alguien como prójimo nos permite involucrarnos de tal manera que permite la reciprocidad. Es por esta razón que concebimos la ética sartriana como una ética del amor, pues quien es prójimo es alguien que nos importa e involucra. Por lo tanto, el amor es aquello que otorga reconocimiento a otro permitiendo ser prójimo y, en consecuencia, permite la reciprocidad.

Así también, afirmamos que la ética sartriana es una ética de valores, pues los valores surgirían de la libertad misma del humano como proyección hacia sus fines, representando a toda la humanidad. También consideramos la importancia del prójimo al momento de crear valores, pues la intersubjetividad nos permitiría crear una comunidad fenomenológica valórica. Con esto queremos decir que todo miembro de un grupo o colectivo es un aporte al

momento de establecer normas éticas. Por lo tanto, concluimos que esta postura propondría una ética y política dinámica con base democrática, en la que cada miembro poseería la misma relevancia al momento de proponer normas. No obstante, consideramos que existe una jerarquía de valores los cuales serían el proteger al hombre y su libertad.

La realidad material vista en *Crítica de la razón dialéctica I* (2021a), manifiesta duras críticas al sistema capitalista respecto a la distribución de bienes, como también las dinámicas alienadoras que genera. Dentro de estas dinámicas se devela la deshumanización hacia la clase trabajadora debido a la maquinaria. Por lo tanto, la filosofía de Sartre busca exponer las implicancias éticas respecto a la técnica, y como ésta en conjunto con el capitalismo afectan la realidad humana. Es por estas observaciones, consideramos que la ética y política propuesta cuestiona la manera en que habitamos y nos relacionamos con los entes.

En consecuencia, el proyecto político sartriano pretende seguir por la vía marxista. Pues, para el autor, en una sociedad en donde todos se encaminen hacia los mismos fines y tengan un proyecto en común, no existirían desbalances en la repartición de bienes. Ello fomentaría la percepción del otro como prójimo, por lo que el reconocimiento y la reciprocidad serían las dinámicas sociales imperantes. De esta manera, la estructura social no consistiría en jerarquías sino en relaciones horizontales, en la que cada miembro en igualdad de condiciones buscaría una manera auténtica en la que pueda aportar a la sociedad.

En conclusión, respondemos afirmativamente nuestra pregunta de investigación: sí es posible establecer una ética y política sistematizada en Jean-Paul Sartre. No obstante, esta postura no explora el aspecto jurídico de la sociedad propuesta. Pues si el autor propone una anarquía con base marxista no existirían instituciones que puedan ejercer alguna ley. Por lo que deja la duda en la manera en que se exigiría esta ética para que pueda aplicarse el sistema político. No obstante, se podría defender esta propuesta con la creencia de que las sociedades se autorregularían creando sistemas de justicia diferentes a las tradicionales, sin embargo, consideramos resolver esta pregunta para futuras investigaciones.

Bibliografía:

Abbagnano, N. (2022) *Introducción al Existencialismo*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

Amorós, C. (1971). EL CONCEPTO DE RAZÓN DIALÉCTICA EN J. P. SARTRE. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 1(2), 103–116. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/43045201>

Amorós, C. (2005). Sartre, crítico de Kant. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (35), 25-40. Recuperado de: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/14541>

Angel, R. (2010). Nietzsche Y El Existencialismo: El Absurdo En Ampliación Del Campo De Batalla De Michel Houellebecq. *Logos: Revista De Lingüística, Filosofía Y Literatura*, 20(2), 14–24. Recuperado a partir de <https://revistas.userena.cl/index.php/logos/article/view/117>

Beauvoir, S. (2018) *El segundo sexo*. Uruguay: Debolsillo.

Cohen-Solal, A. (2019) *Jean-Paul Sartre*. Barcelona, España: Anagrama

Fernández, Álvaro (2006). *Libertad y determinismo en Kant: Un análisis de la Tercera antinomia en la "Crítica de la razón pura"*. *Diálogos. Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico* 41 (88):171-210.

Ferrater Mora, J. (2014) *Diccionario de filosofía abreviado*. Chile: Debolsillo

Filgueiras-Nodar, J. (2019). *Ciencia y Mar* 2017, XXI (63): 25-36. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/331664541_La_primera_etica_de_Jean-Paul_Sartre

Fornet-Betancourt, R. Casañas, M. Gómez-Muller, M. (1979) *Jean-Paul Sartre: Anarquía y moral*. El original francés se publicó en *Concordia* 1 (1982) 7-10. *Revista Internacional de Filosofía* Número 5/2009. Recuperado de: https://www.topologik.net/Jean-Paul_Sartre.htm. ISSN: 1828-5929

García Fallas, J. (2005), El otro: Un encuentro con el pensamiento moral de Sartre. Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, XLIII Número doble (109/110), 151-156. Recuperado de: <https://docplayer.es/53195437-El-otro-un-encuentro-con-el-pensamiento-moral-de-sartre.html>

Heidegger, M. (2022) *El ser y el tiempo*. Ciudad de México, México: Fondo de cultura económica.

Higuero, F. J. Intersubjetividad y teoría grupal en el pensamiento de Sartre. *Convivium (Barcelona)*, No. 21 (2008),55-70. Recuperado de: <https://raco.cat/index.php/Convivium/article/view/87204/112280>

Husserl, E. (2017). *La idea de la fenomenología*. Barcelona, España: Herder

Jaspers, K. (2022) *La filosofía: desde el punto de vista de la existencia*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

Kant, I. (2005) *Crítica de la razón práctica*. Ciudad de México, México: Fondo de cultura económica.

Kant, I. (2012) *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid, España: Alianza.

Kierkegaard, S. (2013). *El concepto de la angustia*. Madrid, España: Alianza.

Nietzsche, F. (2004). *Nietzsche: Obras selectas series*. Madrid, España: Edimat libros.

Rachels, J. (2008) *Introducción a la filosofía moral*. Ciudad de México, México: Fondo de cultura económica.

Rodríguez Luño, Á. Bellocq, A. (2014) *Ética general*. España: Ediciones Universidad de Navarra.

Sartre, J. (1999) *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona, España: Edhasa.

Sartre, J. (2004) *A puerta cerrada-La puta respetuosa*. Buenos Aires, Argentina: Losada.

Sartre, J. (2005) *Las moscas*. Buenos Aires, Argentina: Losada.

Sartre, J. (2006) *La náusea*. Buenos Aires, Argentina: Losada

- Sartre, J. (2008) *Las manos sucias*. Argentina: Losada .
- Sartre, J. (2021.a) *El ser y la Nada*. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Sartre, J. (2021.b) *Crítica de la razón dialéctica I*. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Stein, E. (2004). *El problema de la empatía*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Strathern, P. (2014) *Sartre en 90 minutos*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Torres, L. (2018). El “otro” como sujeto y no como objeto: aclaraciones sobre el concepto del otro en *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas/Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.
- Vinolo, S. (2018). El sujeto amoroso en Sartre: Un puente entre la metafísica y la postmetafísica. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 45, 323-341.
https://www.researchgate.net/publication/329450420_EL_SUJETO_AMOROSO_EN_SARTRE_UN_PUENTE_ENTRE_LA_METAFISICA_Y_LA_POSTMETAFISICA_SARTRE_AND_LOVE_FROM_THE_METAPHYSICAL_TO_THE_POST-METAPHYSICAL_SUBJECT