

LIBERTAD Y ALIENACIÓN EN SARTRE*

FREEDOM AND ALIENATION IN SARTRE

Claudio Troncoso Barria**

“Pienso que el hombre es libre para ser alienado, por el momento. Alienación y libertad no son nada contradictorias. [...] No se hace esclavos a un guijarro ni a una máquina; se esclaviza o se aliena a un hombre que, para empezar, es libre.”

J.-P. Sartre, *La conferencia de Araraquara* (1960)

Resumen

El gran problema teórico que subyace a la obra filosófica y literaria de Sartre es el problema moral, que gira, indefectiblemente, en torno a la noción de libertad. Esta última es tematizada tanto en *El ser y la nada* como en *Crítica de la razón dialéctica* bajo su forma alienada. Entre ambas obras, Sartre elabora unas notas –inconclusas– publicadas póstumamente como *Cahiers pour une morale*, en las que también encontramos una sostenida reflexión sobre la alienación y su relación con la libertad. El presente artículo examina esta problemática principalmente en dichas obras, sin excluir otros trabajos del filósofo francés.

Palabras clave: Sartre, libertad, alienación, opresión, violencia, dialéctica, escasez.

Abstract

The big theoretical problem that underlies Sartre's philosophical and literary work is the moral problem that, inevitably, goes around the notion of freedom. The latter is dealt (under its alienated form) in *Being and Nothingness*, as well as in *Critique of Dialectical Reason*. In between these works, Sartre wrote some –incomplete– notes that were posthumously published as *Cahiers pour une morale*, in which we also find a sustained reflection upon alienation and its relation with freedom. The following article looks into this problem mainly through these works, without excluding other works from the French philosopher.

Key words: freedom, alienation, oppression, violence, dialectic, scarcity.

Recibido: 05.x.2014 *Aceptado:* 10.xII.2014

* Este artículo aparecerá próximamente en portugués en una compilación en Brasil. Se agradece la autorización concedida por el Prof. Jorge Rodríguez Gutiérrez (Universidad Presbiteriana Mackenzie, Brasil).

** Departamento de Filosofía, Universidad de Concepción. ctroncos@udec.cl

I

Al insistir en la condición translúcida de la conciencia llevando hasta el límite las consecuencias de su carácter intencional –siguiendo la huella de Brentano y Husserl–, Jean-Paul Sartre (1905–1980) preparó el terreno para abordar –en perspectiva ontofenomenológica– el problema moral, preocupación que vertebró el conjunto de su extensa y variada obra a la vez que nos da algunas de las claves centrales de su propia vida. Es así que su tratado filosófico más conocido, *El ser y la nada* (1943), en un sentido importante ya es una obra sobre moral, aunque se presente como un ensayo de ontología fenomenológica. El mismo Sartre consideró dicho trabajo como una “eidética de la mala fe” (Sartre 1977a, p. 152, n. 2; Contat y Rybalka, 87, 91). Y eso es, en gran parte, el voluminoso ensayo: un examen –que quiere ser fenomenológico– de la conciencia de mala fe¹ y de las diversas conductas en que esta se encarna, así como de las condiciones ontológicas que la hacen posible. Y aunque la mala fe no tiene en sí misma una connotación moral negativa, es en contraposición con ella como podemos vislumbrar la *autenticidad*, noción, esta última, tematizada por Sartre en su trabajo inconcluso publicado póstumamente, en 1983, bajo el título de *Cahiers pour une morale*². En este extenso y heteróclito escrito, verdadero “banco de pruebas” –según la feliz caracterización debida a Pierre Verstraeten (Aragüés 2005, p. 43)– redactado en los años 1947–48 a vuelo de pluma y sin posterior revisión, fue proyectado con la fallida intención de dar cumplimiento a la prometida obra sobre moral que el autor anunciara en la última línea de *El ser y la nada*. En sus páginas, la autenticidad es presentada como el resultado de un proceso de conversión moral sustentado en la reflexión pura o no constituyente, esto es, en una reflexión que no intenta cosificar lo reflejado, asumiendo, con todas sus consecuencias, el carácter translúcido de la conciencia (no hay “estados psíquicos”). Apenas aludida en *El ser y la nada*, la conversión moral es extensamente desarrollada por Sartre

1 La mala fe ocupa un lugar central en la reflexión sartreana, atravesando, con diversos énfasis, el conjunto de su obra filosófica y literaria. Simplificando tan importante noción, podemos rescatar lo fundamental de su significado sosteniendo que la mala fe consiste en el proyecto, por parte de la conciencia, de ocultarse a sí misma su libertad (o algún aspecto suyo sustentado en la condición de ser libre). Pero este proyecto de autoengaño marra, por principio, tsu objetivo, puesto que la dualidad engañador-engañado tiene que darse, en la mala fe, en una misma conciencia, lo que hace que esta se halle siempre al tanto de su proyecto de ser engañada.

2 En adelante, “*Cahiers*”. Aprovechamos de señalar que en las citas que hagamos –de este y demás trabajos de Sartre– los subrayados pertenecen al filósofo.

en sus *Cahiers*³ en una indisoluble vinculación con la aludida reflexión pura, que el autor contrapone a la reflexión cómplice o constituyente, reflexión, esta última, en la que se pretende densificar ontológicamente a la conciencia, que es, como hemos consignado, precisamente lo opuesto: carencia de ser⁴. Estos dos tipos de reflexión –libremente asumidos por la conciencia– son brevemente tratados en *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939) y anticipados en *La trascendencia del Ego* (1937). En su producción literaria, el filósofo dejó entrever –muchas veces por contraste– su concepción de la autenticidad, como ocurre especialmente con sus piezas teatrales *Las manos sucias* (1948) y *El Diablo y Dios* (1951), cuyos personajes centrales –Hoederer y Goetz, respectivamente– encarnan aspectos fundamentales de su concepción de la autenticidad.

Ahora bien, tanto la mala fe como la autenticidad solo tienen sentido por referencia a la noción central de toda la filosofía de Sartre: la de *libertad*, que en una de las acepciones en que la utiliza el pensador francés hay que entender como “autonomía de la elección”. Autonomía que descansa en la desconexión que el ser humano produciría entre su presente y su pasado gracias a la nada (*néant*) que, en tanto para-sí, esto es, en tanto conciencia, segrega a la manera de un hiato entre ambas dimensiones temporales para proyectarse, a la vez y permanentemente, al porvenir (Sartre 1966, p. 71). La libertad es, por consiguiente, ruptura de contacto, solución de continuidad. Se trata de una discontinuidad –respecto del mundo y de la temporalidad– que lejos de suponer una falta de compromiso con la situación en que se despliega más bien lo supone. Este carácter autónomo y comprometido de la libertad sartreana tiene sus consecuencias: nadie puede elegir por nosotros (y siempre estamos eligiendo, en total soledad). No hay fundamento para apelar a un destino –“el hombre no es otra cosa que lo que él se hace” (Sartre 2003, p. 13)– ni a divinidad alguna o a valores supuestamente trascendentes a la realidad humana⁵. Y solo porque somos libres resultamos *responsables* de

3 Sartre aborda el tema de la conversión en múltiples lugares de este póstumo, especialmente en 486 ss.

4 De aquí, entonces, que el proyecto fundamental de la conciencia sea, según Sartre, el de lograr la plenitud de ser (ser-en-sí) sin dejar de ser conciencia (ser-para-sí). Esto es, el proyecto original del hombre es el de ser Dios (1966, p. 691 y 747).

5 Puesto que “la idea de Dios es contradictoria”, el proyecto original del ser humano está condenado al fracaso. Esta es la base en que se sustenta filosóficamente el ateísmo de Sartre así como su controvertida tesis del hombre como “pasión inútil” (1966, p. 747). En cuanto a los valores, su sentido dependería exclusivamente del ser humano, quedando reducidos a una suerte de orientaciones de tipo intencional para sus acciones. Al respecto, Sartre sostiene: “Lo inmediato es el mundo con su apremio y, en este mundo

nuestras acciones y de nuestra vida; vale decir, únicamente así estamos en condiciones de reconocernos, en plena soledad, como verdaderos autores de lo que hacemos. En este reconocimiento la libertad se capta a sí misma en cuanto libertad, aprehensión reflexiva de la libertad que Sartre identificará con la angustia (1966, p. 83), de la que, por lo demás, jamás podríamos escapar, según el autor; solo recurriendo a la mala fe podríamos pretender ocultárnosla. Nos encontramos, entonces, ante esa incómoda –y no siempre bien comprendida– *condena* a la libertad, tratada por el filósofo especialmente en *El ser y la nada* (1966, p. 545, 625, 675 ss.) para ser retomada brevemente, en 1945, en su bullada conferencia sobre existencialismo y humanismo (Sartre 2003, p. 20) y, después, en los *Cahiers* (1983b, p. 447ss.), trabajo, este último, donde expresamente consigna que esa condena constituye la base de su moral. Se trataría de una condena por cuanto no somos libres para dejar de ser libres, ni siquiera en situaciones límites como la guerra o una enfermedad, en las que, de cualquier modo, nos enfrentaríamos a determinadas posibilidades como *nuestras* opciones, pues a la vez que se bloquean algunas posibilidades, se abren otras. En lo que respecta al caso específico de la enfermedad, Sartre sostiene: “[...] mi libertad es condena porque no soy libre de estar o no enfermo y la enfermedad me viene desde fuera: no es mía, no me concierne, no es mi culpa. Pero como soy libre, estoy obligado por mi libertad a hacerla mía, a hacerla *mi* horizonte, *mi* perspectiva, mi moralidad, etc. Estoy perpetuamente condenado a querer lo que no he querido, a no querer lo que he querido, a reconstruirme en la unidad de una vida de las destrucciones que me inflige el exterior” (1983, pp. 448–449). Utilizando este valioso puente –los *Cahiers*– tendido entre *El ser y la nada* (1943) y *Crítica de la razón dialéctica* (1960)⁶ podemos aventurarnos por unos momentos en esta última obra, donde nos encontramos con una especial figura de esta condena. Nos referimos a la “dictadura de la libertad”, encarnada en el grupo que, gracias a la captación reflexiva del carácter unificador de su praxis (1970, II, p. 145), sale por sí mismo de su condición serial (1970, II, p. 479)⁷ y se esfuerza, mediante la lucha, por no recaer en ella. Tanto la Libertad–Terror como

en que me comprometo, mis actos hacen levantarse valores como perdices” (1966, p. 82).

6 En adelante, citado como “*Crítica*”.

7 La serialidad, en la *Crítica*, caracteriza a las reuniones pasivas de personas que encuentran su principio de unificación en algo exterior a ellas mismas. Los elementos de una serie resultan intercambiables, como ocurre, según un conocido ejemplo de Sartre, con la fila de quienes esperan el autobús: sus miembros constituyen simplemente una agrupación de soledades (1970, I, p. 396ss.).

la Fraternidad–Terror abordadas por Sartre en su *Crítica* podemos considerarlas como expresiones fuertemente dialectizadas de esta condena a la libertad. Condena que, en el proceso de configuración de los grupos, se sustenta en el *juramento*, ese “invento práctico” que consiste “[...] en presentar libremente en el porvenir la dispersión del grupo como imposibilidad inerte [...]” (1970, II, p. 85); sustentado en el terror recíproco, el juramento garantiza, gracias a la libertad común, que ningún integrante del grupo se volverá traidor.

II

Nos interesa destacar que la libertad examinada por Sartre en las obras que publica en vida es, fundamentalmente, la libertad *alienada*, vale decir, una libertad que, sin dejar de serlo, lleva la marca de la alteridad al quedar subordinada a la prioridad ontológica de lo Otro, cuestión esta última sobre la que volveremos más adelante. Ahora bien, la reflexión sartreana sobre el tema moral incide directamente en esta libertad alienada⁸, cuyo enfoque filosófico culmina –con marcados tintes sociológicos– en la *Crítica* aunque proyectándose, por cierto, más allá de esta obra, como es el caso de *El idiota de la familia*, el último e inclasificable gran trabajo de Sartre. En *El ser y la nada* el problema de la alienación se halla especialmente presente en el tratamiento de la relación intersubjetiva, la que se muestra, desde el principio, bajo un sello básicamente conflictivo de claras resonancias hegelianas. En este contexto, célebre es el tratamiento de la mirada, que figura entre lo más conocido de ese *Ensayo de ontología fenomenológica*. Nos limitaremos a poner de relieve algunos aspectos de este enfoque en la medida en que contribuyen a una mejor comprensión de la visión sartreana de la libertad y su relación con el problema de la alienación.

Destaquemos, desde ya, que la mirada constituye para Sartre el mejor expediente probatorio –aunque no demostrativo– de la existencia de otras conciencias, lo que, por cierto, es fundamental para que tenga sentido hablar de acción moral. Pero, en rigor, uno no necesita probar la existencia del prójimo; al prójimo simplemente *se le encuentra*, como quedaría en evidencia cuando este nos mira. La mirada, desde la óptica de Sartre, debe entenderse en términos de una libertad –una concien-

8 Diversos aspectos de la perspectiva sartreana de la alienación están abordados en Troncoso 2000 y 2003; hemos utilizado algunos de sus materiales para el presente artículo.

cia— que petrifica las posibilidades de otra conciencia y, en consecuencia, las *aliena*, les roba su sentido. La conciencia que existe bajo mirada se pierde como libertad ante la intervención cosificante de otra libertad; se trata de una conciencia alienada. Esta conexión entre mirada y alienación la podemos captar, de acuerdo con el enfoque sartreano, a través del sentimiento de *vergüenza* que la conciencia experimenta ante el prójimo al transmutarse en *objeto* bajo la acción de su mirada. Tanto mi ser como mi entorno me son arrebatados; mi mundo se reestructura por acción del Otro y su mirada. De aquí, entonces, que ante el Otro mi libertad se encuentre en peligro: este me juzga, me cualifica, interpreta mis proyectos, interfiere con ellos, etc⁹. La mirada, entonces, esta instancia de amenaza y alienación, sería la prueba vivencial de nuestro ser—para—otro. Pero hay que insistir: ella no *demuestra* la existencia del prójimo, se limita a mostrarla; lo que no sería poca cosa, desde el momento en que, en perspectiva teórica, pondría fin al carácter “escandaloso” de la pluralidad de subjetividades y a los infructuosos intentos por *explicarla*; al menos, es lo que se desprende del correspondiente examen sartreano. Ahora bien, la mirada implica, fundamentalmente, un encuentro entre conciencias, no un proceso de tipo anatómico o fisiológico asociado a determinados órganos de los sentidos; como sostiene un autor refiriéndose al tema, “la mirada no necesita ojos, no necesita de nadie. Es incorporal. Estoy bajo la mirada así como estoy en el mundo” (George 1976, p. 303). Pero lo inquietante de toda esta trama radica en que no puedo situarme en el punto de vista del otro; no puedo *saber* cómo me ve el prójimo, lo que no impide que en ocasiones pretenda ser visto de una determinada manera, como cuando me dejo arrastrar por el sentimiento de orgullo. Sobre el tema, nuestro filósofo afirmará: “Mi ser para otro es una caída a través del vacío absoluto hacia la objetividad. Y como esta caída es *alienación*, no puedo hacerme ser para mí mismo como objeto, pues en ningún caso puedo alienarme a mí mismo. [...] Aun cuando el lenguaje me haya revelado que el prójimo me tiene por malvado o por celoso, no tendré jamás una intuición concreta de mi maldad o de mis celos” (1966, p. 353). En consecuencia, es en el Otro donde se encuentra el límite de mi libertad, planteamiento que Sartre reiterará años después en múltiples lugares, como ocurre en su *Crítica* cuando sostiene, en el contexto del juramento, que “Solo la reciprocidad puede producir la libre limitación en mí de mi libertad” (1970, II, p. 137). En pocas palabras, la libertad limita a la libertad.

9 Cf. la pieza teatral de Sartre *A puerta cerrada* (1944).

III

Una salida –con posibilidades de estabilidad– de esta relación mutuamente alienante entre las conciencias pasa por realizar una *conversión radical* que, como sabemos, Sartre se exime de tratar en su ensayo de ontología. Según ha quedado dicho, habrá que esperar la publicación póstuma de sus *Cahiers* para encontrarnos con una sostenida reflexión sobre esta posible nueva manera de relacionarnos con el Otro, y que nuestro autor denomina *autenticidad*, modo de existencia en que la libertad puede dejar atrás la mala fe, a la vez que, comprometiéndose, asume su situación y finitud abandonando todo propósito apropiativo respecto de otras libertades y del mundo. En el plano de la autenticidad –resultado de la conversión moral– puede reconocerse a la conciencia ajena como libertad, sosteniendo en el tiempo, en un permanente proceso constructivo, este reconocimiento. Precisamente el sentido de la conversión será, para nuestro filósofo, “el rechazo de la alienación” (1983, p. 486). Insistiendo: no es la buena fe –que sigue siendo ‘fe’, ‘creencia’– la vía apropiada para escapar a la mala fe sino la *autenticidad*. Debemos admitir, en todo caso y en conexión con esta problemática, que en los *Cahiers* la conversión moral por momentos se confunde con la autenticidad. Nosotros, como ha quedado en claro, nos hemos inclinado por una interpretación que, sobre la base de los escasos alcances en torno al tema proporcionados por *El ser y la nada* (1966, pp. 117–118, especialmente nota; 511, nota), ve en la primera la condición de posibilidad de la segunda. Pero no podemos detenernos en la conversión pues nos apartaríamos demasiado del marco temático que nos hemos propuesto¹⁰. Lo que sí haremos será abordar, desde otro ángulo y aunque sea brevemente, la libertad alienada. Nos referimos a esa alienación que experimentamos comunitariamente a través de la experiencia del Nosotros-objeto, noción desarrollada por Sartre en *El ser y la nada* y en la que nos encontramos con la intervención de un Tercero que, por su sola presencia, transforma la relación dual en una tríada de libertades. En efecto, para que nos podamos experimentar como Nosotros-objeto se requiere la intervención de un Tercero; es gracias a su mirada que el Otro y yo nos transmutamos en un “nosotros”, como queda expresado en las siguientes consideraciones: “estoy comprometido en un conflicto con el Otro. Aparece el Tercero y nos abarca a ambos con su mirada. Ex-

¹⁰ Sobre la conversión –y la problemática moral en general en Sartre–, nos permitimos destacar dos valiosos trabajos: Amorós 1989 y Cordua 1994. También se aborda el tema de la conversión en Troncoso 1996.

perimento correlativamente mi alienación y mi objectidad. Estoy afuera, para el Otro, como objeto en medio de un mundo que no es 'el mío'. Pero el Otro, al cual yo miraba y que me miraba a su vez, sufre la misma modificación, y descubro esta modificación del Otro en simultaneidad con la que yo experimento. El Otro es objeto en medio del mundo del Tercero” (1966, p. 516). Luego, las posibilidades de combinación entre ser-mirado y ser-mirante dependerán de la intervención de ese Tercero y del lugar que cada uno ocupe en la tríada. En último término, la perspectiva que adopte mi libertad será determinante en este juego de relaciones¹¹. Especialmente pertinente resulta, en el presente contexto, la concepción sartreana de la conciencia de clase, según la cual esta se hallaría determinada por la imagen de un *tercero perpetuo* que la clase opresora representa para las clases oprimidas. No serían los sufrimientos ni las duras condiciones de trabajo que el hombre haya de soportar lo que determina que aparezca una conciencia de clase sino la intervención de ese tercero: “descubro el *nosotros* en que estoy integrado o 'la clase', *afuera*, en la mirada del tercero, y al decir 'nosotros' asumo esta alienación colectiva. Desde este punto de vista, los privilegios del tercero y 'nuestras' cargas, 'nuestras' miserias, no tienen en primer término sino un valor de *significación*; significan la independencia del tercero con respecto a nosotros; nos presentan más netamente nuestra alienación” (Sartre 1966, p. 521). La posibilidad de liberación colectiva pasará por forjar un proyecto común cuya finalidad consiste en producir una doble transformación: la del Nosotros-objeto en un nosotros-sujeto y la de la clase opresora en *ellos-objeto*. El problema radica, sin embargo, en que el *nosotros-sujeto* carece de densidad ontológica; por el contrario, tiene un carácter efímero, inestable, fugaz, incapaz de superar, sostenidamente, el plano psicológico en que se da (1966, p. 529). En efecto, si la conciencia de cada cual es translucidez, vacío, contingencia, *carencia de ser*, parece estar fuera de alcance la configuración de una conciencia de tipo grupal que sea capaz de permanecer en el tiempo y de trascender, a nivel ontológico, la individualidad y concreción de los seres humanos involucrados en ese nosotros-sujeto. Según asevera el filósofo, aparece como una empresa imposible el pretender alcanzar “un nosotros humano en el cual la totalidad intersubjetiva tome conciencia de sí misma como subjetividad unificada” (ib.). Sobre el particular, Sartre

11 Todo esto queda muy bien ilustrado en la ya citada obra *A puerta cerrada* (*Huis clos*). En cuanto a ese Tercero introducido en la noción de Nosotros-objeto, constituye un claro precedente del Tercero mediador que más tarde encontraremos en la *Crítica* y cuyo rol será decisivo –según el examen sartreano– en el proceso configurador del grupo en fusión (1970, II, p. 15 ss.). Cf. infra, n. 12.

dejará entrever en sus *Cahiers*, en un nuevo y rápido anticipo de la noción de grupo en fusión de la *Crítica*¹², la posibilidad de realizar semejante nosotros “en el nivel antropológico de la obra común” (1983, p. 138). Será en la acción grupal, entonces, donde este nosotros-sujeto –al que le está vedado consolidarse en el plano ontológico– cobre vida, aunque sea a modo de fugaces destellos sustentados en una pluralidad de individuos cuya praxis se orienta por un mismo objetivo. Ahora bien, la anterior referencia a una clase opresora nos permitirá abordar la relación existente entre alienación y opresión según las claves que nos proporcionan los ya citados *Cahiers*, lo que nos aportará nuevos elementos para una mejor comprensión de la concepción sartreana de la libertad.

IV

De acuerdo con Sartre, la opresión no es *inventada* por ninguno de los miembros que la hacen posible –opresor y oprimido– sino que esta “es siempre un clima y una tradición”, hallándose inserta en un mundo cuyo sello es el de la alienación. En *Cahiers* encontramos una orientadora conceptualización al respecto: “Por alienación entendemos cierto tipo de relaciones que el hombre mantiene consigo mismo, con otro y con el mundo y en el que establece la prioridad ontológica de lo Otro. Lo Otro no es una persona determinada sino una categoría o, si se quiere, una dimensión, un elemento. No hay objeto o sujeto privilegiado que deba ser considerado como Otro, sino que todo puede ser Otro y lo Otro puede ser todo. Es solamente una manera de ser” (1983, p. 396). Este peso de lo Otro se puede apreciar claramente en el problema de la esclavitud, sistema de opresión en el que ciertos hombres son elegidos como *instrumentos* por otros hombres. Ahora bien, si en la esclavitud se elige a algunos hombres como instrumentos de los opresores, la instrumentalización está orientada según un objetivo: conservar la vida del opresor, considerada por este como algo sagrado pues gracias a ella conserva a un Otro que lleva consigo, donde ese Otro debemos entenderlo como un *poder* de cierto tipo. Luego, como su vida es valiosa porque con ella conserva al Otro, al someter a otra libertad reduciéndola a la esclavitud hace recaer sobre ella todo el peso de la alteridad.

12 El nosotros-sujeto de *El ser y la nada* adelanta, en más de un aspecto, la noción de grupo en fusión, esto es, de aquel grupo amorfo en que cada individuo encarna, en una suerte de movimiento incontenible, a la “persona común”; como ocurre con el pueblo de París y su asalto a la Bastilla (Sartre 1970 II, loc. cit.).

La elección del hombre como instrumento del hombre se inserta, de este modo, en un mundo donde cada ser humano constituye un potencial enemigo para otro. Sin embargo, y contrariamente a lo que pudiera pensarse en una primera aproximación, de acuerdo con Sartre el origen de la opresión no debe buscarse necesariamente en la violencia¹³ sino en el hecho de que el hombre se haga presente ante sí mismo bajo la forma de la alteridad, esto es, *en tanto Otro*. Mientras sea “solamente” un ser humano, será potencial presa de otro ser humano si este último aparece habitado por un Otro. El opresor deviene esencial ante el oprimido, que resulta, así, puramente accidental. El plano de igualdad queda descartado de antemano; solamente porque alguien siente sobre sí la fuerza protectora y alienante de algo otro puede resultar posible la relación de opresión (1983, p. 396)¹⁴. Entonces, mientras la realidad humana permanezca inmersa en esta atmósfera de alienación, advierte el filósofo, los intentos por afirmar su libertad están condenados al fracaso; es más: culminan en una relación de opresión. Se produce aquí, entonces, un círculo vicioso, por cuanto alienación y opresión terminan reforzándose la una a la otra. Pero, de cualquier modo, el ejercicio de la opresión supone asumir la responsabilidad que le asiste al hombre por someter a otros hombres. Es cierto que deben darse algunas condiciones de carácter técnico-económico para que haya opresión –como lo habría visto bien Engels, según admite Sartre–, pero estas resultarían insuficientes por sí mismas. El redactor de los *Cahiers* convendrá en que para que surja la esclavitud debe haber una situación económica que favorezca su aparición; pero la opresión no se reduce a una cuestión de meros factores económicos; por el contrario, ella supone “una decisión que implica una cierta afirmación concerniente a la existencia y al valor del hombre y que solo es posible a partir de una cierta relación anterior del hombre con el hombre. [...] Hay en la opresión una decisión en situación sobre el hombre. La posibilidad de esta decisión reside a la vez en condiciones económicas y en estructuras ontológicas” (1983, p. 262–263). En efecto, si la realidad humana fuese asimilable a los objetos, es decir, al ser–en–sí pleno y compacto descrito por Sartre en *El ser y la*

13 La distinción –de claras resonancias sorelianas– que Sartre establece entre violencia y fuerza es la siguiente: “Hay fuerza cuando la acción es conforme a una legalidad [...] y violencia cuando la acción es exterior a la legalidad” (1983, p. 179).

14 Aclaremos que las consideraciones de Sartre se insertan dentro del examen de una humanidad “primitiva”; pero, como sostiene el autor, “todo el hombre está en el primitivo” (1983, p. 373).

nada, la opresión jamás tendría lugar. Los objetos no oprimen, no esclavizan; ni pueden ser esclavizados; simplemente son¹⁵.

Nuestro filósofo insiste en ese trasfondo exclusivamente humano de toda relación de opresión, la que solo puede darse allí donde se encuentra involucrada una pluralidad de libertades. Esto quiere decir que para oprimir una libertad es preciso que esta sea *reconocida como tal* por otra libertad. Como sostendrá con dureza, más tarde, “Nadie puede tratar a un hombre ‘como un perro’, si no le considera primero como un hombre” (1965, p. 41), idea que, en lo fundamental, encontramos también en otros trabajos de Sartre (p. ej., 1987, p. 25). La posibilidad de oprimir exige, entonces, que yo aprehenda al otro en tanto libertad pura pero concibiéndolo, al mismo tiempo, como objeto; planteamiento que nos hace evocar las páginas que Sartre dedica a la figura del sádico en su ensayo sobre *el ser y la nada* (1966, p. 495ss.). Queda establecido, así, que la relación de opresión únicamente puede darse en el propio terreno de la libertad. De aquí, entonces, la carga de responsabilidad moral que implica todo acto de opresión.

V

Como es sabido, la segunda gran obra filosófica de Sartre, *Crítica de la razón dialéctica* (1960), es un trabajo en el que se decanta un largo ajuste de cuentas del autor con el marxismo, que en tanto corriente de pensamiento de su tiempo llega a calificar, en *Cuestiones de método*, de “insuperable” (Sartre 1970, I, p. 34). En el plano político, desde comienzos de los años cincuenta el autor ha venido acercándose al partido comunista francés en calidad de “compañero de ruta”; un muy crítico e incómodo compañero, por cierto. El examen riguroso de la principal herramienta de dicha orientación filosófica, la *dialéctica*, se transforma, bajo la óptica sartreana, en una dilucidación crítica del pensamiento marxista con miras a dar cuenta de la libertad alienada; y ello, desde una perspectiva histórica y sociológica. Ahora bien, como su nombre lo indica –de explícitas resonancias kantianas, por lo demás–, el principal objetivo planteado en la obra de 1960 es el examen *crítico* de la razón dialéctica; específicamente, en lo que atañe a sus límites, validez y extensión. Pero un examen ver-

15 Solamente por la intervención del hombre en la materia puede decirse que esta es capaz de ejercer alguna acción sobre él (1985b, p. 287), la que puede llegar a adoptar la forma de un influjo *mágico* como mostrará Sartre en una serie de variaciones –desde *La trascendencia del Ego* en adelante– sobre un sugerente tema central: “el hombre es siempre un hechicero para el hombre” (1972a, p. 64; 1973, p. 116).

daderamente crítico de la razón dialéctica debe hacerse desde ella misma, piensa Sartre, esto es, desde una postura dialéctica y no desde una razón analítica¹⁶. En este plano crítico el filósofo reactiva sus objeciones a la llamada “dialéctica de la naturaleza”¹⁷; quienes creen en ella, aduce nuestro autor, tendrían que admitir su carácter de mera “hipótesis metafísica”. El filósofo precisa que sus objeciones se encuentran dirigidas a aquella dialéctica en cuanto “ley abstracta y universal de la Naturaleza”; pero aplicada a la historia humana dicha noción se mostraría en toda su potencia heurística, pues sería precisamente la praxis humana la que permite fundar y poner de manifiesto a la razón dialéctica (1970, I, p. 160 ss.). En otros términos, Sartre rechaza el materialismo dialéctico pero no el materialismo histórico, cuya potencia heurística destaca ya desde el trabajo sobre el Ego –su primera obra propiamente filosófica–, donde también la dialéctica de la naturaleza –nombrada como “materialismo metafísico”– es cuestionada por el autor (Sartre 1972a, p. 84).

Ahora bien, puesto que en clave sartreana el “Hombre” no existe y solo hay *hombres*, toda praxis ha de remitir a un ser humano individual y concreto; solamente teniendo esto presente se evitará “que la dialéctica vuelva a ser una ley divina, una fatalidad metafísica [...]” (1970, I, 168). Para aprehender como corresponde el significado y alcance de la dialéctica habría que entenderla, entonces, en el contexto de una permanente tensión entre ciertas realidades que se imponen a los individuos (colectivos, sociedades, historia) y la pluralidad de actos individuales sin los cuales la dialéctica se diluye en la más completa de las abstracciones. La dialéctica lleva, así, la nítida impronta del *nominalismo*. De aquí, entonces, el sentido que cobran las palabras de Sartre: “[...] el hombre sufre la dialéctica en tanto que la hace y la hace en tanto que la sufre” (1970, I, p. 168). Como insistirá en *Marxismo y existencialismo*, es preciso abandonar la idea de que hay tales o cuales “leyes” de la dialéctica; estas no son tres ni diez; lo que hay es la dialéctica determinándose a sí misma, o, si se quiere, podría hablarse de *la ley dialéctica*, entendida como una totalización de doble sentido que va de nosotros a la sociedad y de esta a

16 Sartre provocará la reacción de Claude Lévi-Strauss, quien, como es sabido, dedica el capítulo final de *El pensamiento salvaje* (1962), “Historia y dialéctica”, a un examen de la *Crítica* centrado principalmente en lo que para el antropólogo estructuralista constituirían serias deficiencias metodológicas de su coetáneo. Para una visión de conjunto de esta polémica (porque en eso desembocó la diferencia de opiniones entre ambos pensadores), en la que no podemos detenernos aquí, remitimos a Ranch 1983 (p. 397 ss.).

17 Sartre ya ha sostenido críticamente en 1946: “el materialismo, cuando se pretende dialéctico, ingresa en el idealismo” (1971, p. 43).

nosotros. “En suma –dirá Sartre– la dialéctica no es sino la praxis” (1963, p. 34). Precisamente, esta dialéctica fundada y descubierta en la acción humana corresponde a lo que para Sartre es la *dialéctica crítica*, por oposición a la de tipo dogmático. De esta última clase sería la dialéctica de la naturaleza, donde las oposiciones que allí se quiere establecer no pasarían de ser simples *comparaciones*. En la naturaleza no habría propiamente destrucciones ni negaciones. Como ya ha quedado establecido en *El ser y la nada*, solo la realidad humana puede negar y destruir; solo los seres humanos son capaces de producir *síntesis prácticas*. Sartre no trepidará en criticar a algunos defensores de la dialéctica que en su afán por suprimir la teología no dudarían, según él, en aceptar la dialéctica de la naturaleza dando forma, así, a una nueva teología donde en lugar de Dios encontraríamos una ley universal que, supuestamente, todo lo crea a partir de la materia.

Pero intentemos precisar algo más el significado que tiene la noción misma de dialéctica en la *Crítica*, y veamos su vinculación con el tema de la libertad. Hay un pasaje de este denso trabajo que nos parece suficientemente esclarecedor al respecto y donde desempeña un papel decisivo el aspecto *negativo*, cuya importancia dejara ya sentada Hegel al ver en la negatividad un momento en el movimiento de lo real hacia su plenitud. Pero Sartre, a diferencia del pensador alemán, sitúa al aspecto negativo en el nivel de las consecuencias de un proyecto práctico, por tanto, de una *empresa humana*. Nos permitiremos, al respecto, una cita algo extensa: “el movimiento dialéctico no es una poderosa fuerza unitaria que se revela detrás de la Historia como la voluntad divina: primero es una *resultante*; no es la dialéctica quien impone a los hombres históricos que vivan su historia a través de contradicciones terribles, sino que son los hombres, tal y como son, bajo el dominio de la [escasez] y de la necesidad, quienes se enfrentan en circunstancias que la Historia o la economía pueden enumerar, pero que solo la racionalidad dialéctica puede hacer inteligibles. Antes de ser un *motor*, la contradicción es un resultado y la dialéctica aparece en el plano ontológico como el único tipo de relación que pueden establecer entre sí en nombre de su constitución individuos situados y constituidos de una manera determinada” (1970, I, p. 169). Parafraseando a Sartre, entonces, diríamos que el hombre es el ser por el cual la dialéctica adviene al mundo; y no estamos aludiendo, por cierto, al hombre universal y abstracto, sino a los hombres individuales y concretos que, de acuerdo con el enfoque del autor, hacen de la dialéctica la clave de inteligibilidad de los diversos procesos prácticos. Es lo que hace decir a Sartre, en una frase con visos de paradoja –algo

frecuente en él, por lo demás–, que “el nominalismo es al mismo tiempo un *realismo* dialéctico” (1970, I, p. 170, n.).

VI

En concordancia con su nominalismo dialéctico¹⁸, Sartre nos recuerda lo que para él constituye el descubrimiento capital de la experiencia dialéctica: el hecho de que “el hombre está 'mediado' por las cosas en la medida en que las cosas están 'mediadas' por el hombre” (1970, I, p. 211); esto es, las relaciones humanas remiten, de uno u otro modo, y como medio a través del cual se dan estas relaciones, a la materia, la que, a su vez, solo adquiere significado como consecuencia de la proyección de lo humano en ella. Al abordar al hombre en cuanto organismo práctico, Sartre nos lo muestra inmerso en un mundo material donde se experimenta a sí mismo como menesteroso, esto es, se aprehende como hombre en la dimensión de la necesidad y de la escasez: “no hay suficiente para todos”. Para obtener su sustento, el ser humano depende del mundo y en esta medida tiene su existencia fuera de sí, en aquello que en tanto organismo necesita para no morir. De este modo, por la necesidad material surgirá la primera negación de negación: “La necesidad es negación de negación –aclara Sartre– en la medida en que se denuncia como una [*carencia*] en el interior del organismo, es positividad en la medida en que por ella la totalidad orgánica tiende a conservarse *como tal*” (1970, I, p. 212)¹⁹. No debe pensarse, sin embargo, que la necesidad sea negación como consecuencia de una suerte de *imposición* trascendente al organismo. Nada de eso; como sostendrá Sartre, “[...] la negación les llega al hombre y a la materia por el hombre” (1970, I, p. 216), aseveración que se halla en clara continuidad con las tesis de *El ser y la nada*. De esta manera, el hombre de la *Crítica* es aquel que para subsistir niega, gracias a su actuar, la carencia material que él es y que aparece enraizada, en cuanto organismo viviente, en la naturaleza. Pero destaquemos que este enraizamiento de la carencia en lo natural solamente atañe a la condición orgánica del ser humano, no a su libertad, pues lo propiamente

18 El nominalismo de Sartre –que atraviesa el conjunto de su producción filosófica– no implica, necesariamente, un individualismo en el campo político; al menos, no después de la experiencia que significó para el filósofo la Segunda Guerra Mundial (véase infra, texto que precede al llamado a nota 20). Los comunistas franceses también contribuyeron a ello, como destaca, con toda razón, Jeannette Colombel (1981, p. cap. III).

19 Hemos preferido “carencia” en lugar de “falta” para traducir *manque*.

humano –la libertad– no puede ser sino negación de la naturaleza; en una palabra, *anti-physis*²⁰.

La relación del hombre con la naturaleza podríamos entenderla, entonces, como una negación del hombre por aquella, dado que es allí donde se encuentra lo que este necesita para subsistir. Pero se trataría, no hay que olvidarlo, de una negación cuyo origen es indefectiblemente humano. Solo el hombre puede captar negaciones en aquellos procesos naturales que le son adversos, del mismo modo que solamente hay destrucción por parte de la naturaleza si antes el hombre ha hecho que algo sea *destruible* (valga por caso, sus ciudades), lo que hace de la destrucción una obra propiamente humana (Sartre 1966, pp. 47–48). De cualquier modo, el ser humano, al actuar sobre la naturaleza, junto con relacionarse con esta se vincula consigo mismo a través de ella gracias a su acción modificadora. En efecto, la menesterosidad del hombre, al proyectarlo fuera de sí en busca de lo que carece, le devuelve su propia imagen pero desplegada en la dimensión del *trabajo*, que para Sartre es “tanto una relación entre los hombres como una relación entre el hombre y el universo material” (1970, I, p. 223). Será por referencia a esta compleja relación como habrán de hacerse comprensibles tanto las constricciones impuestas a la libertad como las condiciones de su real despliegue.

VII

La libertad que Sartre nos muestra en su obra sobre la razón dialéctica pone en evidencia el campo restrictivo en que aquella se manifiesta, lo que en *El ser y la nada* se encuentra más bien ocupando un segundo plano bajo la noción general de ‘situación’. Así, la libertad que el autor examina en su ensayo de ontología fenomenológica tiene visos de una libertad que, pese a su dimensión de ser-para-otro, se encierra en sí misma a la manera del esclavo estoico que vive una libertad puramente subjetiva. Esa responsabilidad absoluta que, como resultado de la libertad, agobia la existencia de cada cual según la descripción proporcionada por *El ser y la nada*, en la *Crítica* se relativiza, inevitablemente, por la pre-

20 La figura dramática del Orestes sartreano nos muestra inequívocamente esta concepción del ser humano que, en tanto libertad, se contrapone, como negatividad creadora, a la naturaleza y sus supuestas leyes. El hombre, en relación con el medio natural, es un advenedizo (1972b: *Las moscas*, acto III, escena II). En *El ser y la nada* ese carácter extraño de lo humano se corresponderá con una radical *enfermedad* del ser encarnada en el para-sí (1966, p. 752).

sencia alienante de un Otro colectivo y difuso, como muestra el filósofo tanto en su concepción de la acción individual y de lo práctico-inerte²¹ como en su examen del proceso de configuración de los grupos en la historia. Pero no podemos detenernos en esta problemática, por lo que nos limitaremos a resaltar, simplemente, que nos hallamos, con la *Crítica*, ante un proceso de tipo evolutivo cuyo hilo conductor viene dado precisamente por la noción de libertad, identificada con una realidad humana contingente en permanente proceso de autoconstrucción, libertad que se debate en medio de un campo de materialidad alienante donde tiene un espacio cada vez más restringido para desenvolverse. En otros términos, nos las habemos con la recurrente noción sartreana de libertad; pero de una libertad constreñida por los correspondientes condicionamientos situacionales que, esta vez, se muestran operando abiertamente como instancias de alienación. Siendo más específicos, diríamos que en la *Crítica* se trata de la misma libertad que encontramos en *El ser y la nada*; pero mientras en esta obra dicha libertad aparece desenvolviéndose en el contexto de una situación enmarcada básicamente por la relación conflictiva entre las conciencias, enfrentadas en medio de una asfixiante atmósfera de mala fe, en la *Crítica* la libertad se aliena en un plexo de complejas relaciones dialécticas donde confluyen materialidad, historia, escasez y violencia. Sin duda que la experiencia de la guerra tuvo mucho que ver en esta manera de enfocar el problema de la libertad. El propio filósofo reconocía que su vida se encontraba dividida en dos partes: antes y después del conflicto armado –en el que Sartre fue movilizad y hecho prisionero–, hasta el punto de casi no reconocerse en el individuo que decía ser con anterioridad al conflicto mundial (Sartre 1977b, p. 84). Semejante experiencia –más una meditada (re)lectura de Hegel y Marx– difícilmente podría haberle dejado indiferente; por el contrario, le mostró aspectos de la realidad que antes no había considerado en profundidad, instalado en una sostenida falta de compromiso y de solidaridad con los demás²². Sartre se hará cargo, ahora, de ese complejo campo condicionante de las relaciones intersubjetivas y grupales,

21 Lo práctico-inerte corresponde, *grosso modo*, al campo circunscrito por una relación de doble sentido en que confluyen la materialidad y la actividad humana modificadora de la misma (1985b, p. 287).

22 En Sartre 1985a, el filósofo-soldado deja constancia de su severa autocrítica (cf. registro del 6 de marzo de 1940). En realidad, hay que admitir, con B. H. Lévy, que Sartre se debatió durante gran parte de su vida “entre una filosofía del hombre solo [...] y una filosofía del hombre en comunidad [...]” (Lévy 2001, p. 555). De cualquier modo, Sartre supo arreglárselas –no siempre de la mejor manera– para conciliar ambas actitudes.

en el que proliferan concretas y urgentes constricciones que preparan el terreno para que el ser humano se configure en amenaza concreta para el hombre. Pero tanto el tratado sobre el ser y la nada como el de la razón dialéctica constituyen una sostenida reflexión en torno a un mismo problema: el de la inextricable asociación que se da, fácticamente, entre libertad y alienación, reflexión que, al profundizarse, pondrá énfasis en aspectos situacionales cuyo impacto condicionante, lo reiteramos, parece no haber captado antes la atención del filósofo, al menos no en el grado en que lo hará a la altura de su obra de 1960. De aquí, entonces, que en la *Crítica* veamos un Sartre bastante alejado de Roquentin y su solitaria náusea existencial, al tiempo que más cercano a Goetz tras su dramático proceso de conversión (1979, p. 204 ss.). Decimos esto último en consideración al lugar que la encarnación grupal de lo humano reclamará en el trabajo sobre la dialéctica, en una suerte de desplazamiento “del Yo al Nosotros”, “de lo individual a lo colectivo” (Hodard 1979), todo lo cual no nos sitúa necesariamente ante un hiato insalvable entre ambos tratados. Por el contrario, “no se comprendería nada del pensamiento de Sartre si se quisiera hacer de *El ser y la nada* y de la *Crítica* dos contenidos de pensamiento paralelos” (Hodard 1979, p. 121–122). Idea que no solamente compartimos nosotros sino diversos autores que ven en la segunda obra el resultado de un desarrollo evolutivo, una complementación a la ontología fenomenológica, o ambas cosas²³. Por lo demás, el propio Sartre, con ocasión de la publicación de su relato autobiográfico *Las palabras*, y ante la afirmación “usted no ha cambiado tanto” lanzada por quien le entrevistaba en esa oportunidad, precisa: “He cambiado como todo el mundo: en el interior de una permanencia” (Sartre y otros, 1964, p. 21), aclaración sustentable en el conjunto de la producción literario-filosófica del autor así como en su propia vida.

En el volumen póstumo de la *Crítica*, dado a conocer en 1985, Sartre sostuvo, en una sentencia que podemos interpretar como el lacónico y crudo diagnóstico acerca de su tiempo –también el nuestro–, que “*el hombre no está hecho para el hombre*” (1985b, p. 230). La historia de nuestra especie –recurrente relato de guerras y penurias– parece darle la razón. Sartre tampoco vislumbraba a corto plazo la superación del mundo de escasez en que –por eso mismo– se aliena nuestra libertad; aunque si ello llegara a acontecer, pensaba el filósofo, nos las habríamos, seguramente, con otra especie, no con la especie humana que reconocemos como tal,

23 Así el citado Hodard 1979, Martínez 1980, Ranch 1983, Gorri 1986, Colombel 2000, Pérez 2001, Bietlot 2001, entre otros.

pues “[...] el hombre es el producto histórico de la [escasez]” (Sartre 1970, I, p. 264; cf. II, p. 479)²⁴. Bajo estas condiciones, entonces, jamás el hombre podrá relacionarse en un plano de reconocimiento recíproco con el prójimo, reconocimiento convertido en verdadera *conditio sine qua non* de una relación propiamente moral, esto es, del proyecto común orientado a crear un campo intersubjetivo propicio para un real ejercicio de la libertad sin que corra peligro esta misma libertad. Pero pese a la oprimiente escasez, no queda descartado cierto grado de esperanza para la realización de ese campo de intersubjetividad, en la medida en que el hombre es libre de proponerse fines que reclaman su realización (Sartre – Lévy, 1991, p. 21–22). En todo caso, en Sartre encontramos una decidida defensa de la tesis según la cual por muy fuertes que sean los condicionamientos y restricciones situacionales siempre podemos hacer algo con lo que han hecho de nosotros (Sartre 1967, p. 61)²⁵. En esa suerte de autónomo residuo práctico se deja entrever la libertad, aunque se ejerza en un mundo que lleva el sello de la alienación y que quizás jamás deje de ostentarlo²⁶. Lo que significa que en un mundo alienado la libertad también puede hacer algo; puede inventar, crear, modificar, descubrir. En el abandono “de los hechos puros y simples”, en la vuelta a ellos “para apreciarlos y descubrir allí la contradicción de lo universal y lo particular” (Sartre, en Colombel 2000, p. 696), en todo esto nos encara la libertad, por reducido que devenga su margen de acción. Al menos, es lo que Sartre se preocupó de señalar en su sostenida reflexión sobre el tema.

Referencias Bibliográficas

- Amorós, Celia (1989). “Sartre”, en Camps, Victoria: *Historia de la ética*, vol. 3, *La ética contemporánea*. Barcelona, Edit. Crítica, 1989.
- Aragüés, Juan Manuel (2005). *Sartre en la encrucijada. Los póstumos de los años 40*. Madrid, Biblioteca Nueva.

24 Esta estrecha asociación entre humanidad y escasez la volveremos a encontrar en otros lugares, como en las polémicas conversaciones sostenidas por Sartre, poco antes de su muerte, con Benny Lévy –Pierre Victor– (Sartre-Lévy 1991, p. 61). Aclaramos que en la traducción de la *Crítica* tenida a la vista (Losada, 1970) hemos sustituido, sistemáticamente, “rareza” por “escasez” para verter al español el término *rareté*.

25 Planteamiento que volveremos a encontrar en otros lugares, como ocurre con *Cuestiones de método* (Sartre 1970, I, p. 77), ensayo donde el autor consigna: “Lo que llamamos libertad es la irreductibilidad del orden cultural al orden natural” (op. cit., 120).

26 Pietro Chiodi –entre otros– piensa distinto. Oponiéndose críticamente a Sartre, asume la posibilidad real de poner término a la alienación (Chiodi 1969, p. 145 ss.).

- Bietlot, Mathieu (2001). "Freud, un projet de Sartre", en Aragués, Bietlot y otros: *Écrits posthumes de Sartre, II (Avec un inédit de Jean-Paul Sartre)*. París, Vrin.
- Colombel, Jeannette (1981). *Sartre ou le parti de vivre*. París, Bernard Gasset.
- (2000) *Jean-Paul Sartre. Un homme en situations*. París, Le Livre de Poche.
- Contat, M.; Rybalka, M. (1990). *Les Écrits de Sartre*. París, Gallimard
- Cordua, Carla (1994). *Gerencia del tiempo. Ensayos sobre Sartre*. Mérida (Venezuela), Universidad de Los Andes.
- Chiodi, Pietro (1969). *Sartre y el marxismo*. Barcelona, Oikos-Tau.
- George, François (1976). *Deux études sur Sartre*. París, Christian Bourgois Éditeur.
- Gorri, Antonio (1986). *Jean-Paul Sartre. Un compromiso histórico*. Barcelona, Anthropos.
- Lévy, Bernard-Henri (2001). *El siglo de Sartre*. Barcelona, Ediciones B.
- Martínez, Jorge (1980). *Sartre. La filosofía del hombre*. México, Siglo Veintiuno Editores.
- Pérez Lindo, Augusto (2001). *Acción e inercia social en el existencialismo dialéctico de J.P. Sartre*. Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Ranch, Eduardo (1983). *El método dialéctico en Jean-Paul Sartre*. Alicante, Universidad de Alicante.
- Sartre, Jean-Paul (1964). *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la Imaginación*. Buenos Aires, Losada.
- (1965). *Colonialismo y neocolonialismo (Situaciones V)*. Buenos Aires, Losada.
- (1966). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires, Losada.
- (1966). *San Genet. Comediante y mártir*. Buenos Aires, Losada.
- (1968). *La república del silencio. (Situations III)*. Buenos Aires, Losada.
- (1970). *Crítica de la razón dialéctica*. Precedida de *Cuestiones de método*. Dos volúmenes. Buenos Aires, Losada.
- (1971). *Materialismo y revolución*. Buenos Aires, La Pléyade.
- (1972a). *La Transcendence de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. París, Librairie Philosophique J. Vrin.
- (1972b). *Obras II. Teatro y estudios literarios*. Buenos Aires, Losada.
- (1972c). *Las palabras*. Losada.
- (1973). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid, Alianza Editorial.

- (1977a). *Literatura y arte (Situations IV)*. Buenos Aires, Losada.
- (1977b). *Autorretrato a los setenta años. (Situations X)*. Buenos Aires, Losada.
- (1979). *Un teatro de situaciones*. Textos escogidos y presentados por Michel Contat y Michel Rybalka. Buenos Aires, Losada.
- (1983). *Cahiers pour une morale*. Ed. de Arlette Elkaïm-Sartre. París, Gallimard.
- (1985a). *Diarios de guerra. Noviembre de 1939–Marzo de 1940*. Buenos Aires, Losada.
- (1985b). *Critique de la raison dialectique*, tomo II (inconcluso) *L'Intelligibilité de l'Histoire*. Volumen póstumo; Ed. de Arlette Elkaïm-Sartre. París, Gallimard.
- (1987). *Sartre en el Brasil. La conferencia de Araraquara*. Edición bilingüe francés-español. Bogotá, Oveja Negra.
- (2003). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires, Losada.
- Sartre, Garaudy, Hyppolite y otros (1963). *Marxismo y existencialismo*. Buenos Aires, Sur.
- Sartre, J-P.; Lévy, Benny (1991). *L'espoir maintenant. Les entretiens de 1980*. Lagrasse, Éditions Verdier.
- Sartre y otros (1964). *Los escritores contra Sartre*. Buenos Aires, Jorge Álvarez Editor.
- Troncoso, Claudio (1996). *Sartre y el reto de la finitud. En torno a los escritos póstumos del filósofo*. Concepción, Ediciones Universidad de Concepción.
- (2000). "Sartre y la dimensión alienante de la súplica", *Cuadernos de Filosofía*, N° 18. Concepción, Universidad de Concepción.
- (2003). "Aproximaciones a la noción de alienación en Sartre. De *El ser y la nada* a *Cuestiones de método*". *Cuadernos de Filosofía*, N° 21. Concepción, Universidad de Concepción.