

SARTRE Y NAGEL: MUERTE, ABSURDO Y COMPROMISO

SARTRE AND NAGEL ABOUT THE DEATH, ABSURD AND COMMITMENT

Lisette Figueroa Pedreros*

Resumen

El presente artículo tiene por objetivo comparar las relaciones entre las nociones de muerte, libertad, contingencia y compromiso tanto en la filosofía de Jean-Paul Sartre como en la del filósofo estadounidense Thomas Nagel. A través de dicha comparación se pretende mostrar la actualidad del pensamiento del filósofo francés en relación a estos temas, específicamente en lo que respecta a la presencia de la muerte como punto de inflexión en la constatación de la contingencia y libertad humanas, así como las consecuencias éticas que ello conlleva. A partir de un análisis descriptivo y hermenéutico de la obra de Nagel, nos aproximaremos también a una nueva visión del compromiso sartreano, como camino válido para superar el absurdo de la muerte.

Palabras clave: Jean-Paul Sartre, Thomas Nagel, muerte, contingencia, libertad, compromiso.

Abstract

This article intends to compare the relationships between the notions of death, freedom, contingency, and commitment in the philosophy of Jean-Paul Sartre and the american philosopher Thomas Nagel. This comparison tries to show how current the thought of the french philosopher was in this topic, especially in regard of death as an inflexion point in the realization of the human contingency and freedom, and also the ethical consequences that imply. From a descriptive and hermeneutic analysis of the Nagel work, it also approaches a new view of the Sartre commitment, as a valid path to overcome the absurd of death.

Key Words: Jean-Paul Sartre, Thomas Nagel, death, contingency, freedom, commitment.

* Magíster en Filosofía de la Universidad de Concepción.
E-Mail: lfigueroa@udec.cl

El presente trabajo tiene por objetivo exponer las tesis de Jean-Paul Sartre acerca de la muerte, el absurdo y el compromiso, para posteriormente interiorizarnos en el estudio de la filosofía de Thomas Nagel, quien muestra en algunos capítulos de sus obras el problema de la muerte como una preocupación filosófica transversal a la historia de la filosofía. Nagel señala, además, que la tarea filosófica en este ámbito consiste principalmente en determinar si morir es un bien o un mal para el ser humano. Es este punto el que intentaremos extrapolar al pensamiento del existencialista francés, aún cuando el filósofo estadounidense no explicita en forma directa la influencia del pensamiento sartreano. Lo que nos interesa rescatar es la fundamentación para establecer el vínculo que observamos entre el pensamiento de Nagel y Sartre.

Para ello comenzaremos exponiendo brevemente algunos de los compromisos ontológicos que el filósofo francés sostiene, evidenciando así su cercanía con Nagel.

I

El análisis ontológico que realiza Sartre asume un punto indudable: la libertad como constitución esencial del ser humano que lo define como aquel ser para el cual siempre existe un porvenir, siendo siempre *proyecto de ser*. De esta manera, la libertad no debe ser entendida como una característica más, sino como una propiedad esencial del ser humano: la libertad no es algo adquirido o a lo que uno pueda sustraerse, sino que el ser-para-sí es libertad. Ésta le otorga además un tipo particular de existencia: “estoy condenado a existir para siempre allende mi esencia, allende los móviles y motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre” (Sartre 2005, p. 599). De tal modo que un ser humano no es sino aquello que él ha elegido ser. No existen motivos ni caminos trazados, ni proyectos determinados a seguir, simplemente el elegirse a cada instante y con cada acto, pues en el ser humano “la existencia precede a la esencia” (Sartre 1984, p. 57), lo que quiere decir que el ser humano nace, existe, y luego se autodefine.

Esta idea de Sartre busca “infundir al hombre la conciencia de su libertad, liberándole y lastrándole al mismo tiempo. No importa que esté preso o a punto de ser ajusticiado: el hombre será siempre libre si se responsabiliza de sus actos, si se reconoce en ellos” (Biemel 1988, p. 47). Como veremos luego, el ser humano siempre es libre para elegir, independientemente de la situación en la que se encuentre, especialmente frente a la muerte, cuando su elección involucra un gran conflicto de valores.

Ahora bien, esta definición del ser humano que acabamos de recordar es fundamental para comprender la idea de muerte en Sartre, así como sus relaciones con la libertad y la contingencia del ser humano. Para él -si bien todos somos mortales- esto no significa que nuestra vida esté condicionada por tal desenlace sino que, al contrario, la existencia es vivida sin que la preocupación por el acaecimiento de la muerte se transforme en un problema para nosotros, ya que morir no es algo que yo puedo realizar, sino más bien algo que nos llega accidentalmente, que nos ocurre y que, por tanto, no nos concierne directamente.

Tosltoi en su obra *La muerte de Iván Ilich*, muestra cómo la muerte va poco a poco y conscientemente siendo anticipada por el personaje, llegando en sus últimos minutos a ser aceptada y comprendida por él como su última vivencia (cf. Arregui 1991, p. 143), muestra la muerte como algo que pertenece intrínsecamente al ser humano porque, si bien termina nuestra vida, lo hace desde dentro, como la última de nuestras acciones a realizar. Esta visión de la muerte es completamente opuesta a la concepción sartreana. El filósofo francés está más cerca de la idea de Epicuro, para quien la muerte no puede ser vivenciada porque, al constituir una supresión del sujeto de experiencias, es extrínseca a la vida y no puede afectar a quien muere. En este punto, concuerda también con Camus, quien señala que “no existe experiencia de la muerte” (cf. Camus 2011, p. 27). Al respecto, Arregui señala críticamente que esta concepción no logra hacerse cargo del sentido pleno de la muerte, pues el hecho de que la vida humana sea mortal indica que no se trata sólo de una condición terminal de la existencia, sino que la muerte se proyecta sobre la existencia a cada momento y, por tanto, a cada momento debemos tener una actitud hacia ella. Sartre coincide con esta tesis en alguna medida; en efecto, nuestra condición mortal es percibida como un límite permanente de nuestros proyectos, es el reverso ineluctable de éstos. Además, para él siempre tenemos que adoptar una posición frente a la muerte; incluso negándola o no aceptándola lo hacemos; es claro que a este respecto Sartre se distancia de Epicuro -entre otros pensadores- para quienes la muerte no está presente en el horizonte de la vida.

Sartre considera que, si bien el ser humano como sujeto mortal construye su vida conciente de ello, la condición mortal no es definitoria de nuestro ser. Para comprender mejor este punto es importante realizar una distinción entre *finito y mortal*, ya que para Sartre “la realidad humana seguiría siendo finita aunque fuese inmortal” (Sartre 2005, p. 738). Es así porque la finitud (como una característica de nuestra estructura ontológica) nos lleva a tener la necesidad de elegirnos constantemente, sin

importar la duración de nuestra existencia. Desde luego, dicha “elección implica una aniquilación continua de posibilidades” (Arregui 1992, p. 195), que al no ser realizadas ya no son más, hasta el punto de que si fuese inmortal, aunque podría encontrarme posteriormente con un escenario similar, jamás sería el mismo, pues aquel ya forma parte del pasado. Por tanto, la imposibilidad de cambiar nuestras elecciones ya tomadas, la imposibilidad de revertir el tiempo para ‘retirar nuestra apuesta’, nos muestra nuestra finitud y no nuestra condición mortal. De modo que la muerte no es siquiera el fundamento de mi finitud esencial, sólo es un límite externo de mi subjetividad, un aspecto de mi facticidad, algo que como mi nacimiento me es simplemente dado. En este sentido, es “un límite permanente de mis proyectos y, como tal, es un límite de-asumir” (Sartre 2005, p. 739). En definitiva, la característica esencial del para-sí, el ser una libertad que se construye subjetivamente a cada instante, es aniquilada con la muerte, de tal forma que ésta no puede derivarse de su estructura ontológica sino que más bien la contradice.

Por otra parte, vale afirmar que mientras la muerte no ponga un término biológico a nuestras posibilidades, siempre existe un nuevo proyecto que emprender. Precisamente por ello, para Sartre la muerte no da sentido a la vida sino que, por el contrario, “el valor final de esas conductas [*que constituyeron mi vida*] queda definitivamente en el suspenso” (Sartre 2005, p. 730), ya que siempre tenemos que proyectarnos y, por ello mismo, tenemos que esperar al futuro para conocer el resultado final de nuestros actos y así saber si alcanzaron su propósito con éxito. Puesto que el para-sí no es sino que se construye constantemente, la existencia se temporaliza desde el presente hacia el futuro, pero nunca puede cerrarse la cuenta para hacer un balance sobre el resultado final, ya que esto requiere una plenitud que nos está negada: ser un en-sí-para-sí. Con todo, somos por definición espera de ser lo que todavía no somos. No obstante, al término de la vida del hombre sus proyectos quedan sin realizar -parcial o totalmente- sin que él pueda ver cuál ha sido el resultado futuro, si acabaron siendo exitosos o si fracasaron. Así, no es que a la luz de la muerte uno mismo pueda juzgar sus actos como fructíferos o estériles, como buenos o malos: como su vida termina, no puede ver si efectivamente el resultado de sus acciones fue el que él esperaba. Este suspenso en el cual caen las acciones realizadas no es para Sartre una indeterminación como cualquier otra, sino que más bien es una caída en el absurdo. Si por el contrario, como afirma Heidegger, la muerte no fuera más que un modo de ser del Dasein estaríamos resueltos frente a ella y comprenderíamos -con esa sabiduría que mostró finalmente

Iván Ilich- que *nuestra hora ha llegado*. La incomprensión de la muerte y el hecho de que nos presente las acciones de nuestra vida como injustificadas ante ella, es lo que Sartre llamará *absurdo*.

II

Detengámonos a examinar un poco más esta caracterización que Sartre hace de la existencia humana como un absurdo. Como la libertad es una condición esencial de la estructura ontológica del ser humano, precisamente lo único que no puede elegir es ser –o dejar de ser- libre, lo que no significa que la libertad tenga un fundamento en algo como la naturaleza humana, sino que “por este ser que le es dado, la libertad participa de la contingencia universal del ser y, por eso mismo, de lo que llamábamos absurdidad” (Sartre 2005, p. 651). El ser humano, tal como el Ser general del cual forma parte, es contingente y no necesario y, así también, lo es su libertad de elección; entonces no hay razones que justifiquen nuestras elecciones más de lo que otras razones puedan justificar cualquier otra decisión distinta que pudiéramos haber tomado. Somos libres en situación, esto es, dentro de cierto marco ya dado. El reverso de la libertad es la facticidad y, sin embargo, ambas constituyen mi situación. No es extraño, por tanto, que la muerte en Sartre se presente como un absurdo añadido al gran absurdo de la existencia humana, pues la muerte -tanto como el nacimiento- es parte de nuestra facticidad y contingencia: “es absurdo que hayamos nacido, es absurdo que muramos” (Sartre 2005, p. 739). Por un lado, la facticidad entraña que, una vez que el nacimiento ha ocurrido, no podemos dejar de haber nacido ni podemos dejar de morir en algún momento posterior. Por otro lado, la contingencia significa que ambos acontecimientos -nuestro nacimiento y nuestra muerte- pudieron no haber ocurrido, es decir, no ocurrieron necesariamente. La conciencia de nuestra posible muerte, como en el caso de Iván Ilich a causa de una grave enfermedad, es una instancia de constatación de nuestra contingencia y del absurdo de la existencia, de lo vulnerable y gratuita que es si puede ser arrebatada en cualquier momento. Por ello, todo lo vivido se pone en cuestión. Lo mismo ocurre cuando nos toca ver morir a alguien cercano y el hecho se vuelve incomprendible para nosotros. También el azar, como característica de la muerte que aparece bruscamente para interrumpir nuestro proyecto vital, devela el absurdo de morir y de existir: si la muerte es un acontecimiento azaroso, no es posible esperar *mi* muerte, ni prepararse *para* la muerte, que no es predecible y, por ello, no puede ser anticipada.

En *La náusea* el sinsentido de la vida es evidente para Roquentín, a propósito del constante análisis que el personaje hace sobre la existencia ordinaria y su rutina. De manera que el absurdo de nuestra existencia no sólo es percibido a partir de la muerte inminente, sin embargo, la tesis que defendemos es que en ninguna instancia es tan evidente la falta de un propósito último de nuestros actos como frente a la ésta, ya que es *en* la muerte cuando llegamos a vivenciar el absurdo de forma más nítida: puesto que es una situación límite, su falta de sentido se proyecta sobre nuestra vida y la develan como absurda.

Además de la muerte accidentalmente sobrevenida, es también en el suicidio donde el absurdo se devela. Es preciso aclarar desde ya que Sartre no es partidario de él, pues su filosofía es un compromiso con la vida, la libertad y la acción y no, como en su tiempo pudo creerse, una filosofía pesimista (cf. Sartre 1984, p. 55). Un escritor que comparte ideas con Sartre al respecto es Albert Camus, para quien el suicidio es cometido por quien, entendiendo el límite que la muerte implica, se abalanza sobre él; el suicida es el hombre que no encuentra en la vida un sentido de ser vivida y que, consciente del juego absurdo que la vida es, decide no seguir jugando. Camus señala que el suicida busca de alguna forma escapar del absurdo en el que siente que vive, pero que no hace sino abalanzarse sobre el absurdo que es la muerte por lo cual considera que el contrario al suicida es el condenado a muerte (Camus 2011, p. 73). Éste es el *hombre rebelde*, o también el *hombre absurdo*, que ejemplifica con Sísifo, quien teniendo una condena completamente sin sentido -subir día tras día una roca por una montaña sabiendo que caerá y deberá volver a subirla- realiza insistentemente su tarea. Para Camus el hombre rebelde es quien, descubriendo el absurdo de su tarea -el sinsentido de su vida-, se obstina en hacerla, rebelándose con ello al absurdo e incluso sintiéndose feliz en su rebeldía: vivir es hacer que viva lo absurdo, no eludirlo sino afrontarlo. El argelino mostrará en sus obras a sus distintos personajes defendiendo esta consigna: que no es necesario buscar un sentido para vivir la vida sino que se vivirá mucho mejor, o más plenamente, mientras menos sentido tenga (cf., p. 72). Los hombres rebeldes no toman el suicidio como una opción, y entonces no les queda más que “buscar esa felicidad con aquello que tienen en cada momento, olvidándose de la esperanza y alegría eterna, que no existen. Les queda conformarse con el presente porque es aquello de lo que son dominadores. El futuro está dominado por la muerte, la cual es dominadora del ser humano” (Vásquez 2007, p. 201). Como la muerte es absolutamente injustificable, la glorificación del absurdo -y por tanto la vida- está des-

provista de sentido; el hombre rebelde vive para atestiguar que, a pesar de ello, es posible vivir con plenitud.

Digamos, incidentalmente, que las dos nociones de absurdo, de Sartre y de Camus, no son totalmente equivalentes. Según Camus, el absurdo no tiene su origen en la estructura propia de lo real, pues el mundo no es absurdo ni deja de serlo; en sí mismo el absurdo sólo proviene de la confrontación de los deseos humanos con lo que el mundo ofrece. Ahora bien, para el argelino uno de los *muros absurdos* es la muerte (cf. Camus 2011, p. 22). Con este concepto identifica las instancias que tiene el ser humano de constatar el absurdo: son muros puesto que nos topamos con ellos de golpe. Así coincide con Sartre al considerar que la muerte es una instancia de constatación del sinsentido. Además, el suicidio no es la opción propuesta para escapar del absurdo, puesto que en su intento de escapar choca de golpe con él: la muerte misma no tiene sentido. Con todo, ambos filósofos coinciden respecto al suicidio, pues para Camus matarse es confesar que la vida nos supera o que no la entendemos, es confesar que ‘no vale la pena’ (cf., p. 16); sin embargo, la consigna es vivir en el absurdo, no entregarse a él a través del suicidio: en lugar del suicidio, la rebelión. Para Sartre la elección del suicidio también es un ejercicio de libertad, esto es, una ocasión más en la que nos elegimos a nosotros mismos. Paradójicamente, la elección de suicidarme es afirmación de ser, aunque sea una elección absurda, en otras palabras, al elegir quitarme la vida afirmo mi existencia aunque sea eligiéndola como indigna de ser vivida. Sartre tampoco se muestra partidario del suicidio como un proyecto legítimo porque, al llevarme a la muerte, es aniquilación de todos mis proyectos. Además, siendo una acción que viene de mí, el suicidio toma el sentido que sólo yo puedo darle, pero como a la vez pone término a mi vida, en el futuro no existe ya quien pueda darle sentido retrospectivamente, no siendo más que un absurdo. Para exponer mejor este punto, es interesante utilizar un ejemplo que el mismo Camus cita: “un escritor de la postguerra, quien después de haber terminado su primer libro, se suicidó para llamar la atención sobre su obra. La atención la llamó, en efecto, pero el libro tuvo mala crítica” (cf., p. 18). Este sería para Sartre un claro ejemplo de que “el suicidio es una absurdidad que hace naufragar mi vida en lo absurdo” (Sartre 2005, p. 730). Como tras la muerte mi vida queda cerrada, mi suicidio no puede dar sentido al resultado de mis acciones. En el ejemplo, el suicidio elimina precisamente la posibilidad de defender retrospectivamente la obra de la mala crítica.

En resumen, la muerte comprendida como un acontecimiento ajeno a mis posibilidades, azaroso e inesperado, no es más que un “límite

externo y de hecho de mi subjetividad” (Sartre 2005, p. 739). Algo que debemos asumir, pero no como el pensamiento cristiano sostiene -bajo la sombra de la resignación- entendiéndola como parte de un plan divino, sino, por el contrario, como un acontecimiento en mi vida que la termina desde fuera y que, sin elegirla, he de vivir en algún momento. Recordemos que Sartre no es un pensador para quien la muerte sea ontológicamente sustantiva, a diferencia de Heidegger -para quien la muerte es el un punto fundamental sobre el cuál desarrolla su investigación del Ser-. Su objetivo fue ilustrar, a través de los personajes, las relaciones entre muerte, libertad y contingencia y compromiso, teniendo en cuenta que la muerte es un punto de inflexión en la vida en el sentido de que, en esa situación límite, frecuentemente las escalas valóricas cambian o al menos son remecidas.

III

En relación a la problemática de la muerte, la visión de Nagel se resume en que para el hombre vivir siempre será mejor que morir. Pero no se trata de considerar una vida meramente orgánica, no es que valga más sobrevivir a un accidente para quedar en un estado vegetativo que haber muerto en él; vivir siempre es mejor cuando la vida es consciente, es decir, es experimentada subjetivamente. Sostiene que la creencia de que la vida es mejor a la muerte está basada en el hecho de que vivir implica una serie de actividades y experiencias conscientes de las que estaremos privados con la muerte, ya que ésta “sin importar cuándo ocurra, priva a su víctima de lo que es en el sentido pertinente una continuación posible de la vida” (Nagel 2000, p. 32)¹. Más precisamente, para Nagel la muerte es un mal porque la consideramos como la supresión de todas aquellas cosas que son propias de la vida, que nos parecen placenteras y a las cuales nos hemos acostumbrado, los bienes. Además, es un mal independientemente de la edad en la que acontezca, haya o no una alta expectativa de vida, porque, a pesar de que sabemos objetivamente que el ser humano es mortal, dicho límite jamás es percibido por nuestro ser subjetivo: “el sentido que un hombre tiene de su propia experiencia no comprende esta idea de un límite natural. Su existencia define para él

¹ Digamos incidentalmente que Nagel no se ocupa de determinar si la muerte proviene o no del sujeto, pero sí señala a la muerte como algo de lo cual el sujeto es *víctima* (cf. Nagel 1996, p. 321 y ss.). Entendemos que tiene una visión coincidente con la de Sartre en este punto: la muerte es algo que acontece al sujeto, algo frente a lo cual éste es pasivo y no activo.

un futuro posible esencialmente ilimitado” (p. 32). Nagel hace énfasis en que “el hecho de que inevitablemente moriremos en unas cuantas decenas de años no puede por sí solo implicar que no sería bueno vivir durante más tiempo” (Nagel 2000, p. 33). En efecto, si el promedio de vida fuese de unos mil años, nada nos dice que no fuese bueno vivir más que eso, y que morir a los quinientos años -bajo el mismo escenario- no fuese una tragedia. Este argumento de Nagel está basado en su idea de que la apreciación subjetiva que tengo de mi propia vida, como ya hemos revisado, es esencialmente ilimitada y, por lo tanto, siempre será bueno (bajo esta perspectiva) vivir más. Sin embargo, esta visión de mi vida está aislada de la visión objetiva que señala que mi vida, desde una perspectiva física, no puede extenderse por mucho más de cien años. Aunque la muerte sea natural e inevitable desde una perspectiva biológica -o en lenguaje de Nagel *objetiva*-, no por ello la muerte deja de ser considerada mala, pues esto no es comprendido por mi perspectiva subjetiva. A favor de esto podemos dar el siguiente ejemplo: si mi muerte se debe a una enfermedad incurable de origen congénito, por la cual sea inevitable mi muerte a los 30 años, esa perspectiva no hace que mi muerte deje de ser una desgracia pues, como ha señalado Nagel hasta ahora, sin importar el carácter inevitable con el que está revestida la muerte, igualmente implica para mi yo interno una privación y aniquilación de un porvenir indefinido, y es precisamente para esta perspectiva de mi ser que la muerte es un mal.

Para terminar citaremos el siguiente ejemplo de Nagel: “supongamos que todos inevitablemente moriremos sufriendo una agonía; una agonía física que durase seis meses. ¿Haría su carácter inevitable menos desagradable esta perspectiva? Y, ¿por qué habría de ser distinto para una privación?” (Nagel 2000, p. 33); como vemos el ejemplo es semejante al expuesto por nosotros pues muestra que aún cuando la muerte sea inevitable físicamente, ello no implica que deje de ser mala para nosotros pues, como sea, implica privación de bienes visto desde la perspectiva de nuestro yo interno. En relación a la conclusión de este punto, concordamos con las palabras de Enrique Villanueva que “la intuición de que la muerte es un mal, en general, queda sin redención filosófica en este ensayo” (Villanueva 1980, p. 126) pues, al confrontar consistentemente ideas relativas a que la muerte no afecta negativamente al sujeto -como en el planteamiento de Epicuro y de Lucrecio- Nagel concluye, sin embargo, que la muerte no es más que un mal fin para la vida del ser humano (cf. Nagel 2000, p. 33). Para él no se trata de que la muerte sea mala porque el sujeto de experiencias padezca alguna experiencia negativa,

cuando, como acertadamente señalaron aquellos autores, es a causa de la muerte que el sujeto de experiencias ya no está ahí para experimentar nada, ni siquiera el sufrimiento de haber muerto, sino que se trata de que, precisamente al no estar ahí el sujeto de experiencias, ya no puede experimentar tampoco esa cantidad indefinida de bienes que es la vida, por lo que llega a la conclusión de que la muerte es mala argumentando que “estar vivo, hacer ciertas cosas y tener ciertas experiencias, es lo que consideramos bueno” (Nagel 2000, p. 22).

Por su parte, Sartre no se ocupa directamente de determinar si la muerte es o no es un mal para el ser humano. Pero podemos aventurarnos a extraer de sus ideas un juicio al respecto. Primero, revisemos las condiciones que, según Nagel, ha de tener la vida para ser considerada como buena: sobrevivir a un accidente y quedar en estado vegetal irreversible, ¿es mejor que morir para Sartre? Debemos tener en cuenta que esta condición implica la imposibilidad de ser un sujeto de proyectos, con lo cual el para-sí no podría temporalizarse y su vida quedaría fijada para siempre. Incluso podemos ir más allá y señalar que una vida meramente vegetativa escapa a la definición del para-sí que es trascendencia. Es el para-sí el ser a través del cual irrumpe la nada en el mundo y por lo tanto sólo él trasciende y existe realmente el mundo de las cosas sólo se limita a ser. Una vida vegetativa no es compatible con lo señalado pues no existe en ella esta capacidad de trascender y, por lo tanto, no es libre. Bajo estos términos, creemos que Sartre no podría preferir una vida vegetativa por encima de la muerte, puesto que en tanto ambas aniquilan la condición insoslayable de la existencia humana -la libertad- ninguna de ellas puede ser considerada buena por sobre la vida. Ahora bien ¿podemos concluir entonces que vivir una vida consciente siempre es mejor que morir, como postula Nagel? Recordemos que para él la muerte es mala porque es una supresión de los bienes de la vida que pueden experimentarse conscientemente y, por eso, siempre es mejor vivir más tiempo. Del mismo modo, para Sartre la muerte es supresión de mi porvenir, pues se opone a mi proyecto vital como “detención radical de la Temporalidad por petrificación de todo el sistema” (Sartre 2005, p. 218). En otras palabras, ya no existe la posibilidad de elegirme nuevamente ni de continuar con los proyectos que estaba emprendiendo en ese momento, ya que la muerte, independientemente de la etapa de la vida en la que llegue, me impedirá proyectarme y realizar las múltiples posibilidades que aún están a mi disposición. En este sentido, tanto Nagel como Sartre coinciden en señalar que la fuerza vital del ser humano es esencialmente ilimitada: para el primero, el ser humano “es el sujeto de una *vida*, con un futuro

indeterminado y no limitado esencialmente” (Nagel 2000, p. 32), y para el segundo, “*mi libertad* permanece total e infinita; no que la muerte no la limite, sino que la libertad no encuentra jamás ese límite” (Sartre 2005, p. 740). Con ello queda claro también que para ambos filósofos nuestra condición mortal no nos determina esencialmente, en cuyo caso no se ve por qué razón -aparte de las limitaciones biológicas- no fuese posible vivir ilimitadamente. Recordemos que, según Sartre, la unicidad de la vida humana es explicada por su finitud y no por la condición mortal de ésta (cf., p. 738), por lo que asegura, aún si fuésemos inmortales seguiríamos siendo trascendentes, únicos y finitos, razón por la cual, la añoranza de inmortalidad que posee el hombre no es contradictoria con su esencia, sino que dice relación con el proyecto que él es y se debe a que es el ser que reclama siempre un mañana (cf., p. 730). Concluimos así que tal como el sentir de Nagel al respecto, para Sartre la muerte, al oponerse al ser esencial del para-sí, no puede ser considerada como un bien, razón por la cual es un mal objetivamente ineludible pero también subjetivamente inesperado en el horizonte del hombre sartreano.

Para Nagel el mal que acompaña a la muerte se muestra también en el rechazo hacia ella, que tiene su origen, como para Sartre, en el hiato entre mi visión objetiva y mi visión subjetiva. En efecto, mientras que bajo una visión externa ser mortales forma parte de nuestra realidad objetiva, es decir, sabemos que ineludiblemente nos moriremos, según mi visión interna es imposible pensar en la aniquilación de mi mundo interno o de mi realidad subjetiva, y por eso resulta difícil aceptar “el hecho interno de que un día esta conciencia se apagará para siempre y el tiempo subjetivo simplemente se detendrá” (Nagel 1996, p. 322). Entonces mi yo subjetivo es comprendido como un *sujeto de posibilidades*: “la conciencia interna de mi propia existencia trae aparejado un sentimiento particularmente fuerte de su propio futuro y de su posible continuación más allá de cualquier futuro que pueda alcanzarse efectivamente” (p. 324). Creemos ver en esta idea de Nagel una aproximación al “circuito de la ipseidad” sartreano, a saber: el para-sí cada vez que alcanza la realización de un proyecto, emprende uno nuevo, razón por la cual nunca logra una coincidencia total consigo mismo y siempre es *espera* de algo nuevo a realizar. Esta idea de ambos autores explica que la muerte no esté prefigurada en la conciencia subjetiva de la existencia: “la visión subjetiva no admite su propia aniquilación, pues no concibe su existencia como la realización de una posibilidad” (p. 326). Con ello, Nagel también se aparta de la creencia heideggeriana de que la muerte sea una posibilidad del sujeto, señalando que la expectación -actitud básica de

mi ser subjetivo- frente a las posibilidades del futuro se muestra absurda frente a algo que niega mi existencia, ya que “mi existencia es la realidad de la que dependen todas estas posibilidades” (p. 325). En otras palabras, una posibilidad que es aniquilación de mi existencia no tiene sentido para mi ser subjetivo, en cuyo caso la muerte no es nada para mí, precisamente porque al morir no soy nada, y, por tanto, no puede ser esperada (cf., p. 322). Esta configuración de mi ser siendo nada, aniquilado, es una experiencia vertiginosa que se relaciona directamente con el absurdo. Tampoco Sartre ve a la muerte como una posibilidad del ser-para-sí, pues no forma parte de su constitución ontológica, sino de su pura facticidad. Por ello mismo es impredecible y, en consecuencia, no puede ser anticipada ni menos aún esperada. Como podemos ver, ambos autores coinciden plenamente en su concepción de la muerte como aquello que aniquila mi proyecto vital y que está allende mis posibilidades debido a que es ajena a mi estructura y constitución ontológicas.

Con respecto a la contingencia de la vida, nuevamente encontramos varias simetrías entre los planteamientos de Nagel y Sartre. Así como Sartre considera nuestro nacimiento como un hecho contingente tal que “es absurdo que hayamos nacido” (Sartre 2005, p. 739), Nagel sostiene que el hombre “al haber llegado al mundo de manera fortuita por un conjunto de accidentes naturales, históricos y sociales, se encuentra con que es el sujeto de una *vida*” (Nagel 2000, p. 33). Según el estadounidense nuestra primera aproximación a descubrir este *accidente* se produce en la infancia, cuando nos asombramos ante la posibilidad de que nuestros padres no se hubiesen conocido y de que, por tanto, pudiéramos no haber existido jamás, de manera que por primera vez nos damos cuenta de que “existimos por suerte” (cf. Nagel 1996, p. 302). Pero, al igual que ésta, las siguientes evidencias de nuestra contingencia que se muestran durante la vida no serán fáciles de aceptar, pues tenemos la ilusión natural de que nuestra existencia en el mundo es necesaria: se trata de un sentimiento de inevitabilidad subjetiva, que nos hace sentirnos perturbados cuando intentamos concebir el mundo sin haber existido en él (cf., p. 303). La razón de este sentimiento o perturbación es que para nosotros lo más importante es la existencia propia y de aquellos a quienes amamos, en cuyo caso nos parece que ni ellos ni nosotros podemos dejar de existir en *nuestro* mundo. Esta perturbación de la imaginación, por así decirlo, se debe a que mi muerte es concebible desde la perspectiva de mi yo objetivo, que es una concepción externa de mí mismo como una persona particular en el mundo que no ocupa ningún lugar privilegiado en él, pero no desde la perspectiva de mi yo subjetivo, que es una visión desde dentro según

la cual yo soy el centro del mundo que, por tanto, es *mi* mundo. Entonces, como el yo objetivo y el yo subjetivo son dimensiones esenciales de nosotros mismos, ambas perspectivas colisionan en nosotros con el descubrimiento tanto de nuestro nacimiento contingente como de nuestra muerte futura. En el caso de la muerte esta perturbación no puede eliminarse (cf., p. 329), a diferencia de lo que ocurre con nuestro “nacimiento innecesario”; la contingencia de la vida a causa de la muerte acarrea algo más que un simple sentimiento de perturbación (cf., p. 327).

Teniendo presente este último punto y continuando con la aproximación hacia el pensamiento de Sartre, podemos señalar que, efectivamente, la muerte -a diferencia de la contingencia del nacimiento- nos revela algo que el yo subjetivo no podía concebir: “resulta que no soy el tipo de cosa que inconscientemente estaba tentado de creer que era (...) la visión subjetiva proyecta hacia el futuro su sentimiento de que hay posibilidades incondicionales, y el mundo las niega. No se trata solamente de que no se harán efectivas; se *desvanecerán*” (Nagel 1996, p. 326). Las ideas de Sartre concuerdan en este punto, pues señala que nuestros proyectos revisten tanta importancia para nosotros que creemos que nuestro lugar y propósito en el mundo es igualmente importante. Al involucrarnos en ellos pensamos haber eliminado la contingencia de nuestra esencia, pero este pensamiento no es más que un producto de la mala fe. Sin embargo, la llegada de la muerte nos confronta directamente con nuestra contingencia esencial. Además, Nagel comparte con el existencialista la idea de que el absurdo se advierte principalmente en el hecho de la muerte toda vez que, por ella, en nosotros existe una “discrepancia clara entre las pretensiones o aspiraciones y la realidad” (Nagel 2000, p. 36): entre el yo subjetivo que se proyecta ilimitadamente en el futuro y el yo objetivo que, al mostrarnos la ineluctable condición mortal, muestra también que no puede haber un propósito último de la existencia. De manera que “en la mayor parte de los casos no hay razón para que alguien en particular exista” (Nagel 1996, p. 305), afirmación que es radicalizada por Sartre, para quien absolutamente nadie es necesario. En suma, creemos ver que ambos pensadores están de acuerdo en que la perspectiva de la muerte genera una revelación de nuestra contingencia significativamente diferente a la que se puede obtener al pensar en otras circunstancias de la vida, ya que -por un lado- nuestras experiencias, decisiones, empresas y compromisos, tienen una seriedad absoluta para nosotros pero, por otro lado, la perspectiva de la muerte presenta como contingente y, por tanto, como absurdo todo aquello que valoramos. No obstante, aclaremos que para Sartre no se trata de que

seamos contingentes a causa de nuestra mortalidad (que es externa a nuestro ser), sino que accedemos a nuestra contingencia, que es esencial, cuando tomamos conciencia de nuestra mortalidad. Bástenos un ejemplo correspondiente a un pasaje de *El muro*, en el que Pablo Ibbieta -un prisionero que será fusilado al amanecer- señala: antes me “tomaba todo en serio como si fuera inmortal” (Sartre 1972, p. 31).

Nos podemos preguntar ahora si, según Nagel, las ideas expuestas hasta aquí entrañan que las dimensiones de absurdidad y de contingencia reveladas por la perspectiva de la muerte tienen un carácter absoluto y, en cierto sentido, no hay nada más que hacer o, dicho de otra forma, ¿el punto de vista objetivo se sobrepone totalmente al punto de vista subjetivo? La respuesta es que la colisión entre estas dos visiones genera una pérdida de confianza, un desvanecimiento del sentido de la vida, que es así un rasgo ineludible de la vida misma, pero que, a pesar de ello, el punto de vista objetivo tiene que unirse al resto para conducir la vida del sujeto, que es arrastrado por el compromiso también ineludible de su contraparte subjetiva. Esto significa que en muchas ocasiones no tenemos más remedio que ampararnos en una justificación interna dictada por los intereses del yo subjetivo y de ese modo, al momento de una elección, dejar de lado el punto de vista externo del yo objetivo (cf. Nagel 1996, p. 310).

Según Nagel señala, existen diversos intentos de sobreponerse o responder al problema del absurdo, como por ejemplo la religión, pues el sentimiento de participación en un grupo religioso -lo mismo que en un movimiento social o en empresas similares- puede llevar a forjar un sentido para nuestras vidas, lo que es legítimo y explica la satisfacción que nos produce la participación en tales instituciones (cf. Nagel 2000, p. 43). Sin embargo, esto nos muestra que la búsqueda de justificaciones se acaba toda vez que nosotros decidamos poner un punto final y desistamos de seguir buscándolas, en cuyo caso no representa la desaparición del absurdo sino sólo de nuestra inquietud con respecto a él. La única forma de evitar esa conciencia del absurdo que nos remite a la duda fundamental es no haberla tenido nunca (cf., p. 51), pues la conciencia absurda es un sentimiento indeleble: una vez concientes de ello no podemos quitarlo de nuestra mente. Consideramos que en gran medida el pensamiento sartreano está representado en las ideas de Nagel en relación al pensamiento religioso. Es conocido que Sartre manifestó abiertamente su ateísmo, sin embargo, la necesidad religiosa no fue ajena a sus preocupaciones, ya que el problema de Dios se mantuvo siempre en sus análisis. Considera que la persistencia de la necesidad religiosa en el hombre es entendible en el marco del escape del absurdo

de su existencia. Sin embargo, el existencialista es enfático en este punto: “es necesario que el hombre se convenza de que nada puede salvarlo de sí mismo” (Sartre 1984, p. 101), ni siquiera los fundamentos de un pensamiento religioso o una prueba valedera de la existencia de Dios, por lo cual la invitación es a elegir en el desamparo total. Con todo, Nagel señala un camino que puede aminorar la impresión de que la vida es absurda, como examinamos a continuación.

IV

Previamente expusimos el concepto del *hombre rebelde* de Camus, para quien la vida es absurda y que, precisamente por eso, adopta la actitud de afirmarla y vivirla como un acto de rebeldía contra ella. Esta concepción nace de una disconformidad con lo que el mundo nos ofrece, que no satisface nuestra búsqueda de significado. Nagel responde a ello señalando que no existe un mundo que pueda colmar esa búsqueda, pues el absurdo no reside en el mundo sino más bien en nosotros mismos al producirse la colisión entre nuestras perspectivas objetiva y subjetiva. Pero la discrepancia de Nagel con Camus va más allá de este punto; el filósofo estadounidense sostiene que la rebeldía que el escritor argelino propone es una actitud romántica que lleva al hombre a la autocompasión y se cuestiona que el absurdo sea algo que debemos considerar con tanta seriedad: “nuestro absurdo no justifica tanta angustia ni tantos desafíos” (Nagel 2000, p. 52). Lo absurdo, para Nagel, es la característica que más habla acerca del hombre ya que sólo es posible gracias a la capacidad de trascendernos mediante el pensamiento, de tal modo que no tiene sentido revelarnos hacia aquello que nos identifica y que nos devela algo destacado e interesante acerca de nosotros mismos. Por otro lado, la inquietud por el absurdo y la contingencia de la vida no nos revela otra cosa que una incompreensión fundamental del trasfondo de este asunto pues, si no somos relevantes a nivel cósmico, ¿acaso puede ser nuestra angustia algo relevante?... Si haciendo abstracción del plano subjetivo y remitiéndonos meramente al plano objetivo vemos que nuestra vida no tiene sentido, “¿cómo puede tener alguna importancia para mí el hecho de que mi vida no sea importante desde ese punto de vista?” (Nagel 1996, p. 309). En efecto, hemos mostrado que para Nagel la constitución del ser humano implica ambas dimensiones y, en consecuencia, no se puede tratar de formar un juicio válido con respecto a la importancia de la vida obviando una de ellas, a saber: la perspectiva del yo objetivo. En cualquier caso, si el juicio proviene de mí, que soy un su-

jeto absurdo cuya existencia no tiene relevancia, entonces, por alcance, el juicio mismo no tiene ninguna relevancia. De estas consideraciones concluye Nagel que el suicidio también es una sobre-reacción al absurdo, ya que, pensándolo bien, si cualquier cosa que yo haga es absurda, entonces el suicidio también es algo absurdo: “Si sub specie aeternitatis no hay razón para creer que cualquier cosa importa, entonces tampoco ello importa, y podemos considerar nuestras absurdas vidas con ironía” (Nagel 2000, p. 53). Esta ironía es la propuesta de Nagel para evitar poner tanta atención en el absurdo que descubrimos como trasfondo de la vida y así, no destinar nuestras energías a una preocupación que nos hará vivir desdichada y empobrecidamente. La ironía, a diferencia de la rebeldía considerada por Camus, es una actitud consistente en aceptar y comprometerse con la situación pero, a la vez, requiere adoptar la debida distancia de ella y ser por tanto, absurdos. Esta actitud, contraria a la abnegación, es la única que nos llevará a alcanzar una plena conciencia de las cosas (cf. Nagel 1996, p. 320). Sin embargo, no se trata de que esta ironía logre hacernos llevadera la idea de morir -ya que la colisión de ambos puntos de vista es inevitable- sino que, al darnos cuenta que este problema no tiene solución, podemos vivir la vida con menos dramatismo. No se entienda por ello que el concepto de ironía sea un artificio para no tomarse la muerte en serio (cf., p. 329). El objetivo es no caer en un quietismo o autocompasión sin sentido para así conservar la fuerza vital y buscar formas de sobreponerse a la certeza de la muerte, como es subordinar nuestros intereses particulares al interés general por los otros, pues quien actúa de esta manera encuentra un camino válido de minimizar el miedo a la pérdida de ‘su mundo’ que representa la muerte y, por el contrario, quien no es capaz de ese sacrificio se limita de la peor manera. Tomar el primer camino reducirá nuestro temor como resultado de concentrarnos y consolarnos en el bienestar de quienes continuarán con sus proyectos, que compartíamos con ellos, o en el éxito de las causas por las que luchamos, aunque no seamos testigos finales de esas empresas (cf., p. 330). Tal actitud explica la idea de Nagel según la cual el sentido -a pesar del absurdo y de la contingencia- que pueda tener la vida debe hallarse *en* la vida misma, no fuera de ella, en un propósito mayor a cualquier esfuerzo humano que sea trascendente a ella (cf., p. 307). En esta idea de Nagel, de cultivar intereses altruistas con los cuales disminuir la pérdida que representa nuestra muerte, creemos ver una aproximación al concepto de *compromiso* de Sartre.

Sartre llevó su concepción del compromiso al extremo, llegando a señalar de manera imperativa que el hombre “debe comprometerse”

(Sartre 1984, p. 78). Esta idea comienza a gestarse en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, a causa de la cual Sartre sale de su filosofía del hombre solo -pensamiento representado en *La náusea-* para pasar al pensamiento movlizado y comprometido de *Los caminos de la libertad*, la tetralogía sobre la Resistencia. El compromiso que promovía Sartre tenía como propósito inmediato vencer la incertidumbre sobre el futuro que se vive durante esos cuatro años, como describe en el ensayo *París bajo la ocupación*: “pues un hombre viviente es ante todo un proyecto, una empresa. Pero la ocupación había despojado a los hombres de futuro (...). Todos nuestros actos eran provisionales y su sentido estaba limitado al mismo día que lo realizábamos (...). Nos mirábamos y nos parecía ver muertos. Aquella deshumanización, aquella petrificación del hombre resultaban tan intolerables, que muchos, para escapar a ella, para recobrar un futuro, abrazaron la Resistencia. Extraño futuro, cerrado por los suplicios, la prisión, la muerte, pero que por lo menos creábamos con nuestras propias manos” (Sartre 1968, p. 22). El objetivo era entregarse a una causa común, teniendo presente la posibilidad de caer prisioneros e incluso ser torturados y morir por ello, como de hecho fue la elección consciente de muchos hombres y mujeres en aquellos años, cada cual a su manera. Sartre por su cuenta manifestaba su compromiso clandestinamente a través de la literatura: *Las moscas* es un ejemplo de ello, pues fue escrita, publicada y representada en 1943, durante la ocupación en París; escrita “en clave” y considerada como la primera obra teatral de corte existencialista del filósofo francés, es una obra donde se muestra que la vida sin compromiso es una vida desarraigada y que la libertad está por encima de todo, incluso del poder externo. Puede decirse que el compromiso bajo la ocupación alemana era tal que “la lucha clandestina (...) debía abolir la identidad, el reconocimiento del hombre consigo mismo. La muerte anónima era imperativa” (Wacquez 1979, p. 80). Sartre al respecto escribió en *La república del silencio*: “el exilio, el cautiverio, la muerte que el hombre enmascara hábilmente en épocas felices, eran los objetos perpetuos de nuestra preocupación y sabíamos entonces que no son accidentes que uno pueda evitar, ni siquiera amenazas constantes pero exteriores, sino que debíamos ver en ellos nuestra suerte, nuestro destino, la fuente profunda de nuestra realidad de hombres. Segundo a segundo vivíamos la frase trivial: ‘Todos los hombres son mortales’ ” (Sartre 1968, p. 11), sin embargo, para Sartre la libertad del sujeto comprometido es insoslayable y, por lo tanto, a pesar de fundirse también con otros mediante el compromiso, la identidad libre del hombre y el reconocimiento que él

haga de ella –y en consecuencia de sí mismo-, no puede abandonarse en el colectivo. Debo “obrar sin esperanzas” (Sartre 1984, p. 76) pues, aunque muera luchando por mis ideales, nada garantiza que luego mis camaradas persistan en la lucha hasta alcanzar el objetivo final o que, por el contrario, simplemente desistan antes de conseguirlo. De ahí que “lo terrible no es sufrir ni morir, sino sufrir, sino morir en vano” (Sartre 1968, p. 23). Pero mi libertad frente a la muerte se ve en la encrucijada de elegirse como comprometida- y morir bajo esa consigna, pero sabiéndose desesperanzada por la falta de certezas sobre el nivel de compromiso de las otras libertades-, o elegirse traidora y sobrevivir. Por esa razón es que la muerte, en estas circunstancias, se revela como un punto de encuentro conmigo mismo: “la libertad se manifiesta en su más alto grado, puesto que acepta perderse para poder afirmarse.” (Sartre 1979, p. 16). Ya que mi muerte, así como mi existencia, es contingente, puedo o, más bien, debo elegir el compromiso hasta la muerte en el camino de dar un sentido a mi vida: “Antes la muerte que...”. Este hombre totalmente comprometido, pero a la vez totalmente libre, es el hombre que se concibe como *el hombre total*, para quien, “en ciertas situaciones, no hay sitio más que para una alternativa, uno de cuyos términos es la muerte. Hay que obrar de modo que el hombre pueda, en todas las circunstancias, elegir la vida” (Sartre 1950, p. 965).

Tenemos por seguro que Nagel, al plantear la idea de subordinar nuestra vida a la de otros para mitigar el miedo a la muerte, no contemplaba un escenario tan extremo como el que está en el origen de la idea de compromiso de Sartre. Sin embargo, creemos que ambas ideas pueden vincularse y son válidas hoy en día, a pesar de que Sartre insiste en haber escrito para los hombres y mujeres de su época. En definitiva, el filósofo francés exige que el hombre se comprometa con su situación y, actualmente, una situación semejante a la que enfrentó Sartre durante la ocupación es la de muchos hombres y mujeres. Queremos subrayar una vez más que el motor del compromiso sartreano no fue simplemente el temor a la muerte sino también el profundo interés por romper el quietismo de los hombres y mujeres de aquella época; el compromiso fue entendido como una manera de mitigar el miedo a la muerte, una posibilidad latente en cada suceso de la época, *eligiéndose* libres: entregar la vida por una causa colectiva.

Quizá alguien podría concluir que Nagel cree que hay un sentido o justificación de nuestra vida, sólo que debe ser hallado dentro de sus límites y no fuera de ella, a diferencia de Sartre, quien considera que no es posible ninguna justificación y, en el caso que creamos haberla

encontrado, no es más que un sentido que nosotros elegimos darle. En este punto, Sartre ha ganado el debate: también para Nagel somos existencias absurdas y la muerte, que deja en suspenso muchos de los proyectos que no alcanzamos a cerrar, es un mal que nos aniquila, dado que nosotros mismos *somos* proyecto. Creemos que el estadounidense ve el compromiso como una forma de guiar nuestras vidas hacia un significado inmanente que, sin embargo, no consiste más que en cierta satisfacción personal por el bien realizado y, por tanto, sin dejar de tener presente que no hay un propósito último y aceptando así, con la ironía que propone Nagel y la autenticidad que propone Sartre, que somos una pasión inútil.

V

Como hemos mostrado, el pensamiento de Jean-Paul Sartre, construido a partir de las experiencias y situaciones en las que hubo de vivir, es aún en estos tiempos muy pertinente para el análisis de los dilemas éticos que se advierten en el aparecer azaroso de la muerte en la vida del ser humano. Sartre, en su descripción de la muerte como aquel hecho que aniquila los proyectos del para-sí, nos muestra el absurdo que es intentar hallar en ella un sentido, puesto que es precisamente aquello que termina por quitar el sentido que tozudamente el ser humano intenta darle a la vida. La muerte será, para el filósofo, un absurdo añadido al gran absurdo que es el hombre. Este pensamiento llevado al análisis contemporáneo no resulta del todo ajeno, lo que se pudo ver reflejado en un pensador actual como es Nagel. Este nos señala, en muchos términos cercanos a Sartre, que la muerte es incomprensible para el ser humano, pues hace colisionar nuestras pretensiones sobre el sentido de la vida. Creemos que nuestra vida lleva un rumbo, está cumpliendo determinados proyectos, tiene cierto sentido y, cuando la muerte aparece en nuestro horizonte, nos revela el carácter meramente contingente y arbitrario de nuestra existencia y su contenido. Así, señalamos a Nagel como un referente de un pensamiento que aún es inquietante para la filosofía: la pregunta por la muerte y los elementos de discusión ética que es posible encontrar en relación a ella. Esta aproximación a Nagel puede ser de mucha riqueza, toda vez que avancemos en buscar puntos de encuentro con Sartre en otras áreas del quehacer filosófico.

Referencias bibliográficas

- Arregui, J. (1991). “¿Es la muerte un acontecimiento de la vida?”, *Themata* 8: 141-160.
- (1992). *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*. Barcelona: Tibidabo.
- Biemel, W. (1988). *Sartre*. Barcelona: Salvat.
- Camus, A. (2011). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nagel, T. (1996). *Una visión de ningún lugar*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2000). *Ensayos sobre la vida humana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sartre, J-P. (1968). *La República del Silencio*. Buenos Aires: Losada.
- (1972). *El muro*. Buenos Aires: Losada.
- (1979). *Un teatro de situaciones*. Buenos Aires: Losada.
- (1984). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.
- (2005). *El ser y la Nada*. Buenos Aires: Losada.
- (1950). “¿Qué es la literatura?” en *Estudios Literarios*. Buenos Aires: Losada.
- Vázquez, J. (2007). “La muerte en Albert Camus”, *Bajo Palabra* II: 197-202.
- Villanueva, E. (1980). “Mortal Questions” [Reseña bibliográfica]. *Crítica* XII, (34): 125-133.
- Wacquez, M. (1979). *Conocer a Sartre y su obra*. Barcelona: Dopesa.