



Universidad de Sevilla
Facultad de Filosofía
Grado en Filosofía
Curso Académico 2018-2019

La Teoría de la Emoción de Jean-Paul Sartre

Trabajo Fin de Grado

María Carlota López Espada

Tutor:

Prof. Dr. Francisco de Paula Rodríguez Valls
Departamento de Filosofía y Lógica
y Filosofía de la Ciencia

*A mi familia, por apoyarme siempre en el estudio
de la Filosofía y por su paciencia.*

*A mis amigos, por inspirarme
y valorar mis proyectos.*

*A mi tutor,
por su dedicación y esfuerzo*

Resumen

A lo largo de la historia de la filosofía, cuerpo y mente han ido siempre desligados. Por un lado encontrábamos el cuerpo, foco de pecados y asociaciones negativas mientras que por el otro teníamos la mente, la conciencia o el espíritu, consideradas como formas más puras capaces de alcanzar el Bien o lo correcto al mantenerse separadas del cuerpo y del mundo físico material. Sartre va a suponer un cambio radical a esta línea de pensamiento ya que para él la mente y el cuerpo serán una única cosa, funcionarán como uno y la una sin la otra no serían nada. De la misma forma, la emoción y las afecciones irán inevitablemente ligadas a esta corporeidad, sin la cual no podrían darse ni existir de ninguna manera. El cuerpo, la acción y el mundo vivido son esenciales para poder entender la teoría de la emoción en Jean-Paul Sartre.

Palabras Clave

Conciencia, Cuerpo, Teoría de la Emoción, Ser-en-sí, Ser-para-sí

Abstract

Throughout the history of philosophy, body and mind have always been separated. On one hand we found the body, focus of sins and negative associations. On the other hand we had the mind, the conscience or the spirit, considered as the purest ways capable of achieving Good or the right by keeping separate from the body and the physical world. Sartre will suppose a radical change to this line of thinking since for him the mind and the body will be a single thing, they will function as one and the one without the other would be nothing. In the same way, emotion and affections will inevitably be linked to this corporeality, without which they could neither occur nor exist in any way. The body, the actions and the lived world are essential to understand the theory of emotion in Jean-Paul Sartre

Key Words

Consciousness, Body, Theory of Emotion, Being-in-itself, Being-for-itself.

Índice

1. Introducción
2. Capítulo 1. Antecedentes
3. Capítulo 2. La emoción en sus obras
 - *Bosquejo de una Teoría de las Emociones*
 - *El Existencialismo es un Humanismo*
 - Conclusión y Conexión
4. Capítulo 3. *El Ser y la Nada*
 - El cuerpo como ser-para-sí: la facticidad
 - El cuerpo para-otro
 - La tercera dimensión ontológica de cuerpo
5. Capítulo 4. Valoración y Conclusiones
6. Fuentes Bibliográficas

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo llevar a cabo un análisis acerca de la teoría de la emoción de Jean-Paul Sartre. Para ello se han estudiado y analizado concretamente tres de sus obras: *Bosquejo de una Teoría de las Emociones* (1939), *El Existencialismo es un Humanismo* (1946) y *El Ser y la Nada* (1943), concretamente de esta última obra el segundo capítulo de la Tercera Parte acerca de la corporalidad, el cuerpo.

Para poder llevar a cabo un estudio correcto y completo del pensamiento del autor se considera necesario a tener en cuenta los factores históricos y sociales de la época. Por lo que comenzaremos el trabajo con una descripción del contexto histórico y cultural del momento así como una breve introducción biográfica del autor (véase el Capítulo 1: Antecedentes). Esto nos permitirá comprender mejor las intenciones y la doctrina filosófica del mismo.

Seguidamente se presenta un análisis de las obras *Bosquejo de una Teoría de las Emociones* y *El Existencialismo es un Humanismo* en vistas a la descripción y explicación de ambas (véase el Capítulo 2: La emoción en sus obras). Se pretende con ello dilucidar el inicio de las inquietudes del autor con respecto al tema a tratar: el estudio de las emociones. Mostraremos la evolución del pensamiento desde la primera obra hacia la segunda así como la conexión que se puede apreciar entre ambas. Así mismo, se expondrá un análisis acerca de la metodología en la que el autor se basa, las influencias de otros pensadores y el desarrollo de la misma. En esta sección ya trataremos de exponer la teoría de la emoción de Jean-Paul Sartre según lo analizado hasta el momento.

Una vez descrito y expuesto esto, se pasará a analizar de la obra *El Ser y la Nada* el Capítulo II de la Tercera Parte: El cuerpo. Veremos la importancia de la corporalidad en la teoría de las emociones de nuestro autor (véase el Capítulo 3: *El Ser y la Nada*). Se llevará a cabo un análisis de los tres modos de ver el cuerpo que nuestro autor defiende. Se podrá apreciar la influencia de este análisis sobre el entendimiento acerca de la emoción que se pretende aquí presentar.

Finalmente mostraremos un apartado dedicado a las conclusiones y explicaciones acerca de lo desarrollado a lo largo de este trabajo (véase Capítulo 4: Valoración y Conclusiones). Aprovecharemos también este apartado para señalar las posibles valoraciones personales que han ido surgiendo a lo largo de la redacción y reflexión del mismo.

La Teoría de la Emoción de Jean-Paul Sartre

Para terminar, exhibiremos un apartado con la bibliografía utilizada, conteniendo las referencias y enlaces a las páginas web o artículos así como obras que nos han servido de ayuda para la elaboración de lo redactado (véase el apartado de Fuentes Bibliográficas).

Capítulo 1. Antecedentes

Jean-Paul Sartre nació en el seno de una familia burguesa en París en 1905, misma ciudad en la cual falleció en 1980. Filósofo y escritor francés que ya desde su adolescencia sentía atracción por el ámbito de la Filosofía puesto que a temprana edad ya se enfrentaba a textos de Henri Bergson.

En 1924 inició sus estudios universitarios en la École Normale Supérieure, donde se graduó en 1929 con un Doctorado en Filosofía. Durante estos estudios conoció a Simone de Beauvoir, que también se convertiría en una destacada filósofa, con quien establecerá una relación para el resto de sus vidas.

Tras cumplir el servicio militar correspondiente, comenzó a ejercer como profesor de instituto. En el año 1933, gracias a la concesión de una beca de estudios, pudo trasladarse a Berlín, Alemania, donde entró en contacto con la filosofía de Husserl y Heidegger. En 1938 publicó *La Náusea*, novela que pretendía mostrar los principios del existencialismo y acabó por convertirse en símbolo de este movimiento filosófico. En 1943 publicó *El Ser y la Nada*, su obra filosófica más conocida, versión personal de la filosofía existencialista de Heidegger. Alcanzada ya la popularidad, abandonará la enseñanza para dedicarse exclusivamente a escribir. Durante la posguerra, en colaboración con Raymon Aron, Maurice Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir, fundó una de las revistas de pensamiento de izquierdas más influyentes de la posguerra, *Les Temps Modernes*¹ En esta revista defiende el debate social, pretenden que la literatura vuelva a tener una función social.

Es considerado uno de los grandes pensadores del siglo XX. Fue galardonado con el Premio Nobel de Literatura en 1964 el cual decidió declinar debido a su filosofía personal. No creía que las instituciones tuvieran que ejercer el papel de mediador.² Pretendía evitar convertirse en un icono absorbido por la cultura oficial, prefiere seguir siendo un referente crítico de la sociedad.³

Para entender mejor el pensamiento de Sartre es necesario adentrarnos en cuestiones históricas, sociales y políticas de la época. Considerar que, a lo largo de la vida de nuestro autor,

1 Jean-Paul Sartre. Biografías y vidas: La Enciclopedia Biográfica en línea, <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/s/sartre.htm>

2 Biografía de Jean-Paul Sartre, Lecturalia, <http://www.lecturalia.com/autor/1085/jean-paul-sartre>

3 Bejerano, P. G. (20/10/2014). Por qué Sartre dijo no al Nobel. *El Diario*. https://www.eldiario.es/cultura/sartre-rechazo-nobel_0_313568954.html

La Teoría de la Emoción de Jean-Paul Sartre

Francia (país natal) vive dos guerras mundiales además de las guerras coloniales como son la de Vietnam y Argelia. Se trata de un período agitado repleto de miseria y violencia. La historia de Europa hasta la mitad del siglo XX es la historia de la guerra, la violencia y la muerte.

El fascismo, las dos guerras mundiales (la Primera 1914-1918 y la Segunda 1939-1945) y la Guerra Fría (1947-1991) con la posterior consolidación de los bloques comunista y capitalista, tuvieron como consecuencia la despersonalización. El individuo pierde su identidad al encontrarse entremezclado en una masa social manipulable. El capitalismo deshumaniza el trabajo y transforma al individuo en consumidor mientras que el totalitarismo comunista sofoca la individualidad del hombre y la soñada sociedad sin clases resulta imposible de alcanzar.

El proceso de descolonización se inicia durante la segunda mitad del siglo XX. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, se vieron en la obligación de descolonizar los territorios ocupados lo que provocó numerosos disturbios y guerras civiles debido al estallido de las guerras anticoloniales de los pueblos asiáticos y europeos.

Frente a este panorama, pensadores, ciudadanos y científicos se encuentran ante la obligación de tener que elegir uno de los bandos en combate. Para Sartre y el existencialismo francés, la figura del intelectual implicado políticamente es esencial. Por ello tratan de entender en qué consiste la guerra, cuál es el componente humano que hace que nos veamos ante esta situación de lucha. Existencialismo como respuesta al lugar del hombre en el mundo: el hombre es un ser arrojado al mundo, mundo en el que se encuentra en constante tensión entre el ser (su vida, su existencia) y la nada (su destrucción).

El progreso económico, tecnológico y político desarrollado a lo largo de este siglo hizo que Occidente viviera un gran periodo de prosperidad, lo que generó un pensamiento crítico contra la sociedad burguesa occidental. Motivo de crítica era el olvido de la naturaleza así como el olvido de los ideales de liberación heredados de la tradición. Esto provocó distintos movimientos sociales que desembocarán en el conocido Mayo del 68 con una serie de revueltas populares iniciadas en París y continuadas por otros países. La revuelta fue iniciada por grupos estudiantiles con un ideal izquierdista, contrarios a la sociedad de consumo. No perseguían llegar al poder sino cambiar la sociedad, reivindicar más libertad. Más tarde se unieron grupos de obreros industriales que secundaban la huelga general convocados por los sindicatos y el Partido Comunista Francés. Apoyada por Sartre, fue una larga huelga general. Se reivindica que la sociedad sea para el hombre

La Teoría de la Emoción de Jean-Paul Sartre

y que los ideales no sean los de la sociedad capitalista.⁴ Sin embargo, esta revolución fracasó lo cual Sartre aceptó achacándolo a la falta de un partido político que sustentara estas protestas de un modo firme.

La vida de Sartre es la de un intelectual dedicado a la escritura (literatura, ensayo, filosofía) cuya formación es amplia y humanista. Conocedor de primera mano de la filosofía de su época. Podemos dividir su pensamiento en tres etapas: fenomenológica, existencialista y marxista.

La primera fase, la Fenomenológica, es su fase de formación donde adquiere las ideas del análisis fenomenológico. Tras su estancia en Berlín recibe la influencia del pensamiento husserliano y con él se aprecia una clara dependencia a los planteamientos fenomenológicos. Sus primeras obras pertenecientes a esta fase (obras como *La Trascendencia del Ego* publicada en el año 1936, *La Náusea* en el 1938 o *Bosquejo de una Teoría de las Emociones* del año 1939) muestran un claro interés por la psicología pero a través de una postura crítica ante las escuelas psicológicas de su época. Sartre tratará de entender la vida y la conciencia como fenómenos que no se pueden reducir a la psicología ni a la biología.

Con respecto a la segunda fase, la Existencialista, es la etapa en la cual desarrolla un pensamiento propio que representará el eje principal de sus ideas. “La existencia precede a la esencia”. Esto quiere decir que el ser humano es aquel que se hace, se realiza, negando la idea de la previa naturaleza humana. Aquí desarrollará su idea de libertad humana, “el hombre está condenado a ser libre”, ligada al concepto de angustia que veremos más adelante. Obras pertenecientes a esta etapa son *El Ser y la Nada* (1943), *El Existencialismo es un Humanismo* (1946).

Finalmente, la tercera fase, la Marxista. Su participación en la Segunda Guerra Mundial hace que Sartre sea consciente de que el problema no reside en el individuo sino en la sociedad y en las estructuras de la misma. Orientará su actividad hacia el marxismo, cuya presencia e influencia crecía tanto en la sociedad francesa como en el resto de sociedades. Su idea de compromiso será la propulsora de defender el marxismo. Sin embargo, las críticas se mantendrán siempre presentes debido a que los regímenes totalitarios confrontaban con las concepciones existencialistas del ser humano como libertad.⁵ Destacamos de este periodo la obra *Crítica de la Razón Dialéctica* publicada en el 1960.

4 Dusster, D. (06/05/2018). El Mayo del 68 en diez claves. *La Vanguardia*
<https://www.lavanguardia.com/internacional/20180506/443237104279/mayo-68-francia-revolucion.html>

5 Webdianoia. La Filosofía de Sartre. https://www.webdianoia.com/contemporanea/sartre/sartre_filo.htm

La Teoría de la Emoción de Jean-Paul Sartre

A tener en cuenta en estas fases del pensamiento sartriano son las influencias que recibió de distintos autores anteriores a él que se pueden apreciar según qué periodo de su filosofía nos encontremos.

Sartre, en los años treinta, descubrió al filósofo Edmund Husserl (1859-1938) a través de su obra conocida como *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (1913)⁶. Este autor, que también tendrá importante influencia sobre Martin Heidegger (1889-1976) puesto que será discípulo suyo, fue el fundador de la Fenomenología Trascendental y del movimiento fenomenológico. Su filosofía suponía la recuperación de la intención cartesiana de alcanzar un principio de certidumbre sobre el cual establecer las bases de la filosofía y la ciencia.⁷ Específicamente, la propuesta husserliana trataba de un método más que de una doctrina filosófica. En esta corriente filosófica se halla el convencimiento de que en la experiencia podemos encontrar verdades necesarias, que en la conciencia de nuestro vivir podemos descubrir y conocer. La mirada y la mente humana están inclinadas hacia lo material (mentalidad científicista con pretensión al reduccionismo materialista), lo que determina el modo de pensar y vivir la realidad de tal forma que el modo de vivir sólo puede explicarse a través de un cosmos material, de lo empírico, dejando a un lado otros posibles mundos o visiones. Se vive a través de una “actitud” de satisfacción de necesidades, búsqueda de utilidad y resolución de problemas tanto vitales como sociales. La intención fenomenológica, por tanto, es cambiar esta “actitud” ante el mundo, habrá que superarla para poder alcanzar una vida verdaderamente humana, abiertos a lo que “se aparece” trascendiendo el plano material.⁸ Todas estas ideas las veremos reflejadas en el primer periodo fenomenológico de Sartre.

En cuanto al pensamiento existencialista es evidente destacar al danés Søren Kierkegaard (1813-1855), considerado padre de esta doctrina filosófica. En sus estudios refleja gran preocupación por la condición de la existencia humana tratando de centrar su filosofía en el individuo, la subjetividad, la responsabilidad y la libertad. También Martin Heidegger, al igual que Sartre, se verá influido por este autor. Ambos se inspirarán en él al realizar sus análisis acerca de la desesperación y la angustia. El existencialismo, a pesar de ser un movimiento heterogéneo debido a

6 Fernández, S. (1/12/2011). Fenomenología de Husserl: Aprender a ver. [Revista de Filosofía de la U. de Valladolid] Recuperado de: https://scholar.google.es/scholar?hl=es&as_sdt=0%2C5&q=Fenomenolog%C3%ADa+de+Husserl%3A+Aprender+a+ver.+%5BRevista+de+Filosof%C3%ADa+de+la+U.+de+Valladolid%5D&btnG=

7 Hermida, X. (29/09/1988). La influencia de Husserl en el pensamiento, analizada por 400 filósofos. *El País* https://elpais.com/diario/1988/09/29/cultura/591490814_850215.html

8 Sánchez-Migallón Granados, S. Fenomenología. Philosophica: Enciclopedia filosófica online. <http://www.philosophica.info/voces/fenomenologia/Fenomenologia.html>

La Teoría de la Emoción de Jean-Paul Sartre

no poseer una escuela unificada, posee una serie de características que compartirán nuestros autores. La principal es la idea de que la existencia precede a la esencia (contraria a toda la filosofía anterior en la que la esencia precedía a la existencia) así como el centrar la mirada filosófica en el propio sujeto y no en categorías abstractas.⁹ Por tanto, podríamos decir, el existencialismo considera que la cuestión fundamental en el ser es la existencia, en cuanto existencia humana, y no esencia, y que respecto al conocimiento es más importante la vivencia subjetiva que la objetividad.

Son los presupuestos de esta corriente filosófica los que influirán en enorme medida el pensamiento sartriano de su segundo periodo. Así mismo seguirá muy de cerca las reflexiones ontológicas de la filosofía de la existencia de Heidegger.

Así como también la sociedad francesa en general, Sartre se vio atraído por las teorías marxistas que proliferaban en Europa las cuales afectarán y determinarán la filosofía de su tercer periodo. El marxismo ejerció una fuerte atracción sobre los intelectuales franceses de la época, él inclusive, aunque, sin embargo, acabará por someterlo a crítica debido a las distancias y diferencias que encuentra con las concepciones marxistas. Rechazará la defensa de que las actitudes revolucionarias deben incorporar una visión totalizadora materialista debido a que esto fomenta el aislamiento político e intelectual de los interesados en el cambio social.¹⁰ Todas estas ideas se verán reflejadas en su obra *Crítica de la Razón Dialéctica* (1960). Este período, entonces, se encuentra marcado por el intento de sintetizar el existencialismo con una visión crítica y alejada de las dominantes ortodoxias del marxismo.

Finalmente, Sartre acabó sus años con gestos públicos de izquierdismo tras el conocido evento Mayo del 68. Se convirtió en el director del periódico *La Cause du Peuple* y fundó otro conocido como *Tout!*, de orientación libertaria y maoista.¹¹ Pasados unos años, en el 1975 su salud comenzó una progresiva decadencia y finalmente falleció el 15 de abril de 1980, a sus 74 años, en el hospital de Broussais, París, debido a un edema pulmonar.¹²

9 Imaginario, A. Existencialismo: característica, autores y obras. Cultura Genial. <https://www.culturagenial.com/es/existencialismo/>

10 Triana, E. Sartre y la crítica del pensamiento marxista. (02/05/1980). *El País* https://elpais.com/diario/1980/05/02/cultura/326066401_850215.html

11 Jean-Paul Sartre. Biografías y vidas: La Enciclopedia Biográfica en línea. <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/s/sartre.htm>

12 Fidalgo, F. Murió Sarte, filósofo, escritor y hombre de acción. *El País* https://elpais.com/diario/1980/04/16/sociedad/324684001_850215.html

Capítulo 2: La emoción en sus obras

En la presente sección trataremos un análisis de las obras de Sartre tituladas *Bosquejo de una Teoría de las Emociones* (1939) por un lado y *El existencialismo es un Humanismo* (1946) por otro. En el desarrollo de la misma veremos la conexión entre ambas así como sus diferencias y características compartidas.

Bosquejo de una Teoría de las Emociones

Esencial a tener en cuenta en esta obra es su pertenencia al primer periodo de la filosofía sartriana, el periodo Fenomenológico. Esto nos ayudará a comprender de forma adecuada los contenidos de la obra y las intenciones del autor con ella.

Como ya dijimos en el apartado anterior, el periodo Fenomenológico se caracteriza por la influencia de Edmund Husserl (promotor de esta corriente). La intención de base en esta disciplina trata de refutar el psicologismo que concibe la psicología de forma empirista situándola como fundamento de toda filosofía. Es decir, entendemos el psicologismo como una “(...) teoría filosófica que cree posible comprender los distintos ámbitos de objetividad (conocimiento, moral, estética, etc) a partir de la comprensión de los mecanismos, procesos o hechos psicológicos que están presentes en nuestra mente cuando experimentamos dichos ámbitos. (...)”¹³. También podemos apreciar una fuerte influencia del autor Martin Heidegger al que cita sobre todo en la introducción de este trabajo, concretamente, haciendo especial apunte a la obra *Ser y Tiempo*

Sartre no pretende mostrar una teoría terminada y pulida sino proponer un bosquejo. Inicialmente comienza con una crítica a la psicología que en su momento estaba preocupada por la científicidad al tratar de ser reconocida aunque no descalificará la importancia de la misma. Su herramienta principal será la fenomenología de Edmund Husserl de tal forma que sirva para contrarrestar el positivismo que percibe en la disciplina psicológica de su momento. Como su propuesta está bajo la influencia de su postura existencialista, las emociones, tal como las explica, han de tener siempre en cuenta la totalidad del ser humano.¹⁴

13 Echegoyen Olleta, Javier. Breve definición de los términos filosóficos fundamentales. Diccionario Filosófico. <https://www.e-torredababel.com/DiccionarioFilosofia/Diccionario-Filosofico-P08.htm>

14 Reyes Pérez, O.J., Mayo 2019, Análisis y Comentarios en torno al Bosquejo de una teoría de las emociones. Disponible en: <https://www.researchgate.net/>

La Teoría de la Emoción de Jean-Paul Sartre

Antes de comenzar a analizar esta obra, veamos, a continuación, un resumen de la misma, todo ello en palabras de Sartre.

“La psicología es una disciplina que pretende ser positiva, extraer sus recursos exclusivamente de la experiencia. (...) El psicólogo se propone utilizar tan sólo dos clases de experiencia, la que proporciona la percepción espacio-temporal de los cuerpos organizados y la que suministra ese conocimiento intuitivo de nosotros mismos llamado experiencia reflexiva. (...) Su investigación ha de arrancar ante todo de los hechos.

(...) La psicología no se propone definir y limitar a priori el objeto de su investigación. La noción del hombre aceptada por la psicología es totalmente empírica. (...) El psicólogo admite que el hombre tiene emociones porque la experiencia se lo enseña, así la emoción es un accidente. (...) Nos dedicaremos entonces, a determinar los factores de este complejo estado, aislaremos las reacciones corporales, las conductas y el estado de conciencia. A partir de ahí, podremos formular nuestras leyes y proponer nuestras explicaciones.

La teoría intelectualista establece una sucesión constante irreversible entre el estado íntimo considerado como antecedente y las transformaciones fisiológicas, consideradas como consecuentes. La teoría periférica, sólo se limita a invertir el orden de los factores. (...)

Fue por reacción contra las insuficiencias de la psicología y del psicologismo por lo que apareció la fenomenología. A su fundador Husserl, le llamó la atención la verdad siguiente: (...) quien empiece sus indagaciones por los hechos no logrará nunca hallar las esencias. (...) La idea de experiencia (el principio de la fenomenología es ir “a las cosas mismas” y la base de su método es la intuición eidética), es preciso al menos flexibilizarla y dejar un puesto a la experiencia de las esencias. (...)

Si queremos fundar una psicología habrá que remontarse (...) a la conciencia trascendental y constitutiva a la que llegamos mediante la “reducción fenomenológica” o “puesta del mundo entre paréntesis”. Esta conciencia es la que hay que consultar, y lo que da valor a sus respuestas es que es precisamente mía. (...)

La Teoría de la Emoción de Jean-Paul Sartre

Una fenomenología de la emoción, estudiará la emoción como un fenómeno trascendental puro, tratando de alcanzar y dilucidar la esencia trascendental de la emoción como tipo organizado de conciencia. (...)

Lo que diferenciará cualquier indagación sobre el hombre de los demás tipos de investigación es que la realidad humana es nosotros mismos: “El ente cuyo análisis es nuestro problema somos nosotros mismos- escribe Heidegger-. El ser de este ente es mío.” (...)

La fenomenología es el estudio de los fenómenos, no de los hechos. Y por fenómeno debe entenderse “lo que se muestra por sí mismo”, aquello cuya realidad es precisamente la apariencia. (...) Ahora podemos comprender los motivos de la desconfianza del psicólogo hacia la fenomenología. (...) Para él, el estado psíquico es siempre un hecho y, como tal, siempre accidental. (...) Por el contrario para el fenomenólogo todo hecho humano es por esencia significativo. (...) Significar es indicar otra cosa; e indicarlo de manera que al desarrollar la significación se halle precisamente lo significado. Para el psicólogo, la emoción no significa nada porque la estudia como un hecho, aislándolo de todo lo demás. (...) La emoción significa a su manera el todo de la conciencia o, si nos situamos en el plano existencial, de la realidad humana. (...) De modo general, lo que le interesa a la psicología es el hombre en situación. (...)

W. James distingue en la emoción dos grupos de fenómenos: fenómenos fisiológicos y fenómenos psicológicos, al que, como él, llamaremos estado de conciencia. El estado de conciencia llamado “alegría, ira, etc.” no es más que la conciencia de las manifestaciones fisiológicas. (...) La Teoría periférica de James presentaba una gran ventaja: sólo tenía en cuenta los trastornos fisiológicos directa o indirectamente averiguables. La teoría de la sensibilidad cerebral recurre a un trastorno cortical de imposible comprobación. (...)

Janet sólo quiere tener en cuenta las manifestaciones exteriores de la emoción, clasificados en dos: los fenómenos psíquicos o conductas, y fenómenos fisiológicos. Hace de la emoción una conducta peor adaptada, una conducta de desadaptación, una conducta de fracaso. Cuando la labor es demasiado difícil y no podemos mantener la conducta superior que se adaptaría a ella, la energía psíquica liberada se escapa por otra vía: se

mantiene una conducta inferior, que necesita una menor tensión psicológica. (...) Es una tesis psicológica y sigue siendo de una sencillez mecanicista. (...)

Pero si consideramos objetivamente al individuo como un sistema de conductas, y si la derivación se hace automáticamente, el fracaso no es nada, no existe; simplemente se produce la sustitución de una conducta. Para que la emoción tenga significación, la conciencia ha de intervenir y conferirle esta significación y ha de aprehender la emoción precisamente como un fracaso con respecto a esta conducta superior. (...)

Wallon propone la siguiente interpretación: existe en el niño un circuito nervioso primitivo. El conjunto de las relaciones de un recién nacido ante el cosquilleo, el dolor, etc., está siempre regido por este circuito, constituyendo una primera adaptación orgánica, naturalmente heredada. Más adelante aprendemos nuevas conductas y nuevos circuitos. Pero ante una situación nueva y difícil, no podemos hallar la conducta adaptada conveniente, se produce un retroceso hacia el circuito nervioso primitivo. (...)

La ira (...) es una solución brusca de un conflicto, una manera de cortar el nudo gordiano. (...) La ira se manifiesta como una evasión (P. Guillaume). (...) La ira trata de “debilitar las barreras entre lo real y lo irreal”, de “destruir la estructura diferenciada impuesta al campo por el problema”. (...) El hombre iracundo “debilita las barreras que separan las capas profundas y superficiales del yo”. Así, pues, la teoría fisiológica de James nos ha llevado, por su misma insuficiencia, a la teoría de las conductas de Janet; y esta última, a la teoría de la emoción-forma funcional, la cual nos remite finalmente a la conciencia. (...)

Sólo puede comprenderse la emoción buscando en ella una significación. Esta significación es por naturaleza de índole funcional, lo cual nos lleva a hablar de una finalidad de la emoción. (...)

Resultaría bastante fácil elaborar una teoría psicoanalítica de la emoción-finalidad. La ira o el miedo son medios utilizados por unas tendencias inconscientes para satisfacerse simbólicamente, para romper un estado de tensión insoportable. Se daría así cuenta del carácter esencial de la emoción: se la padece. (...)

La psicología psicoanalítica ha sido la primera en poner de relieve la significación de los hechos psíquicos; (...) todo estado de conciencia vale por algo que no es él. (...) ¿Qué será, pues, aquí la emoción?: un fenómeno de repulsa, de censura. La emoción es aquí una huida ante la revelación a punto de manifestarse, como el sueño es a veces una huida ante una decisión por tomar. La emoción no siempre será, naturalmente, una evasión. Se vislumbra en los psicoanalistas una interpretación de la ira como satisfacción simbólica de tendencias sexuales. (...) la ira puede significar sadismo. (...)

La interpretación psicoanalítica concibe el fenómeno consciente como la realización simbólica de un deseo reprimido por la censura. Notemos que para la conciencia este deseo no se halla implicado en su realización simbólica. (...) Lo significado está completamente cortado del significante. (...)

La contradicción profunda de todo psicoanálisis reside en presentar a la vez un lazo de causalidad y un lazo de comprensión entre los fenómenos que estudia. Estos dos tipos de relación son incompatibles. (...) Es la conciencia la que se hace a sí misma conciencia, emocionada con vistas a las necesidades de una significación interna.

(...) No cabe duda de que siempre es posible cobrar conciencia de la emoción como estructura afectiva de la conciencia. (...) La conciencia emocional es ante todo irreflexiva, y en este plano, sólo puede ser conciencia de sí misma en el modo no-posicional. La conciencia emocional es ante todo conciencia del mundo. (...) El hombre que tiene miedo tiene miedo de algo. (...) Lo que condena la emoción es una percepción, una representación, etc. (...) La emoción vuelve a cada instante al objeto y se nutre de él. (...) El sujeto emocionado y el objeto emocionante se hallan unidos en una síntesis indisoluble. La emoción es una determinada manera de aprehender el mundo.

(...) Una conducta irreflexiva no es una conducta inconsciente, es consciente de sí misma no-téticamente, y su modo de ser téticamente consciente de sí misma consiste en trascenderse a sí misma y de aprehender sobre el mundo una especie de cualidad de cosas. (...)

Así pues, a través de un cambio de intención, lo mismo que en un cambio de conducta, aprehenderemos un objeto nuevo o un objeto antiguo de un modo nuevo. (...)

Pero la conducta emotiva no se sitúa en el mismo plano que las demás conductas. En una palabra, en la emoción del cuerpo, dirigido por la conciencia, transforma sus relaciones con el mundo para que el mundo cambie sus cualidades. (...)

Tomemos como ejemplo el miedo pasivo. (...) se trata de una conducta de evasión (...) representa la brusca realización de las condiciones corporales que suele llevar consigo el paso del estado de vela al de sueño.

(...) La huida es un desmayo fingido, (...) que consiste en negar el objeto peligroso con todo nuestro cuerpo, trastocando la estructura vectorial del espacio en que vivimos y creando de repente una dirección potencial por el otro lado. Es una forma de olvidar, de negar el objeto. (...) El verdadero sentido del miedo: es una conciencia que pretende negar (...) un objeto del mundo exterior y que llegará hasta aniquilarse a sí misma con tal de aniquilar el objeto consigo.

La tristeza pasiva se caracteriza (...) por una conducta de postración: relajación muscular, palidez, enfriamiento de las extremidades. (...) Tiende a suprimir la obligación de buscar estas nuevas vías, de transformar la estructura del mundo, de hacer del mundo una realidad afectivamente neutra, (...) de descargar los objetos con fuerte carga afectiva, (...) o querer que el universo no exija nada de nosotros. Para ello, no podemos sino actuar sobre nosotros mismos, “limitar nuestra actividad”. El correlativo noemático de esa actitud es lo que llamaremos lo Mortecino: el universo es mortecino. (...) El universo entero es mortecino; pero precisamente al querer protegernos de su espantosa e ilimitada monotonía convertimos cualquier lugar en “rincón”. (...)

La tristeza activa puede adoptar innumerables formas (...) puede considerarse como una repulsa. Se trata ante todo de una conducta negativa que tiende a negar la urgencia de ciertos problemas, sustituyéndolos por otros. (...) La crisis emocional es aquí un abandono de responsabilidad. (...) La emoción de tristeza activa en ese caso es, pues, una comedia mágica de impotencia. Existen otras formas de tristeza activa.

¿Qué decir de la alegría? Cabe distinguir entre alegría-sentimiento y alegría-emoción. (...) Esta última se caracteriza por cierta impaciencia. (...) El sujeto alegre se comporta casi exactamente como un hombre en estado de impaciencia. La alegría es una

conducta mágica que tiende a llevar a cabo como por conjuro la posesión del objeto deseado como totalidad instantánea. (...) Las diversas actividades de la alegría (...) se hallan animadas y trascendidas por una intención que apunta hacia el mundo. (...)

Pueden haber otros muchos temores y tristezas. Sólo afirmamos que todos vienen a constituir un mundo mágico, utilizando nuestro cuerpo como instrumento de conjuro. (...) No existen cuatro tipos principales de emociones, sino muchos más. Por ejemplo, si el miedo del tímido se convierte de repente en ira (cambio de conducta motivado por un cambio de situación) esta ira no es una ira de tipo trivial: es miedo superado. (...) Las conductas puras y simples no son la emoción. (...) Existen, además, falsas emociones que sólo son conductas. La falsedad no es una característica lógica (...) sino una cualidad existencial. (...) Las conductas no se hallan sostenidas por nada; existen por sí solas y son voluntarias. Pero la situación es auténtica y la concebimos como exigiendo estas conductas. (...)

La verdadera emoción (...) va unida a la creencia. Las cualidades intencionadas sobre los objetos son aprehendidas como verdaderas. (...) La emoción es padecida.

No puede uno librarse de ella a su antojo; va agotándose por sí misma pero no podemos detenerla. (...)

Cabe pensar, pues, que la emoción no es simplemente interpretada, no es un comportamiento puro; es el comportamiento de un cuerpo que se halla en un determinado estado. (...)

La emoción es un fenómeno de creencia. La conciencia no se limita a proyectar significaciones afectivas sobre el mundo que le rodea: vive en el nuevo mundo que acaba de crear. Lo vive directamente, se interesa por él, padece. (...) La conciencia (...) se pone al nivel de las conductas. (...)

Así, pues, el origen de la emoción es una degradación espontánea y vivida de la conciencia frente al mundo. (...) Y el trastorno del cuerpo no es sino la creencia vivida de la conciencia en tanto que vista desde el exterior. (...) La conciencia de la emoción está cautiva. La conciencia se trasciende a sí misma, por esencia.

Ahora bien, no se confiere a un objeto una cualidad sino mediante un paso hacia el infinito. (...) La emoción sutil (...) es algo desagradable, admirable, siniestro, (...) una intuición oscura que se presenta como tal. (...) Lo siniestro es total, es profundo. Naturalmente, las emociones sutiles difieren radicalmente de las emociones débiles. (...)

Así, pues, el hombre es siempre un hechicero para el hombre, y el mundo social es ante todo mágico. (...) Existen dos formas de emoción, según seamos nosotros los que constituimos la magia del mundo para reemplazar una actividad determinista que no puede realizarse, (...) o sea el mundo mismo el que se revela repentinamente como mágico en torno de nosotros. (...)"¹⁵

Esta obra trata la discusión en torno a las emociones así como una crítica a la psicología de su tiempo, a las escuelas psicológicas, ya que considera que la metodología de las mismas imposibilita un verdadero conocimiento del ser humano (cosa que sí logrará la antropología). Tratará de mostrar las insuficiencias de las teorías psicoanalíticas así como sus contradicciones.¹⁶

La obra comienza con la crítica a la psicología que, en su intento por ser reconocida dentro del campo científico, ha seguido el método positivista de tal forma que sus fundamentos están basados en la experiencia: "La psicología es una disciplina que pretende ser positiva, o sea, extraer sus recursos exclusivamente de la experiencia."¹⁷

Sartre criticará la psicología desde la antropología de tal forma que afirmará que "La noción de hombre aceptada por la psicología es totalmente empírica (...)"¹⁸, pecando de un objetivismo que impedirá generar un concepto amplio de humanidad. "(...) Sea como fuere, el psicólogo se niega absolutamente a considerar a los hombres que le rodean como sus semejantes."¹⁹ refiriéndose con ello a esta actitud científica de poner al otro como objeto, como objeto de estudio.

Para Sartre, la psicología se ha concentrado tanto en pretender ser una ciencia que sólo se ha dedicado a la explicación de hechos empíricos, sólo es capaz de proporcionar hechos heteróclitos los cuales resultan inconexos.²⁰ Sartre observa que el estudio de la psicología es tan amplio que no

15 Sartre, J.P., (2015), *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, España, Alianza Editorial.

16 Bosquejo de una teoría de las emociones. Editado por última vez 31 julio de 2019. Wikipedia, la enciclopedia libre. https://es.wikipedia.org/wiki/Bosquejo_de_una_teor%C3%ADa_de_las_emociones

17 Sartre, J.P. (2015), *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, España, Alianza Editorial. Página 9.

18 Ibidem. Página 11.

19 Ibidem.

20 Ibidem. Página 13.

La Teoría de la Emoción de Jean-Paul Sartre

clarifica correctamente cuál es su especificidad. “(...) ¿Hay algo más distinto, por ejemplo, que el estudio de la ilusión estroboscópica y el del complejo de inferioridad?”²¹

Como bien sabemos, el objetivo de la ciencia es la explicación de los fenómenos así como de los accidentes, mientras que para la filosofía la búsqueda ha de ser de lo esencial, cosa que en el campo de la psicología carece de valor e interés. “(...) Esperar el hecho es, por definición, esperar lo aislado; es preferir, por positivismo, lo accidental a lo esencial, lo contingente a lo necesario, el desorden al orden; es rechazar, por principio, lo esencial hacia el porvenir (...) Si su única meta consiste en acumular conocimientos fragmentarios, nada hay que objetar; sólo que no vemos el interés de esta labor de coleccionista.”²²

Sartre pasa a mostrarnos la postura de la psicología del momento con respecto a las emociones. Nos dice que la emoción sería abordada como independiente de los fenómenos de la atención, la memoria y la percepción. No encontraríamos en ella nada que pudiera ligarla con estos fenómenos anteriores, y añade: “El psicólogo admite, sin embargo, que el hombre tiene emociones porque la experiencia se lo enseña. Así pues, la emoción es, ante todo, y por principio, un accidente.”²³

Antes de desarrollar su postura, Sartre nos muestra análisis de otras teorías acerca de la emoción las cuales considera insuficientes y por lo cual las rechaza. Veamos estas teorías brevemente:

La primera en aparecer es La Teoría Periférica, cuyo representante, W. James distingue dos grupos de fenómenos en la emoción: unos fenómenos fisiológicos y otros psicológicos (al que llamaremos “estado de conciencia”). Lo esencial de la tesis es que el estado de conciencia conocido como “alegría, ira, etc” no es más que la conciencia de las manifestaciones fisiológicas.²⁴ Periférica porque observa el fenómeno desde el exterior.

La Teoría de la Sensibilidad Cerebral, cuyos experimentos estaban dirigido por Sherrington, demostraba la sensibilidad córtico-talámica en el cerebro de los perros. Lo que lleva a Sartre a

21 Ibidem.

22 Ibidem. Páginas 13 y 14.

23 Ibidem. Página 15.

24 Ibidem. Página 32.

preguntarse lo siguiente: “(...) ¿puede un trastorno fisiológico, sea cual fuere, dar cuenta del carácter organizado de la emoción?”²⁵

La Teoría de Janet, cuyo interés es tener en cuenta las manifestaciones exteriores de la emoción. Sartre critica esta postura ya que para él, Janet “Hace, pues, de la emoción una conducta peor adaptada, o, si se prefiere, una conducta de desadaptación, una conducta de fracaso.”²⁶

La Teoría de Wallon, que propone la siguiente interpretación: según él, existe en el niño un circuito nervioso primitivo, más adelante aprendemos nuevas conductas pero ante una situación nueva y difícil, no podemos hallar la conducta adaptada conveniente y se produce un retroceso hacia el circuito nervioso primitivo.²⁷ Esta postura se conoce como regresión, como un mecanismo de defensa. En este punto, en la obra, vemos como vuelve de nuevo a Janet para comentarnos que en muchas de sus descripciones da a entender que el enfermo adopta la conducta inferior para no sostener la conducta superior.²⁸ Lo que Sartre criticará de Janet entonces es su interpretación de la emociones como un medio diferente de eludir las dificultades, como una escapatoria particular.

La Teoría de la Emoción-Conducta, para Sartre, la encontramos esbozada en las obras de los discípulos de Köhler, en las de Lewin y Dembo. Sin embargo, la veremos desarrollada desde la postura de P. Guillaume quien introdujo en Francia la Psicología de la Forma (Psicología Gestalt).²⁹ Sartre vislumbrará insuficiencias también en esta postura.

Tras el análisis de estas posturas, Sartre da un paso hacia la Teoría Psicoanalítica. Afirma que “Sólo puede comprenderse la emoción buscando una significación. Esta significación es por naturaleza de índole funcional, lo cual nos lleva a hablar de una finalidad de la emoción.”³⁰

Sartre admite que “(...) la psicología psicoanalítica ha sido la primera en poner de relieve la significación de los hechos psíquicos; o sea, que ha sido la primera en insistir sobre el hecho de que todo estado de conciencia vale por algo que no es él.”³¹ Pone como ejemplo el que roba cuyo interés no es el robo por sí mismo sino que remite a un significado ulterior, simbolizado. De tal forma que “La interpretación psicoanalítica concibe el fenómeno consciente como la realización simbólica de

25 Ibidem. Página 34.

26 Ibidem. Página 35.

27 Ibidem. Páginas 38 y 39.

28 Ibidem. Página 40.

29 Ibidem. Página 42.

30 Ibidem. Página 51.

31 Ibidem. Página 53.

un deseo reprimido por la censura. Notemos que para al conciencia este deseo no se halla implicado en si realización simbólica.”³²

Sartre, no rechaza los resultados del psicoanálisis mientras que hayan sido conseguidos mediante la comprensión. En cambio, no acepta la teoría de la causalidad. El psicoanalista utiliza su propia conciencia para interpretar la conciencia del paciente “(...) es la conciencia la que se hace a sí misma conciencia, emocionada con vistas a las necesidades de una significación interna.”³³ A pesar de que esta teoría psicoanalítica es la más adecuada para Sartre, admitirá que posee contradicciones, aunque será, para él, la fenomenología el método idóneo “Una descripción fenomenológica de la emoción tiene la obligación de hacer desaparecer esas contradicciones.”³⁴

Hemos visto entonces que el método que adoptará Sartre será el método de la fenomenología. Ya expuesta su postura hacia la psicología y las insuficiencias que, para él, posee, su Teoría de las Emociones la construirá con las herramientas fenomenológicas a la mano. Como hemos dicho, retoma de Edmund Husserl su reflexión sobre la fenomenología para desde ella hacer una crítica a la psicología. A Husserl, le llamó principalmente la atención la verdad siguiente: hay inconmensurabilidad entre las esencias y los hechos, y quien empiece su indagación por los hechos no logrará nunca hallar las esencias.³⁵

Para Sartre, la psicología no puede evitar referirse a fenómenos esenciales, pues los hechos psíquicos nunca son hechos primeros sino reacciones del hombre contra el mundo, pero inevitablemente presuponen el concepto de hombre y de mundo. De tal forma que si se quiere fundar una nueva psicología se debe llegar a los orígenes del hombre, del mundo y de lo psíquico. Es decir, la conciencia trascendental y constitutiva a la que llegamos mediante la “reducción fenomenológica” o “puesta del mundo entre paréntesis” Este paréntesis suspende la realidad para poner atención específica en la conciencia.³⁶

Por ello Husserl, nos dice Sartre, sabe sacar provecho de la proximidad de la conciencia con respecto a sí misma. Lo que permitirá sacar partido de ella con discernimiento y garantía pues la conciencia existe en la medida exacta en que es conciencia de existir. “(...) Husserl, (...) lo que tratará de describir y de establecer por medio de conceptos son previamente las esencias que

32 Ibidem. Página 54.

33 Ibidem. Página 59.

34 Ibidem. Página 60.

35 Ibidem. Página 18.

36 Ibidem. Página 19.

presiden el desarrollo del campo trascendental. Habrá pues, por ejemplo, una fenomenología de la emoción que, tras haber “puesto el mundo entre paréntesis”, estudiará la emoción como fenómeno trascendental puro; y no dirigiéndose a unas emociones particulares, sino tratando de alcanzar y dilucidar la esencia trascendental de la emoción como tipo organizado de conciencia.”³⁷

Junto con esto, otra de las fuentes primordiales de Sartre será el autor Martin Heidegger. “Lo que diferenciará cualquier indagación sobre el hombre de los demás tipos de investigación rigurosa es precisamente el hecho privilegiado de que la realidad humana es nosotros mismos: “El ente cuyo análisis es nuestro problema somos nosotros mismos- escribe Heidegger-. El ser de este ente es mío””.³⁸

Podemos apreciar la postura sartriana que se mantendrá a lo largo de toda la obra con total claridad: “Ahora bien, no resulta indiferente que esta realidad humana sea yo porque, precisamente para la realidad humana, existir es siempre asumir su ser; es decir, ser responsable de él en vez de recibirlo desde fuera como lo hace una piedra. Y como la “realidad humana” es esencialmente su posibilidad, este ente puede en su ser “elegirse a sí mismo, ganarse y también perderse””.³⁹

Para Sartre, esta asunción de uno mismo ya es una comprensión de la realidad humana que proviene desde la propia manera de existir de cada individuo. “Así, la realidad humana -que es yo- asume su propio ser comprendiéndolo.”⁴⁰

Siguiendo el camino de la fenomenología, para Sartre la emoción es significativa, al igual que las conductas y la “conciencia emocionada”. Así afirma que “(...) la emoción significa a su manera el todo de la conciencia o, si nos situamos en el plano existencial, de la realidad-humana.”⁴¹ En la emoción se concentra todo el peso de la existencia.

En este momento, Sartre nos muestra un adelanto de su concepción de la emoción diciendo que “La emoción no es un accidente porque la realidad-humana no es una suma de hechos; expresa con un aspecto definido la totalidad sintética humana en su integridad. No quiere decirse con ello que es el efecto de la realidad humana. Es esa realidad-humana misma realizándose bajo la forma de “emoción”. Resulta, pues, imposible considerar la emoción como un desorden psico-fisiológico.

37 Ibidem. Página 20.

38 Ibidem. Página 20.

39 Ibidem. Páginas 20 y 21.

40 Ibidem. Página 21.

41 Ibidem. Página 25.

La Teoría de la Emoción de Jean-Paul Sartre

Tiene su esencia, sus estructuras particulares, sus leyes de aparición, su significación. No puede actuar desde fuera de la realidad-humana. Es el hombre, por el contrario, el que asume su emoción; por consiguiente la emoción es una forma organizada de la existencia humana.”⁴²

Aclarado su fundamento y su intención, Sartre llamará a su propia postura Psicología Fenomenológica.

“(…) para la mayoría de los psicólogos, ocurre como si la conciencia de la emoción fuera ante todo una conciencia reflexiva; es decir, como si la forma primera de la emoción como hecho de conciencia consistiera en aparecérsenos como una modificación de nuestro ser psíquico o, para emplear el lenguaje corriente, en ser aprehendida primero como un estado de conciencia. Y no cabe duda de que siempre es posible cobrar conciencia de la emoción como estructura afectiva de la conciencia y decir: estoy furioso, tengo miedo, etc. Pero el miedo no es originalmente conciencia de tener miedo, como tampoco la percepción de este libro es conciencia de percibir el libro. La conciencia emocional es ante todo irreflexiva, y en este plano, sólo puede ser conciencia de sí misma en el modo no-posicional. La conciencia emocional es ante todo conciencia del mundo.”⁴³ La conciencia entonces es darse cuenta de algo, cuando me doy cuenta de mis emociones me doy cuenta de mi posición ante el mundo.

Sartre aprecia un movimiento entre la emoción y la conciencia de la misma. Nos presenta el ejemplo de un hombre que fracasa y experimenta ira: “Puede producirse un paso continuo de la conciencia irreflexiva “mundo-actuado” (acción) a la conciencia irreflexiva “mundo-odioso” (ira).”⁴⁴ Es innegable que podemos reflexionar sobre nuestra acción, pero en la mayoría de los casos sin abandonar el plano irreflexivo.⁴⁵

“(…) Cuando los caminos trazados se hacen demasiado difíciles o cuando no vislumbramos caminos, ya no podemos permanecer en un mundo tan urgente y difícil. Todas las vías están cortadas y, sin embargo, hay que actuar. Tratamos entonces de cambiar el mundo, o sea, de vivirlo como si la relación entre las cosas y sus potencialidades no estuvieran regidas por unos procesos deterministas sino mágicamente. No se trata de un juego, entendámoslo bien; nos vemos obligados a ello y nos lanzamos hacia esa nueva actitud con toda la fuerza de que disponemos. Lo que hay que

42 Ibidem. Páginas 26 y 27.

43 Ibidem. Páginas 61 y 62.

44 Ibidem. Página 63.

45 Ibidem. Página 64.

comprender también es que ese intento no es consciente como tal, pues sería entonces objeto de una reflexión. Es ante todo aprehensión de relaciones y exigencias nuevas. Pero, al ser imposible la aprehensión de un objeto o al engendrar una tensión insoportable, la conciencia lo aprehende o trata de aprehenderlo de otro modo; o sea, se transforma precisamente para transformar el objeto.”⁴⁶

Esta es la definición de los mecanismos de defensa. Sartre usa el ejemplo del desmayo como huida, lo denomina miedo pasivo, al contrario del miedo activo que permite una huida física, y explica la emoción como una postura ante el mundo. Miedo pasivo se refleja mediante el desmayo que proviene de un profundo terror, por ejemplo la llegada de una fiera. Este desmayo, sin duda es una conducta de evasión, un escape, un refugio. Esta negación de la realidad estriba en esta fuga de la realidad. Como acción mágica se puede suprimir el mundo.⁴⁷

En cuanto a la tristeza, Sartre igualmente hace una distinción entre tristeza pasiva y tristeza activa. La tristeza pasiva se caracteriza por los síntomas de la depresión, por una conducta de postración. “(...) si me he arruinado, no dispongo de los mismos medios (coche particular, etc.) para llevarlos a cabo. He de reemplazarlos por nuevos intermediarios (tomar el autobús, etc.), y esto es precisamente lo que no quiero. La tristeza tiende a suprimir la obligación de buscar estas nuevas vías, de transformar la estructura del mundo reemplazando la actual constitución del mundo por una estructura totalmente indiferenciada. (...) En otras palabras, al no poder o querer realizar los actos que proyectábamos, procuramos que el universo ya no exija nada de nosotros. Para ello, no podemos sino actuar sobre nosotros mismos, “limitar nuestra actividad”.”⁴⁸

En cambio, la tristeza activa, dice, puede adoptar innumerables formas y se trata de una conducta negativa que tiende a negar la urgencia de ciertos problemas sustituyéndolos por otros, de ahí su actividad.⁴⁹

Pasa Sartre ahora a abordar la alegría. Cabe distinguir entre la alegría-sentimiento, que representa un equilibrio, un estado adaptado y la alegría-emoción. Esta alegría-emoción la caracteriza por cierta impaciencia. “(...) No consigue estarse quieto, hace mil proyectos, inicia conductas que abandona inmediatamente, etc. Y es que, en efecto, su alegría ha sido provocada por la aparición del objeto de sus deseos. Le anuncian que ha ganado una cantidad importante, o que

46 Ibidem. Páginas 69 y 70.

47 Ibidem. Página 73.

48 Ibidem. Página 76.

49 Ibidem. Página 77.

está a punto de volver a ver a un ser querido al que no ha visto desde hace tiempo. Aunque ese objeto sea “inminente”, aún no ha llegado, aún no es suyo. Le separa del objeto cierto período de tiempo. Y aunque haya llegado, aunque el amigo tan anhelado aparezca en el andén de la estación, es un objeto que sólo se entrega poco a poco; pronto se mitigará la alegría que sentimos al volver a verle: nunca conseguiremos mantenerlo allí, ante nosotros, como una propiedad absoluta, ni aprehenderlo de una sola vez como totalidad (nunca nos percataremos tampoco de una sola vez de nuestra nueva riqueza, como totalidad instantánea: se dará a nosotros a través de mil detalles y, por así decirlo, por “*abschattungen*”⁵⁰).

Sartre solamente nos menciona cuatro emociones, aunque afirma que pueden haber muchas más y que todas ellas utilizan nuestro cuerpo como instrumento de conjuro.⁵¹

“(…) Denominaremos emoción una brusca caída de la conciencia en lo mágico. O, con otras palabras, hay emoción cuando el mundo de los utensilios se desvanece de repente y es sustituido por el mundo mágico, No cabe, pues, considerar la emoción como un desorden pasajero del organismo y de la mente que turbe desde fuera la vida psíquica. Es, por el contrario, la vuelta de la conciencia a la actitud mágica, una de las grandes actitudes que le son esenciales, con la aparición del mundo correlativo: el mundo mágico. La emoción no es un accidente sino un modo de existencia de la conciencia, una de las formas en que comprende (en el sentido heideggeriano de “*Verstehen*”) su “*ser-en-el-Mundo*”⁵².

En la presente obra, Sartre otorga a su reflexión la carga existencial que hacía falta a la interpretación de las emociones la cual no era abordada por la psicología de su tiempo. Las emociones alteran nuestra percepción del mundo y padecerlas es inevitable por lo que las emociones serán nuestra forma de ver y de vivir el mundo.⁵³

50 Ibidem. Páginas 79 y 80.

51 Ibidem. Páginas 81 y 82.

52 Ibidem. Páginas 101 y 102.

53 Reyes Pérez, O.J., Mayo 2019, Análisis y Comentarios en torno al Bosquejo de una teoría de las emociones.

Disponible en: <https://www.researchgate.net/>

El Existencialismo es un Humanismo

La presente obra pertenece a la segunda etapa sartriana, a la etapa Existencialista, caracterizada por el desarrollo de sus ideas acerca de esta disciplina. A continuación analizaremos la obra al mismo tiempo que proporcionaremos un resumen de la misma.

Se trata de un texto taquígrafado, a penas modificado por Sartre, de una conferencia que tuvo lugar en París el lunes 29 de octubre de 1945 a petición del club Maintenant con un propósito de “animación literaria e intelectual”.⁵⁴ Tenía como objetivo eliminar los malentendidos y las críticas dirigidas a su trabajo así como a la propia corriente del Existencialismo.⁵⁵

En el comienzo, Sartre pretenderá defender el existencialismo de una serie de reproches que ha sufrido hasta el momento. Primero mencionará la crítica sufrida por parte del colectivo marxista, al que trata de aproximarse. Para los marxistas, el existencialismo es una filosofía de la inacción, de la inactividad, ya que consideran que esta corriente incita a la gente a permanecer en un quietismo de desesperación al considerar que, al estar todas las soluciones cerradas, la acción en el mundo es imposible. De esta forma este mismo quietismo implicaría la derivación a una filosofía contemplativa, lo cual consideran un lujo que sólo la burguesía podría permitirse y por tanto se convertiría en una filosofía burguesa.⁵⁶ Sin embargo, para Sartre, su filosofía se basa en la acción libre (el concepto de libertad lo veremos desarrollado más adelante) por tanto no encuentra sentido a esta crítica de inacción, no puede ser reducido a una filosofía contemplativa. El sujeto sartreano, lo que es él mismo, es precisamente acción.

Seguidamente, pasará a analizar la crítica de los católicos. Para éstos, el existencialismo tiene como consecuencia la estricta gratuidad, pudiendo cada uno hacer lo que quiere y siendo incapaz cada individuo de condenar los actos de los demás.⁵⁷ Para los católicos, la ausencia de Dios y de los valores católicos en el hombre eliminará toda esperanza en el ser humano y estará condenado a vivir dentro de un caos infernal. Sartre asumirá el ateísmo de su corriente (no nihilista ya que no implica una pérdida de valores) debido a que el hombre es el encargado de crear sus propios valores.

54 Sartre, J. P., (2018), *El Existencialismo es un Humanismo*, Barcelona, España, Editorial Edhasa, página 9.

55 Sartre: Existencialismo es un Humanismo, 18 de enero de 2017, Filosofía – Clases y cursos. <https://la-filosofia.com/sartre-existencialismo-es-un-humanismo-resumen/>

56 Sartre, J. P., (2018), *El Existencialismo es un Humanismo*, Barcelona, España, Editorial Edhasa, página 9.

57 Ibidem. Página 23.

Nos expone distintas críticas que ha sufrido esta corriente, entre ellas, también, las que ponen el acento en el lado malo de la vida humana, el pesimismo que se dice que acarrea. Sin embargo, para Sartre el existencialismo es una doctrina que hace posible la vida humana y que, de hecho, es más optimista que pesimista: “(...) la gente que reprocha al existencialismo ser demasiado sombrío, y hasta tal punto que me pregunto si lo que le reprochan es su optimismo y no su pesimismo. En el fondo, lo que asusta de la doctrina que voy a tratar de exponer, ¿no es el hecho de que deja una posibilidad de elección al hombre?”⁵⁸

Sartre da una explicación de a lo que se le llama existencialismo. Así mismo, para Sartre, la palabra ha tomado mucha amplitud y extensión debido a la “moda” existencialista que ha terminado por no significar absolutamente nada.⁵⁹ Sartre diferencia dos escuelas existencialistas. Por un lado están a los existencialistas cristianos entre los cuales destaca a Jaspers, Gabriel Marcel; y por otra parte los existencialistas ateos, entre los cuales encontramos a Heidegger (y a los que pertenece el propio Sartre). Ambas escuelas tienen en común el hecho de considerar que la existencia precede a la esencia, que hay que partir de la subjetividad.⁶⁰ Para demostrar esta idea nos expone el ejemplo del artesano que fabrica un abrecartas. Este artesano, para poder fabricar el objeto deseado, necesita poseer previamente el concepto de tal objeto. De esta forma la esencia precede a la existencia. Antes de que el objeto exista, ya existe su esencia, por la cual puede existir y ser creado. Esto sería una analogía al Dios creador del ser humano y de todas las cosas, postura que defiende entonces que la esencia precede a la existencia incluso en la vida humana. Esto lo define Sartre como la visión técnica del mundo. “(...) Dios, cuando crea, sabe con precisión lo que crea. (...) Así el hombre individual realiza cierto concepto que está en el entendimiento divino. (...) esta naturaleza humana, que es el concepto humano, se encuentra en todos los hombres, lo que significa que cada hombre es un ejemplo particular de un concepto universal, el hombre (...) están sujetos a la misma definición y poseen las mismas cualidades básicas. Así, pues, aquí también la esencia del hombre precede a esa existencia (...)”⁶¹. En cambio, cuando ponemos la mirada en la perspectiva del existencialista ateo, si Dios no existe entonces tiene que existir un ser en el que la existencia preceda a la esencia, que exista antes de poder ser definido por ningún concepto. Este ser sería el hombre. Expone aquí la concepción existencialista del hombre: “Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no

58 Ibidem. Páginas 25 y 26.

59 Ibidem. Página 26.

60 Ibidem. Página 27.

61 Ibidem. Página 29 y 30.

es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. (...) el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama la subjetividad (...)"⁶²

Lo que Sartre nos quiere decir es que el hombre comienza por existir (la existencia precede a la esencia), nace, existe, y se lanza hacia un porvenir que no está escrito ni dictado y del cual él es el responsable de crearlo. Aquí aparece la noción del hombre como proyecto, ya que el hombre entonces ha de proyectarse en ese porvenir para crearse a sí mismo, para construirse su propia esencia. "(...) se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir. El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente (...) el hombre será ante todo lo que haya proyectado de ser. No lo que quiera ser."⁶³ En estas palabras ya podemos vislumbrar el concepto de responsabilidad de Sartre ya que debido a que la existencia precede a la esencia, el hombre es responsable de lo que es. De tal forma que el existencialismo pretende poner a todo hombre en posesión de lo que es, hacer recaer en él la responsabilidad total de su existencia. "Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres."⁶⁴ Esto quiere decir que dentro del hacerse a sí mismo, el hombre lo lleva a cabo mediante la elección. Al elegir se elige a sí mismo, se va construyendo y se va haciendo. Sin embargo, esta elección es subjetiva pero no en un sentido de individualismo, sino todo lo contrario. Elección en el sentido de elección del sujeto individual por sí mismo pero al mismo tiempo hay una imposibilidad del hombre de sobrepasar la subjetividad humana. Este es el sentido más profundo del existencialismo. Cuando el hombre se elige, también elige al resto de hombres, al elegirse elige a todos los hombres. La responsabilidad es mucho mayor de lo que se pensaba porque compromete a toda la humanidad. "Así soy responsable de mí mismo y por todos, y creo una cierta imagen del hombre que yo elijo; eligiéndome, elijo al hombre."⁶⁵

Todas estas nociones de responsabilidad, proyecto y elección derivan en última instancia en el sentimiento de angustia (o de náusea como dirá Sartre). Cuando el hombre se compromete no sólo consigo mismo (en cuanto a ser responsable de su propia vida) sino con el resto de hombres, al

62 Ibidem. Página 31.

63 Ibidem. Página 32.

64 Ibidem.

65 Ibidem. Página 35.

darse cuenta de que no únicamente elige sino que además es legislador, ya que al mismo tiempo que elegirse a sí mismo elige a toda la humanidad, no puede evitar escapar de este sentimiento que provoca ser poseedor de tal enorme y profunda responsabilidad: la angustia.⁶⁶ Sin embargo, Sartre no se refiere a una angustia que conduce a la inacción (cuestión tan criticada) o al quietismo, sino que se trata de una angustia simple, que todos los que han tenido bajo su poder responsabilidad han sentido y conocen. “Esto no les impide actuar: al contrario, es la condición misma de su acción (...) Y esta especie de angustia, que es la que describe el existencialismo, veremos que se explica además por una responsabilidad directa frente a los otros hombres que compromete. No es una cortina que nos separa de la acción, sino que forma parte de la acción misma.”⁶⁷

Sartre nos desarrolla el concepto de moral laica. Si Dios no existe el hombre se encuentra desamparado, abandonado. Pero que esté abandonado simplemente quiere decir que la ausencia de Dios implica que el hombre no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. Pero sobre todo, no encuentra excusas. Es decir, no hay determinismo en el hombre, no hay nada establecido. De aquí entonces se desarrolla el concepto de libertad. Si Dios no existe, no hay determinismo y por tanto el hombre es libre de hacerse a sí mismo. “Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos (...) ni justificaciones ni excusas. Estamos solos, sin excusas.”⁶⁸ Esto es lo que Sartre nos quiere decir cuando se refiere a que el hombre “está condenado a ser libre”: “Condenado, porque no se ha creado a sí mismo y, sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace. (...) El hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre.”⁶⁹ Desamparo entonces en un sentido ciertamente positivo, en el sentido de que el hombre que aparece posee en sus manos un porvenir que él mismo ha de hacer, un porvenir que lo espera.

Dentro de esta idea de desamparo, del tener la responsabilidad de elegir y de hacerse, aparece entonces las dualidades de las dobles morales a la hora de elegir. Sartre nos pone el ejemplo de uno de sus alumnos que acuden a él para pedirle consejo sobre qué hacer: si partir del hogar y alistarse en las Fuerzas Francesas Liberales o si permanecer al lado de su madre para ayudarle a vivir.⁷⁰ Esta reflexión le sirve a Sartre para analizar a qué moral debería atenerse su alumno, si a la

66 Ibidem. Página 36.

67 Ibidem. Página 40.

68 Ibidem. Páginas 42 y 43.

69 Ibidem. Página 43.

70 Ibidem. Página 44 y 45.

moral cristiana, por ejemplo, y regirse por la utilidad mayor que es ayudar al grupo o si mantenerse en la utilidad precisa de ayudar a un único ser concreto a vivir. La conclusión es que verdaderamente no hay ninguna moral, no hay nada ni nadie que deba decir a priori lo que es correcto y lo que no. Es decir, no hay ninguna moral escrita que pueda decidir a priori sobre los valores. De tal forma que el individuo que se ve ante tal situación acaba tomando las decisiones según su instinto. “Si los valores son vagos, y si son siempre demasiado vastos para el caso preciso y concreto que consideramos, sólo nos queda fiarnos de nuestros instintos. Es lo que ha tratado de hacer este joven; y cuando lo vi, me dijo: “En el fondo, lo que importa es el sentimiento, debería elegir lo que me empuja verdaderamente en cierta dirección (...)” Pero ¿cómo determinar el valor de un sentimiento?”⁷¹ Si el sentimiento (la emoción) se va a convertir entonces en lo que nos guíe, en lo que rija nuestra moral, entonces necesito determinar su valor. Sin embargo, para Sartre, no podemos determinar el valor de un afecto sin previamente haber realizado un acto que lo defina y lo ratifique. El sentimiento se construye con actos que se realizan y por tanto no puedo consultarlo para guiarme por él. Esto quiere decir que no puedo ni si quiera buscar en mí el estado auténtico que me empujará a actuar, ni pedir a una moral los conceptos que me permitan actuar.⁷² De esta forma, para Sartre, no existe ninguna moral general que pueda indicarnos lo que tenemos que hacer, no hay tales signos en el mundo como creerán los católicos, por ejemplo. Sartre nos invita a admitir que somos nosotros mismos, de todas las maneras los que elegimos el sentido que tienen. Soy yo mismo el que elige el sentido. La decisión tomada, el acto en sí es tomado totalmente por cada uno de nosotros. Llevamos la entera responsabilidad.⁷³

El desamparo entonces implica que cada uno de nosotros elijamos nuestro ser. Y en cuanto a la desesperación se quiere referir a que como individuos nos limitaremos a contar con lo que depende de nuestra voluntad o con el conjunto de probabilidades que hagan posible nuestra acción.⁷⁴ Para Sartre, tal es así que en el momento en el que las posibilidades que considero no están rigurosamente comprometidas por mi acción, debería despreocuparme e incluso desinteresarme porque “(...) ningún Dios, ningún designio puede adaptar el mundo y sus posibilidades a mi voluntad.”⁷⁵ Las cosas serán como el hombre quiera que sean, como el hombre haya decidido que sean. Sin embargo, esto no quiere decir que nos abandonemos al quietismo. Para Sartre, la doctrina existencialista es opuesta al quietismo porque precisamente declara que sólo hay realidad en la

71 Ibidem. Página 47 y 48.

72 Ibidem. Páginas 48 y 49.

73 Ibidem. Página 51.

74 Ibidem. Página 52.

75 Ibidem. Página 53.

acción. La acción toma un papel principal “(...) y va más lejos todavía, porque agrega: el hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza; por lo tanto, no es otra cosa que el conjunto de sus actos, nada más que su vida.”⁷⁶ Sartre comprende por qué esta doctrina horroriza a algunas personas y es debido a que al situar al hombre en sí mismo como responsable de su propia vida y como responsable de sus actos, hace que todas las excusas y los pretextos queden a un lado. La vida de uno mismo, para Sartre, no se responsabiliza según las circunstancias o según las adversidades, sino que se responsabiliza según los propios actos que el individuo lleve a cabo a lo largo de su vida. El hombre es lo que se hace, lo que se construye.⁷⁷ Este pensamiento puede parecer duro, pero, “(...) por otra parte, dispone a la gente para comprender que sólo cuenta la realidad, que los sueños, las esperas, las esperanzas permiten solamente definir a un hombre como sueño desilusionado, como esperanzas abortadas, como esperas inútiles; es decir, que esto lo define negativamente y no positivamente (...) Tú no eres otra cosa que tu vida (...)”⁷⁸ Para Sartre, verdaderamente, lo que se le reprocha al existencialismo entonces no es un pesimismo, sino una “dureza optimista”. Para el existencialista entonces, el cobarde es el responsable de su propia cobardía. No se excusa en configuraciones fisiológicas sino que es cobarde debido a que se ha construido como hombre cobarde por los actos que ha llevado a cabo a lo largo de su vida. “(...) el cobarde está definido a partir del acto que realiza. Lo que la gente siente oscuramente y le horroriza es que el cobarde que nosotros presentamos es culpable de ser cobarde. Lo que la gente quiere es que se nazca cobarde o héroe.”⁷⁹ Encontramos entonces una moral de acción y compromiso. Compromiso porque uno es responsable, en este ejemplo, de dejar de ser cobarde o dejar de ser héroe. Hay siempre una posibilidad de cambio, de acción.

Pasamos ahora a adentrarnos en el tema de la subjetividad. Una de las críticas al existencialismo era que aislaba al hombre en sus subjetividad individual. Sartre tratará de explicar este punto para defender la doctrina de este reproche. Admite que el punto de partida es la subjetividad del individuo pero porque la intención es establecer una doctrina basada en la verdad y en el punto de partida no puede haber otra verdad más que el cogito: pienso, luego existo. Es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma y además es una verdad al alcance de todo el mundo ya que consiste en captarse sin intermediario. Para Sartre, esta teoría es la única que otorga una dignidad al hombre ya que es la única que no lo convierte en objeto (apreciamos aquí

76 Ibidem. Página 56.

77 Ibidem. Página 57.

78 Ibidem. Página 58.

79 Ibidem. Página 60.

una crítica hacia el materialismo que tiene por efecto tratar a todos los hombres como objetos).⁸⁰ Pero en cuanto a la crítica recibida, la subjetividad que alcanza el existencialismo no es rigurosamente individual porque en el mismo cogito uno no se descubría únicamente a sí mismo sino también a los otros. En el “yo pienso” (contrario a Descartes) nos captamos a nosotros mismos pero frente al otro (esta idea la veremos más desarrollada en el *Ser y la Nada*). Así mediante esta subjetividad individual se descubre a los otros y se les descubre como condición de la propia existencia. “(...) no puede ser nada (...) salvo si los otros lo reconocen como tal. Para tener una verdad cualquiera sobre mí, es necesario que pase por el otro. El otro es indispensable a mi existencia tanto como el conocimiento que tengo de mí mismo. En estas condiciones, el descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo, al otro, como una libertad colocada frente a mí que no piensa y que no quiere sino por o contra mí. Así descubrimos enseguida un mundo que llamaremos la intersubjetividad, y es en este mundo donde el hombre decide lo que es y lo que son los otros.”⁸¹

Ya habíamos dicho que para Sartre es imposible encontrar una esencia universal en cada hombre, pero, sin embargo, se habla de la existencia de una universalidad humana de “condición”. Por condición se entiende “(...) el conjunto de los límites a priori que bosquejan su situación fundamental en el universo.”⁸² En el sentido de las situaciones históricas, las cuales varían, así como las situaciones de clases a las que se pertenecen (esclavo, señor feudal, proletario, etc). Pero lo que no varía es su necesidad de estar en el mundo, de vivir en el mundo y de ser en el mundo. Si los proyectos son y pueden ser diversos, todos presentan la tentativa de ampliar o negar esos límites. “En consecuencia, todo proyecto, por más individual que sea, tiene un valor universal.”⁸³ Universal en el sentido de que todo proyecto es comprensible para todo hombre, lo que no significa que el proyecto defina al hombre para siempre (posibilidad de cambio). Encontramos entonces una universalidad del hombre que no es dada sino que es construida constantemente.

En cuanto a la elección, la elección es siempre posible, pero lo que no es posible es no elegir. Si no elijo, también elijo. “(...) estoy obligado a elegir una actitud y que de todos modos tengo la responsabilidad de una elección que, al comprometerme, compromete a toda la humanidad

80 Ibidem. Páginas 62 y 63.

81 Ibidem. Página 64.

82 Ibidem. Página 66.

83 Ibidem. Página 67.

aun cuando ningún valor a priori determina mi elección, esto no tiene nada que ver con el capricho. (...) haga lo que haga, es imposible que no tome una responsabilidad total.”⁸⁴

La moral existencialista tiene en común con el arte que, en ambos casos, tenemos creación e invención. No podemos decir a priori lo que hay que hacer, tenemos que inventarnos nuestra ley. El hombre elige su moral. “El hombre se hace; no está todo hecho desde el principio, se hace al elegir su moral, y la presión de las circunstancias es tal que no puede dejar de elegir una.”⁸⁵

Veamos el concepto de “mala fe”. Si se ha descrito la situación del hombre como libre elección, como acción libre sin excusas ni ayuda, diríamos entonces que todo aquel que se refugia detrás de la excusa de sus pasiones, aquel que inventa un determinismo, es un hombre de “mala fe”.⁸⁶ Se objeta que uno podría elegirse a sí mismo como hombre de mala fe, pero para Sartre la mala fe la define como un error. “(...) si elijo declarar que ciertos valores existen antes que yo: estoy en contradicción conmigo mismo si, a la vez, los quiero y declaro que se me imponen. Si se me dice: ¿y si quiero ser de mala fe?, responderé: no hay ninguna razón para que no lo sea, pero yo declaro que usted lo es, y que la actitud de estricta coherencia es la actitud de buena fe.”⁸⁷ Los actos de los hombres de buena fe tienen como último fin la búsqueda de la libertad como tal. La elección abarca lo inconmensurable, se puede elegir lo que se quiera pero lo único que tiene importancia es saber si la invención que se hace se hace en nombre de la libertad. Elegir la libertad propia es también elegir la libertad ajena.

Se le ha reprochado que realmente en el fondo los valores no son serios porque son elegidos e inventados. A esto Sartre da su explicación clara y concisa: “(...) si he suprimido a Dios padre, es necesario alguien para inventar los valores. Hay que tomar las cosas como son. Y, además, decir que nosotros inventamos los valores no significa más que eso: la vida no tiene sentido, a priori. Antes de que ustedes vivan, la vida no es nada; les corresponde a ustedes darle un sentido, y el valor no es otra cosa que ese sentido que ustedes eligen.”⁸⁸

Otro reproche a la ideología sartriana es su contradicción en cuanto a lo que el humanismo concierne debido a que en *La Náusea* expuso que los humanistas estaban equivocados. Para Sartre la explicación es muy clara. Considera que el humanismo tiene dos sentidos muy distintos. El

84 Ibidem. Páginas 70 y 71.

85 Ibidem. Páginas 73 y 74.

86 Ibidem. Página 75.

87 Ibidem. Página 76.

88 Ibidem. Página 82.

primero del que habla es el sentido de humanismo el cual desprecia y con el que discrepa. El humanismo que toma al hombre como fin y como valor superior. Pone de ejemplo la situación en la cual los hombres aprecian la grandeza de los actos humanos y atribuyen el mérito al colectivo y al conjunto humano cuando realmente no se les debería aplicar a ellos mismos. Es decir, supondría dar un valor al hombre de acuerdo a los actos más altos de ciertos hombres. Para Sartre este humanismo es absurdo porque no se puede admitir que un hombre formule un juicio sobre el hombre. “(...) sólo el perro o el caballo podrían emitir un juicio de conjunto sobre el hombre y declarar que el hombre es asombroso (...)”⁸⁹ El hombre está siempre por realizarse, no debe tomarse nunca como fin. Así mismo cree que no debe existir una humanidad a la cual rendir culto porque el culto a esta humanidad conduciría al fascismo y es un humanismo que no queremos.⁹⁰ En cambio, el otro humanismo del que habla, el humanismo que queremos, el existencialista, tiene otro sentido: “(...) el hombre está continuamente fuera de sí mismo; es proyectándose y perdiéndose fuera de sí mismo como hace existir al hombre y, por otra parte, es persiguiendo fines trascendentales como puede existir; el hombre, siendo este rebasamiento mismo y no captando objetos sino con relación a este rebasamiento, está en el corazón y en el centro de este rebasamiento.”⁹¹ Para Sartre no existe otro universo mas que este universo humano de subjetividad humana. Este humanismo existencialista es humanismo porque recuerda al hombre que no hay otro legislador mas que él mismo, que es en el desamparo donde decidirá sobre sí y porque no es volviendo hacia sí sino siempre buscando fuera de sí un fin que es liberación, realización que es como hombre se realizará en cuanto a humano.⁹²

Sartre concluye que de esta forma ha logrado rebasar las injustas objeciones que se le ha hecho al existencialismo. El existencialismo es un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente, no busca hundir al hombre en la desesperación. No trata de agotarse en demostrar que Dios no existe sino que declara que aunque Dios existiera esta idea no cambiaría. Es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada puede salvarlo de sí mismo. De esta forma el existencialismo se trata de un optimismo y de una doctrina de acción.⁹³

89 Ibidem. Página 84.

90 Ibidem.

91 Ibidem. Páginas 84 y 85.

92 Ibidem. Página 86.

93 Ibidem. Páginas 86 y 87.

Conclusión y conexión

Hemos visto y analizado que en vista a la polémica librada por la psicología positivista, se vio casi como por obligación el esbozar una alternativa filosófica que nos permitiera abordar el tema de las emociones. Y debido al comentado error por parte de la psicología de observar los comportamientos psíquicos del ser humano como si se tratasen de hechos fácticos, Sartre recurrió entonces a la Fenomenología y, en última instancia, al existencialismo.

La Fenomenología entonces permitió realizar una observación acerca de las emociones desde un punto de vista más puro pero no aislado, ya que el hecho humano carece de significación. La importancia radica en que precisamente pertenece a lo humano, y desde esta perspectiva se deberá interrogar a la emoción sobre sí misma, sobre la persona y sobre el mundo.

En *Bosquejo de una Teoría de las Emociones* pudimos apreciar que, Sartre, para poder ofrecer una definición de la emoción había que reconocer de manera inequívoca el papel fundamental de la acción física en tanto evidencia materializada y comprobable del estado psíquico del sujeto. Sartre volcaba la mirada a las acciones porque ellas son un reflejo del constante vaivén entre el mundo reflexivo y el mundo irreflexivo y por tanto daban cuenta y alimentaban el estado psíquico del sujeto. Podemos encontrar esta misma idea en el *Existencialismo es un Humanismo* en el momento en el que el autor nos trata de expresar que lo que sentimos y lo que somos son acciones, se mide por los actos. Que sentimos debido a los actos que realizamos. También el acto recibe suma importancia en esta segunda obra.

Para Sartre, en la primera obra analizada, no se podía pretender describir la emoción del individuo sin ponerla en consideración con el mundo. Mundo entendido como el espacio que recibe los estragos o resultados de esta emoción, espacio en el que se ven reflejadas las emociones, y por tanto, la evidencia de la misma existencia. En ambas obras se ve reflejada la necesidad del hombre de estar en el mundo, de ser, vivir y existir en el mundo, ya que en la segunda obra hablamos de la importancia de la situación histórica como fuerte peso a la hora de que el individuo tuviera que tomar decisiones, elegir, y por ende actuar.

Vimos entonces que la emoción para Sartre no era otra cosa más que la transformación del mundo y las relaciones que en él se efectúan con el fin de liberar la insoportable tensión que se genera con la imposibilidad de procesar o aprehender un elemento de la realidad perceptible (como

La Teoría de la Emoción de Jean-Paul Sartre

bien vimos, la reacción de desmayo ante un miedo como huida, por ejemplo).⁹⁴ Del mismo modo, en *Existencialismo es un Humanismo* hemos podido apreciar que un sentimiento, una emoción, estaba valorada en el momento en el que lo he conducido al acto. Es decir, se determinaba el afecto al hacer precisamente un acto que lo ratificara, se construía con actos que se realizaban en el mundo.

Sartre reconoce que el psicoanálisis permite conocer el punto de vista de quien está padeciendo la emoción y sólo de esta forma será posible establecer una interpretación existencial. El ser conscientes de la forma en la que vivimos el mundo hace que seamos responsables de tal forma de vivir. Por ello insiste tanto en la claridad de la conciencia y en la necesidad de acercarnos a la fenomenología y al existencialismo para poder reflexionar acerca de nuestra posición ante el mundo.⁹⁵

94 Poveda Yáñez, J., 1 Junio 2015, Lo que Jean Paul Sartre tiene que decirte respecto de tus emociones, La Sospecha Perpetua. Disponible en: <https://lasospechaperpetua.wordpress.com/2015/06/01/lo-que-jean-paul-sartre-tiene-que-decirte-respecto-de-tus-emociones/>

95 Reyes Pérez, O.J., Mayo 2019, Análisis y Comentarios en torno al Bosquejo de una teoría de las emociones. Disponible en: <https://www.researchgate.net/>

Capítulo 3: *El ser y la Nada*

El presente capítulo a tratar es un análisis de la obra *El ser y la Nada* de Sartre (1943). Se trata de la primera gran obra de este autor y sin duda la más famosa. En ella desarrollará algunas de las tesis fundamentales de lo que es el existencialismo, basadas en el concepto de libertad y de responsabilidad plena del hombre respecto de su existencia.⁹⁶ En lo que concierne a nuestro trabajo, nos centraremos principalmente en la Tercera Parte del libro, concretamente en el Capítulo II, *El cuerpo*.

Para Sartre, existe una realidad corporal mediante la cual el cuerpo puede ser analizado a partir de tres dimensiones que expondrá a lo largo de todo el capítulo. Asume esta tarea porque sin ella no sería posible explicar las relaciones con el prójimo. Sartre considera que la realidad corporal puede ser comprendida entonces por una primera dimensión como “ser-para-sí” (existo mi cuerpo, la facticidad), una segunda dimensión, la de el “cuerpo-para-otro”, “ser-para-otro” (mi cuerpo es conocido y utilizado por el otro, por el prójimo) y, finalmente, una tercera dimensión, la dimensión ontológica del cuerpo en la cual soy objeto para el otro.⁹⁷ “Existo mi cuerpo: tal es su primera dimensión de ser. Mi cuerpo es utilizado y conocido por el prójimo: tal es su segunda dimensión. Pero, en tanto que soy para otro, el otro se me devela como el sujeto para el cual soy objeto.”⁹⁸

Sartre comienza el capítulo refiriéndose al problema existente del cuerpo y sus relaciones con la conciencia. Esto apunta a mostrar que desde el primer momento falla el punto de partida en la investigación de nuestro cuerpo. Por una parte se sitúa la conciencia, mi conciencia (autoconciencia) y por otra un objeto caracterizado por múltiples procesos y compuesto por diversas materias las cuales a su vez están compuestas por distintos procesos químicos.

“El problema del cuerpo y de sus relaciones con la conciencia se ve a menudo oscurecido por el hecho de empezarse por considerar el cuerpo como una cosa dotada de sus leyes propias y capaz de ser definida desde afuera, mientras que la conciencia se alcanza por el tipo de intuición íntima que le es propia. En efecto: si, después de haber captado mi conciencia en su interioridad absoluta, trato, por una serie de actos reflexivos, de unirla a cierto objeto viviente constituido por un

96 Alvaro, D. 2018. La experiencia del Nosotros en el *Ser y la Nada*. Sartre en el umbral de lo social. Límite, Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología. Volumen 13, pp. 3-16

97 Díaz Romero, P. 2011. Cuerpo e intersubjetividad: las perspectivas fenomenológicas de J.P. Sartre y M. Merleau-Ponty. Jornadas de estudiantes del departamento de Filosofía. Universidad Nacional de Córdoba.

98 Sartre, J.P. 2013. *El ser y la Nada*, Buenos Aires. Ed. Losada. Páginas 483 y 484.

sistema nervioso, un cerebro, glándulas, órganos digestivos, respiratorios y circulatorios, cuya materia es analizable químicamente en átomos de hidrógeno, carbono, azoe, fósforo, etc., encontraré insuperables dificultades: pero estas dificultades provienen de que intento unir mi conciencia no a mi cuerpo sino al cuerpo de los otros.”⁹⁹

Esta descripción del cuerpo no es para Sartre “mi cuerpo tal cual es para mí”.¹⁰⁰ El hombre supone que esta descripción se le atribuye a sí mismo como hombre que es, sin embargo, nunca es testigo de su propio cerebro ni de sus propias glándulas endocrinas, como dice nuestro autor. Sartre quiere resaltar la importancia del orden de los conocimientos, es decir, partir de las experiencias que los médicos han hecho sobre mi cuerpo es partir de mi cuerpo en medio del mundo tal como es para otro. Esto hace que mi cuerpo tal cual es para mí no se me aparezca en medio del mundo. Es decir, al atenerme a las descripciones anatómicas de los médicos no vivo mi cuerpo tal cual es para mí sino que lo aprecio desde afuera, en medio del mundo, lo capto como si de un objeto se tratase como un “esto entre otros estos”. De tal forma que para Sartre “(...) sólo por un razonamiento lo reducía a ser el mío: era más mi propiedad que mi ser.”¹⁰¹

Para Sartre, el descubrimiento de mi cuerpo como objeto es sin duda una revelación de su ser, pero el ser que se me revela ahí es su ser-para-otro no su ser-para-sí. Debido al haber escogido el punto de vista físico, el punto de vista desde fuera, de la exterioridad, la conciencia que es interioridad absoluta se niega a dejarse vincular al objeto. Desde el origen nos hemos colocado en la perspectiva del otro-objeto. Por ello, nos dice Sartre, si pretendemos reflexionar acerca de la naturaleza del cuerpo debemos restablecer este orden de conocimiento para que sea conforme al ser. Habrá que examinar el cuerpo en todas sus dimensiones, en tanto que ser-para-sí y en tanto que ser-para-otro. “El ser-para-sí debe ser íntegramente cuerpo e íntegramente conciencia: no puede estar unido a un cuerpo. Análogamente el ser-para-otro es íntegramente cuerpo; no hay “fenómenos psíquicos” que hayan de unirse a un cuerpo; no hay nada detrás del cuerpo; sino que el cuerpo es íntegramente “psíquico”.”¹⁰²

A continuación se estudiarán esos modos de ser del cuerpo.

99 Ibidem. Página 420.

100 Ibidem.

101 Ibidem. Página 421.

102 Ibidem. Página 423.

El cuerpo como ser-para-sí: la facticidad

Sartre advierte la “confusión” que se ha dado en la historia de la filosofía por el modo de comprender la relación entre el cuerpo y la conciencia. Esta confusión es lo que hemos llamado anteriormente como “problema del cuerpo”. Esto quiere decir que se ha entendido la conciencia y el cuerpo como dos realidades completamente diferentes.

“Parece, a primera vista, que nuestras precedentes observaciones se oponen a los datos de cogito cartesiano. “El alma es más fácil de conocer que el cuerpo”, decía Descartes. Y por ello entendía hacer una distinción radical entre los hechos de pensamiento, accesibles a la reflexión, y los hechos del cuerpo, cuyo conocimiento debe ser garantizado por la bondad divina. (...) con ello se ha expulsado irremediamente al cuerpo de la conciencia y de que ningún nexo podrá ya reunir ese cuerpo que es ya cuerpo-para-otro con la conciencia que, se pretende, lo manifiesta.”¹⁰³

Para Sartre, se debe partir de nuestra relación primera con el en-sí, desde nuestro ser-en-el-mundo. No hay por una parte un para-sí y por otra un mundo sino que el para-sí es por sí mismo relación con el mundo. Por el hecho de que haya un mundo, este mundo no podría existir sin mí, sin una relación con la conciencia. Si hay un mundo es por la realidad humana.

“(…) El hombre y el mundo son seres relativos y el principio de su ser es la relación. Se sigue de ello que la relación primera va de la realidad-humana al mundo. Surgir, para mí, es desplegar mis distancias a las cosas y por ese hecho hacer que haya cosas. Pero, por consiguiente, las cosas son precisamente “cosas-que-existen-a-distancia-de-mí”. Así, el mundo me devuelve esa relación unívoca que es mi ser y por la cual hago que él se revele.”¹⁰⁴

Sartre llama la atención sobre este hecho. Sin la existencia humana no habría mundo. Entre mundo y hombre existe una relación necesaria y esta relación parte del hombre para regresar al hombre. El hombre despliega distancias y al hacerlo lleva las cosas a su estar. Conoce y lo hace desde un determinado lugar, desde un aquí que él asume.¹⁰⁵

Para poder describir la experiencia de la existencia corporal, Sartre recupera la noción heideggeriana de “ser-ahí” (Dasein) lo que implica que el hombre es una necesidad ontológica

103 Ibidem. Páginas 423 y 424.

104 Ibidem. Página 426.

105 Biemel, W. (1966). Sartre: interpretación del cuerpo, Convivium, 21, pp. 65-76.

fundamental que aparece entre dos contingencias. La primera, proviene del hecho de que “(...) si bien es necesario que yo sea en forma de ser-ahí, es enteramente contingente que yo sea, puesto que no soy el fundamento de mi ser (...).”¹⁰⁶ La segunda es que “(...) si bien es necesario que mi ser esté comprometido en tal o cual punto de vista, es contingente que sea precisamente en este o aquel punto de vista, con exclusión de cualquier otro.”¹⁰⁷ Estas dos contingencias es lo que Sartre llamará “la facticidad del para-sí” la cual supone que “(...) el en-sí nihilizado y sumido en el acaecimiento absoluto que es la aparición del fundamento o surgimiento del para-sí como su contingencia original. (...) esa contingencia no deja de infestarlo y hace que me capte a la vez como totalmente responsable de mi ser y como totalmente injustificable.”¹⁰⁸ La facticidad del para-sí, el en-sí del para-sí, es lo que entiende Sartre como “cuerpo”. Podría definirse el cuerpo como la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma. “(...) No es otra cosa que el para-sí; no es un en-sí en el para-sí, pues entonces fijaría todo. Sino que es el hecho de que el para-sí no es su propio fundamento, en tanto que ese hecho se traduce por la necesidad de existir como ser contingente comprometido en medio de los seres contingentes. En tanto que tal, el cuerpo no se distingue de la situación del para-sí, puesto que, para el para-sí, existir o situarse son una sola y misma cosa (...)”¹⁰⁹

El cuerpo, pues, es una característica necesaria del para-sí. De la naturaleza del para-sí necesariamente deriva que el para-sí sea cuerpo. Para Sartre la situación se da sólo si existe un cuerpo. Es decir, no puede pensarse la conciencia existiendo independientemente del cuerpo, sin un cuerpo, ya que es él mismo el que permite las condiciones de posibilidad de proyectarse. El cuerpo entonces es la condición de posibilidad de la libertad.¹¹⁰ En el cuerpo acontece el vínculo que une el ser-para-sí al mundo. Si le faltara el cuerpo al ser-para-sí no tendría posibilidad alguna de actuar en el mundo.

Sartre aclarará esta idea con un análisis de los sentidos, concretamente con el sentido de la vista. El ver, el acto de ver, no es visto por nosotros. Vemos los objetos que se nos dan pero nunca podemos ver el acto de ver en sí mismo. Mi ojo ve sin ser visto, sin verse viendo.¹¹¹ La percepción se da a través de los sentidos mediante un centro de referencia rigurosamente objetivo (el ojo, en este caso). El centro de referencia entonces se encuentra situado en el campo mismo que se orienta

106 Sartre, J.P. 2013. *El ser y la Nada*, Buenos Aires. Ed. Losada. Página 427.

107 Ibidem.

108 Ibidem. Páginas 427 y 428.

109 Ibidem. Página 428.

110 Díaz Romero, P. 2013. *Cuerpo Existido, Cuerpo Situado: reflexiones sobre el cuerpo en la obra de Jean-Paul Sartre*. Síntesis, nº 4.

111 Sartre, J.P. 2013. *El ser y la Nada*, Buenos Aires. Ed. Losada. Páginas 429-438

en torno a él. “(...) Sólo que ese centro, como estructura del campo perceptivo considerado, nosotros no lo vemos: lo somos. (...) Así, la estructura del mundo implica que no podemos ver sin ser visibles.”¹¹² Que el cuerpo sea el centro de referencia significa que el mundo nos devuelve permanentemente la imagen de un objeto que no puede ser un objeto para nosotros porque es, precisamente, lo que somos y esta es la dimensión para-sí del cuerpo.¹¹³ “(...) Ese objeto no existe para nosotros sino a título de indicación abstracta: es lo que todas las cosas me indican y lo que por principio no puedo captar, ya que es lo que soy. Lo que soy, en efecto, no puede por principio ser objeto para mí en tanto que lo soy. El objeto que las cosas del mundo indican y ciñen en su ronda es para sí mismo y por principio un no-objeto. Pero el surgimiento de mi ser, al desplegar las distancias a partir de un centro, por el acto mismo de este desplegar, determina un objeto que es él mismo en tanto que se hace indicar por el mundo y del cual, empero, no podría tener yo intuición como objeto, pues yo lo soy, yo, que soy presencia a mí mismo como el ser que es su propia nada.”¹¹⁴ Sartre pretende expresarnos aquí que el cuerpo es un no-objeto, es decir, mi cuerpo es para mí un no-objeto. Sin embargo, el surgimiento de mi ser, mi mismo ser, es ese centro de referencia y a su vez es un objeto del cual yo no puedo intuir como objeto ya que soy yo mismo. El centro de referencia, por tanto, somos nosotros mismos. Este centro no es visible para nosotros pero desde él sale el ver y para que esto sea así el mismo centro de referencia ha de pertenecer al mundo y esta pertenencia al mundo se lleva a cabo a través del cuerpo. Sartre, tomando las ideas heideggerianas acerca del configurar-mundo, pretende mostrar que al configurar-mundo le pertenece un ente mundano que es el cuerpo. Para Sartre, la configuración del mundo no es más que un actuar en él, un penetrar en el mundo actuando en él.¹¹⁵

Para Sartre entonces mi ser-en-el-mundo por el simple hecho de que realiza un mundo se indica a sí mismo como ser-en-medio-del-mundo ya que no hay otra manera de entrar en contacto con el mundo sino siendo mundo. Es necesario que me pierda en el mundo para que el mundo exista y yo pueda trascenderlo.¹¹⁶ El ser-para-sí, al hacerse mundano y desplegar relaciones mundanas, viene al mundo. “Así, decir que he entrado en el mundo, que he “venido al mundo” o que hay un mundo o que tengo un cuerpo es una sola y misma cosa.”¹¹⁷ El surgimiento del para-sí en el mundo

112 Ibidem. Página 439.

113 Díaz Romero, P. 2013. *Cuerpo Existido, Cuerpo Situado: reflexiones sobre el cuerpo en la obra de Jean-Paul Sartre*. Síntesis, n° 4.

114 Sartre, J.P. 2013. *El ser y la Nada*, Buenos Aires. Ed. Losada. Páginas 439 y 440.

115 Biemel, W. (1966). Sartre: interpretación del cuerpo, *Convivium*, 21, pp. 65-76.

116 Sartre, J.P. 2013. *El ser y la Nada*, Buenos Aires. Ed. Losada. Página 440.

117 Ibidem.

hace existir al mismo tiempo el mundo como totalidad de las cosas y los sentidos como manera objetiva en la que se representan las cualidades de las cosas. La forma en la que veo el mundo representa la manera en que hay un mundo para mí, define mi sentido visual de tal forma que mi sentido puede ser definido y conocido objetivamente por mí pero partiendo del mundo.¹¹⁸ “El sentido, en efecto, es nuestro ser-en-el-mundo en tanto que tenemos de serlo en forma de ser-en-medio-del-mundo.”¹¹⁹ Esto quiere decir que somos en el mundo según nuestra forma de estar en el mundo. Ser-en-el-mundo quiere decir que desplegamos una comprensión del mismo y que conforme a ésta se nos harán accesibles las cosas que pertenecen al mundo; mientras que estar-en-el-mundo hace referencia a que poseemos un cuerpo que está en medio del mundo que permite que entremos en relación con el resto de cosas que pertenecen a él.¹²⁰

El cuerpo es el “centro de referencia total indicado por las cosas.”¹²¹ al cual están orientadas todas las cosas. Al descubrir el mundo, al surgir y ser en el mundo, encuentro en el cuerpo las indicaciones para las posibles acciones. No existiría mundo si no estuviera en situación de actuar.¹²² Sin embargo, en cuanto al cuerpo del Otro se me aparece como un instrumento en medio de otros instrumentos (en el mundo). Concibo mi cuerpo a imagen del cuerpo del prójimo que es un instrumento en el mundo el cual debo manejar de forma delicada y el cual me permite manejar el resto de utensilios. Cada utensilio remite a otros utensilios y estas remisiones no podrían ser captadas por una conciencia puramente contemplativa. El mundo se me revela como indicación de actos que hacer. “Así, el mundo, como correlato de las posibilidades que soy, aparece, desde mi surgimiento, como el esbozo enorme de todas mis acciones posibles. La percepción se trasciende naturalmente hacia la acción; mejor aún, no puede develarse sino en y por proyectos de acción. El mundo se revela como un “*creux toujours futur*” -Hueco siempre futuro-, porque somos siempre futuros para nosotros mismos.”¹²³

Nos encontramos ante una doble necesidad contradictoria. Si todo es instrumento utilizable y captable por medio de otro instrumento, el universo sería entonces una remisión objetiva indefinida de utensilio en utensilio. Remitiríamos al infinito. La estructura del mundo implica que no podamos insertarnos dentro del campo de utensilidad sino siendo nosotros mismos utensilio, no

118 Ibidem. Página 441.

119 Ibidem. Página 442.

120 Biemel, W. (1966). Sartre: interpretación del cuerpo, Convivium, 21, pp. 65-76.

121 Sartre, J.P. 2013. *El ser y la Nada*, Buenos Aires. Ed. Losada. Página 442.

122 Biemel, W. (1966). Sartre: interpretación del cuerpo, Convivium, 21, pp. 65-76.

123 Sartre, J.P. 2013. *El ser y la Nada*, Buenos Aires. Ed. Losada. Páginas 445 y 446.

podemos actuar sin ser actuados. Todo instrumento es instrumento con referencia a otro instrumento. Pero al mismo tiempo la propia existencia del complejo remite inmediatamente a un centro. “Así, este centro es a la vez un utensilio objetivamente definido por el campo instrumental a él referido y a la vez el utensilio que no podemos utilizar puesto que nos veríamos remitidos al infinito.”¹²⁴ El instrumento que no empleamos, lo somos. El instrumento remite a mí mismo. Es decir, ese carácter doble consiste en que el centro de referencia al que acuden los instrumentos tiene también carácter instrumental pero este centro es distinto de todo instrumento. Usamos el instrumento pero el centro de remisión instrumental no lo usamos como instrumento sino que lo somos. Nuestro cuerpo es este centro instrumental¹²⁵ y se extiende siempre a través del utensilio que utiliza.

“(…) En cierto sentido, el cuerpo es lo que soy inmediatamente; en otro sentido, estoy separado de él por el espesor infinito del mundo; me es dado por un reflujo del mundo hacia mi facticidad, y la condición de ese reflujo perpetuo es un perpetuo trascender.”¹²⁶ Se trata de la experiencia del cuerpo constantemente transcendido en la percepción y en cuanto centro de referencia de los utensilios. Esto quiere decir que nos encontramos siempre traspasando nuestro cuerpo. En el trato de las cosas, nuestra atención se centra siempre en las cosas o en las actividades que vamos a realizar o realizamos. El cuerpo permanece en un estado de “disimulación”. Es decir, sólo cuando el instrumento está alterado empieza uno a preguntarse para qué sirve el instrumento que está manejando y qué presupone su utilidad.¹²⁷

“Así, el cuerpo, siendo el transcendido, es el preter-ido, es el Pasado. Es la presencia inmediata de las cosas “sensibles” al para-sí, en tanto que esa presencia indica un centro de referencia y está ya trascendida, sea hacia la aparición de un nuevo esto, sea hacia una combinación nueva de cosas-utensilios.”¹²⁸ A través del cuerpo experimentamos la presencia inmediata de las cosas “sensibles”. Las cosas remiten al cuerpo como su centro de orientación, de referencia, y éste se nos presenta como inmediatamente pasado ya que estamos constantemente en un *ahora* que nos aprisiona y nos presenta un nuevo proyecto. En todo proyecto del para-sí, el cuerpo es ahí, es Pasado inmediato porque aflora aún al Presente que le huye: es a la vez punto de vista y punto de partida que soy y que trasciendo hacia lo que tengo que ser. “Pero ese punto de vista perpetuamente

124 Ibidem. Página 447.

125 Biemel, W. (1966). Sartre: interpretación del cuerpo, Convivium, 21, pp. 65-76.

126 Sartre, J.P. 2013. *El ser y la Nada*, Buenos Aires. Ed. Losada. Página 450.

127 Biemel, W. (1966). Sartre: interpretación del cuerpo, Convivium, 21, pp. 65-76.

128 Sartre, J.P. 2013. *El ser y la Nada*, Buenos Aires. Ed. Losada. Páginas 450 y 451.

trascendido y que perpetuamente renace en el meollo del trascender, ese punto de partida que no ceso de franquear y que es yo-mismo siempre a la zaga de mí, es la necesidad de mi contingencia. Necesario, lo es doblemente.”¹²⁹ Se entiende el cuerpo como posibilitando la libertad ya que es condición de la conciencia como conciencia del mundo. La hace libre.¹³⁰ Para poder actuar en el mundo necesito de mi cuerpo. Por mi cuerpo tomo conciencia de que no soy el fundamento del mismo, no he creado mi cuerpo, de tal forma que defino mi ser como algo que tengo que ser, no como algo que es. Así experimento mi finitud, en el cuerpo, a través del para-sí.¹³¹ “La condición necesaria para que yo sea, allende un mundo al que hago advenir al ser, es que yo no sea, y que no sea lo que soy; es que, en el meollo de la persecución infinita que soy, haya perpetuamente algo dado e incaptable.”¹³²

“Nacimiento, pasado, contingencia, necesidad de un punto de vista, condición de hecho de toda acción posible sobre el mundo: tal es el cuerpo, tal lo es para mí. No es, pues, en modo alguno una adición contingente a mi alma, sino, al contrario, una estructura permanente de mi ser y la condición permanente de posibilidad de mi conciencia como conciencia del mundo y como proyecto trascendente hacia mi futuro.”¹³³ Para Sartre, nuestro cuerpo es para nosotros, somos elección y el ser es para nosotros, elegirnos. Que mi cuerpo sea incaptable significa que es necesario que haya una elección, que no soy todo a la vez. Por ello mi finitud es condición de mi libertad ya que no hay libertad sin elección.

El cuerpo es por tanto un instrumento que no puedo utilizar por medio de otro instrumento y la conciencia no es conciencia del cuerpo. La conciencia existe su cuerpo.¹³⁴ En este momento Sartre nos expone el ejemplo de sentir dolor. El cuerpo psíquico, en el plano del en-sí, constituye los fenómenos de la psique. Así el cuerpo psíquico es padecido como la contingencia del odio o del amor de los actos y cualidades solo que posee un carácter nuevo y es que en tanto existida por la conciencia es la recuperación de la conciencia por el en-sí, en tanto que padecida en el dolor o el odio, es proyectada en el en-sí por la reflexión. El cuerpo se entiende como determinación del espacio psíquico. La psique no está unida a un cuerpo sino que el cuerpo es su perpetua condición

129 Ibidem. Página 451.

130 Díaz Romero, P. 2013. *Cuerpo Existido, Cuerpo Situado: reflexiones sobre el cuerpo en la obra de Jean-Paul Sartre*. Síntesis, n° 4.

131 Biemel, W. (1966). *Sartre: interpretación del cuerpo*, Convivium, 21, pp. 65-76.

132 Sartre, J.P. 2013. *El ser y la Nada*, Buenos Aires. Ed. Losada. Página 451.

133 Ibidem. Página 452.

134 Ibidem. Página 455.

de posibilidad. La conciencia siempre ha de tener un cuerpo. Esta afectividad es entonces pura captación de una contingencia sin color, pura aprehensión de sí como existencia de hecho.¹³⁵

“Esta captación perpetua por mí para-sí de un gusto insulso y sin distancia que me acompaña hasta en mis esfuerzos por librarme de él, y que es mi gusto, es lo que hemos descrito en otro lugar con el nombre de *Náusea*. Una náusea discreta e incoercible revela perpetuamente mi cuerpo a mi conciencia: puede ocurrir que busquemos lo agradable o el dolor físico para librarnos de ella, pero, desde que el dolor o el agrado son existidos por la conciencia, manifiestan a su vez su facticidad y contingencia, y se develan sobre fondo de náusea. Lejos de tener que comprender este término de náusea como una metáfora tomada de nuestros malestares fisiológicos, es, muy al contrario, el fundamento sobre el cual se producen todas las náuseas concretas y empíricas (náuseas ante la carne pútrida, la sangre fresca, los excrementos, etc.) que nos conducen al vómito.”¹³⁶

El cuerpo-para-otro

En el apartado anterior hemos tratado de exponer cómo experimento mi propio cuerpo y lo que significa para mí, hemos descrito el ser de mi cuerpo para-mí: o bien es el centro de referencia indicado por los objetos-utensilios del mundo, o la contingencia de que exista el para-sí. Sin embargo, el cuerpo también posee otros planos de existencia: existe también para otro. Estudiaremos tanto cómo mi cuerpo aparece al otro como la manera en la que el cuerpo del prójimo se me aparece. Sartre comenzará analizando la naturaleza del cuerpo-para-otro (el cuerpo ajeno), el modo en que me es dado el cuerpo del prójimo.¹³⁷

La aparición del cuerpo ajeno será una relación secundaria con el otro y constituye una dimensión del cuerpo como ser-para-otro. “(...) el prójimo existe para mí primeramente y lo capto en su cuerpo después; el cuerpo ajeno es para mí una estructura secundaria.”¹³⁸

Cuando analizamos el cuerpo propio vimos que mantenía una relación con el instrumento, que todos los instrumentos mundanos estaban orientados en torno de él, transformaba las cosas sin él mismo ser transformado. Cuando el cuerpo del prójimo entra en relación con el propio, esto

135 Ibidem. Página 466.

136 Ibidem. Páginas 466 y 467.

137 Ibidem. Página 467.

138 Ibidem. Página 468.

varía. Para Sartre, vemos el cuerpo del otro como un instrumento que podemos utilizar o como algo que se resiste a ser usado por nosotros. “Así, el cuerpo ajeno es radicalmente diferente de mi cuerpo-para-mí: es el utensilio que yo no soy y que utilizo (o que me resiste, lo que viene a ser lo mismo). Se presenta a mí originariamente con cierto coeficiente objetivo de utilidad y adversidad. El cuerpo ajeno es, pues, el prójimo mismo como trascendencia-instrumento.”¹³⁹

El cuerpo del prójimo entra entonces en una relación de dominio-esclavitud que constituye un elemento esencial en el análisis sartreano de la mirada.¹⁴⁰ El cuerpo del otro pasa a ser un instrumento. “Así, como el prójimo es el instrumento que utilizo por medio del instrumento que soy y al que ningún otro instrumento puede utilizar, así también es el conjunto de órganos sensibles que se revelan a mi conocimiento sensible, es decir, es una facticidad que se aparece a otra facticidad.”¹⁴¹

El cuerpo del otro es su facticidad como instrumento y como síntesis de órganos sensibles en tanto que se revela a mi propia facticidad. Desde que el prójimo existe para mí en el mundo, me es dada. La presencia o ausencia del otro no varía en esto.¹⁴² La facticidad del otro, su contingencia de ser, es la que él existe en y por su para-sí, la que vive perpetuamente por la náusea. Pero, sin embargo, yo no soy esa contingencia, la trasciendo hacia mis propias posibilidades, es trascendencia de otro. “Ese cuerpo ajeno me es dado como el en-sí puro del ser del otro: un en-sí entre otros en-síes, al que trasciendo hacia mis posibilidades. (...) Ese cuerpo ajeno es el hecho puro de la presencia del otro en mi mundo como un ser-ahí que se traduce por un ser-como-esto. Así, la existencia misma del prójimo como prójimo-para-mí implica que se revela como utensilio dotado de la propiedad de conocer, y que esta propiedad de conocer está ligada a una existencia objetiva cualquiera. Es lo que llamaremos la necesidad ajena de ser contingente para mí.”¹⁴³

La contingencia del otro me revela la contingencia de su rostro (que podría haber sido otro cualquiera), de su aparecer aquí (que podría haber sido en otro aquí), de tener un tipo concreto de fisionomía (y no otro). “Lo que es gusto de sí para el prójimo se convierte para mí en carne del otro.”¹⁴⁴ La carne (que remite a la cruda existencia del otro como facticidad)¹⁴⁵ es contingencia pura

139 Ibidem. Página 469.

140 Biemel, W. (1966). Sartre: interpretación del cuerpo, Convivium, 21, pp. 65-76.

141 Sartre, J.P. 2013. *El ser y la Nada*, Buenos Aires. Ed. Losada. Página 470.

142 Ibidem. Página 471.

143 Ibidem. Páginas 472 y 473.

144 Ibidem. Página 473.

145 Díaz Romero, P. 2013. *Cuerpo Existido, Cuerpo Situado: reflexiones sobre el cuerpo en la obra de Jean-Paul Sartre*. Síntesis, n° 4.

de la presencia. A través de la carne llego a la intuición de la existencia del otro además de como conocimiento, como aprehensión afectiva de una contingencia absoluta. Esta aprehensión es un tipo particular de náusea. “El cuerpo ajeno como carne me es inmediatamente dado como centro de referencia de una situación que se organiza sintéticamente en torno del prójimo, y es inseparable de esta situación; no ha de preguntarse, pues, cómo puede el cuerpo ajeno ser primeramente cuerpo para mi y después entrar en situación: el prójimo me es originariamente dado como cuerpo en situación. No hay, pues, por ejemplo, primero cuerpo y acción después, sino que el cuerpo es la contingencia objetiva de la acción ajena.”¹⁴⁶ El cuerpo ajeno como carne no se inserta en una situación (al igual que el propio) sino que es precisamente aquello a partir de lo cual hay situación.

Experimento el cuerpo ajeno como facticidad a la vez que experimento mi propio cuerpo. El cuerpo del otro no está dado de forma primaria como una cosa a la cual se le atribuyen características y propiedades. El cuerpo del otro se da como centro relacional de un situación en la cual él mismo es su centro por tanto es siempre un cuerpo “en situación”, un cuerpo en torno al cual se han agrupado las cosas del mundo. Sartre utiliza el ejemplo de una mano que coge un vaso: desde el inicio, en la mano viene dado el acto de coger las cosas si no no sería una mano. Hay entonces una relación sin la que no se podría entender el cuerpo.¹⁴⁷ No captamos nunca el cuerpo fuera de esta relación. De esta forma, el cuerpo ajeno es significante. “Un cuerpo es un cuerpo en tanto que esa masa de carne que él es se define por la mesa a la que mira, por la silla que coge, por la acera por donde anda, etc. (...) El cuerpo es totalidad de relaciones significativas con el mundo: en este sentido, se define también por referencia al aire que respira, al agua que bebe, a la carne que come. El cuerpo, en efecto, no podría aparecer sin sostener relaciones significantes con la totalidad de lo que es. Como la acción, la vida es trascendencia trascendida y significación.”¹⁴⁸

Mi experiencia del cuerpo del otro no puedo aprehenderla de forma aislada sino siempre a partir de una situación que me remite a él, de tal forma que no me es posible percibir un órgano de éste sin aprehender al mismo tiempo el cuerpo como totalidad en la medida en la que mi percepción del cuerpo del otro se distingue de mi percepción de una cosa, objeto o utensilio. No percibo una mano que alcanza un vaso sino al amigo cogiendo un vaso.¹⁴⁹ “No percibo jamás un brazo que se eleva a lo largo de un cuerpo inmóvil; percibo a Pedro-que-levanta-la-mano.”¹⁵⁰

146 Sartre, J.P. 2013. *El ser y la Nada*, Buenos Aires. Ed. Losada. Página 474.

147 Biemel, W. (1966). Sartre: interpretación del cuerpo, *Convivium*, 21, pp. 65-76.

148 Sartre, J.P. 2013. *El ser y la Nada*, Buenos Aires. Ed. Losada. Páginas 474 y 475.

149 Biemel, W. (1966). Sartre: interpretación del cuerpo, *Convivium*, 21, pp. 65-76.

150 Sartre, J.P. 2013. *El ser y la Nada*, Buenos Aires. Ed. Losada. Página 476.

El cuerpo de “Pedro” no se distingue en modo alguno de Pedro-para-mí. En el corporal ser-dado experimento al propio “Pedro” y no a algo corpóreo detrás de lo cual se encontrase algún mecanismo psíquico oculto. El cuerpo es significativo pero no como si el cuerpo nos mostrase un significar más allá de lo corporal. No alude a algo más allá de lo corporal. Para Sartre, “(...) las significaciones no remiten a un misterioso psiquismo: son este psiquismo en tanto que éste es trascendencia-trascendida. Sin duda, hay una criptología de lo psíquico: ciertos fenómenos son “oculto”. Pero esto no significa en modo alguno que las significaciones se refieran a un “más allá del cuerpo”. Se refieren al mundo y a sí mismas.”¹⁵¹ Sartre nos habla en particular del fenómenos de la expresión, que para él no nos indica ninguna afección oculta. El fruncir de ceño, el rubor, el tartamudear, el temblor de manos, etc, no expresan la cólera sino que lo son. Es decir, un puño cerrado no sería nada ni significaría nada ni tampoco percibimos nunca un puño cerrado en sí, sino a un hombre que cierra el puño y lo aprieta en cierta situación. Este cuerpo en situación es la cólera. No remite a nada más que a acciones en el mundo. El objeto psíquico está enteramente entregado a la percepción y es inconcebible fuera de sus estructuras corporales. Aquello que llamamos lo psíquico no es pensable sin el cuerpo porque es una misma cosa con él. “Pero, precisamente, por eso, a cada tipo de realidad le corresponde una nueva estructura de percepción. El cuerpo es el objeto psíquico por excelencia, el único objeto psíquico.”¹⁵²

Para Sartre, el cuerpo ajeno es siempre “cuerpo-más-que-cuerpo” porque me es dado sin intermediario y en un perpetuo trascender su facticidad. Este trascender no remite a una subjetividad sino que es el hecho objetivo de que el cuerpo no se me aparezca jamás sin entornos a partir de los cuales, además, debe ser determinado. El cuerpo ajeno no debe confundirse con su objetividad ya que ésta es su trascendencia como trascendida. El cuerpo es la facticidad de esta trascendencia, pero corporeidad y objetividad del otro son rigurosamente inseparables.¹⁵³

La tercera dimensión ontológica del cuerpo

Esta sección Sartre la comienza con una especie de sumario de lo que ha sido su pensamiento hasta este punto. “Existo mi cuerpo: tal es su primera dimensión de ser. Mi cuerpo es utilizado y conocido por el prójimo: tal es su segunda dimensión. Pero, en tanto que soy para otro,

151 Ibidem. Página 477.

152 Ibidem. Página 478.

153 Ibidem. Página 483.

el otro se me devela como el sujeto para el cual soy objeto. Hemos visto que ésta es, inclusive, mi relación fundamental con el prójimo. Existo, pues, para mí como conocido por otro; en particular, como conocido en mi facticidad misma. Existo para mí como conocido por otro a título de cuerpo. Tal es la tercera dimensión ontológica de mi cuerpo.”¹⁵⁴ Aquí se verá reflejado un estudio de cómo soy aprehendido por el otro y la forma en la que me usa como instrumento.

Cuando el otro me observa me convierte en objeto, la mirada del otro me convierte en objeto. Supera mi trascendencia y ésta le está entregada lo que significa que mi facticidad, mi cuerpo, le está entregado también.¹⁵⁵ “El choque del encuentro con el prójimo es una revelación en vacío, para mí, de la existencia de mi cuerpo, afuera, como un en-sí para el otro.”¹⁵⁶

En la experiencia del cuerpo propio vimos que el cuerpo era un punto de vista. Ahora este punto de vista es visto por los otros sobre los que no tengo poder alguno y los cuales desconozco. En cuanto a la experiencia sensible se expuso la forma en la que los sentidos no se perciben a sí mismos. Sartre aquí manifestará el sentido contrario. Es decir, los sentidos en medio del mundo se encuentran entregados al otro como objetos cualesquiera.¹⁵⁷ “Así, en el momento mismo en que vivo mis sentidos como ese punto de vista íntimo sobre el cual no puedo adoptar ningún punto de vista, el ser-para-otro me infesta: mis sentidos son. Para el otro, son como esta mesa o aquel árbol son para mí; son en medio del algún mundo; son en y por el derrame absoluto de mi mundo hacia el prójimo.”¹⁵⁸

Mi cuerpo actuaba como punto de referencia de los objetos y los instrumentos de mi mundo, un instrumento que no dependía del resto de instrumentos, no remetía a ningún otro. Era un instrumento que no podía ser usado sino que él mismo era el que usaba. Sin embargo, en el encuentro con el prójimo es donde se manifiesta mi ser instrumental. Mi cuerpo ya no es un centro de referencia sino que pasa a ser un instrumento bajo otro instrumento de tal forma que mi propio cuerpo quedará alienado. “Mi cuerpo, en tanto que alienado, me escapa hacia un ser-utensilio-entre-utensilios, hacia un ser-órgano-sensible-captado-por-órganos-sensibles, y ello con una destrucción alienadora y un desmoronamiento concreto de mi mundo, que se derrama hacia el otro y que el otro recaptará en su mundo.”¹⁵⁹

154 Ibidem. Páginas 483 y 484.

155 Biemel, W. (1966). Sartre: interpretación del cuerpo, Convivium, 21, pp. 65-76.

156 Sartre, J.P. 2013. *El ser y la Nada*, Buenos Aires. Ed. Losada. Página 484.

157 Biemel, W. (1966). Sartre: interpretación del cuerpo, Convivium, 21, pp. 65-76.

158 Sartre, J.P. 2013. *El ser y la Nada*, Buenos Aires. Ed. Losada. Página 485.

159 Ibidem.

En este momento Sartre expone el ejemplo de cuando un médico me ausculta. En ese momento pierdo mi experiencia originaria del cuerpo. Me mantengo a la espera del diagnóstico del médico, lo que va a decir sobre mi cuerpo. Así, mi cuerpo ya no es vivido subjetivamente de modo inmediato, está fuera de mi subjetividad. Mi cuerpo ahora pertenece a su mundo, al mundo del médico, del otro. Este depender del otro es al mismo tiempo estar entregado al otro, se trata de una alienación de mi cuerpo a la vista del otro. De tal forma la experiencia de mi alienación tiene lugar también en y por estructuras afectivas como por ejemplo es la timidez. El tímido tiene una conciencia viva y constante de su cuerpo tal como es no para sí mismo sino para el otro, según la mirada del otro. Al tímido le incomoda su cuerpo porque se le oculta el juicio sobre su cuerpo, está ausente, no puede encontrar nunca su cuerpo para otro, le permanece incaptable. No puede apropiarse de su cuerpo y los actos que realiza son como cuerpo-para-el-otro. De ahí que el esfuerzo del tímido sea suprimir ese cuerpo-para-el-otro cuando desea “dejar de tener cuerpo” o “ser invisible”. No trata de aniquilar su cuerpo-para-sí sino esa incaptable dimensión del cuerpo.¹⁶⁰

Para Sartre, el ser-cuerpo para mí es inseparable del ser-cuerpo para el otro y a los dos les corresponde el mismo grado de realidad. “Más aún: el cuerpo-para-el-otro es el cuerpo-para-nosotros, pero incaptable y alienado.”¹⁶¹ El otro es el único capaz de verme tal y como soy. Por ello a través del lenguaje deberemos averiguar cómo es para el otro el cuerpo y después lo trasladaré a mi cuerpo. De esta forma estructuramos el cuerpo a modo de conocimiento solo que sobre la base del conocimiento que nos ha proporcionado el otro. “Conozco mi cuerpo por medio de los conceptos del Próximo.”¹⁶² Expone aquí Sartre el ejemplo del “dolor de estómago”. Experimento de forma inmediata un malestar, un dolor determinado. Puedo saber que está afectado de úlcera y puedo representarme esa úlcera con mayor o menor nitidez así como la operación o el tratamiento. Sin embargo, estos conocimientos no son míos sino que me son proporcionados por el otro. “Todo ello, por principio, proviene de conocimientos adquiridos por mí de los Otros, o de conocimientos que los Otros tienen de mí.”¹⁶³ Por mí mismo yo sólo conozco el inmediato sentimiento de dolor o la zona del cuerpo afectada. Así mismo, lo que debemos y podemos hacer con respecto a este dolor nos lo viene dictado por el Otro (el médico en este caso) de tal forma que nos comportamos como si fuéramos un objeto del otro. “Así, el responsable de mi enfermedad es el otro.”¹⁶⁴

160 Ibidem. Páginas 485, 486 y 487.

161 Ibidem. Página 487.

162 Ibidem. Página 489.

163 Ibidem. Página 490.

164 Ibidem.

La Teoría de la Emoción de Jean-Paul Sartre

Como hemos visto, la tercera dimensión ontológica del cuerpo es aquella por la cual existo como conocido por el otro, como facticidad. El análisis se funda en que existo para mí pero como conocido por otro a título de cuerpo. El otro se me devela como el sujeto para el cual soy objeto y todo ello desde la perspectiva de la mirada. La noción de la mirada es fundamental dentro del análisis sartriano porque por ella se da el juego de trascendencias que se trascienden hacia sus propias posibilidades.¹⁶⁵

165 Díaz Romero, P. 2013. *Cuerpo Existido, Cuerpo Situado: reflexiones sobre el cuerpo en la obra de Jean-Paul Sartre*. Síntesis, n° 4.

Capítulo 4: Valoración y Conclusiones

En el presente apartado aportaremos una visión concluyente de lo expresado en las páginas anteriores así como una valoración acerca de lo descrito y analizado.

Se ha tratado a lo largo de estas páginas el problema de la vivencia emocional, se ha indagado acerca de la conciencia emotiva y la conciencia de la emoción desde una perspectiva fenomenológica en un principio. Hemos seguido principalmente el pensamiento de nuestro autor influido por las bases de la tradición fenomenológica de Husserl pasando por una crítica a la psicología del momento.

Sartre concibe la emoción no como un accidente ya que la realidad humana no consiste en la suma de los hechos (cosa que para él asumía la psicología de su tiempo). Considera que la emoción es la realidad humana misma, realizándose, viviendo. La emoción es una forma de la existencia humana.

El papel de la acción es fundamental en la teoría de la emoción ya que lo que sentimos y lo que somos se mide por actos. Sentimos debido a los actos que realizamos. Actos que llevamos a cabo en el mundo, un espacio en el que se libran los estragos y manifestaciones de las emociones. Hay entonces una suma importancia del estar en el mundo, de existir en el mundo para que estas emociones se puedan dar. El mundo es la evidencia de la misma existencia.

La emoción para Sartre no es más que la transformación del mundo, las relaciones que se efectúan en él al liberar las tensiones que se sienten al encontrarnos ante la imposibilidad de procesar o aprehender un elemento de la realidad. La emoción entonces es una transformación del mundo que se da cuando los caminos seguidos se tornan difíciles o cuando directamente no encontramos camino. Así mismo, el sentimiento, la emoción está valorada en el momento en el que lo he llevado a cabo al acto. El afecto se determina en el momento en el que realizo el acto que lo ratifica. El afecto se construye con actos que lo ratifican en el mundo.

Sartre nos muestra la importancia del acercamiento a la fenomenología y al existencialismo para entender el punto de vista de quien está padeciendo una emoción. Ambas doctrinas nos permitirán reflexionar acerca de nuestra posición en el mundo, cosa que es fundamental para poder

La Teoría de la Emoción de Jean-Paul Sartre

esclarecer la conciencia y ser conscientes de la forma en la que vivimos, lo que nos convertirá en seres responsables de esta forma de vivir, y por ende de nuestras emociones.

Pero para que la emoción entonces se de en un mundo se necesita de la corporalidad tanto propia como del otro. Sin cuerpo no pueden darse las emociones, no pueden existir. La emoción necesita de un cuerpo para ser. La emoción se encuentra estrechamente ligada con el cuerpo. Toda experiencia emocional implica una transformación, por tanto aquello que se ve alterado es el cuerpo.

Así mismo, debemos añadir que para Sartre la emoción constituye un fenómeno de la creencia. Que exista este vínculo entre la emoción y la creencia quiere decir que el sujeto que se emociona ante cualquier objeto, termina por creer en ese objeto porque le otorga una serie de valores propios.

La emoción entonces no transforma el mundo sino que se limita a aportar una serie de elementos subjetivos que desencadenan un estado de creencia. De esta forma la creencia en el mundo implica siempre al cuerpo. El cuerpo, a través de los acontecimientos de la experiencia, es el lugar en el que la conciencia del mundo aparece y se expresa de forma total.

Fuentes Bibliográficas

- Alvaro, D. 2018. *La experiencia del Nosotros en el Ser y la Nada. Sartre en el umbral de lo social. Límite, Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología. Volumen 13, pp. 3-16*
- Bejerano, P. G. (20/10/2014). Por qué Sartre dijo no al Nobel. *El Diario*. https://www.eldiario.es/cultura/sartre-rechazo-nobel_0_313568954.html
- Biemel, W. (1966). *Sartre: interpretación del cuerpo, Convivium, 21, pp. 65-76.*
- Biografía de Jean-Paul Sartre, Lecturalia, <http://www.lecturalia.com/autor/1085/jean-paul-sartre>
- *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Editado por última vez 31 julio de 2019. Wikipedia, la enciclopedia libre. https://es.wikipedia.org/wiki/Bosquejo_de_una_teor%C3%ADa_de_las_emociones
- Díaz Romero, P. 2011. *Cuerpo e intersubjetividad: las perspectivas fenomenológicas de J.P. Sartre y M. Merleau-Ponty. Jornadas de estudiantes del departamento de Filosofía. Universidad Nacional de Córdoba.*
- Díaz Romero, P. 2013. *Cuerpo Existido, Cuerpo Situado: reflexiones sobre el cuerpo en la obra de Jean-Paul Sartre. Síntesis, n° 4.*
- Dusster, D. (06/05/2018). *El Mayo del 68 en diez claves. La Vanguardia* <https://www.lavanguardia.com/internacional/20180506/443237104279/mayo-68-francia-revolucion.html>
- Echegoyen Olleta, J. *Breve definición de los términos filosóficos fundamentales. Diccionario Filosófico*. <https://www.e-torredebabel.com/DiccionarioFilosofia/Diccionario-Filosofico-P08.htm>
- Fernández, S. (1/12/2011). *Fenomenología de Husserl: Aprender a ver*. [Revista de Filosofía de la U. de Valladolid] Recuperado de: <https://scholar.google.es/scholar?>

La Teoría de la Emoción de Jean-Paul Sartre

[hl=es&as_sdt=0%2C5&q=Fenomenolog%C3%ADa+de+Husserl%3A+Aprender+a+ver.+%5BRevista+de+Filosof%C3%ADa+de+la+U.+de+Valladolid%5D&btnG=](https://www.elpais.com/diario/1980/04/16/sociedad/324684001_850215.html)

- Fidalgo, F. *Murió Sarte, filósofo, escritor y hombre de acción. El País* https://elpais.com/diario/1980/04/16/sociedad/324684001_850215.html
- Hermida, X. (29/09/1988). *La influencia de Husserl en el pensamiento, analizada por 400 filósofos. El País* https://elpais.com/diario/1988/09/29/cultura/591490814_850215.html
- Imaginario, A. *Existencialismo: característica, autores y obras. Cultura Genial.* <https://www.culturagenial.com/es/existencialismo/>
- *Jean-Paul Sartre. Biografías y vidas: La Enciclopedia Biográfica en línea,* <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/s/sartre.htm>
- Poveda Yáñez, J., 1 Junio 2015, *Lo que Jean Paul Sartre tiene que decirte respecto de tus emociones, La Sospecha Perpetua.* Disponible en: <https://lasospechaperpetua.wordpress.com/2015/06/01/lo-que-jean-paul-sartre-tiene-que-decirte-respecto-de-tus-emociones/>
- Reyes Pérez, O.J., Mayo 2019, *Análisis y Comentarios en torno al Bosquejo de una teoría de las emociones.* Disponible en: <https://www.researchgate.net/>
- Sánchez-Migallón Granados, S. *Fenomenología. Philosophica: Enciclopedia filosófica online.* <http://www.philosophica.info/voces/fenomenologia/Fenomenologia.html>
- Sartre, J.P., (2015), *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, España, Alianza Editorial.
- Sartre, J. P., (2018), *El Existencialismo es un Humanismo*, Barcelona, España, Editorial Edhasa,
- *Sartre: Existencialismo es un Humanismo, 18 de enero de 2017, Filosofía – Clases y cursos.* <https://la-filosofia.com/sartre-existencialismo-es-un-humanismo-resumen/>

La Teoría de la Emoción de Jean-Paul Sartre

- Sartre, J.P. 2013. *El ser y la Nada* , Buenos Aires. Ed. Losada.
- Triana, E. (02/05/1980). *Sartre y la crítica del pensamiento marxista*. *El País*
https://elpais.com/diario/1980/05/02/cultura/326066401_850215.html
- *Webdianoia. La Filosofía de Sartre.*
https://www.webdianoia.com/contemporanea/sartre/sartre_filo.htm