

GUÍA DE LECTURA
(2017, 1º cuatrimestre)

UNIDAD 2

**EL PROBLEMA DEL SENTIDO ENTRE ALEMANIA Y FRANCIA.
FILOSOFÍA, PSICOLOGÍA Y PSICOANÁLISIS.**

2.1. EDMUND HUSSERL: La descripción rigurosa de lo vivido como forma de hacer ciencia. La fenomenología como “ciencia de la conciencia”. La “actitud natural” como prejuicio. La conciencia como fundamento de significaciones objetivas. El análisis de la conciencia como investigación de esencias. La reducción eidética y la reducción trascendental.

Edmund Husserl (1859-1938), nacido en Moravia y formado en Austria y Alemania, llegó a ser uno de los filósofos más importantes del siglo XX. Luego de dedicarse a las matemáticas y la lógica en la década de 1890, reorientó su interés hacia la filosofía con sus *Investigaciones lógicas* (1900-1901). En su huida del escepticismo, el relativismo, el historicismo y el psicologismo en boga hasta ese momento, Husserl dio origen a una nueva orientación filosófica: la fenomenología. A partir del trabajo *La filosofía como ciencia estricta* (1911), se comprometía con el proyecto de una “ciencia primera” o “filosofía científica”: “una verdadera y auténtica ciencia de fundamentación última”. El movimiento fenomenológico, impulsado por ese programa de trabajo temprano, rápidamente excedió ese marco, desplazándose desde la filosofía a la psicología, la psiquiatría, la sociología y el campo de las ciencias humanas en general. Como resume con claridad el filósofo Paul Ricoeur: “La fenomenología es un vasto proyecto que no se limita a una obra o un grupo de obras precisas; en efecto, es menos una doctrina que un método capaz de encarnaciones múltiples, del que Husserl sólo explotó un pequeño número de posibilidades [...]. La fenomenología en sentido amplio es la suma de la obra husserliana y de las herejías que derivan de Husserl”.¹ A continuación, se harán algunas precisiones con el fin de apoyar la lectura de la bibliografía obligatoria.

En primer lugar, el *leitmotiv* de la fenomenología es el retorno a los “fenómenos”. Husserl comprende por *fenómeno* “lo que aparece”; en otras palabras, todo lo que aparece o se nos da –todo lo que puede ser objeto de experiencia– en el *modo* de su aparecer, en el “cómo” de su manifestación. Identificar, analizar y describir esos fenómenos es la tarea principal de la fenomenología. El objetivo es aprehender las *estructuras significativas invariables* que posibilitan la experiencia. En este empeño, Husserl se esfuerza constantemente por asegurar un *principio de neutralidad valorativa*, que se asienta en dos ideas básicas: 1) la exclusión de toda teoría previa; y 2) el criterio de la evidencia fenomenológica.

La tarea de la fenomenología no se realiza de cualquier modo, sino que posee ciertas exigencias. Ante todo, ella no se interesa por la existencia fáctica de los fenómenos, sino por las estructuras invariantes que posibilitan la experiencia de la conciencia. El problema planteado por Husserl en *La filosofía como ciencia estricta*, radica en cómo ascender desde el fluir temporal del todo unificado de una vida consciente y fáctica hasta las esencias que constituyen el fundamento de todo conocimiento científico

¹ Ricoeur, Paul E. (2007). Husserl (1859-1938). En Bréhier, É. (1967). *Histoire de la philosophie allemande*. París : Vrin (2da. ed.), 183-196. Reeditado en Ricoeur, P. (1986). *À l'école de la phénoménologie*. París: Vrin, 7-20 (Traducción: Agustín Kripper).

válido. En otros términos, el problema reside en el pasaje de una *actitud natural* a una *actitud fenomenológica*. La primera supone la existencia independiente de la realidad, es decir, que las cosas existen con independencia de la conciencia (supuesto que es aceptado de forma acrítica, tanto por las ciencias positivas como por la vida cotidiana pre-filosófica). La segunda suspende todo prejuicio sobre las cosas y dirige la atención a los modos de donación inmediata de la realidad, es decir, a las formas en que la realidad se nos manifiesta en la experiencia, sin importar si ella existe o no en verdad. Lo único que importa son los fenómenos, entendidos –como se dijo arriba– como “lo que aparece”. Entonces, la visión fenomenológica no es una introspección (en el sentido de una auto-observación psicólogo-naturalista, como en la psicología experimental alemana), sino que lleva adelante dos pasos: primero, *suspende* o “pone entre paréntesis” nuestras actitudes naturales hacia los objetos del mundo y nuestros actos psicológicos, y, segundo, *reconduce* nuestra atención a las esencias puras para, a partir de allí, analizar la correlación entre la subjetividad y el mundo. El primer paso, bautizado *epoché* (término tomado de los escépticos griegos y que significa “cesación”), es el único que Husserl llega a dar en *La filosofía como ciencia estricta*. En este texto, la suspensión nos permite librarnos de nuestros prejuicios para luego, en un segundo momento, dirigirnos a las fuentes de la experiencia. El segundo paso, llamado *reducción* (del latín *reducere*, reconducir), nos *reconduce* a la esfera de los fenómenos puros, una tarea que Husserl sólo acomete más acabadamente en obras posteriores.²

El “principio de los principios” de la fenomenología es la vara con la que se mide la evidencia fenomenológica. Consiste en tomar como evidente únicamente lo que se da directamente (“en carne y hueso”, según la expresión de Husserl) y del modo exacto en que se da: “cualquier intuición original presente es una legítima fuente de conocimiento” (*Ideas*, § 24). Con esto, Husserl amplía el concepto de experiencia heredado del empirismo: no solamente podemos experimentar objetos concretos y particulares, sino también abstractos y universales. Tal es la amplitud del fenómeno. Por consiguiente, la fenomenología tiene como tema la correlación entre los objetos de los que tenemos una experiencia y los modos en que se manifiestan en ella; o sea, lleva a cabo “una descripción de la correlación entre los objetos que nos son dados y la conciencia de esos objetos” (como afirma el filósofo argentino Roberto Walton). No cabe duda de que se trata de una reformulación de la clásica correlación entre el sujeto y el objeto. Pero la particularidad de Husserl reside en que parte del concepto de *intencionalidad*, que expresa la propiedad fundamental de la conciencia de tener siempre una intención, es decir, una referencia o dirección hacia un objeto (por ejemplo, todo percibir, imaginar, significar –o cualquier otra experiencia posible– es un percibir, imaginar, significar *algo*). La intencionalidad, entonces, como ese *tender* de la conciencia hacia el objeto, es el dato mínimo del que parte la fenomenología para dirigirse a la aprehensión de los fenómenos.

A la luz de estas precisiones, se comprende mejor que Foucault afirme, en *La psicología de 1850 a 1950*, que la operación de la fenomenología se asienta en “un análisis del sentido inmanente a toda experiencia vivida”. En efecto, como se vio, ella analiza (describe) la experiencia vivida (los fenómenos) con el fin de aprehender su sentido inmanente (captar las estructuras significativas invariables que hacen posible la experiencia que la conciencia tiene del mundo).

² Es importante notar que ni Moran (ver bibliografía complementaria) ni el propio Husserl distinguen claramente la “*epoché*” de la “reducción”. A veces, consideran la *epoché* como un caso particular de reducción, entre otros tipos de reducciones posibles (como la reducción eidética, la reducción trascendental, etc.). Otras veces la incluyen como el primer paso de la reducción fenomenológica, entendida en sentido amplio.

Bibliografía básica

006) Husserl, Edmund [1911] (2007). Filosofía Naturalista. En E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Ed. Caronte Filosofía (fragmentos escogidos).

Las siguientes preguntas pretenden señalar los puntos más relevantes del texto:

- 1) ¿Cuáles son los supuestos del naturalismo? (p.1).
- 2) ¿En qué reside la distinción entre la ciencia natural de la conciencia y la fenomenología de la conciencia? ¿A qué llama Husserl la conciencia pura, por oposición a la conciencia empírica? (pp. 1-2)
- 3) ¿Cuál debería ser “el primer objeto de investigación” para la psicología y la fenomenología? ¿Qué carácter tiene ese objeto? Desarrolle (p. 2).
- 4) Según Husserl, “los psicólogos creen que deben todo su conocimiento psicológico a la experiencia”. Sin embargo, para él, se trata de una “experiencia ingenua”, cuya descripción nunca puede conducir a una psicología que pretenda ser exacta. ¿Por qué? ¿Qué papel cumplen, respecto de la experiencia, los conceptos utilizados para abordarla? (p. 3).
- 5) ¿Cuál sería, para Husserl, “la cuestión metódica cardinal de toda ciencia de la experiencia”? En lo que concierne a esa cuestión, diferencie la situación del “conocimiento de la naturaleza exterior” de “lo que se refiere al conocimiento de lo psíquico” (p. 4).
- 6) Explique la afirmación según la cual la psicología empírica había estado desorientada “por el espejismo de un método científico natural inspirado en el modelo físico-químico” (recuerde la descripción foucaultiana de ese modelo). Por oposición a ese “espejismo”, ¿cómo debería ser, para Husserl, “el verdadero método”? (recuerde también las contradicciones que, para Foucault, implicaban los postulados filosóficos en los que se apoyaba el proyecto de una psicología naturalista) (p. 4).
- 7) Husserl diferencia “el mundo espacio-temporal de los cuerpos” (naturaleza “en el sentido estricto de la palabra”) del “mundo de lo psíquico” (“una naturaleza en un segundo sentido”), lo cual determina “diferencias fundamentales entre el método de las ciencias de la naturaleza y el método psicológico”. ¿Cómo se experimentan los seres corpóreos y sus relaciones? (p. 4) Por el contrario, ¿qué caracteriza los fenómenos psíquicos y sus relaciones? (pp. 5-6). ¿Cómo “se dan” los fenómenos psíquicos? Preste especial atención a lo que se afirma sobre la *vivencia*, el recuerdo, y lo que se mantiene idéntico a través de las reiteraciones (pp. 6-7).
- 8) Si lo psíquico no es naturaleza en sentido estricto, si no tiene una unidad sustancial, con propiedades reales, ¿cómo puede investigarse su ser de manera racional? En palabras de Husserl, “¿qué habrá en ello que podamos captar, fijar, como unidad objetiva?” (p. 7).
- 9) Explique la intuición de esencia o intuición pura como fundamento de una psicología verdaderamente científica. ¿Qué es (y qué no es) esa “captación efectiva de la esencia”? (p. 8).
- 10) ¿Por qué para Husserl la “intuición de esencia” no es experiencia ni conocimiento fáctico (*matter of fact*)? (p. 8). ¿Por qué la fenomenología es una investigación de *esencia* y de ningún modo una investigación de *existencia*? (p. 9).
- 11) ¿En qué consiste la actitud psicofísica? ¿Por qué sostiene Husserl que este es el dominio de la “psicología como ciencia natural”? ¿Cuál es el lugar que le otorga al cuerpo? (pp.9-10).
- 12) ¿Por qué todo conocimiento psicológico en sentido ordinario presupone un conocimiento de la esencia de lo psíquico? (p. 10).
- 13) Para Husserl, “una ciencia empírica de lo psíquico” [...] “sólo podrá regir cuando la psicología se base en una fenomenología *sistemática*”. Explique esta afirmación (pp. 10-11).

2.2. GEORGES POLITZER. El proyecto de una psicología concreta. El drama como objeto de la psicología. Vida dramática vs. vida biológica. El mito de la doble naturaleza. Crítica de la abstracción. El sueño como relato con sentido. El psicoanálisis como una nueva psicología.

Georges Politzer (1903-1942) fue un filósofo que centró sus trabajos principalmente en la psicología y el marxismo. Nació en Hungría, de la cual huyó después del fracaso de la insurrección de 1919. En 1921 se estableció en París, donde emprendió estudios en filosofía y, junto con un grupo de jóvenes intelectuales, fundó dos revistas: *Filosofías* (1924) y la *Revista de psicología concreta* (1929), que circularon por muy poco tiempo. En 1927, con tan sólo veinticuatro años de edad, escribió su *Crítica de los fundamentos de la psicología. El psicoanálisis* (publicada en 1928). Se trataba del primer volumen de un ambicioso proyecto que aspiraba a la fundación de una nueva psicología concreta. Para ello, era necesario realizar un minucioso examen de las corrientes de la psicología contemporánea más afines a ese cometido (a saber, el psicoanálisis, la *Gestalt* y el conductismo), a cada una de las cuales pensaba dedicar un tomo de su crítica. No obstante, en 1930, luego de unirse al Partido Comunista Francés (PCF), Politzer privilegió la economía política y abandonó su proyecto de una psicología concreta (y, junto con él, su reivindicación parcial del psicoanálisis). Este giro ha dado lugar a que se hable de un “primer Politzer” (crítico pero simpatizante del psicoanálisis) y un “segundo Politzer” (radical opositor al psicoanálisis). Según veremos en la unidad 4, en Argentina, José Bleger iba a tratar de conciliar esos dos momentos de la obra de este filósofo.

En el marco de su militancia en el PCF, entre otras actividades tomó a su cargo el curso de materialismo dialéctico de la Universidad Obrera, fundada por el partido a comienzos de la década de 1930 (algunos apuntes de las clases dictadas en ese ámbito iban a publicarse póstumamente, en 1946, como *Principios elementales de filosofía*). Después de la ocupación alemana, se unió a la Resistencia y, a partir de 1940, dirigió la edición de dos panfletos clandestinos: *La universidad libre* y *El pensamiento libre*. Fue arrestado en febrero de 1942 por la Gestapo, junto con otros camaradas con quienes colaboraba en la edición de *Las letras francesas*. Luego de ser torturado, fue fusilado por los nazis en el mes de mayo. Su esposa Maï iba a morir en Auschwitz un año después.

Si bien Politzer nunca fue bien considerado en los medios académicos franceses en virtud de sus posiciones radicales, no dejó de tener un gran impacto en autores como Lacan, Lagache, Sartre y Foucault. Más tarde, incluso, su proyecto trunco de una psicología concreta de base psicoanalítica serviría de introducción teórica al freudismo a toda una generación. La *Crítica de los fundamentos de la psicología* llegó a manos de Foucault en la década del cuarenta. En “La psicología de 1850 a 1950”, se aprecia cómo este último retoma implícitamente algunas de los principales argumentos con los que Politzer critica la psicología de su época, en especial la oposición entre una psicología naturalista o pseudocientífica y una psicología del sentido o concreta. En efecto, según la lectura del filósofo franco-húngaro, los objetos de la psicología supuestamente científica sólo son derivados de la antigua psicología del alma y la percepción; en otros términos, la psicología clásica es una *mitología*. Por ende, sea en la forma de una psicología de la experiencia y el cálculo, o bien en la de una psicología de la “vida interior”, perdura lo esencial de la antigua psicología: la abstracción.

Sin embargo, la mayor impronta politzeriana en ese texto de Foucault reside en la afirmación de que el verdadero descubrimiento del psicoanálisis concierne la *dimensión del sentido* inherente a toda conducta humana. Efectivamente, según el Politzer de la *Crítica...*, el psicoanálisis permite avanzar

desde la psicología clásica hacia una psicología concreta, vislumbrando lo que él denomina el “drama” de la vida humana o la “vida dramática”. Si bien Politzer no termina de precisar la definición de este concepto (que vendría a ser el objeto de su psicología concreta), es claro que nos orienta hacia el yo, hacia la singularidad de un sujeto que es quien aporta un “sentido dramático” a los actos de su vida cotidiana. Y si algo justifica, para Politzer, la existencia de una nueva psicología “de la primera persona” es la necesidad de interpretar estos acontecimientos en los que, según él, el sujeto se expresa por entero.

En esa dirección, el mayor aporte del psicoanálisis a la psicología podría ilustrarse con la manera en que Freud aborda los sueños, interpretando su sentido como verdaderos hechos psíquicos, homogéneos al yo, sin reducirlos a abstracciones fisiológicas en tercera persona. Entonces, al ser el sueño un hecho psicológico en primera persona, Politzer pondrá el acento en lo que denomina la “modulación del yo”, según la cual esos hechos son considerados como “segmentos de la vida del individuo particular”. Finalmente, el sueño pasa a ser tomado como un *acto* que implica una *encarnación actual* del yo.

Bibliografía básica

08) Politzer, Georges [1928] (1966). *Crítica de los fundamentos de la psicología: el psicoanálisis*. Buenos Aires: J. Álvarez (fragmentos escogidos: Introducción y parte del capítulo 1: pp. 19-62).

Introducción (pp. 19-39).

- 1) ¿Cómo caracteriza Politzer a los psicólogos y a la psicología en general respecto de la renovación de la ciencia, de sus medios, de sus resultados, de sus consensos y de su permeabilidad a la crítica? (pp. 19-20).
- 2) Según Politzer, ¿por qué los psicólogos se convierten en víctimas de cualquier ilusión? ¿Cómo resume la historia de las psicologías científicas y experimentales, de Wundt a Bechterev, pasando por Ribot? ¿Cuál es el tono que utiliza? (pp. 20-22).
- 3) ¿Cómo le llegan al psicólogo las matemáticas? ¿Qué sucede con el método experimental? ¿Por qué afirma Politzer que “los psicólogos son científicos de la misma manera que los salvajes evangelizados son cristianos”? (pp. 22-23).
- 4) ¿Por qué, de acuerdo con Politzer, “la psicología clásica no pasa de ser la elaboración nocional de un mito”? (relacione con la pregunta 2). ¿En qué consistiría ese “mito” o “creencia primitiva”? (ver desarrollo en pp. 28-29). Frente a él, ¿cuál sería la tarea del “movimiento psicológico contemporáneo”? ¿Qué es lo que faltaría en ese estado de situación, ante ese “punto muerto en que se encuentra la psicología”? (pp. 24-26 y 28).
- 5) ¿Cómo evalúa Politzer “la negación radical de la psicología clásica, introspeccionista o experimental, que se encuentra en el behaviorismo de Watson” [*behaviorismo* es una mala traducción de conductismo]? ¿Qué habría reconocido Watson y cómo se apartaron de él sus continuadores? ¿Cuál sería “la verdad del behaviorismo”? (pp. 23 y 25-26).
- 6) ¿A qué se refiere el autor cuando dice que “no se trata de limpiar y podar ramas, sino de talar el árbol”? Desarrolle (p. 27).
- 7) “Las ciencias de la naturaleza que tratan del hombre no agotan ciertamente cuanto podemos aprender sobre él. El término “vida” designa un hecho “biológico”, al mismo tiempo que la vida propiamente humana, *la vida dramática del hombre*”. ¿Qué implica esta oposición respecto de la

necesidad de la psicología como ciencia? ¿Cómo define Politzer “el drama” en este apartado? Al no encontrar un lugar en la psicología clásica, ¿qué habría ocurrido con la vida dramática? (pp. 27-28).

8) “¿A qué se refiere Politzer cuando afirma que “hasta nuestros días no se ha efectuado ningún descubrimiento psicológico digno de este nombre”? En su respuesta, oponga el “trabajo psicológico *nocional*” (como elaboración de un mito) a la orientación concreta. ¿Qué papel podría haberle cabido a la crítica kantiana? (p. 29).

9) De las dos “inspiraciones radicalmente opuestas” que dieron origen a la psicología oficial, Politzer pone el énfasis en la crítica de “la mitología del alma”. Cuando habla del “culto del alma”, de la “religión de la vida interior” y de “salvarse contemplándose el ombligo”, dice que “su esencia es la misma que la de nuestra civilización”. ¿Cuál es esa esencia y cuál sería su destino? Desarrolle (pp. 28, 30-31).

10) ¿Cuáles serían las tres tendencias que, contribuyendo a la disolución de la psicología clásica, anuncian la nueva psicología? ¿Cuáles son sus aportes y cuáles los errores que aún encierran? (pp. 32-33).

11) ¿Por qué afirma Politzer haber “vislumbrado la verdadera psicología reflexionando sobre el psicoanálisis? En la disputa por las continuidades y rupturas que implicaba el psicoanálisis, ¿qué quiere decir Politzer cuando afirma que “no es evolución, sino revolución”? Desarrolle (pp. 35-38).

12) ¿Cómo se propone descubrir Politzer “las enseñanzas que aporta el psicoanálisis a la [nueva] psicología? Desarrolle. ¿Por qué, para esta tarea, elige empezar por el estudio de la teoría freudiana sobre el sueño? (pp. 38-39).

13) ¿Cómo relacionaría el lugar que Politzer otorga al psicoanálisis en la fundación de una psicología concreta con el que le atribuye Foucault en el descubrimiento del sentido y la constitución de una psicología entendida como ciencia humana?

I. Descubrimientos psicológicos en el psicoanálisis y la orientación hacia lo concreto (pp. 41-62).

14) ¿Qué es, para Politzer, “lo característico de una ciencia”? En este plano, ¿cómo sitúa al psicólogo respecto del físico o el químico? ¿Qué quiere decir que el psicólogo “no sabe nada y no puede nada”? (pp. 41-42).

15) Por oposición a lo anterior, ¿qué es lo que le llama la atención en el psicoanálisis? ¿Cómo emplea el autor el término sabiduría? ¿En qué plano establece un paralelo entre el físico y el psicoanalista? ¿Qué revelaría la “eficacia práctica del *saber* del psicoanalista”? ¿Qué relación habría entre el psicoanálisis, la verdadera psicología, la literatura y el drama? (pp. 43-44).

16) En el primer capítulo (histórico) de la *Interpretación de los sueños*, según Politzer, ¿qué es lo que se propone Freud? ¿Por qué se centra en la teoría del despertar parcial? ¿Cómo interpreta Politzer esa teoría y cómo la contrapone a la de Freud? ¿Por qué “el problema del sueño no podía ser resuelto por la psicología clásica”? ¿En qué medida el problema del sueño funcionaría como una “anomalía” en la historia de las ciencias? ¿Qué consecuencias trajo para la redefinición del objeto de la psicología? (pp. 45-49).

17) Cuando Politzer compara la teoría (orgánica) del despertar parcial con la teoría freudiana del sueño, ¿qué elementos critica en la primera y cuáles destaca en la segunda? Desarrolle haciendo hincapié en el punto de vista (abstracto o concreto), en el método (primera o tercera persona) y en la relación (o ausencia de relación) del sueño con el sujeto que lo sueña (pp. 49-50).

18) ¿Por qué, para Politzer, la abstracción “constituye el procedimiento fundamental de toda la psicología clásica”. Justifique esta afirmación y desarrolle el ejemplo de la teoría de las facultades del alma. ¿Cuál sería, por el contrario “la inspiración fundamental del psicoanálisis”, incluso más allá de la teoría de los sueños? (pp. 51-52).

19) Considere el ejemplo de la lámpara como hecho objetivo y como hecho psicológico. Si “la psicología, lo mismo que la física, debe hacer sufrir a los hechos que estudia una transformación conveniente, conforme a su ‘punto de vista’”, ¿cuál sería la transformación operada por la física y cuál sería la propia de la psicología? ¿Podría existir una tercera ciencia que combinara los puntos de vista de las dos anteriores? (pp. 53-54).

20) Explique cómo la psicología clásica, al tomar “los hechos de la primera persona en tercera persona”, debe recurrir al *realismo*, que considera el espíritu como “un género original de materia”. ¿Qué sucede cuando se intenta quitar al hecho psicológico “el sujeto que lo sustenta”, es decir, el yo? ¿A qué conduce esta “ruptura en la continuidad del yo”? (pp. 54-56).

21) A partir del “esquema de la reflexión”, desarrolle las críticas del autor a la concepción del yo de la psicología clásica. Por oposición a esta perspectiva, ¿cómo podría ponerse de manifiesto “la pertenencia de los hechos psicológicos al yo”? (pp. 57-59).

22) Para Politzer, la noción de yo de Kant supera el asociacionismo de Hume, “que va ‘de la cosa a la cosa’, no implicando sujeto alguno”. ¿Qué problema plantea, sin embargo, esa concepción kantiana del yo para poder fundar una psicología empírica que se ocupe de la experiencia concreta? (p. 60).

23) Explique el siguiente pasaje: “El acto del individuo concreto es la *vida*, pero la vida singular del individuo singular, es decir, *la vida en el sentido dramático del yo*” (p. 60).

24) Ilustre la concepción del *acontecimiento* en Politzer con el ejemplo del niño que llora al acostarse. Compare la interpretación de la psicología clásica con la de la orientación concreta. ¿Cómo debería, en consecuencia, abordar un *acto* el psicólogo? (pp. 61-62).

2.3. JEAN-PAUL SARTRE: La recepción francesa de la fenomenología alemana. El existencialismo como un humanismo. La “moda” existencialista. La existencia histórica (“la realidad humana”) como previa a la esencia (la “naturaleza humana”). El hombre como proyecto. Responsabilidad, elección, angustia y mala fe. El hombre “inventor” del hombre. La libertad como condena. Las formas de la moral ante el desamparo. El ser y la nada. El “ser en sí”, el “ser para sí” y el “ser para el otro”. Cuerpo, conciencia y proyecto originario como elección. El análisis regresivo como método. Comprensión analítica y comprensión existencial.

Jean-Paul Sartre (1905-1980) es el mayor exponente de la fenomenología existencial que tuvo su auge en Francia entre las décadas de 1940 y 1960. Escritor y dramaturgo, además de filósofo, fue uno de los intelectuales emblemáticos de la segunda posguerra. Como Jacques Lacan, Daniel Lagache y Maurice Merleau-Ponty, perteneció a una generación que se interesó en la filosofía alemana, particularmente en Hegel, Husserl y Heidegger (las “tres H”, según V. Descombes), pero también en Jaspers y en Binswanger. Luego de su temprana afición por el espiritualismo de Henri Bergson, acercándose a Politzer, terminó por desarrollar una filosofía más preocupada por lo concreto de la existencia y por el cuerpo que por las cuestiones del espíritu. En ese sentido, podría decirse que abrevaba en las mismas aguas que el primer Foucault.

En los años '60, después de haber teorizado sobre el compromiso de los intelectuales (y al mismo tiempo que abrazaba diversas causas militantes), trató de conciliar el existencialismo con un marxismo humanista, tarea en la que, según él mismo, no tuvo éxito. No obstante, no dejó de ser un faro para su propia generación, para la que resultó un autor insoslayable. Más allá incluso de sus ideas filosóficas y políticas, su “psicoanálisis existencial” tuvo un gran impacto en las formas de leer a Freud en una época reacia a las ortodoxias. En Argentina, en los años '60, también sería una referencia fundamental, tanto para los primeros psicólogos como para muchos de sus profesores (como por ejemplo José Bleger). Oscar Masotta (otro autor que se verá en la unidad 5, al igual que Bleger), a partir de su propio recorrido, nos servirá para ilustrar el momento de pasaje del existencialismo sartriano al estructuralismo.

El primer texto de Sartre que vamos a trabajar, *El existencialismo es un humanismo*, es la transcripción de una conferencia pronunciada en octubre de 1945 (el mismo mes en que fundó la revista *Les Temps modernes*, junto a Simone de Beauvoir y Maurice Merleau-Ponty). Luego del fin de la Segunda Guerra, gracias a sus textos filosóficos y literarios, Sartre se había convertido en un personaje tan popular como controvertido. El existencialismo comenzaba a difundirse a partir de frases hechas sacadas de contexto (tales como “El infierno son los otros”, “El hombre es una pasión inútil”, etc.). Por otra parte, sus conceptos filosóficos, conocidos de manera superficial, ya suscitaban la crítica implacable de católicos y comunistas por igual. En ese contexto, en el que Francia resurgía de la debacle de la guerra y veía renacer el optimismo, el existencialismo parecía ir a contramano del “clima de los tiempos”, poniendo el énfasis en la angustia inherente al ser, en la libertad como condena, en la mala fe, en la conciencia como una nada. Por esa razón, en esta conferencia, Sartre trata de responder a sus críticos situando su doctrina como un verdadero humanismo, valiéndose a la vez de un vocabulario coloquial y de ejemplos relativamente sencillos. En ese sentido, *El existencialismo es un humanismo* ha sido tomado por muchos como una introducción, quizás demasiado simple, a la complejidad teórica de sus textos filosóficos anteriores.

En segundo lugar, precisamente, vamos a abordar uno de sus textos filosóficos fundamentales: *El ser y la nada*, de 1943, del cual se han seleccionado algunos fragmentos. Los trabajos escogidos como bibliografía secundaria (Descombes y Álvarez González) tratan de introducir algunos de los problemas que Sartre propone allí. Básicamente, Sartre plantea que el *ser* del hombre es el ser de la conciencia, que se opone al ser de las cosas, del mismo modo en que el ser para-sí se opone al ser en-sí. La mayor dificultad reside en que, en realidad, el ser de la conciencia (el ser para-sí) es un vacío, una carencia, una *nada*. Y es justamente esta falta de ser la que genera un deseo de ser, que a su vez obliga al hombre a una elección fundamental: la de elegir qué ser. Por esa razón, la libertad sartreana es muy relativa, en la medida en que, en ausencia de un “verdadero ser” (como el ser en-sí de las cosas), estamos obligados a darnos un “proyecto originario”, que es la clave de todas nuestras conductas. Es decir que la nada que somos en el nivel más propiamente humano de la conciencia nos “condena” a ser libres. “El para-sí elige porque es carencia, la libertad es una con la carencia, es el modo de ser concreto de la carencia de ser” (Sartre, 1943, pp. 197-198).

Al mismo tiempo, ese proyecto originario, esa elección fundamental se concretiza en todas nuestras conductas. De allí se deducen al menos dos cuestiones. En el plano moral, como somos aquello que elegimos ser (incluso aunque no lo sepamos), también somos radicalmente responsables de todos nuestros actos. Y en ese punto, no hay coartada posible. “Somos lo que hacemos con lo que los demás hicieron de nosotros”, dirá en 1949. Dicho de otro modo, una persona adulta no puede escudarse en los sucesos padecidos en la infancia, en los “determinismos inconscientes” al estilo freudiano. No hacerse cargo de esa herencia sería una excusa, que Sartre considera como “mala fe”. Por eso, a partir de su idea de proyecto, el futuro es tan o más importante que el pasado o el presente. Por otra parte, en el plano “terapéutico” (hay que recordar que Sartre era filósofo y no clínico), estas concepciones desembocan en un “psicoanálisis existencial”, cuyo objetivo mayor va a ser desentrañar esa elección originaria, ese proyecto fundamental, irreductible, que le da sentido a la vida de cada persona. Y ese proyecto “no puede ser otra cosa que la totalidad de su impulso hacia el ser, su relación originaria consigo mismo, con el mundo y con el otro...” (Sartre, 1943, p. 196).

Bibliografía básica

09) Sartre, Jean-Paul [1946] (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa (fragmento: pp. 21-44).

- 1) ¿Cuáles serían, según Sartre, las dos clases de existencialistas? ¿Quiénes formarían parte de cada clase? ¿Qué tendrían en común? (p. 27).
- 2) En el caso de los objetos fabricados por el hombre, ¿qué significa la frase “la esencia precede a la existencia”? Explícite la definición de esencia y ejemplifique (pp. 27-28).
- 3) Cuando se concibe la relación entre un Dios creador y un hombre creado por él, ¿qué es lo que implica respecto de la relación entre esencia y existencia? ¿Qué sucedió cuando los filósofos ateos del siglo XVIII suprimieron la noción de Dios? Desarrolle (pp. 28-29).
- 4) ¿Qué novedad introdujo el existencialismo ateo respecto de los filósofos ateos que lo precedieron? ¿Qué significa entonces que “la existencia precede a la esencia”? (pp. 30-31). ¿Qué relación puede establecer con el texto de Husserl respecto de la esencia y la existencia?
- 5) ¿Por qué, en la perspectiva existencialista, el hombre no es definible? ¿Por qué no habría “naturaleza humana”? ¿Cuál sería entonces el “primer principio” del existencialismo? (p. 31).
- 6) ¿Por qué el hombre tendría “una dignidad mayor que una piedra o una mesa”? ¿Por qué sería ante todo “un proyecto que se vive subjetivamente”? ¿Cuál sería la diferencia entre querer ser y proyectar ser, entre voluntad y elección original? (pp. 31-32).

- 7) ¿Cuál sería la consecuencia moral fundamental de que la existencia preceda a la esencia? ¿Cuál sería entonces el primer paso del existencialismo en ese plano? (pp. 32-33).
- 8) ¿Qué significa la frase “no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres”? Relacione con la pregunta “¿qué sucedería si todo el mundo hiciera lo mismo?” (pp. 33-36).
- 9) ¿Cómo se comprenden la angustia, el desamparo y la desesperación? ¿Qué sería la mala fe? Comente el ejemplo de Abraham (pp. 35-38).
- 10) Relacione angustia, responsabilidad, elección y acción utilizando el ejemplo del jefe militar (pp. 39-40).
- 11) ¿Qué implicaría “sacar las últimas consecuencias” de la no existencia de Dios? Desarrolle. Haga alusión al desamparo del que hablaba Heidegger (pp. 40-41).
- 12) ¿Por qué la frase de Dostoievsky “Si Dios no existiera, todo estaría permitido” sería “el punto de partida del existencialismo”? ¿Cuáles serían sus consecuencias? (p. 42).
- 13) ¿Qué significa que “el hombre esta condenado a ser libre”? ¿Qué relación habría entre los actos, por un lado, y las pasiones o los signos, por el otro? (p. 43).
- 14) ¿Qué quiere decir que “que el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre”? ¿De qué dos maneras puede interpretarse la frase de Francis Ponge “El hombre es el porvenir del hombre”? (pp. 43-44).

010) Descombes, Vincent (1988). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra, 73-79 (apéndice).

- 1) ¿Cuál sería el programa de Sartre en *El ser y la nada*, “su primer libro de filosofía”, de 1943? ¿De quién habría tomado ese programa? (p. 73).
- 2) Si la ontología (es decir, la parte de la filosofía que estudia el ser) de Sartre “no es en absoluto una doctrina de la unidad del ser”, ¿qué es lo que afirma? (p. 74).³
- 3) ¿Cómo ha sido sustituida la dualidad característica que opone “el ser de la cosa” al “ser del hombre”? ¿Qué problemas plantea este par que constituye los dos sentidos del ser? (p. 75-76).
- 4) Si la nada es la negación del ser, y esta negación presupone un “negador”, ¿cómo llega la nada al mundo? ¿Quién tiene el poder de “anonadar”, es decir, de producir una nada, de introducir una falta? [Sartre usa un neologismo: *néantir* = *nadificar*, *nihilizar*, *aniquilar*, *anonadar*, según la traducción] (p. 74).
- 5) ¿Cómo traduce Sartre su ontología dualista, siguiendo a Hegel, en dos “regiones” del ser? ¿Cómo se definen esas dos regiones? ¿Cómo se relacionan, si es que hay alguna relación entre ellas? (pp. 75-79).

011) Álvarez González, Eduardo (2008). La cuestión del sujeto en la fenomenología existencial de Jean-Paul Sartre. *Estudios de Filosofía*, 38. Disponible en <http://www.scielo.unal.edu.co>.

- 1) Según Álvarez González, ¿cómo se entiende la posición de Sartre sobre la cuestión del sujeto en relación con Husserl? (p. 1).
- 2) ¿Cuáles serían las dos ideas fundamentales a partir de las cuales Sartre emprende una revisión de la subjetividad moderna? (pp. 1-2).

³ La ontología también puede definirse como “ciencia del ente en tanto tal”, siendo “ente” el participio presente del verbo ser, tal como “cantante” es el participio presente del verbo cantar.

- 3) ¿En qué consiste su “concepción no egológica de la conciencia”? ¿En qué texto la plantea? ¿En qué aspecto sigue a Husserl y en qué punto se aparta de él? (p. 2).
- 4) ¿Qué formas de conciencia diferencia ya en 1936, en “La trascendencia del ego”? Defina cada una de ellas. ¿Cuál sería la fundamental? ¿Qué significan los adjetivos “posicional” o “tético” que se emplean para diferenciar esas formas de conciencia? (p. 2).
- 5) “[...] la conciencia, lejos de ser un poder unificador [como el ego], se caracteriza esencialmente, por el contrario, como un principio que se revela al tiempo que introduce la dualidad o la escisión en todos sus actos”. “En efecto, cuando percibo un objeto, la conciencia de ese objeto es a la vez conciencia de mi conciencia de él”. Explique esta frase haciendo referencia a la conciencia (de) sí, a la conciencia del objeto y a la noción de intencionalidad de Husserl (pp. 2-3).
- 6) ¿Qué es el *cogito* prerreflexivo? ¿Cómo se relacionan vivencia y conocimiento en esta concepción de Sartre? ¿Cómo se interpreta, desde esta perspectiva, la máxima berkeleyana *Esse est percipi* [ser es ser percibido]? (p. 2).
- 7) Si el ego es “el polo de una intuición referida a la totalidad de estados, acciones y cualidades”, ¿por qué razones esa intuición “es un espejismo perpetuamente engañoso” (o, como decía Rimbaud, “yo es otro”)? ¿De qué manera, con esta concepción del yo, Sartre se opone a la filosofía moderna del sujeto? (p. 3).
- 8) ¿Cuál sería entonces la “función práctica” del ego? Desarrolle (p. 3).
- 9) ¿Cuál es el punto en el que Sartre más se opone a Hegel en *El ser y la nada*? Desarrolle (pp. 4-5).
- 10) ¿En qué consiste el “poder nihilizador” [*nadificador*] y activo de la conciencia? (pp. 4-6).
- 11) ¿A qué se refiere la “facticidad del para-sí”? ¿Cómo se relaciona con el cuerpo propio (es decir, con el cuerpo-para-sí)? ¿Qué significa, por oposición, el “cuerpo-para-el otro”? [Ver los ejemplos de la fatiga y de la vergüenza en *El ser y la nada* como ejemplos de estas dos formas de ser del cuerpo] (p. 9).
- 12) Considerando que el para-sí no sólo es facticidad, sino también acción, ¿cómo explica Álvarez González la relación entre acción, libertad, proyecto y elección originaria? (p. 10).
- 13) ¿En qué consiste el psicoanálisis existencial? ¿Dónde reside su mayor diferencia con el psicoanálisis freudiano? ¿Qué sería la “mala fe”, según Sartre? ¿De qué manera la noción freudiana de inconciente permitiría eludir la mala fe? ¿Cuál es la crítica de Sartre al “determinismo vertical” del psicoanálisis? (p. 11).
- 14) ¿Qué se produce en el para-sí cuando irrumpe la mirada del prójimo, cuando soy captado como objeto por la mirada del otro? [ejemplo de la vergüenza]. Desarrolle (pp. 12-13).

012) Sartre, Jean-Paul [1943] (1961). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Iberoamericana, 3^{ra} edición (fragmentos escogidos de los tomos II y III).

Tomo II, 3^o parte: “El yo y los otros”, cap. 1 “La existencia de los otros”, frag. § 1 “El problema” (pp. 7-9).

- 1) Enumere, en el ejemplo de la vergüenza, los elementos que componen su “estructura primera” (es decir, todas las condiciones necesarias para que la vergüenza aparezca). ¿Qué es y qué no es la vergüenza, según Sartre? ¿Qué me revela el otro? ¿Para qué tengo necesidad del prójimo?

Tomo III, 4º parte: “Tener, hacer y ser”, cap. 1 “Ser y hacer: la libertad”, frag. § 1 “La condición primera de la acción es la libertad (pp. 39-48).

2) ¿Qué es una elección libre? ¿Cómo se entiende esa libertad en el ejemplo de la fatiga? ¿Sartre era realmente libre para continuar la marcha? (p. 39).

3) ¿Qué sería, en un principio, la fatiga? ¿Qué ocurre cuando trato de *recuperar* esa fatiga con el pensamiento, “como cuasiobjeto de mi reflexión”? ¿Quién es, entonces, el que “sufre la fatiga como intolerable”? (p. 40).

4) Para comprender la diferencia con la fatiga de sus amigos, ¿qué elementos conviene utilizar y cuáles no? ¿Cómo se entiende la actitud del amigo que ama su fatiga? ¿Cómo la *vive*? ¿En qué *proyecto* se inscribe esa *elección* que compromete a su cuerpo? (pp. 40-42).

5) Sartre esboza aquí un método. Para entender la fatiga del amigo es necesario “un análisis regresivo que nos conduce hasta un proyecto inicial”. ¿Cuál sería ese proyecto inicial (u originario) en este caso? ¿Qué rol tendría el cuerpo? (p. 43).

6) “Hemos alcanzado, de regresión en regresión, la relación originaria que el para-sí escoge con respecto a su facticidad y al mundo. Pero esa relación originaria no es cosa distinta del ser-en-el-mundo mismo del para-sí, en cuanto ese ser en el mundo es elección. Es decir que hemos alcanzado el tipo original de aniquilación [nadificación] por el cual el para-sí va a ser su propio no ser”. ¿Por qué este proyecto inicial o relación originaria (que es siempre una elección) funcionaría como un postulado? ¿Respecto de qué habría una elección? (p. 44).

7) “Se trata, en efecto, de desprender las significaciones implícitas en un acto –en todo acto– y de pasar desde allí a las significaciones más ricas y más profundas, hasta que se encuentre la significación que no implique ya ninguna otra significación y que no lleve más que a ella misma”. En este resumen del método sartriano, ¿cuál sería la significación más rica y profunda que no implica ya “ninguna otra significación”? ¿Cuál sería ese límite más allá del cual no se puede ir en una “dialéctica ascendente”? (pp. 44-45).

8) ¿En qué coincide “la escuela freudiana” con el análisis regresivo? ¿En qué difiere de él? Desarrolle. ¿A qué se refiere Sartre con la necesidad de aplicar el método del psicoanálisis “en sentido inverso”? ¿Por qué no se puede comprender la fatiga a partir del “complejo de inferioridad” teorizado por Adler? ¿Qué implicaría en realidad esa supuesta inferioridad? (pp. 45-48).

9) ¿Cómo opone, finalmente, la comprensión analítica a la comprensión existencial? ¿En qué sentidos inversos y por qué medios debe operar la comprensión existencial? (p. 48).

Erratas y notas sobre este texto:

p. 38: Debe ser suprimida

p. 40: Hay dos líneas invertidas. El fin del anteúltimo párrafo debería decir: “Solamente en este plano la fatiga se me presentará como soportable o insoportable. No será jamás nada de eso en sí misma, sino que es el Para-sí reflexivo el que, al surgir, sufre la fatiga como intolerable”.

p. 44: Hay dos líneas invertidas. En la segunda oración del primer párrafo debería decir: “Pero esa relación originaria no es cosa distinta del ser-en-el-mundo mismo del para-sí, en cuanto ese ser-en-el-mundo es elección; es decir, que hemos alcanzado el tipo original de aniquilación [nadificación] por el cual el para-sí va a ser su propio no-ser”.

Sartre usa un neologismo, *néantir*, para la acción específicamente humana de producir una nada, una falta o un no-ser en el seno del ser. Por ejemplo, si el profesor dice “Hoy faltó José”, no es porque en la

clase haya un “vacío real” (lo real, es decir, el en-sí, para Sartre, siempre es pleno), sino porque el profesor hizo presente una ausencia a través de una operación que sólo el para-sí (la conciencia humana) puede realizar. Esta versión castellana traduce *néantir* (que viene de *néant* = nada) como “aniquilar” (que tiene otras connotaciones y, en francés, se dice *anéantir*). Otras traducciones utilizan *nadificar* (a nuestro juicio, la elección más adecuada), *nihilizar* o anonadar.

p. 48: Debe suprimirse el último párrafo, al igual que la página 49.