

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 11 Enero - Junio 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

Sartre y el psicoanálisis:
¿por qué rechazó del inconsciente?

Sartre and psychoanalysis:
on his rejection of the unconscious?

Sartre et la psychanalyse:
pourquoi a-t-il rejeté de l'inconscient?

Enrique G. Gallegos
<https://orcid.org/0009-0003-6183-084>
Universidad Autónoma Metropolitana
CDMX, México

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2026. Gallegos, Enrique G. This is an open-access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License [CC BY 4.0], which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias5.11-124>

Recepción: 09-09-25

Fecha Aceptación: 10-12-25

Email: enriquegallegos@hotmail.com

**SARTRE Y EL PSICOANÁLISIS:
¿POR QUÉ RECHAZÓ DEL INCONSCIENTE?**

**SARTRE AND PSYCHOANALYSIS:
ON HIS REJECTION OF THE UNCONSCIOUS?**

**SARTRE ET LA PSYCHANALYSE:
POURQUOI A-T-IL REJETÉ DE L'INCONSCIENT?**

Enrique G. Gallegos¹

Resumen: Para el psicoanálisis, el inconsciente es una de sus categorías centrales en torno al cual Freud construyó su aparato de análisis de la psiquis humana. Sin embargo, Sartre lo rechaza. El objetivo del presente artículo es describir los argumentos en los que se apoya Sartre para refutar el inconsciente. Además de la presentación y las breves palabras finales, el artículo se divide en tres partes: en la primera situamos la obra de Sartre, para comprender cómo llega a hacer de la conciencia y los comportamientos el eje de sus preocupaciones filosóficas hasta 1943, cuando publica *El ser y la nada*. En la segunda, recuperamos las ideas de Sartre sobre la conciencia, la recepción de la fenomenología y el psicoanálisis. En la última parte, clarificamos el rol que juega su concepción de la conciencia, la existencia y la libertad en el rechazo del inconsciente.

1 Universidad Autónoma Metropolitana, Cd. de México, México.
Aitías.Revista de Estudios Filosóficos.
Vol. VI, N° 11, Enero-Junio 2026, pp. 161-190

Palabras clave: Literatura, conciencia, fenomenología, existencia, libertad.

Abstract: For psychoanalysis, the unconscious is one of the central categories around which Freud built his apparatus for analyzing the human psyche. However, Sartre rejected it. The objective of this article is to describe the arguments Sartre uses to refute the unconscious. In addition to the introduction and brief concluding remarks, the article is divided into three parts: in the first, we situate Sartre's work to understand how he came to make consciousness and behavior the focus of his philosophical concerns until 1943, when he published *Being and Nothingness*. In the second, we review Sartre's ideas on consciousness, the reception of phenomenology and psychoanalysis. In the final part, we clarify the role that his conception of consciousness, existence, and freedom plays in his rejection of the unconscious.

Key words: Literature, consciousness, phenomenology, existence, freedom.

Résumé: Pour la psychanalyse, l'inconscient est une de ses catégories centrales autour duquel Freud a construit son dispositif d'analyse de la psyché humaine. Néanmoins, Sartre le rejette. Le but de cet article est de décrire les arguments sur lesquels Sartre s'appuie pour rejeter l'inconscient. En plus de la présentation et des brefs mots finaux, l'article est divisé en trois parties : dans la première on place l'oeuvre de Sartre pour comprendre la manière dont il arrive à faire de la conscience et les comportements le point central de ses préoccupations philosophiques jusqu'à 1943, quand il publie *L'Être et le Néant*. Dans la deuxième partie, on revient aux idées de Sartre sur la conscience, la réception de la phénoménologie et la psychanalyse. Dans la troisième partie, on clarifie le rôle qui joue sa perception de la conscience, l'existence et la liberté dans le rejet de l'inconscient.

Mots-clés: Littérature, conscience, phénoménologie, existence, liberté.

Presentación

La recepción del psicoanálisis en Sartre tiene varios niveles y problemas sobre los que habría que reflexionar: una cosa es tratar de comprender la relación filosófica del autor con el psicoanálisis, particularmente en *El ser y la nada*;² otra es comprender los posibles usos literarios que hace del psicoanálisis en sus obras de teatro, relatos y biografías, como podrían ser *La náusea*,³ *La infancia de un Jefe*,⁴ *Las palabras*⁵ o *El idiota de la familia*;⁶ y otra más sería contrastar las afirmaciones que hace en sus obras filosóficas y en sus obras literarias con los contenidos de la obra de Freud. Los dos primeros puntos implican conocer la obra de Sartre y contar con algunas nociones de filosofía, literatura y psicoanálisis. En cambio, la última es más problemática porque exige un doble movimiento: conocer tanto la obra de Sartre como la de Freud.

Dada la complejidad de estos problemas y temas, lo amplio de la obra de Sartre y las limitaciones espaciales de un artículo de investigación, me concentraré específicamente en una de las categorías central del psicoanálisis que Sartre controvierte: el inconsciente, no sin antes especificar algunos elementos de su literatura y ontología. Para situar la discusión que pretendo desarrollar en este artículo, conviene recordar que Sartre afirma lo siguiente:

Con todo, la condición necesaria y suficiente para que una conciencia cognoscente sea conocimiento

2 Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (Gallimard, 2006).

3 Jean-Paul Sartre, *La nausée* (Gallimard, 2011).

4 Jean-Paul Sartre, *Le mur* (Gallimard, 2012).

5 Jean-Paul Sartre, *Les mots* (Gallimard, 2011).

6 Jean-Paul Sartre, *El idiota de la familia. Gustavo Flaubert desde 1821 a 1857* (Editorial Tiempo Contemporáneo, 1975).

de su objeto es que sea conciencia de sí misma como siendo ese conocimiento [...] *una conciencia ignorante de sí misma, una conciencia inconsciente, lo que es absurdo.*⁷

En el párrafo citado el autor afirma que es imposible que exista una conciencia inconsciente. Que se afirme tal cosa, sostiene Sartre, es absurdo. ¿Cuáles son los argumentos en los que se apoya Sartre para sostener que es absurdo que existe una cosa como el inconsciente, tal y como lo postula el psicoanálisis? El psicoanálisis examina muchos otros temas relacionadas con esa problemática: las configuraciones dinámicas del aparato psíquico, las neurosis, la evolución psicosexual, el complejo de Edipo, etc., que también podrían ser analizados en la obra de Sartre e indagar sus posible recepción, uso y crítica. En este artículo trataré de responder de manera puntual a la pregunta antes planteada, es decir: ¿Por qué objeta la existencia del inconsciente?

Es conocido que la partición de Freud del aparato psíquico en consciente, preconsciente e inconsciente fue preliminar,⁸ pues después introducirá lo que conoce como la segunda tópica: Yo, Ello y Super-Yo.⁹ Aunque ese refinamiento categorial en la topología freudiana resulta importante, desde el punto de vista de la filosofía de Sartre se les puede adscribir al mismo problema, es decir, el rechazo de Sartre a cualquier idea de una fuerza, pulsión, energía,

7 Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 18. Las páginas que aparece en los paréntesis son de la edición francesa de la obra de Sartre citada; las páginas de donde se toman las traducciones al español aparecen en corchetes.

8 Élizabéth Roudinesco, *Filósofos en la tormenta*, (Fondo de Cultura Económica, 2009).

9 Sigmund Freud, *Obras completas, volumen XIX*, trad. José Etcheverry (Amorrortu, 2011).

noúmeno, que la misma conciencia ignore, desconozca o sea inconsciente; rechazo que también aplica a la segunda tópica. Aclaro que no estoy afirmando que Freud se equivoque ni que Sartre acierte. Lo que importa, más bien, es comprender, en el espacio de este artículo, cuáles son los argumentos de ese rechazo.

Para responder a la pregunta que guía esta breve investigación, en este texto realizaré las siguientes estrategias de análisis: en el apartado I sitúo, brevemente, el conjunto de la obra de Sartre, particularmente me centro en el período que va de 1936 a 1943, este último año es cuando publica *El ser y la nada*. De este período recupero la manera en que Sartre incorpora el psicoanálisis en algunas obras literarias y llega a sus preocupaciones sobre los comportamientos y la conciencia, para lo cual es fundamental, en un primer momento, la recepción de la fenomenología. En el apartado II describo algunas discusiones ontológicas sobre la conciencia en su obra principal: *El ser y la nada*; Por último, en el apartado III, después de algunos rodeos por la literatura y teniendo en cuenta la ontología sartreana, espero hacer legible las razones por las que Sartre rechaza el inconsciente y el rol que juega en ese rechazo la concepción sartreana de la libertad. La primera parte es más descriptiva, mientras que las últimas son más analíticas.

El descubrimiento de la fenomenología y la crítica al inconsciente

La principal obra filosófica en la que Sartre controvierte la idea del inconsciente es *El ser y la nada*, publicada en 1943. Pero diversos interpretes han destacado que *El ser y la nada* es la culminación de un proceso de reflexión que se venía decantando en diversas obras: *La imaginación y*

La Trascendencia del ego publicadas en 1936; *Bosquejo de una teoría de las emociones* publicada en 1939; finalmente *Lo imaginario*, que saldrá la luz editorial en 1940.¹⁰ No deja de llamar la atención que haya sido precisamente en medio de la Segunda Guerra Mundial y la ocupación nazi de París que Sartre escriba esa obra dilatada, pues contiene una ontología profundamente individualista, que puede ser cifrada en la expresión “el ser es una aventura individual”,¹¹ afirmación individualista que contrasta con la urgencia colectiva de una guerra que puso en riesgo a la humanidad y produjo fenómenos como los campos de concentración y exterminio nazi; pero que sobre todo, como veremos más adelante, se subraya por una fuerte concepción de la conciencia, que objeta el inconsciente.

Lo que importa destacar de ese listado de obras es que el periplo que va de 1936 a 1943 —de aproximadamente siete años y que por los procesos de aprendizaje, de estudio y escritura, prácticamente atraviesan los años 30 y 40— se caracteriza por la influencia, primero de la fenomenología de Husserl (particularmente de *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura* y una *Filosofía Fenomenológica*¹²) y luego por la recepción del Heidegger de *Ser y tiempo*.¹³ No es casualidad que algunas de las mencionadas obras

10 Alioha Wald Lasowski, *Jean-Paul Sartre, une introduction*, (Pocket, 2011); Patrick Vauday, “Sartre: reverso de la fenomenología” en *Jean-Paul Sartre, actualidad de un pensamiento*, ed. Hélène Védrine (Coihue, 2005); Enrique G. Gallegos, *Sartre y la filosofía de la subjetivación* (Universidad Autónoma Metropolitana-C, 2021).

11 Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 667.

12 Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos (Fondo de Cultura Económica, 1997).

13 Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera (Trotta, 2007).

aludan precisamente a la fenomenología en los subtítulos: *La Trascendencia del ego*, lleva por subtítulo, *Esbozo de descripción fenomenológica*; *Lo imaginario*, tiene el subtítulo de *Psicología fenomenológica de la imaginación*; mientras que a *El ser y la nada* Sartre le puso el subtítulo de *Ensayo de ontología fenomenológica*.

La fenomenología es importante para comprender las posiciones de Sartre en relación al psicoanálisis porque para él tenían como ejes la problemática de la conciencia, la descripción de los comportamientos humanos y el ser. Como veremos en la segunda sección, algunos de las afirmaciones y críticas de Sartre al psicoanálisis se comprenden a contraluz de esa deriva fenomenologizante y ontologizada de la conciencia que traza en *El ser y la nada*. Incluso, autores como Roudinesco no dudan en afirmar que Sartre “fue el primer teórico francés en proponer una verdadera lectura fenomenológica del inconsciente freudiano.”¹⁴

Sartre va a introducirse en la fenomenología en 1933 por mediación de filósofo liberal y que fue su compañero *normalien*, Raymond Aron (1905-1983), quien recién regresaba de una estancia de investigación en Berlín.¹⁵ Por esa periodo Sartre estaba interesado por las perspectivas de análisis que la fenomenología le podía ofrecer para el estudio de las situaciones cotidianas y los comportamientos, por lo que se postula para una estancia en el Instituto Francés en Berlín y ese mismo año se traslada a esa ciudad para estudiarla de primera mano. Hay que recordar que a principio de los años treinta la fenomenología aún no tenía la difusión que después adquirirá en las discusiones filosóficas y los círculos académicos.

14 Elizabeth Roudinesco, *Filósofos en la tormenta*, 67.

15 Michel Contat y Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie, commentée* (Gallimard, 1970).

La introducción en Francia se debe en gran medida a Emmanuel Lévinas (1906-1995), un filósofo lituano, nacionalizado francés, quien tradujo a Husserl y publicó su tesis doctoral en 1930: *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, un libro que Sartre leerá antes de sumirse en la revisión de Husserl durante los siguientes seis años, entre 1933 y 1939.¹⁶ Recordemos que en septiembre de este último año inicia la Segunda Guerra Mundial y ese mismo mes Sartre es movilizadado en el ejército; en junio de 1940 fue hecho prisionero por los alemanes y recluido en un campo de prisioneros, en el cual *permanecerá hasta marzo del 1941*. Durante este periodo de reclusión leerá, gracias a la introducción de un volumen en el campo de prisioneros, *Ser y tiempo*, libro que también será fundamental para el trazado ontológico de *El ser y la nada*, particularmente por las descripciones existenciales del *Dasein* y la categoría de ser-en-el-mundo.

¿Por qué le interesó la fenomenología? Además de lo mencionado podemos decir lo siguiente: en primero lugar, como lo recuerda en *Las palabras* —su relato autobiográfico publicado en 1963— desde niño convivió con libros, con historias infantiles e hizo de la escritura una afición, hasta llegar a asumirla como una forma de vida.¹⁷ En ese marco, por el momento más literario que filosófico, afirma que desde entonces estaba interesado en el análisis y descripción de los comportamientos humanos y los rasgos psicológicos; según su biógrafa, Sartre estaba empeñado en “descifrarse a sí mismo”.¹⁸ Nótese la carga interpretativa y auto-interpretativa, y que también dará pie

16 Dermot Moran, *Introducción a la fenomenología*, trad. Francisco Castro y Pablo Lazo (Anthropos-UAM, 2011).

17 Jean-Paul Sartre, *Les mots*.

18 Annie Cohen-Solal, *Sartre: 1905-1980* (Gallimard, 1999), 137.

a sus reelaboraciones literarias con influjo del psicoanálisis, como vemos más adelante.

En ese trayecto para “descifrarse a sí mismo”, un primero apoyo filosófico lo encontró en Bergson y la lectura de *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, publicado en 1889, que de alguna manera terminó por definir su elección como filósofo (sin jamás abandonar la de escritor). Sartre afirmará que “encontré allí (...) la descripción de mi propia vida psíquica”.¹⁹ Pero es en las descripciones fenomenológicas, sus reducciones eidéticas, los análisis de la conciencia, los fenómenos cotidianos y el “aparecer” de las cosas donde el filósofo encontrará un conjunto de herramientas conceptuales y recursos literarios; de alguna manera, sin aún haber leído directamente la fenomenología y a través de la introducción que la hará Aron, vislumbra su potencialidad para las descripciones del mundo, la conciencia y los comportamientos humanos.

Para tener una idea de lo relevante que eran las discusiones de la conciencia en el periodo, es importante recordar que entre 1924 y 1929 Sartre estudió en la *École normale supérieure* (Escuela Normal Superior de París²⁰) y los programas de estudios de esa institución, incluían además de otras materias como la filosofía y la historia, la psicología; por esa época también lee a Jaspers y con su amigo Nizan participa en la revisión de la traducción de

19 *Ibid.*, 121.

20 En esa escuela conoció a Simone de Beauvoir (1908-1986), quien era tres años más joven que Sartre y toda una avanzada para la época de lo que va a representar la liberación femenina, el feminismo y la intelectual mujer. No exageramos si decimos que la obra de Sartre difícilmente hubiera sido lo que fue sin el tête-à-tête que mantuvo con Beauvoir. Sabido es que Sartre no publicaba nada sin que ella previamente lo leyera y revisara.

Psicopatología general, además de realizar visitas periódicas al hospital psiquiátrico Sainte-Anne.²¹ De ese contexto, recuerda su biógrafa Cohen-Solal provendrá su “pasión por la psicología, la psicopatología y la redacción de su primera novela”,²² *La náusea*, en la que encontramos descripciones fenomenológicas y psicológicas de Roquentin, una suerte de alter-ego de Sartre, que de alguna manera culminaron en su tesis de grado, que llevó por título: *L’image dans la vie psychologique: rôle et nature* [La imagen en la vida psicológica: papel y naturaleza], que en 1936 se convertiría en su primer libro publicado: *La imaginación*.²³

De los anteriores hechos podemos inferir que las preocupaciones por la psicología, el análisis de los comportamientos humanos y la descripción de los caracteres, lo encaminan al encuentro literario y filosófico con el psicoanálisis. En efecto, por un lado, esas temáticas las encontramos en varias de sus obras de ficción y relatos, como en *La infancia de un Jefe* y en *Las palabras*.

La infancia de un Jefe fue escrita en 1938 y está incluido en el volumen de cuentos el *Muro*, publicado en 1939.²⁴ El cuento trata, como lo deja entrever el título, del desarrollo psíquico de un niño, Luciano, que es educado para ser un “jefe”; un individuo que manda e impone su voluntad en el mundo, de la misma manera que lo era su padre. En ese cuento encontramos los tópicos del narcisismo, la crueldad infantil, las primeras exploraciones

21 Contat y Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre*, 24; Cohen-Solal, *Sartre*, 140. De este hospital fue médico Lacan (a fines de los años 20) y ahí celebró sus seminarios de 1953-1964; también estuvieron internados escritores y filósofos famosos como Artaud, Celan y Althusser.

22 Cohen-Solal, *Sartre*, 141.

23 Contat y Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre*, 24 y 559.

24 *Ibid.*, 69.

de la sexualidad, incluida la homosexualidad y las relaciones edípicas, que culminan en el bosquejo de una subjetividad fascista. Sobre el complejo edípico, en algún momento de la novela, Luciano es abrazado por su mamá y piensa: “Estaba cálida y perfumada, toda de seda”. Pero después de un desencuentro con la madre, el niño se desencanta y “a partir de ese día Luciano quedó persuadido de que ella representaba una comedia y no le dijo nunca más que se casaría con ella cuando fuera grande.”²⁵

La relación edípica, los contenidos sexuales y los motivos narcisistas son retomados en su relato autobiográfico publicado en 1963: *Las palabras*. El Sartre-adulto relata lo que Sartre-niño pensaba mientras su mamá le cuenta sus “desgracias”: “más adelante me casaré con ella para protegerla.” A diferencia de *La infancia de un Jefe*, en ese relato el Sartre-adulto destaca que Sartre-niño no quería ser un jefe “ni aspira[ba] a serlo”, pero mantiene el tema del narcisismo infantil: “yo respeto a los adultos a condición de que me idolatren; soy franco, abierto, dulce como una niña.”²⁶ Incluso, no duda en describir abiertamente sus inclinaciones incestuosas, que sumado a su ateísmo, estarían entre los motivos por los que la Iglesia Católica lo incluyó en el índice de autores prohibidos en 1948.²⁷ Para calibrar la persistencia de esos temas, tómese en cuenta que cuando Sartre publica ese relato sobre su infancia, cuenta con 58 años de edad, aunque el texto lo comenzó a escribir en 1954.

También hay que recordar que en 1958, Sartre escribió un guión sobre Freud para una película que realizó

25 Jean-Paul Sartre, *Le mur*, 155.

26 Jean-Paul Sartre, *Les mots*, 29.

27 De Bujanda, J.M. *Index des livres interdits, XI, 1600-1966*, (Centre d'études de la Renaissance-Université de Sherbrooke-Librairie Droz, 2002).

el director de cine, Huston, y lleva por título *Freud: una pasión secreta*,²⁸ aunque por diferencias con éste, pidió que se omitiera de los créditos su nombre. No deja de llamar la atención que la especialista en Freud, Roudinesco afirme que a pesar de los límites del guión, “el Freud de Sartre era más verdadero que su modelo y menos ficticio que el que emanaba de la crónica de Jones [se refiere al biógrafo de Freud].”²⁹ Como sea y como apunta Pontalis, la escritura del guión sobre Freud —por lo que implicó de lecturas y relecturas de la obra del psicoanalista, su biógrafo Jones y sus cartas— va a ser relevante en la final configuración de su relato autobiográfico y la redacción de su último gran texto, que fue sobre Flaubert: *El idiota de la familia*.³⁰ Ese acercamiento a la obra de Freud en la escritura de sus cuentos, novelas y relatos, así como el que realiza en las monografías que dedica a Baudelaire, Genet y Flaubert, complementa el estudio del psicoanálisis que Sartre realiza en su filosofía.

No está de más afirmar que en sus relatos, ficciones y cuentos estamos en el nivel de la creación y el uso literario libre de las categorías del psicoanálisis, mientras que en la discusión filosófica, lo que tenemos es la elaboración de argumentos que sopesan su pertinencia y validez en el marco de la teoría ontológica y epistemológica sartreana. Las primeras discusiones filosóficas con el psicoanálisis se encuentran en las obras: *La Trascendencia del ego*, *Bosquejo de una teoría de las emociones* y *Lo imaginario*, que pueden ser interpretados como un preámbulo a *El ser y*

28 Jean-Paul Sartre, *Freud. Un guión*, trad. Ma. Concepción García-Lomas Pradera (Alianza Editorial, 1985).

29 Élizabéth Roudinesco, *Filósofos en la tormenta*, 81.

30 Jean-Bertrand Pontalis, “Prefacio. Guión Freud, guión Sartre”, en Jean-Paul Sartre, *Freud. Un guión*, Trad. Ma. Concepción García-Lomas Pradera (Alianza Editorial, 1985), 20.

la nada. Por este carácter preliminar, en la siguiente sección procedo a describiré la relevancia de la fenomenología y la ontología, así sea en sus rasgos generales, en *El ser y la nada* y por esa vía responder a la pregunta que planteé al inicio de este texto: ¿cuáles son los argumentos en los que se apoya Sartre para sostener que es absurdo que existe una cosa como el inconsciente?

Ontología, conciencia y rechazo del inconsciente

El ser y la nada se compone de una introducción, cuatro partes y las conclusiones.³¹ La primera parte se compone de dos capítulos y es quizá la más difícil por el nivel técnico y abstracto; la segunda y tercera, de tres capítulos cada una; y la última parte, de dos capítulos. Para tener en cuenta lo dilatado de la obra, en total suman más de 750 páginas (en la edición francesa de Gallimard). La última parte (cuarta), en la que en su capítulo segundo lleva por título “Hacer y tener”, se incluye un apartado denominado “El psicoanálisis existencial”, compuesto de unas veinte cuartillas, aunque en otras partes del libro hay referencias y discusiones con Freud y el psicoanálisis.³²

En las primeras líneas de *El ser y la nada*, Sartre afirma que el pensamiento moderno había logrado un gran progreso al reducir el existente a la “serie de sus apariciones.”³³ Según el autor, esto evitaba el clásico dualismo al que estaba sometida la filosofía: dentro/afuera, interior/exterior, potencia/acto, esencia/apariencia y, se podría inferir, el dualismo del psicoanálisis,

31 Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant*.

32 Para darlos una idea, la palabra Freud aparece 17 veces (incluidos “freudismo” y otras derivas); mientras que “psicoanálisis”, 88 veces.

33 Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 11.

consciente/inconsciente y pulsiones/razón. Siguiendo a la fenomenología, Sartre sostendrá que no hay una fuerza, noúmeno, energía, pulsión, esencia o flujo que se oculte tras el fenómeno: “El ser de un existente es, precisamente, lo que el existente *parece*.”³⁴ La apariencia no oculta nada. La que aparece es lo que realmente es. El ser, pues, *es* y su ser aparece ante otro ser: el ser de la conciencia. De esta manera tenemos una primera configuración de la topografía regional del ser: el ser-en-sí, la cosa, y el ser-para-sí, la conciencia.

Sartre crítica los empeños de cierta filosofía (que asocia con lo que denomina como “idealismo”) que pretende reducir el “ser al conocimiento”, cuando de lo que se trata es de asegurar primero “el ser del conocimiento,”³⁵ De acuerdo al filósofo, sostener que la conciencia funda el ser es sostener el conocimiento en aire, en una mera idea, en un idealismo sin fundamento. Por ello afirma: “el ser del conocimiento no puede ser medido por el conocimiento.”³⁶ Debe quedar claro el punto de su discusión: se trata de la primacía de la ontología sobre la epistemología, del ser sobre el conocer. Esto es clave, para comprender, como argumentamos más adelante, su filosofía y su rechazo a la premisa del inconsciente y sus modificaciones en la segunda tópica.

De esa manera tenemos, por un lado, el ser y, por el otro, la conciencia; si la conciencia no funda al ser ¿cuál puede ser entonces su relación? La respuesta la alcanza con apoyo en Husserl. En efecto, Sartre recuerda que para este filósofo, “la conciencia es conciencia *de* algo.”³⁷ Lo cual

34 *Ibid.*, 12.

35 *Ibid.*, 17.

36 Ídem.

37 *Ibid.*, 26.

significa que no es que la cosa esté allá, afuera, desvinculada, sin relación y la conciencia se encuentre adentro, en el otro extremo. No existe un adentro de la conciencia (ser-para-sí) y un afuera de la cosa (ser-en-sí). De acuerdo a la fenomenología husserliana, “no hay conciencia que no sea *posición* de un objeto trascendente, o, si se prefiere, que la conciencia no tiene contenido.”³⁸

Decir conciencia es también decir objeto; la conciencia no presupone una relación dualista, en la que primero se piensa y luego se capta el objeto, tampoco se trata de un objeto que se “represente” y esa representación más o menos coincida con un objeto externo. La conciencia ya apunta, está relacionada, orientada, señala, al objeto; digamos que conciencia y objeto mantienen una relación estructural, por ello el énfasis fenomenológico: “la conciencia es conciencia *de* algo”, donde la proposición “de” no es un mero artilugio formal y lingüístico, sino una relación efectiva y estructural.

La conciencia no es un recipiente vacío que se llene con una cosa. No es una interioridad que salga para aprender un objeto externo y así lo “represente”. “La conciencia — sostiene Sartre — es posicional en cuanto se trasciende para alcanzar un objeto, y se agota en esa posición misma.”³⁹ Por eso afirma que la conciencia es “transfenoménica”, es decir, implica una relación originaria entre el fenómeno de la conciencia y fenómeno del objeto. A esta “conciencia *de* algo”, Sartre la denomina conciencia posicional, conciencia reflexiva o conciencia tética.

Importa destacar que aunque la conciencia posicional implica el conocimiento de su objeto, lo que investiga

38 *Ibid.*, 17.

39 *Ibid.*, 18.

Sartre es *una relación de ser a ser*, que se encuentra en la base del conocimiento del ser y que de hecho posibilita ese conocimiento y su reflexión; es decir, el ser del conocimiento descansa, justamente por lo que acabamos de mencionar, en el carácter intencional o posicional de la conciencia. Debemos insistir en esto: para Sartre existe una radical primacía de lo ontológico sobre lo epistemológico, primero el ser y luego el conocimiento del ser. El libro *El ser y la nada* por eso es, como indica claramente el subtítulo, un “ensayo de *ontología fenomenológica*”.

Sin embargo, en relación con la conciencia y para evitar reincidir en el predominio de la epistemología, Sartre introduce una aclaración fundamental: “no toda conciencia es conocimiento.”⁴⁰ Si toda conciencia se redujera al conocimiento, se recaería nuevamente en el dualismo del sujeto cognoscente y el objeto conocido, lo cual a su vez llevaría al siguiente dilema: para determinar esa relación del conocimiento (cognoscente-conocido), se requería a su vez de un tercero que conozca al cognoscente-conocido (una autoconciencia) y a su vez este tercero que conoce exigiría de una cuarta conciencia concedora (una autoconciencia de la autoconciencia) y así hasta el infinito. Para Sartre este es otro motivo por el cual la conciencia no puede reducirse a la conciencia cognoscente-conocido que está en la base de la perspectiva epistemológica de la conciencia; es decir, el presupuesto de que existe un sujeto que conoce un objeto.

Es en este punto que Sartre postula que existe una conciencia primera, que no es conciencia de conocimiento, una conciencia que denomina como “no posicional”, “no tética” y que es una conciencia pre-reflexiva, en clara distinción a la conciencia posicional, tética o reflexiva. Según Sartre:

40 Ídem.

Empero, la condición necesaria y suficiente para que una conciencia cognoscente sea conocimiento de su objeto es que *sea conciencia de sí misma como siendo ese conocimiento*.⁴¹

En primer lugar, es importante señalar que no es que existan dos conciencias, como si la conciencia estuviera partida y fuera doble; se trata de la misma conciencia pero en diferente función y síntesis. En segundo lugar, si esa conciencia primera no es conciencia cognoscente, ¿qué tipo de conciencia es? Se trata de la conciencia de ser conciencia, conciencia de sí misma. Antes que ser conciencia *de* algo, la conciencia debe ser conciencia de sí misma, pues—afirma Sartre— de otra manera sería una conciencia ignorante de sí, una conciencia inconsciente de sí, lo cual al filósofo le parecería absurdo una conciencia que no sea consciente, es decir, que se desconozca a sí misma. Tampoco se trata de una conciencia que se imponga como una forma externa a la conciencia cognoscente. Dicho de otra manera, para tener conciencia de la mesa es necesario ser consciente de ello, tener conciencia de esa conciencia *de* mesa (y no a la manera de un conocimiento, sino de una relación existencial). Sartre ejemplifica su argumento: “una mesa no está [sólo] en la conciencia... una mesa está en el espacio, junto a la ventana, etc.”⁴²

Si esta conciencia *de* conciencia no es una conciencia al modo del “conocimiento de la conciencia”, ¿de qué tipo de conciencia hablamos? La respuesta de Sartre se mantiene en el plano ontológico: esa conciencia es conciencia de sí porque es *conciencia de existir*. Es el mismo existente que es consciente de sí por el mero hecho de existir y esto es más originario que el conocimiento reflexivo de la conciencia. Por

41 Ídem.

42 *Ibid.*, 17.

ello, Sartre afirma que la conciencia primera, pre-reflexiva, no-posicional, no resulta de la “primacía del conocimiento”, ni de una “construcción lógica”, sino de “la primacía de la existencia sobre la esencia,”⁴³ como después repetirá en su famosa conferencia del 29 de octubre de 1945, *El existencialismo es un humanismo*.⁴⁴ Para hacer esa distinción, Sartre sugiere poner entre paréntesis el *de* de la conciencia para indicar esa diferencia entre la perspectiva posicional, en la que aún cree encontrar un residuo epistemológico, y la perspectiva no posicional de la conciencia, que es la que él sostiene como primaria, para así evitar recaer en la perspectiva epistemológica. Tipográficamente la diferencia se expresaría de la siguiente manera: *de* y (de); la primera para expresar la conciencia reflexiva o tética y la segunda para la pre-reflexiva o no tética.

Justamente porque se trata, como he estado insistiendo, de una relación ontológica, a esta conciencia *de* la mesa, que es la de la conciencia reflexiva, posicional, le es indispensable como su condición “necesaria y suficiente” la conciencia de sí, no-tética, no posicional o pre-reflexiva (que sería la conciencia (*de*) la mesa). De esta manera, a la “conciencia *de* algo” de la fenomenología husserliana, Sartre la complejizará con la “conciencia (de) algo”, creyendo, con ello, eliminar cualquier residuo epistemológico y restituyendo desde la misma raíz la primacía ontológica al tratarse de una *relación de ser a ser*, es decir, del ser de la conciencia al ser de la cosa y esta relación a su vez se apoya en la existencia, es decir, en la conciencia de existir, que no puede sustentarse en el conocimiento. Dicho de otra manera, la conciencia, en tanto que ser transfenomenico y translúcido, está atravesada de extremo a extremo por la

43 *Ibid.*, 23.

44 Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, trad. Victoria Praci (Edhasa, 2009), 29.

existencia o en palabras de Sartre, “la conciencia es una plenitud de existencia.”⁴⁵

De lo anterior se sigue una primera respuesta a la pregunta que motiva este texto: al nivel estructural no cabe una conciencia ignorante, inconsciente, representacional, dualista (sujeto/objeto del conocimiento), escindida entre pulsiones desconocidas y una razón autoconsciente, en la que se conozca una parte y se desconozca la otra, en la que una parte esté oscura y la otra iluminada, una parte inconsciente y otra consciente, una parte dividida entre el Ello y el Yo freudiano. Incluso en su *Bosquejo de una teoría de las emociones* critica el presupuesto psicoanalítico del inconsciente al compararlo con el nouméneno kantiano,⁴⁶ que también resulta incognoscible. Para contrastar más su propuesta con la del psicoanálisis freudiano remata con la siguiente afirmación: “El psicoanálisis existencial rechaza el postulado del inconsciente: el hecho psíquico es, para él, co-extensivo a la conciencia.”⁴⁷

Para ejemplificar esta diferencia entre conciencia posicional y conciencia no posicional, entre reflexividad y no-reflexividad, Sartre recurre a un ejemplo: el de los 12 cigarros.⁴⁸ Primero, tengo la conciencia posicional *de* esos 12 cigarrillos (recuérdese que lo que está en discusión no es una relación de conocimiento o representacional, sino de ser a ser, una relación trascendente). Pero este tener conciencia posicional de esos 12 cigarrillos (que sería la conciencia reflexiva, tética: “conciencia *de* 12 cigarrillos”) implica a su vez la conciencia no posicional o pre-reflexiva (de) los 12

45 Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 22.

46 Jean Paul Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, trad. Mónica Acheroff (Alianza Editorial, 2012), 49.

47 Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 616.

48 *Ibid.*, 20.

cigarrillos, porque no me pongo a hacer el ejercicio reflexivo de contar un cigarro y luego tener conciencia reflexiva de ese primer cigarro, para después contar un segundo cigarro y tener conciencia reflexiva de ese segundo cigarro, que se sumaría al primero en una nueva conciencia reflexiva y así hasta los 12 cigarros. Según Sartre la conciencia no procede de esa manera, no hace el ejercicio reflexivo de sumar cada cigarro y tener que recordar cada acto de suma, para llegar a decir “tengo 12 cigarros”; al contrario, la conciencia de los 12 cigarros se funda en la conciencia pre-reflexiva de esa síntesis entre el ser de la conciencia y el ser de los cigarros y sobre ella descansa la conciencia reflexiva.

Existencia y libertad

Pero hay algo más que explicaría su rechazo al inconsciente: justamente porque la conciencia reflexiva se funda en la conciencia de existir (la conciencia no tética o no-reflexiva) también esa conciencia se traduce en la libertad. En efecto, para Sartre la “libertad es, pues, indistinguible de ser de la «realidad humana». El hombre no es *primeramente* para ser libre *después*: no hay diferencia entre el ser del hombre y su «ser-libre».”⁴⁹ De acuerdo a esto, no es que primero se exista y luego, después de muchos esfuerzos, sacrificios y decisiones, se adquiera la libertad como en un segundo o tercer momento o movimiento. Esto es así porque para Sartre, así como la conciencia es conciencia de existir, la libertad también es un atributo ontológico de la existencia humana.

Y por ello, de acuerdo al autor, el sujeto está condenado a decidir y a asumirse: “... existir es siempre *asumir* su ser.”⁵⁰ Para el filósofo no hay forma de escapar a la elec-

49 *Ibid.*, 60.

50 Jean Paul Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, 18-19.

ción; o, dicho de otra manera, sólo la muerte permite no decidir. Desde este ángulo, es decir, desde la síntesis que se da entre conciencia y libertad en la existencia se explica el radicalismo ontológico de Sartre cuando afirma que “el ser del para-sí es una aventura individual y la elección debe ser elección individual de un ser concreto.”⁵¹

Recordemos que en el primer apartado del capítulo II de la cuarta parte de *El ser y la nada*, Sartre desarrolla su “psicoanálisis existencial” y plantea sus similitudes y diferencias con lo que llama el psicoanálisis empírico.⁵² En ese parte describe alrededor de 8 aspectos en los que ambos coinciden y de entre ellos, destaco el siguiente:

Ambos, el psicoanálisis empírico y el psicoanálisis existencial *buscan una actitud fundamental* en situación que no podría expresarse por definiciones simples y lógicas, puesto que es anterior a toda lógica, y que exige ser reconstruida según leyes de síntesis específicas. *El psicoanálisis empírico trata de determinar el complejo*, designación que de por sí indica la polivalencia de todas las significaciones implicadas. *El psicoanálisis existencial trata de determinar la elección originaria.*⁵³

Como se aprecia del texto citado, ambos, psicoanálisis existencial y psicoanálisis empírico, buscan *una actitud fundamental* que pueda explicar las conductas humanas y

51 Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 644. En esta ontología también es importante la nada, pues es el atributo de la conciencia para develar la estructura del ser-para-sí: aquel ser que “no es lo que es y es lo que no es” (Ibid., 402).

52 Posiblemente el calificativo se debe a que considera el suyo como filosófico o, más exactamente, ontológico.

53 Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 616.

esa explicación no la encuentran en “definiciones simples y lógicas, puesto que [son] anterior(es) a toda lógica”. No se trata pues ni de conocimiento en el sentido de una autoconciencia ni de razonamientos contruidos mediante la lógica ni de un saber científico que presupone un sujeto y un objeto. De acuerdo a Sartre, en el caso del “psicoanálisis empírico,” ese último fundamento lo encuentra en el complejo.

Pero como apuntan algunos autores,⁵⁴ ese concepto del complejo en realidad fue criticado por el mismo Freud y terminó siendo poco fructífero en el psicoanálisis (con excepción de algunos usos específicos, en las que se hace referencia, por ejemplo, al “complejo de Edipo”, al “complejo de castración”, etc.). En efecto, sobre esto, Freud afirma en *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* que el complejo se convirtió en una “palabra cómoda” y con “un empleo tan abusivo en perjuicio de formaciones conceptuales más precisas.”⁵⁵

Sartre, en cambio, sostenía que su propuesta de buscar una actitud central que diera cuenta de los comportamientos humanos había que buscarla en la “elección originaria”, es decir, en la libertad. Como lo mencionamos en el caso de su cuento *La infancia de un jefe* y su relato autobiográfico, *Las palabras*, no es que el autor niegue que existan esa afecciones (neurosis, narcicismo, relaciones edípicas, libido, pulsiones, etc.), sino que el problema era determinar, desde el punto de vista filosófico, cómo se relacionan con la elección fundamental y qué hace el individuo con ellas. Si en sus cuentos y relatos hace un uso literario y ficcional para comprender el carácter de los personajes, en *El Ser y*

54 Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, trad. Fernando Gimeno (Paidós, 2016), 56.

55 Sigmund Freud, *Obras completas, volumen XIV*, trad. José Etcheverry (Amorrortu, 2012), 28.

la nada intenta dar una explicación filosófica y racional, como cartesiano que era.⁵⁶ Para Sartre, la explicación filosófica de estos fenómenos no habría que encontrarla en el inconsciente sino en la mala fe, como bien señalan algunos intérpretes.⁵⁷

Según el filósofo, en la mala fe “se trata de enmascarar una verdad desagradable o de presentar como verdad un error agradable.”⁵⁸ Sartre pone el ejemplo del cleptómano de libros,⁵⁹ que obra de mala fe al reputar su comportamiento a ciegos e inconscientes impulsos, cuando su misma conciencia pre-reflexiva o no posicional es consciente de esa elección (recordemos que en Sartre existe la conciencia reflexiva y la pre-reflexiva) y en la medida en que la conciencia es traslúcida y co-extensiva a la existencia no puede ocultarse nada (a lo sumo, si lo hace, se auto engaña). Por ello, en la mala fe la conciencia sigue siendo consciente de sí misma, existe “una captación pre-reflexiva (de) la conciencia como realizándose de mala fe”, pero lo que sucede es que el cleptómano se engaña sí mismo.⁶⁰

Para ilustrar la “elección originaria” Sartre pone el ejemplo de Flaubert.⁶¹ Flaubert, nos dice, pasaba por tener “una gran ambición”. Esa ambición puede deberse a una pulsión, a una insatisfacción sexual, a un deseo sublimado, lo que es tanto como decir que es una contingencia; es

56 Sartre afirmaba que estudiaba “bajo el signo de Descartes” (citado en Cohen-Solal, 139).

57 Élizabéth Roudinesco, *Filósofos en la tormenta*, 65; Jean-Bertrand Pontalis, “Prefacio”, 16.

58 Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 83.

59 *Ibid.*, 85.

60 *Ibid.*, 83.

61 *Ibid.*, 605.

decir, desde esta interpretación, las razones por las que alguien se vuelve ambicioso varían; en cambio, para Sartre, lo más importante para interpretar esa rasgo es saber qué hizo Flaubert con esa ambición; es decir qué elecciones fundamentales y particulares estuvieron en juego para que Flaubert devenga lo que es. Por supuesto, esa elección fundamental implica un proyecto o una totalidad de ser. Según Sartre esa ambición o cualquier otro deseo o impulso, sólo pueden entenderse en el marco de la “totalidad de su impulso hacia el ser, su relación original consigo mismo, con el mundo y con el otro, en la unidad de sus relaciones internas y de un proyecto [o elección] fundamental.”⁶²

Se advierte que mientras el psicoanálisis destaca la relevancia del pasado y las pulsiones (de esto darían cuenta el complejo de Edipo, las neurosis, los sueños, etc.), Sartre hace girar el comportamiento en torno al futuro y la elección fundamental. Es desde el futuro que el pasado y las pulsiones adquieren su sentido y explicación. Para Sartre ningún pasado determina nuestra elección; es más bien la elección fundamental, que viene de la lejanía y que aun no es, la que se vuelve determinante y dota de sentido a cada decisión.

¿De qué se trata entonces en esa elección o proyecto fundamental que daría cuenta tanto del comportamiento como del rechazo del inconsciente por parte de Sartre? Primero, no debemos de confundir la libertad descrita por Sartre con otras concepciones, como la del liberalismo y la del anarquismo. No estamos en el plano político, económico, epistemológico ni, por el momento, ético; aunque pueda tener sus repercusiones. Segundo, Sartre define la elección fundamental o libertad como “conciencia de ser”. Para comprender esta idea es central retomar su

62 *Ibid.*, 608.

concepción de la conciencia, que párrafos arriba describí. He mencionado la diferencia entre la conciencia posicional y la no posicional y cómo ésta última es la conciencia de sí misma (por ejemplo, mi conciencia es conciencia de sí misma cuando estoy escribiendo este texto sobre Sartre). Pero esa conciencia que es también conciencia de existir se entera de su libertad justamente por su existencia. Para Sartre no puede haber una existencia que no sea conciencia de sí, de la misma manera que toda conciencia es conciencia de existir. Por esto Sartre afirma, quizá con una expresión poco afortunada, que “elección y conciencia son una y la misma cosa.”⁶³

Con lo anterior debe quedar claro que la libertad que está analizando Sartre está inscrita en la “comprensión ontológica de la libertad.”⁶⁴ Es una libertad que le es inherente a la existencia humana, de la misma manea que a la existencia le es inseparable la conciencia. Por eso, existir es elegir y elegir es existir. Y por lo mismo, el ser humano no tiene escapatoria y está condenado a elegir y aún la no elección es una elección; de aquí se entiende la responsabilidad con la que los seres humanos cargan, porque su única condena es la obligación de elegir (y de aquí también la angustia y la mala fe como conductas de huida).

Pero esta libertad ontológica no es etérea o como si sobrevolara, es decir, no es una “contingencia caprichosa, ilegal, gratuita e incomprensible”;⁶⁵ es parte de la estructura

63 *Ibid.*, 506. Pregunta, ¿puede haber una existencia que no sea conciencia de sí? Es posible, por ejemplo, quien se encuentre en estado vegetativo. Pero en este caso, ya no sería un para-sí, sino un ser-en-sí; aunque de una forma peculiar porque seguiría siendo un ser-para-otro para ciertas las subjetividades vivas.

64 *Ibid.*, 521.

65 *Ibid.*, 497.

del ser: el ser-en-el-mundo, por eso es una libertad *situada*; situada en relación al ser-en-sí, con relación al ser-para-otros y situada en un mundo —no cualquier mundo sino *este* mundo y no otro. Por *situación* además tampoco debe entenderse una abstracción sino que tiene también su concreción en dos elementos: por un lado, las “estructuras de la situación”, que consisten en el sitio, el cuerpo, el pasado, las posición que se ocupa y las relaciones con la otredad; por el otro, los “estratos de realidad”, con lo que Sartre refiere al conjunto de objetos significantes.⁶⁶ La libertad, pues tiene una estructura ontológica que la define. A esta libertad se refiere Sartre como “elección originaria”.

Palabras finales

En la medida en que Sartre hace coincidir la libertad con la existencia, en el sentido de que el existente, por el simple hecho de existir, debe elegir y dado que esa misma existencia se entera de su conciencia justamente por su existencia, en esa misma medida rechaza cualquier posibilidad de una conciencia que no sea consciente de sí; de ahí que postular el inconsciente le parece absurdo. Por eso, decía más arriba, para Sartre se trata de una conciencia translúcida y transfenómenica. Pero también por esto mismo se aprecia la diferencia entre una ontología del ser, que es lo que intenta hacer Sartre y una analítica del aparato psíquico, como Freud la desarrolló. Aunque Freud y el psicoanálisis han tenido gran repercusión en la filosofía, es importante tener en cuenta ese desnivel, pues si bien Freud cuenta con un conjunto de textos sobre metapsicología, que a decir de Strachey (2012, 101) constituyen su teoría o filosofía, su objetivo sigue siendo comprender la psiquis humana.

66 Para el análisis de estas estructuras y estratos, Enrique G. Gallegos, *Sartre y la filosofía de la subjetivación*, 94-95.

En resumen, con los argumentos desarrollados se entiende por qué Sartre rechaza el inconsciente; para decirlo concisamente: porque el existente, en tanto ser consciente, no puede no ser libre. En función de esos argumentos es imposible no pensar que a pesar de cierto individualismo filosófico (“el ser es una aventura individual”), la filosofía de Sartre es de una belleza, comprensión y generosidad para con el ser humano porque sitúa en su estructura ontológica la libertad. Pero también implica una enorme responsabilidad porque el sujeto está condenado a tomar elecciones, lo quiera o no, le guste o no, lo acepte o no. Si es responsable de sus elecciones amorosas, de sus vínculos afectivos, también lo es de su adicción al juego y de su néurosis. Y si no acepta esa condición existencial es porque actúa de mala fe.

Empero, esta generosidad para con la condición humana se torna problemática, justamente por descansar en una libertad radical, porque puede tener el efecto de pasar por alto las estructuras sociales y económicas que condicionan el comportamiento. En la fase actual neoliberal, los agenciamientos subjetivos que descansan en una ontología individualista corren el riesgo de volverse apologistas del capitalismo y apuntalar la atomización social, el sometimiento de la vida al valor de cambio, el individualismo, el emprendimiento, la desregulación del trabajo y la crisis climática, como paradójicamente sucede con ciertos discursos de la cultura posmoderna y del posestructuralismo. Pero cuando Sartre gire al marxismo a finales de los años cincuenta, y lo califique como “l’indépassable philosophie de notre temps [la filosofía insuperable de nuestro tiempo]” en su *Crítica de la razón dialéctica*,⁶⁷ tratará de combatir ese individualismo

67 Jean Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique I* (Gallimard, 1985), 14.

ontologizante con una mirada más histórica y colectiva. Pasará de la radical conciencia existencial transfenoménica y responsabilidad individual a la búsqueda de lo colectivo (sin ahogar la libertad). Hoy sabemos lo mucho que significa ese juicio y la urgencia de reflexionar a contraluz de los tiempos críticos que vivimos desde el inicio del neoliberalismo, que más o menos coincide con la muerte de Sartre en 1980. Pero esta es otra historia que es imposible describir en este lugar por razones de espacio y elaboración categorial.

Bibliografía

Bergson, Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Traducido por Juan Miguel Palacios. Ediciones Sígueme, 1999.

Cohen-Solal, Annie. *Sartre: 1905-1980*. Gallimard, 1999.

Contat, Michel y Rybalka, Michel. *Les écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie, commentée*. Gallimard, 1970.

De Bujanda, J.M. *Index des livres interdits, XI, 1600-1966*. Centre d'études de la Renaissance, Université de Sherbrooke-Librairie Droz, 2002.

Freud, Sigmund. "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico." En *Obras completas, volumen XIV*. Traducido por José Etcheverry. Amorrortu, 2012, 7-64.

Freud, Sigmund. "El yo y el ello." En *Obras completas*, vol. XIX. Traducido por José Etcheverry. Amorrortu, 2011, 13-63.

Gallegos, Enrique G. *Sartre y la filosofía de la subjetivación*. Universidad Autónoma Metropolitana-C, 2021.

Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Trotta, 2006.

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducido por José Gaos. Fondo de Cultura Económica, 1997.

Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand. *Diccionario de Psicoanálisis*. Traducido por Fernando Gimeno. Paidós, 2016.

Moran, Dermot. *Introducción a la fenomenología*. Traducido por Francisco Castro y Pablo Lazo. Anthropos-UAM, 2011.

Pontalis, Jean-Bertrand. “Prefacio. Guión Freud, guión Sartre”. En Jean-Paul Sartre. *Freud. Un guión*. Traducido por Ma. Concepción García-Lomas Pradera. Alianza Editorial, 1985, 9-23.

Roudinesco, Élizabéth. *Filósofos en la tormenta*. Traducido por Sandra Garzonio. Fondo de Cultura Económica, 2009.

Sartre, Jean-Paul, Freud. *Un guión*. Traducido por Ma. Concepción García-Lomas Pradera. Alianza Editorial, 1985.

Sartre, Jean-Paul. *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Traducido por Mónica Acheroff. Alianza Editorial, 2012.

Sartre, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique I*. Gallimard, 1985.

Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Traducido por Victoria Praci. Edhasa, 2009.

Sartre, Jean-Paul. *El idiota de la familia. Gustavo Flaubert desde 1821 a 1857*. Editorial Tiempo Contemporáneo, 1975.

Sartre, Jean-Paul. *La imaginación*. Traducido por Carmen Dragonetti. Serpe, 1984.

Sartre, Jean-Paul. *La nausée*. Gallimard, 2011

Sartre y el psicoanálisis. ¿Por qué rechazó del inconsciente?

Sartre, Jean-Paul. *La trascendencia del ego*. Traducido por Miguel García-Baró. Síntesis, 2003.

Sartre, Jean-Paul. *Le mur*. Gallimard, 2012.

Sartre, Jean-Paul. *Les mots*. Gallimard, 2011

Sartre, Jean-Paul. *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard, 2006.

Sartre, Jean-Paul. *Lo imaginario. Psicología fenomenología de la imaginación*. Traducido por Manuel Lamana. Losada, 2005.

Serrano, Agustín. “Prólogo. Acerca de la incierta desaparición del yo.” En Jean-Paul Sartre, *La trascendencia del ego*. Traducido por Miguel García-Baró. Síntesis, 2003.

Strachey, James. “Nota introductoria”. En Sigmund Freud en *Obras completas, volumen XIV*. Traducido por José Etcheverry. Amorrortu, 2012, 101-104.

Vauday, Patrick. “Sartre: reverso de la fenomenología”. En *Jean-Paul Sartre, actualidad de un pensamiento*. Coihue, 2005, 61-68.

Wald Lasowski, Aliocha. *Jean-Paul Sartre, une introduction*. Pocket, 2011.