

Sobre libertad y pasión en Jean-Paul Sartre¹

Jorge Ravanales Carrillo²

Resumen

El presente trabajo busca comprender la relación que existe entre los conceptos de libertad y pasión en la filosofía existencialista del filósofo francés Jean-Paul Sartre, relación que es problemática porque si bien la tradición filosófica tendió a concebir a la persona humana como un ser esencialmente libre, desde al menos el siglo XIX, surgieron con mucha fuerza algunas posturas que pusieron en duda aquella concepción hegemónica, defendiendo determinismos de los más diversos tipos (sociales, culturales, económicos, biológicos, entre otros). El texto expone el porqué Sartre reniega de la explicación biológica del fenómeno pasional y también de la introducción del inconsciente realizado por el psicoanálisis freudiano. En definitiva, se ahonda acerca de por qué el existencialismo no cree en el poder de la pasión y, por consiguiente, defiende la libertad radical de la persona humana.

Palabras claves: Sartre, libertad, pasión, emoción, existencialismo

On freedom and passion in Jean-Paul Sartre

Abstract

This paper seeks to understand the relationship between the concepts of freedom and passion in the existentialist philosophy of the French philosopher Jean-Paul Sartre, a relationship that is problematic because although the philosophical tradition tended to conceive the human person as an essentially free being, since at least the nineteenth century, some positions emerged with great force that questioned that hegemonic conception, defending determinisms of the most diverse types (social, cultural, economic, biological, among others). The text explains why Sartre denies the biological explanation of the passionate phenomenon and also the introduction of the unconscious by Freudian psychoanalysis. In short, it delves into why existentialism does not believe in the power of passion and, therefore, defends the radical freedom of the human person.

Keywords: Sartre, freedom, passion, emotion, existentialism

Recibido: 24 de julio de 2022

Aceptado: 30 de marzo de 2023

¹ El artículo se origina en la cátedra Historia de la Filosofía Contemporánea [FIL024], impartido por el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

² Estudiante del programa de Licenciatura en Filosofía. *Minor* en Psicología. Pontificia Universidad Católica de Chile. E-Mail: jorge.ravanales@uc.cl

Introducción

La persona humana ha sido considerada tradicionalmente como un ser libre; lo es porque sus acciones están precedidas de un distanciamiento del mundo en donde actúa y es capaz de analizar y dar asentimiento racional a sus costumbres, tendencias o pulsiones biológicas. De hecho, desde muy temprano en la historia de la filosofía podemos encontrar en pensadores como Platón afirmaciones del tipo “Una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre” (*Ap.* 38a). Idea de libertad que fue recogida también por el desarrollo de la tradición humanista posterior, variando de justificación según la época, el autor o la tradición. Sin embargo, esta forma de concebir la libertad del ser humano fue puesta en duda por los autores que Paul Ricœur (1913-2005) denominó “autores de la sospecha”, F. Nietzsche, K. Marx, S. Freud, quienes, empero, no lograron permear con la profundidad suficiente para poder establecer su posición como hegemónica dentro del debate filosófico. Ejemplo de lo anterior es el filósofo Jean-Paul Sartre, quien defendió sostenidamente a lo largo de sus obras el carácter esencialmente libre que posee la persona humana, principalmente contra quienes pretendían esgrimir determinismos de algún tipo (sociológicos, económicos, culturales o biológicos). En *El existencialismo es un humanismo*, por ejemplo, Sartre defiende ampliamente la idea de que el proyecto esencial del existente es la libertad como valor fundamental, en sus propias palabras: “Estamos solos, sin excusas” (Sartre, 1946, p.20).

Con todo, quien lea a Sartre desde *El existencialismo es un humanismo* se hallará con afirmaciones bastante categóricas acerca de la pasión que no termina de justificar completamente en ese texto, pero que son centrales para poder defender la radical libertad del existente. En efecto, dada la centralidad que ellas tienen en las deliberaciones performativas de toda la actividad humana³, es necesario esbozar una

³ Los estudios sobre ética y psicología moral se han hecho particularmente cargo de estas cuestiones, analizando el rol que tiene la emocionalidad en nuestras deliberaciones morales, y en cómo la emoción constituye una motivación antropológica elemental para la acción (Carrasco, 2021).

teoría de las emociones que sea concordante con el concepto de libertad en el proyecto filosófico existencialista sartreano.

En lo sucesivo buscaremos comprender en qué sentido Sartre responsabiliza al existente de su pasión y cómo entiende estas las reacciones fisiológicas que le sobrevienen al individuo. Lo que es fundamental puesto que el fenómeno pasional es una experiencia tan universalmente compartida entre los miembros de la especie humana que no puede ser simplemente ignorado⁴. De hecho, debido a la relevancia de las emociones en el despliegue de cada una de las actividades desarrolladas por el individuo, estas tendieron a ser consideradas muchas veces como algo que evidenciaba, en palabras de Camps (2012), “la vulnerabilidad esencial del hombre” (p.132). Por ello, si Sartre quiere mostrar que estamos condenados a ser libres, este debe dar respuesta a una serie de objeciones que se le podrían hacer, entre ellas, que tenemos reacciones fisiológicas que nos restan libertad debido a que nos condicionan, por ejemplo, a estar tristes o felices. Esta será la objeción de la que, en particular, nos haremos cargo hacia adelante.

Así, al final del trabajo esperamos mostrar cómo Sartre logra superar las aparentes contradicciones que existen en la relación entre los conceptos de pasión y libertad, con vistas a defender su proyecto existencialista de esta crítica en particular. Nuestra tesis será que en el proyecto filosófico existencialista sartreano no hay contradicción entre las nociones de libertad radical del existente y sus pasiones, porque la persona humana es efectivamente responsable tanto de su pasión como de lo que hace con ella. Para argumentar a favor de esta tesis nos centraremos fundamentalmente en lo que Jean-Paul Sartre sostiene en sus textos *El existencialismo es un humanismo* y *Bosquejo de una teoría de las emociones*.

En primer lugar, mostraremos la comprensión de la emoción según la teoría periférica de la emoción (también denominada modelo James-Lange) para mostrar en

⁴ La idea de que las emociones forman parte esencial de la persona humana es una idea que podemos encontrar desde muy temprano en la historia de la filosofía, al menos desde Platón y con un fuerte desarrollo en toda la tradición filosófica posterior. Autores como Aristóteles, Agustín de Hipona, Descartes, Kant o Schiller son ejemplo del interés que tuvieron los y las filósofos a lo largo de todos los siglos por esta materia (Marimón, 2016).

qué sentido intentar comprender la emoción solo desde el plano bioquímico resulta infructífero. Luego, analizaremos los aportes del psicoanálisis freudiano al pensamiento que Sartre intenta desarrollar en el *Bosquejo de una teoría de las emociones*, refiriéndonos también de forma muy breve al psicoanálisis existencial que el filósofo francés propone en *El ser y la nada*. Finalmente, intentaremos conectar los elementos expuestos para argumentar a favor de la tesis, la cual coincide con una defensa del existencialismo en la afirmación de que la persona humana es efectivamente responsable de su emoción y, consecuentemente, radicalmente libre. No pretendemos, por motivos de extensión, abordar en toda su complejidad lo que se podría decir al respecto de esta problemática, pero sí se realizará una aproximación sustantiva a la relación que existe entre libertad y pasión, clarificando la aparente contradicción antes expuesta.

Hacia delante usaremos indistintamente los términos pasión y emoción —a pesar de que podría problematizarse una diferenciación conceptual entre ambos términos⁵— para designar a aquellas afecciones emotivas que le sobrevienen al sujeto y que se diferencian de los sentimientos en duración, permanencia y fuerza; siendo la emoción/pasión una afección del ánimo mucho más efímera y sorpresiva en comparación con los sentimientos que son más reflexivos y duraderos en el tiempo (amor, odio, resentimiento, entre otros).

1. El problema de la emoción

1.1. Las consecuencias antropológicas del existencialismo sartreano en el debate sobre la emoción

Lo primero que hay que hacer para abordar el objetivo que nos hemos propuesto es partir esquematizando la concepción antropológica sartreana, la que opera subyacentemente a toda su teoría de la emoción. Según Sartre, el existente es arrojado

⁵ Susodicha diferenciación no se realizará en este trabajo debido a que consideramos que no resulta relevante para los propósitos expuestos con anterioridad. Refiriendo indistintamente a ambos términos para referir al mismo fenómeno de afección de ánimo caracterizada a continuación.

a un mundo en el cual nace inscrito en una serie de significaciones que no elije pero que puede resignificar con libertad. En su antropología, la persona humana no está condenada a ser lo que es como un ser-en-sí sino que está inexcusablemente condenada a la libertad, esto es, poder transitar desde lo que somos hacia lo que no somos en esta red de significancias como un ser-para-sí, en síntesis, que la persona humana es una existencia libre de toda determinación externa. De hecho, es precisamente el hombre quien introduce la nada al mundo porque él mismo es una nada, en el sentido de que sin una “esencia que le limite, debe ser capaz de crearse a sí mismo o capaz de cambiar su propia realidad, su condición, incluso, decidir sobre su existencia” (Gordillo, 2009, p. 10). De ahí que según el existencialismo sartreano, la existencia preceda a la esencia.

Esto se ve con toda claridad a lo largo de *El existencialismo es un humanismo* y, a nuestro parecer, es algo que resulta menos problemático de comprender ante críticas deterministas en virtud de las inscripciones socioeconómicas o culturales en las que nazca un determinado individuo, mas no respecto a las reacciones fisiológicas padecidas por el existente. Esta inquietud no resulta extraña si consideramos la tendencia que tuvo la actividad biomédica del siglo XIX y XX a subordinar el fenómeno de lo psíquico a lo físico, bajo el presupuesto de que la mente no era más que algo que podía ser ordenado a través de lo químico, a saber, lo mental como un epifenómeno de lo cerebral. Lo que se expresó concretamente en el desarrollo de esfuerzos por avanzar hacia controlar la felicidad, la tristeza o la concentración de la persona a través de los productos de la industria químico-farmacéutica (De Vicente, Berdullas y Castilla, 2012).

No tardaron en aparecer los primeros cuestionamientos a estos enfoques biologicistas con preguntas como: ¿debe ser el fenómeno de la emoción comprendido como un desorden biológico-químico? Si esto es así, intentar controlar nuestra emoción desde fuera pareciese algo plausible, como la emoción nos viene dada desde fuera por la cantidad de endorfina o cualquier otro componente químico en nuestro organismo la idea no parece descabellada. Esto fue uno de los problemas recientes más fundamentales de la psiquiatría y psicología moderna, el definir si es que la emoción debía ser entendida como una respuesta fisiológica del organismo ante un objeto

externo que hace aparecer ante la conciencia determinada emoción o, por el contrario, es la conciencia la que se emociona y la que genera reacciones fisiológicas consecuentes con esa emoción en el organismo.

Aquella discusión suscitó amplios debates con vistas a comprender aquella interacción. Discusiones que se vieron potenciadas por los grandes avances que tuvieron las ciencias positivas durante los últimos siglos y, consecuentemente, la confianza desmedida que se les atribuyó en función de esos logros. El debate de la emoción que pretendemos abordar en este escrito se movió, a grandes rasgos, en el contexto anteriormente descrito. Esto es, la pugna por la hegemonía entre una psicología puramente positivista, o bien, modelos más comprehensivos que incluyesen la experiencia subjetiva de la persona como un elemento relevante dentro de las explicaciones de los fenómenos psicológicos.

1.2. La crítica sartreana a la teoría periférica de la emoción

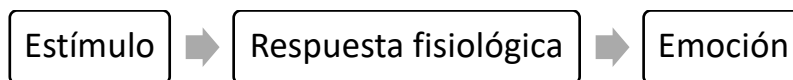
En la primera parte del *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Sartre va a exponer el modelo James-Lange como una forma errada para comprender la emoción, sosteniendo que los psicólogos se equivocaron al considerar las emociones meramente como un desorden fisiológico. En efecto, en lo propuesto por el modelo James-Lange⁶ los estímulos emocionales evocan reacciones fisiológicas específicas, y hay una retroalimentación sensorial de esas reacciones fisiológicas y lo percibido por el cerebro para generar sentimientos. Es por esto que esta teoría ha sido denominada también como “teoría periférica de la emoción”, debido a la importancia que le atribuyen tanto William James como Carl Lange a los cambios corporales en la significación del fenómeno pasional.

⁶ La denominada “teoría periférica de la emoción” es una teoría formulada de manera independiente por William James (Estados Unidos) y Carl Lange (Dinamarca), pero de forma simultánea. Sin embargo, unir ambas teorías en una sola podría resultar engañoso si se busca una comprensión más acabada de cada una, y hay matices que incluso William James hace notar en *Principios de Psicología* (1989) comentando la obra del fisiólogo danés.

Lo que sostiene William James en *Principios de Psicología* (1989), es que “Todo objeto que excita un instinto excita también una emoción” (p. 909). Y aunque reconoce que la gama de las emociones es mucho más amplia que la de los instintos⁷ —ya que sus estímulos son más numerosos y sus expresiones más internas—, lo cierto es que mantiene la concepción de que la emoción es posterior a la expresión corporal. En sus propias palabras:

Nuestro modo natural de pensar sobre estas emociones más vastas es que la percepción mental de algún hecho excita la afección mental llamada emoción, y que este último estado de la mente da origen a la expresión corporal. Por el contrario, mi teoría es que los cambios corporales siguen directamente a la percepción del hecho excitante, y que nuestra sensación de los mismos cambios conforme ocurren en la emoción. (James, 1989, p. 915)

En ese sentido, la teoría de James le da una indudable primacía al análisis de las manifestaciones corporales por sobre los estados mentales para la comprensión del fenómeno de la emoción. Contrario a la idea de que es la emoción la que provoca reacciones fisiológicas en el individuo, James sostendrá que si estamos tristes es porque lloramos y no es que lloremos porque estemos tristes. El siguiente esquema representa la cadena causal que propone la teoría:



En síntesis, la respuesta emocional propuesta en el modelo de William James es automática y objetiva, e implica un cambio corpóreo que requiere solo *a posteriori* de una percepción, lo que se contrapone a la idea de que la percepción que conlleva una emoción genera alteraciones fisiológicas en el organismo. James posiciona en primer lugar la respuesta fisiológica o corporal, esto es, explica la tristeza o la felicidad a partir de reacciones fisiológicas que la conciencia interpreta solo *a posteriori* de manera reactiva. Así, la tristeza puede ser controlada a través de la cantidad indicada de Prozac recetada por un psiquiatra y, dado que la emoción no debe ser explicada más que desde

⁷ En este particular James (1989), sostiene contra Lange que “Tengo la impresión de que el doctor Lange simplifica quizá demasiado los fenómenos que presenta en su decepción, y en particular que le da demasiada importancia al problema de la anemia” (p. 912).

el plano biológico, la percepción se debiese encargar luego de transmitirle esta modificación bioquímica del organismo a la conciencia. Por esto Sartre criticará fuertemente a James el haber tomado en consideración solo las manifestaciones somáticas de los procesos psíquicos, puesto que para el filósofo existencialista no existe algo así como una sensibilidad emocional talamocortical. Para Sartre, el psicólogo estadounidense falló en su consideración de lo emocional en lo que respecta a lo psíquico⁸.

El trasfondo de toda la crítica sartreana a esta etapa de la psicología es la pretensión de hacer de esta una ciencia positiva. Sartre sostendrá que intentar dar respuesta al problema de las emociones exclusivamente desde lo fisiológico es un error, pues obvia la importancia de lo psíquico en el proceso. Las emociones no son meras respuestas fisiológicas del organismo, sino que contienen componentes psíquicos sustanciales sin los cuales no se puede comprender la complejidad del fenómeno de una manera holística. Sartre (1939) coloca como ejemplo a un perro al que se le ha cortado la cabeza, el can seguirá teniendo reacciones fisiológicas talamocorticales inmediatamente después de la decapitación, pero parece inverosímil afirmar que el animal experimenta una emoción completa, tal y como la entendemos en la comprensión común del término, en tanto no es capaz de padecerla.

De nuevo, lo que Sartre quiere mostrar en esta parte del *Bosquejo de una teoría de las emociones*, es que comprender la emoción como un desorden fisiológico que se manifiesta solo *a posteriori* en la conciencia es un intento extremadamente reduccionista, puesto que no toma en consideración la importancia de lo psíquico en el proceso. Por el contrario, Sartre sostendrá que nuestras emociones no están determinadas biológicamente sino que su explicación requiere necesariamente del fenómeno psíquico. Según la comprensión del filósofo existencialista, como nuestras emociones aparecen para una conciencia, estas tienen necesariamente significancia

⁸ La réplica desde el marco propuesto por W. James y C. Lange, es que “no tenemos ningún criterio inmediato por medio del cual podamos distinguir entre sensaciones espirituales y corporales” (James, 1989, p. 919). De modo que, incluso si es que la hipótesis propuesta por el modelo fuera falsa, no tenemos forma de poder generar evidencia positiva a favor de la tesis de “sensaciones espirituales”.

subjetiva contra la significación objetiva del modelo James-Lange. Así, Sartre va perfilando paulatinamente la responsabilidad del sujeto sobre sus emociones o, a lo menos en esta primera parte, mostrando que la emoción no es un mero desorden fisiológico.

2. El aporte del psicoanálisis freudiano

En *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Sartre menciona que le reconoce a Freud el haber comprendido que en la emoción hay una significancia, oponiéndose a la idea de que la emoción se pudiera explicar solo a partir de respuestas biológico-fisiológicas. De hecho, en tono quejumbroso, el mismo Freud reconocía: “a mí mismo me resulta singular que los historiales clínicos por mí escritos se lean como unas novelas breves, y de ellos esté ausente, por así decir, el sello de seriedad que lleva estampado lo científico” (p.174). En ese sentido, la teoría psicoanalítica freudiana relevó la importancia de la *psique* dentro de la comprensión del fenómeno de las emociones, rehabilitando el interés de la psicología y la psiquiatría de su época en el fenómeno psíquico superando el reduccionismo biológico de las explicaciones psicológicas contemporáneas. En sus propias palabras, “la contribución del psicoanálisis a la ciencia consiste en la extensión de la investigación al terreno psíquico” (Freud, 1990, p.58). Si bien Sartre cree que esto es un avance positivo respecto a la comprensión anterior del cómo descifrar las emociones, dado que es superada la dimensión puramente empírico-positivista, este va a mostrar su discrepancia con la teoría psicoanalítica freudiana fundamentalmente en el proceso a través del cual vamos a tener que leer esas significaciones (Reyes, 2019).

El inicio del periodo psicoanalítico de Freud es usualmente situado en la publicación de su obra *La interpretación de los sueños* (1900), allí Freud propone un modelo de psiquismo inconsciente donde “el inconsciente es caracterizado como el proceso primario y la consciencia es descrita como el proceso secundario, conjuntamente con el preconscious” (Gallegos, 2012, p.900). En su esquema el sistema preconscious opera como puente a través del cual lo consciente pueda ser afectado por

lo inconsciente al nivel de la vivencia, para lo que se hace uso de elementos concretos a través de la actividad onírica siguiendo una serie de reglas. Así, Freud sostiene que la vivencia de los fenómenos psicológicos (como puede ser el caso de las emociones), está fuertemente condicionado por el inconsciente. Lo cual desemboca en que, dado que no somos totalmente conscientes de las significaciones de nuestras representaciones, el rol de la psicoterapia se circunscribiría al desciframiento de lo inconsciente a partir de las manifestaciones somáticas de los procesos patológicos de la vida anímica. Precisamente porque no seríamos totalmente conscientes de las razones por las cuales actuamos, una actividad psicoterapéutica psicoanalítica tendría sentido.

La libertad del ser humano para Freud está, en ese sentido, fuertemente condicionada tanto por cuestiones culturales (como expresa en *El malestar de la cultura*) así como por contenidos psíquicos inconscientes que a través de restos mnémicos vuelven una y otra vez sobre la vivencia. Sin embargo, a pesar de que Freud sea uno de los máximos exponentes de la filosofía de la sospecha —caracterizada por dudar de la tesis según la cual la constitución de la persona humana es esencialmente libre—, Vanegas (2008) sostiene que “para Freud sí es posible la libertad aun cuando exista un aparato instintivo que “influencia” o “condiciona” las decisiones y los actos de los individuos” (p. 3). Intuición que también es seguida por el profesor José Antonio Guerrero (2009), quien critica la interpretación más generalizada de Freud que caracteriza su teoría como estrictamente determinista. Sin embargo, este uso del término no es sino homónimo, en el sentido de que la concepción de libertad que busca defender Sartre es mucho más radical respecto a cómo la comprendería Freud en tanto no está determinada ni por contenidos psíquicos inconscientes ni por la red de significancias culturales en las que nace inscrito un individuo.

Sartre en *El ser y la nada* construye la posibilidad de un psicoanálisis coherente con toda su filosofía existencialista e inspirado en gran medida por el método fenomenológico de Husserl, el cual denomina precisamente psicoanálisis existencial. Respecto a este proyecto, Sartre afirma que “El psicoanálisis existencial rechaza el postulado del inconsciente: [porque] el hecho psíquico es, para él, coextensivo a la

conciencia” (Sartre, 1943, p.695). Según el psicoanálisis existencial no hay algo así como una significación inconsciente, porque si es que un objeto X del mundo me genera alguna reacción es porque efectivamente sé lo que quiere significar, si digo que no lo sé es porque simplemente no quiero asumirlo. Sartre introducirá el concepto de “mala fe” para explicar, por ejemplo, fenómenos como el de las representaciones inconciliables freudianas que concibe la represión como un mecanismo psíquico orientado a salvaguardar el autoconcepto del individuo en aquellas situaciones donde este se ve amenazado. Pero lo reprimido y circunscrito a ‘lo inconsciente’ retorna una y otra vez, dado que “se conoce el inconsciente en su expresión consciente” (Tallaferro, 1979, p. 54).

Para Sartre, sin embargo, pretender denominar como “inconsciente” la razón por la que determinado objeto aparecido a nuestra conciencia nos gatilla tal o cual emoción sería actuar de mala fe, pues para que se gatille esa emoción necesariamente debemos reconocer algo en ella que amenace nuestro proyecto existencial o, al menos, identificar en ella una razón para despertar esta pasión. Si es que en verdad no fuéramos conscientes de la significación del objeto aparecido a nuestra conciencia, este no nos generaría nada y por tanto no podría afectarnos. Si alguien me dice en alemán *flachwichser* no es posible que me genere algo a menos que efectivamente yo sepa qué hay detrás del término, es decir, que le dé alguna significación que me genere alguna reacción, pero que aparezca algo no significado es imposible porque como todo aparece para una conciencia, las cosas aparecen necesariamente significadas al nivel de la vivencia consciente. El psicoanalista francés Paul-Laurent Assoun (1982), ha visto también con toda claridad que “es el “consciencialismo” de la filosofía dominante lo que constituye el obstáculo para la ciencia psicoanalítica y la causa, que corrientemente Freud aduce, de la oposición entre la filosofía y el psicoanálisis” (p.27).

Aunque el psicoanálisis freudiano representó un positivo avance respecto a las teorías psicológicas anteriores, para Sartre cayó en el error del inconsciente. La idea de que el existente llegue a liberarse a través del desciframiento del inconsciente constituiría para Sartre una forma de actuar de mala fe, en tanto sería intentar eludir la

verdad ineludible de que estamos solos y somos plenamente responsables de nuestro proyecto existencial. En ese sentido, la reflexión sartreana viene a erigirse como un complemento a la teoría psicoanalítica freudiana “porque reflexiona sobre lo que Freud no había considerado por moverse en el plano científico empírico y que, de algún modo, le es indispensable porque es la matriz que sostiene su edificio intelectual” (Figueroa, 2014, p.192). Esto es relevante para comprender la relación que existe entre las nociones de libertad y pasión en la filosofía de Jean-Paul Sartre, en tanto marca una diferencia sustantiva entre el psicoanálisis existencial y el psicoanálisis freudiano, responsabilizando al existente por su emoción y la significación que ella tenga de forma subjetiva en relación al proyecto existencial escogido libremente por el existente, con anterioridad al evento fenoménico que gatille la emoción.

3. Un esbozo de la concepción existencialista de la emoción

Como se mencionó anteriormente, Sartre se va a oponer fuertemente a la idea según la cual la emoción tenga alguna significación universal u objetiva, en virtud de reacciones fisiológicas o mecanismos del inconsciente. Para él la emoción efectivamente significa algo, como vio Sigmund Freud, pero no de forma objetiva sino de forma subjetiva y en relación al proyecto existencial que el existente haya elegido previamente de manera libre. Es decir, el existente es responsable de la emoción porque la emoción no significa nada más allá del proyecto existencial que este eligió previamente y del que es plenamente responsable en tanto no viene determinado por componentes externos.

Grafiquemos esto con un ejemplo, supongamos que Osvaldo ha concebido en su proyecto existencial una relación monógama con Diego y que susodicha relación efectivamente se concreta bajo esos términos; si es que de repente Osvaldo encuentra a Diego incurriendo en un acto de infidelidad, la pasión que sienta Osvaldo solo va a tener significancia de forma subjetiva con relación al proyecto existencial que este haya definido; la ira o la agresividad que sienta será solo en función de ese proyecto concebido por él con anterioridad al suceso que le gatilla la emoción. Caso contrario

pasaría si es que Osvaldo no cree en la monogamia y —aunque ha aceptado estar en una relación monógama con Diego— no considera que un proyecto amoroso de tales características sea posible (ya sea en virtud de cierta naturaleza humana tal como él la concibe o cualquier otra razón), por consiguiente, la reacción que le generará ver a Diego siendo infiel no le va a despertar nada, o si le despierta algo serán emociones radicalmente diferentes dado que el proyecto existencial es radicalmente diferente. Sea lo que sea que le genere la pasión, solo él podrá significarlo en virtud de su propio proyecto existencial y eso jamás podrá venir determinado desde afuera.

El existente es entonces responsable de su pasión porque es responsable de la significación que esta tenga en virtud del proyecto existencial que eligió libremente. Sostener lo contrario sería establecer que la emoción viene dada desde fuera y que, por tanto, el sujeto no tiene control sobre ella, hecho que atenta contra la noción de libertad que pretende defender el filósofo francés. Aún más responsable será entonces de lo que haga con su pasión, porque como indica el propio Jean-Paul Sartre (1946) en *El existencialismo es un humanismo*:

El existencialista no cree en el poder de la pasión. No pensará nunca que una bella pasión es un torrente devastador que conduce fatalmente al hombre a ciertos actos y que por tanto es una excusa; piensa que el hombre es responsable de su pasión. (p.43)

Bajo este esquema la pasión no tiene poder porque nunca llevará a una persona a actuar de determinada manera por muy vehemente que esta sea. El paso que da Sartre, sin embargo, es arriesgado porque pasa de decir que el existencialismo no cree en el poder de la pasión a decir que el existente es plenamente responsable de su pasión. Hay quien podría estar de acuerdo con que somos responsables de lo que hacemos con nuestra pasión mas no con la afirmación de que somos responsables de ella puesto que la padecemos. Sartre desde luego no niega que la emoción pueda ser padecida por el sujeto, pero sí aclara que esto se dará solo en el sentido que la conciencia se conmueve sobre su emoción, lo que es radicalmente diferente a concebir a la misma como un desorden químico del organismo biológico, porque la emoción es en cierto sentido un modo de ser de la conciencia.

Vicente García-Huidobro (2021) en su libro *Filosofía, psicoanálisis y espiritualidad*, afirma que lo que Sartre buscó realizar fue una superación tanto del psicoanálisis empírico como del freudiano porque su propuesta “reconduciría los motivos del comportamiento no a una serie de mecanismos y contenidos inconscientes, sino a una elección ejercida por la misma consciencia” (p.208). Allí radica la esencia del planteamiento filosófico sartreano que permite sostener la radical libertad del existente y, a la vez, dar una respuesta adecuada al fenómeno de la pasión, que no crea en condicionamientos derivados de mecanismos inconscientes de la mente humana, ni mucho menos, como lo hacía William James (1989), “que la enunciación más racional es que sentimos tristeza porque lloramos, furia porque golpeamos, miedo porque temblamos” (p.915).

4. Conclusión

Sartre logra ofrecer una explicación coherente del fenómeno pasional desde su filosofía existencialista, manteniendo íntegra su concepción de libertad radical ante las críticas que se le pudiesen formular en virtud de las inscripciones biológicas de la persona humana con respecto al fenómeno de la emoción. En ese sentido, las posturas que sostienen y defienden el poder de la pasión como una esencia fija y objetiva, con el poder para llevar a una persona a realizar determinadas acciones —poder negado por el psicoanálisis existencial en función de la defensa de la libre determinación del existente— no constituyen un riesgo para la coherencia del proyecto existencialista sartreano en virtud de los argumentos expuestos con anterioridad. Por el contrario, Sartre logra dar cuenta de la insuficiencia tanto del enfoque empírico-positivista como del psicoanalítico en relación con una explicación coherente de fenómeno de las emociones.

Esperamos haber logrado mostrar de manera sintética en qué sentido Sartre responsabiliza al existente de su pasión en todos sus aristas y, además, haber explicado la interacción armoniosa que se da en el existencialismo sartreano entre las nociones de pasión y libertad. El existente será siempre responsable de su pasión porque ella

nunca le vendrá determinada desde fuera y, por tanto, debe hacerse responsable. Como dice Reyes (2019): “Ser conscientes de la forma en que vivimos el mundo nos hace responsables, por eso [Sartre] insiste tanto en la claridad de la conciencia y en usar la fenomenología para permitirnos reflexionar sobre nuestra postura ante el mundo” (p. 48). La relevancia de esta explicación para el existencialismo es crucial en función de que el existente pueda entenderse a sí mismo como una entidad libre de toda determinación porque, de nuevo, es igualmente responsable tanto de su pasión (en términos de su significación) como de lo que hace con su pasión. Así, la emoción ciertamente no representa un elemento antropológico que ponga en riesgo la noción de libertad en la filosofía existencial de Sartre porque no hay contradicción en sostener la libertad radical del individuo y, a la vez, aceptar que la emoción constituye un elemento antropológico central de su constitución, siempre significada por el existente en función del proyecto existencial previamente definido él.

Referencias

- Assoun, P. L. (1982). *Freud. La filosofía y los filósofos*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Camps, V. (2012). *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder.
- Carrasco, M.A. (2021). Sentimientos morales y educación afectiva: el dilema de un bombero. En Varela, L. & Carrasco M.A. (Eds.), *Manual de Ética Aplicada: De la teoría a la práctica* (pp. 107-119). Santiago de Chile: Ediciones UC.
- De Vicente, A., Berdullas, S., y Castilla, C. (2012). Se cuestiona el modelo biologicista en salud mental. *Infocop*, (57), 3-7. Recuperado de: <https://www.cop.es/infocop/pdf/2066.pdf>
- Figueroa, G. (2014). Los cuestionamientos de Jean-Paul Sartre a Freud ¿son aún válidos?: Filosofía y psicoanálisis en el nuevo siglo. *Revista chilena de neuro-psiquiatría*, 52(3), 185-212. Recuperado de: <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-92272014000300006>
- Freud, S. (1990). *Obras completas (Vol. II)*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Gallegos, M. (2012). La noción del inconsciente en Freud: antecedentes históricos y elaboraciones históricas. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, 15(4), 891-907. Recuperado de: https://notablesdelaciencia.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/38258/C/ONICET_Digital_Nro.25393.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- García-Huidobro, V. (2021). *Filosofía, psicoanálisis y espiritualidad: la psicoterapia después de Heidegger y Lacan*. Santiago: Fondo de Cultura Económica Chile.

- Guerrero, J. A. (2009). Determinismo versus libertad en Freud. *Pensamiento*, 243(65), 117-142. Recuperado de: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/download/2864/2548>
- Gordillo, L. (2009). Sartre: la conciencia como libertad infinita. *Tópicos*, (37), 9-29. Recuperado de: <https://www.scielo.org.mx/pdf/trf/n37/n37a1.pdf>
- James, W. (1989). *Principios de psicología*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Marimón, C. (2016). De la “pasión” a la “emoción”. La construcción verbal (y social) de las emociones en español. *Signo y Seña*, (29), 131-156. Recuperado de: https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/57635/1/2016_Marimon_SyS.pdf
- Platón. (1985). *Diálogos I* [Trad. J. Calonge, E. Lledó y C. García]. Madrid: Editorial Gredos.
- Reyes, O. (2019). Análisis y comentarios en torno al bosquejo de una teoría de las emociones de Jean Paul Sartre. *Ciencia y Mar XXIII*, (68), 39-48. Recuperado de: https://www.researchgate.net/profile/Omar-Reyes-Perez/publication/336070010_Analisis_y_comentarios_en_torno_al_Bosquejo_para_una_teor%C3%ADa_de_las_emociones_de_Jean_Paul_Sartre/links/5d8cd1d3458515202b6cc3e6/Analisis-y-comentarios-en-torno-al-Bosquejo-para-una-teoria-de-las-emociones-de-Jean-Paul-Sartre.pdf
- Sartre, J. P. (1939). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sartre, J. P. (1943). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Sartre, J. P. (1946). *El existencialismo es un humanismo*. Madrid: Editorial Edhasa.
- Vanegas Echeverry, A. (2008). *Diálogo aplazado entre Sartre y Freud: libertad y cultura*. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes. Recuperado de: <https://repositorio.uniandes.edu.co/bitstream/handle/1992/23901/u346163.pdf?sequence=1>