

Álvaro Zamora

De la libertad según Sartre: fundamentos y alguna inconsistencia

Abstract. *This presentation reexamines Sartre's notion of freedom as foundation of his philosophical and literary approaches. The paper highlights a topic this notion gives rise to, with remarkable implications: In which (ontological) instance does a conscience choose to become or not become a will to choose?*

Key words: Sartre, freedom, existentialism.

Resumen. *En esta ponencia se reconoce la noción de libertad como fundamento de los planteamientos filosóficos y literarios de Sartre. Se advierte sobre un tema que suscita dicha noción, con notables implicaciones: ¿en qué instancia (ontológica) una conciencia elige o no constituirse como voluntad para escoger?*

Palabras claves: Sartre, libertad, existencialismo.

I. Para negar y afirmar

En un artículo de *Situaciones*, Sartre informa: "La libertad es una, pero se manifiesta de diversas maneras, según las circunstancias"¹. El artículo vindica, desde un existencialismo fundado sobre bases fenomenológicas, una idea cartesiana de autonomía, que recuerda la distinción estoica entre la libertad y el poder: "ser libre no es poder hacer lo que se quiere, sino querer lo que se puede". Sartre advierte ahí la experiencia del *cogito*, como negatividad frente al encañamiento de las esencias²: el libre albedrío

cartesiano se conceptúa como libertad de indiferencia o, si se prefiere, negación de negación. Según Sartre, para comprenderlo en su verdadero alcance, resulta perentorio, además, ver dicha negatividad como productora. Por eso afirma, en el artículo citado, que en la descripción cartesiana de la libertad divina es donde se encuentra la intuición esencial de la libertad humana como poder de afirmación: "el único fundamento del ser era la libertad"³.

Esas ideas sobre la libertad resultan fundamentales en la obra de Sartre, y articulan todos sus temas. En perspectiva ontológica, se la encuentra con nomenclatura hegeliana: se trata del *ser-para-sí*, pero en algunos escritos se la identifica con la intencionalidad preconizada por Brentano y teorizada por Husserl, quien tiene fuerte influencia en la obra de Sartre. Esa libertad da base a la conocida fórmula existencialista: *la existencia precede a la esencia* y es referente necesario para entender las ideas de *situación* y de *contingencia* que Sartre teoriza en *El ser y la nada* y de las cuales se sirve en su teatro, cuentos, novelas e, incluso, en muchos de sus textos de crítica literaria y de estética.

Sartre no renuncia a esta concepción de libertad cuando, en su permanente proceso de autocrítica, se aventura en las geografías marxistas. Si entre las posiciones de *El ser y la nada* y las de la *Crítica de la razón dialéctica* existe una suerte de continuidad filosófica, que va del humanismo a la antropología, se debe a la idea sartreana de que el ser humano es "práctico en el mismo sentido exactamente en que la conciencia es intencional"⁴.

¿Qué significa esto en términos de la ontología? Veamos. En *El ser y la nada*, Sartre está convencido de que "el primer paso de una

filosofía ha de ser [...] expulsar las cosas de la conciencia y restablecer la verdadera relación entre esta y el mundo, a saber, la conciencia como conciencia posicional del mundo”⁵. Aquí la conciencia aparece bajo el tema fenomenológico de la intencionalidad. Sartre ha encontrado en la fenomenología de Husserl una vía que le permitirá identificar –en planos de reflexión distintos– la noción de conciencia con la de ser-para-sí y con la de libertad. En realidad se trata de sinónimos, aunque articulados de manera diversa en el sistema.

Una piedra angular de la fenomenología sartreana es la idea preconizada por Brentano: *la conciencia no es una cosa*. Esa carencia de ser corresponde a la noción de ser-para-sí, es decir, a la idea de que solo se existe como deslizamiento continuo hacia el ser. La imagen de un ansia por el sí ilustraría esa concepción. Se trata de la tendencia permanente a constituirse como esencia, como ser-en-sí, misma que –en términos éticos del existencialismo– resulta, en todo caso, imposible mientras se existe.

El mundo supone una correlación de carácter ontológico, cuyo análisis (*eidética*) revela que la estructura de la conciencia (el para-sí) es intencional. La implicación epistemológica salta a la vista: la conciencia ya no podrá seguir siendo concebida como una instancia gástrica que engulle las cosas y las deglute hasta asimilarlas y, con ello, las conoce.

La conciencia es el ser para-sí, es decir, la libertad. No se trata de una esencia que nos habita y se expande desde nuestro ser hacia el mundo, ni de una cualidad de mi ser, sino de “la textura de mi ser”⁶. Lo que Sartre entiende como libertad no puede distinguirse del ser de la realidad humana: “El hombre no es primero para ser libre luego, sino que no existe diferencia entre el ser del hombre y su “ser libre”⁷.

Insistamos: “la libertad es el ser del hombre, es decir, su nada de ser”⁸, el ser-para-sí que, como en la correlación *noema-noesis* de la fenomenología husserliana, no puede concebirse sin su correlato: el ser-en-sí. Por ello, la libertad sartreana no se da en la indeterminación absoluta, sino que implica al mundo y, por ello, se ejerce en cierta condición, en cierta época, con los otros. Surge en situación y solo así.

Para Sartre, la libertad es negación perpetuamente renovada del ser y de sí misma, pero por esto mismo –simultáneamente y dialécticamente– es afirmación de sí, determinación, elección, de modo que para referirla puede invertirse una fórmula de Spinoza y decir que, para ella, toda negación es determinación; es la nada de ser del hombre, es decir, la condición paradójica de su ser.

He aquí la tesis de una conocida fórmula: *la existencia precede a la esencia*. Con ella se remite a la libertad o, lo que es lo mismo: al ser-para-sí, a la intencionalidad, a la conciencia. Significa que no es legítimo afirmar de alguien vivo que *es*. Solamente puede hacerse referencia a lo que ha sido. En pasado, puedo afirmar que Pablo es hábil o que es torpe, pues todo lo que ha hecho hasta ahora es definitivo o, si se desea precisión: Pablo es, hasta ahora, lo que ha hecho de sí mismo. Pero su pasado no me permite prever su futuro. Más aún: su futuro no es o, al menos, no es todavía.

Contra todo determinismo, Sartre sostiene que, si existiera una relación necesaria de causa a efecto entre el pasado y el presente, la idea de libertad carecería de sentido, las acciones humanas no corresponderían con proyectos, sino que serían puras consecuencias. La libertad debe poder (de hecho y por derecho) desde el plano ontológico, poner fuera de circulación al pasado, contemplarlo como a una cosa, e introducir la discontinuidad, es decir, la nada entre lo anterior y lo posterior. Esto no supone que la libertad se encuentra desarraigada del mundo. Muy al contrario, para Sartre mi pasado está siempre presente a mi conciencia, como un correlato de sí que tiene que negar por una parte (aspecto negativo de la libertad) para afirmarse a sí en la elección de esto o aquello: “En la libertad, el ser humano ES su propio pasado (como también su propio porvenir) en forma de anonadación”⁹.

Cuando el Sartre de *El existencialismo es un humanismo* afirma que “la existencia precede a la esencia”, no pretende que este o aquel hombre, esa chica, ese niño sean pura existencia. Tal interpretación –metafísica, que no ontológica– convierte al ser humano, subrepticamente, en un existente inmaterial, lo cual es contrario a todo propósito sartreano. Lo que significa esa fórmula es que la

esencia es siempre problemática, porque “está en suspenso”¹⁰: la vamos haciendo en cada momento, según criterios específicos, en situación.

Se encuentra en esto un tema ontológico medular en su teatro. La belleza literaria del teatro sartreano, la de los cuentos, novelas y artículos de situación está relacionada con sus certezas filosóficas. “El concepto gobierna la imagen, lo teórico gobierna lo estético” escribe Bernard-Henr Lévy. Ciertamente es que lo filosófico se juega como parte de cada trama, de cada urdimbre literaria: “si allí Sartre ha visto, mostrado o descrito, es ante todo porque ha comprendido”¹¹. No sorprende, pues, la posibilidad de vincular su idea de libertad con esa angustia que, al menos desde Kierkegaard, los existencialistas estiman constitutiva de la conciencia de sí, en un aspecto no reflexivo. Tampoco sorprende su inconformidad con el *absurdo* de Camus: metafísico, trascendente, divino, si se me permite.

Resulta inapropiada cualquier pretensión de analizar la ética sartreana sin evaluar y comprender su fundamentación ontológica. En *El ser y la nada* es fundamental y cumple, por tanto, una función ordenadora: orienta, como aquel hilo mítico de Ariadna, las estancias de ese libro, cuyo subtítulo suele obviarse, pese a su importancia: *ensayo de ontología fenomenológica*.

II. La libertad en geografías del marxismo

Desde la perspectiva ontológica indicada, la libertad (como conciencia o ser-para-sí) orienta las ideas en torno a lo imaginario y se encuentra en la dimensión política del legado sartreano. La concepción de *praxis individual*, que Sartre desarrolla en la *Crítica de la razón dialéctica*, también es deudora de esta certeza fenomenológica.

En *Cuestiones de método*, considera que el marxismo¹² arrastra, desde su origen, serios problemas epistemológicos¹³, así como una insuficiencia heurística para “captar el proceso que produce a la persona y su producto en el interior de una clase y de una sociedad dada, en un momento histórico dado”¹⁴. Por eso, en el marxismo sartreano¹⁵ habitan temas de orientación existencialista y fenomenológica, con los que

se pretende solucionar eso que considera como carencias.

Para Sartre, la dialéctica –al igual que la historia– es específicamente humana o, como dice Jorge Martínez Contreras: “No son los animales, y menos aún el universo inanimado, los que proceden dialécticamente, como negación, negación de la negación y subsunción de ésta en una negación más rica y compleja.”¹⁶

Como ha sido indicado, en la época de *El ser y la nada* se refería a esa negatividad, afirmando que el hombre es lo que hace de sí mismo. Su pasado es un en sí¹⁷, como también lo son las instituciones. Cada individuo ha sido constituido, a cada instante, por la conciencia en situación:

el para-sí aparece como una leve nihilización que tiene origen en el seno del Ser; y basta esta nihilización para que una catástrofe total ocurra al En-sí. Esta catástrofe es el mundo. El Para-sí no tiene otra realidad que la de ser la nihilización del ser. Su única cualificación le viene de ser nihilización del En-sí individual y singular, y no de ser un ser en general. El Para-sí no es nada en general, sino una privación singular; se constituye en privación de este ser. No cabe, pues, unirse al en-sí, ya que el para-sí no es en modo alguno una sustancia autónoma. En tanto nihilización, es sido por el en sí; en tanto que negación interna, se hace anunciar por el en-sí lo que él no es, y, por consiguiente, lo que tiene-de-ser.¹⁸

Tales afirmaciones se hallan articuladas en las propuestas dialécticas de *Cuestiones de método* y *Crítica de la razón dialéctica*, donde se afirma que el humano transforma el mundo por medio de acciones intencionales (rationales o no), a las que desde Marx se da la denominación de *praxis*. En dichas obras, el hombre se presenta como negación de la naturaleza; un ser que actúa en el seno de la escasez. Sus necesidades le revelan un faltante y, con él, su inserción en el contexto material del que es parte constituyente. Técnica y tecnología, tanto como arte y literatura corresponden, aquí, a la idea de que el “hombre está mediado por las cosas en la medida en que las cosas están mediadas por el hombre”¹⁹. Se trata de una relación dialéctica entre función orgánica, necesidad y la *praxis* que, dialécticamente, “subsume [...] a la función y la necesidad”²⁰. Tal idea advierte sobre la complejidad de

fenómenos como el arte, la historia política, el fenómeno tecnológico²¹ y la de todo esfuerzo que pretenda totalizarlos filosóficamente.

Detengámonos en este punto. La negación adviene al mundo por el hombre y la dialéctica no puede separarse del devenir histórico. Su motor es, según Sartre, la *praxis individual*, síntesis de condiciones estructurales y libertad, en el sentido de una fórmula de *Cuestiones de método*, según la cual "Valéry es un intelectual pequeño-burgués, no cabe la menor duda. Pero todo intelectual pequeño-burgués no es Valéry"²². Con otras palabras: sólo es posible comprender al hombre si se lo sitúa en un contexto socio histórico específico, sincrónica y diacrónicamente a la vez²³, ya que la verdad deviene como una totalización que se totaliza sin cesar, porque los hechos particulares no son ni verdaderos ni falsos (en sí mismos), sino que su sentido se comprende hasta relacionarlos en "la mediación de las diferentes totalidades parciales con la totalización en curso"²⁴.

La *praxis* remite al régimen de mediaciones entre todos los sectores de la materialidad (mediada, a su vez, por la actividad del hombre). Si quiere revelarse el sentido de cualquier acción particular (reflexiva, tecnológica, laboral, estética, política, etc.) es preciso integrarla en la totalidad del fenómeno humano. He allí la idea sartreana de totalización dialéctica, proceso permanente, del cual la reflexión procura dar cuenta, colocando cada época y sus manifestaciones en el marco de La Historia²⁵. Por eso, Sartre advierte la necesidad de "que el conocimiento dialéctico sea un momento de la totalización o, si se prefiere, que la totalización comprenda en sí misma su retotalización reflexiva"²⁶.

Esa posición, remite a una lógica de la acción creadora. Lo original en ella es el énfasis que se da al proyecto y a la vivencia. Bien lo precisa Raymond Aron, con las siguientes palabras:

Caen bajo el fuego de la crítica sartriana los sociólogos que ignoran o desconocen, en las sociedades que estudian, la humanidad de los hombres, es decir, el ser de proyecto. No que el hombre se defina esencialmente por la historicidad, pues existen sociedades sin historia, pero se define 'por la posibilidad permanente de vivir históricamente las rupturas que desquician a

veces a las sociedades de repetición' [...], en otros términos, por la posibilidad permanente de historicidad que la misma historia revela a posteriori²⁷.

Evidentemente, tal concepción tiende raíces en suelo existencialista, se encuentra nutrida por el germen fenomenológico del que surge y remite a la libertad, aunque ahora se articula a partir de la preocupación por el proceso de su propia totalización.

III. Una sospecha

En el plano de las discusiones ontológicas sobre la constitución del ser del hombre, en el de las discusiones estéticas e incluso en el de la política, la idea de libertad sartreana, análoga con la de intencionalidad o a la de *praxis individual*, resulta muy rica y se constituye como un fundamento básico del sistema.

No obstante, dicha idea no corresponde necesariamente con la reflexión. De hecho, la reflexión es solamente una de sus manifestaciones: se puede conocer a María, ciertamente, pero también se la puede amar, imaginar, odiar. En *Lo imaginario* Sartre ha probado que resulta tan absurdo concebir un *cogito* incapaz de imaginar –y así toda otra forma intencional– como concebir uno incapaz de reflexionar. Ha mostrado, además, que toda conciencia es a la vez constituyente, aislante y aniquiladora. Pero, precisamente por estas características ontológicas, la conciencia no está determinada siempre y en todo respecto por la voluntad. Hay un *cogito* pre-reflexivo. No se trata solo de la *mala fe*, que funciona como un autoengaño, sino de que, en el contexto de la filosofía sartreana de la libertad, ésta resulta (o puede resultar) previa a la reflexión. Toda conciencia (resulta análogo decir: toda manifestación de libertad) supone una espontaneidad absoluta como correlato del ser. Esto debe representar, necesariamente, un problema para la ética: ¿qué decide, en última instancia, si una conciencia ha de ser reflexiva o imaginaria y si debe involucrar la voluntad? En "Perspectivas morales", al final de *El ser y la nada*, Sartre parece advertir el abismo que abre tal interrogante. No pareciera que sale del mismo. Si tiene razón cuando escribe que

“la ontología no puede formular de por sí prescripciones morales”²⁸, también la tiene cuando reclama un asidero ontológico irreductible. La ética –en forma semejante al arte– remite a la ontología. En ese plano, sin embargo, no podemos todavía asir *aquello* que define positivamente si la conciencia escoge ser voluntaria o no. Los apartados dedicados a la mala fe y a la angustia acentúan la importancia de tal abismo.

Seguramente, esto tiene relación con el problema que impidió a Sartre cumplir con la oferta final de *El ser y la nada* y escribir un texto de ética prescriptiva. La imposibilidad de reconocer por qué una conciencia *decide*, en el plano prerreflexivo, constituirse como imagen, como pasión o como reflexión impide toda presunción moral apodíctica, pues el esfuerzo de la voluntad supone una intención fundante, en lo óntico, que permanece opaco a la comprensión.

Freud y los psicoanalistas han resuelto la cuestión, proponiendo una instancia inconsciente que –a la manera de los dioses griegos– mueve los hilos de cada destino individual. La perspectiva sartreana no deja espacio a tal recurso.

Dado que este coloquio no se ha planteado con propósitos de panteonero, les dejo este problema planteado, para que, si lo desean, descubran su vigencia y su riqueza.

Notas

1. Jean-Paul Sartre, “La libertad cartesiana”, en *El hombre y las cosas (Situaciones I)*, pp. 232–247.
2. *Ibid.*, p. 244.
3. *Ibid.*
4. Jorge Martínez Contreras, *La filosofía del hombre*, p. 334.
5. Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada...*, p.18.
6. *Ibid.*, p. 514.
7. *Ibid.*, p. 61.
8. *Ibid.*, p. 516.
9. *Ibid.*, p.65.
10. *Ibid.*, p. 61.
11. Bernard-Henry Lévy, *El siglo de Sartre*, p. 61.
12. Al que estima “insuperable” en tanto no se transformen las condiciones históricas que le dan validez (Cfr. Sartre, “Marxismo y existencialismo”, en *Crítica de la razón dialéctica*, pp 15–37).
13. “La teoría del conocimiento [...] sigue siendo el punto más débil del marxismo. Cuando

Marx escribe: ‘La concepción materialista del mundo significa simplemente la concepción de la naturaleza tal y como es, sin ninguna adición extraña’, se convierte en mirada objetiva y pretende contemplar a la naturaleza tal y como es de manera absoluta. Despojado de toda subjetividad y habiéndose asimilado a la pura verdad objetiva, se pasea por un mundo de objetos habitado por hombres-objetos. Por el contrario, cuando Lenin habla de nuestra conciencia, dice: ‘No es más que el reflejo del ser, en el mejor de los casos es un reflejo aproximadamente exacto’, y al mismo tiempo se quita el derecho de escribir lo que escribe. En ambos casos se trata de suprimir la subjetividad: en el primero colocándose más allá, y en el segundo, más acá. Pero estas dos posiciones se contradicen: ¿cómo puede convertirse en la fuente del racionalismo materialista ‘el reflejo aproximadamente exacto’? Se juega en dos tableros. En el marxismo hay una conciencia constituyente que afirma a priori la racionalidad del mundo (y que de hecho cae en el idealismo); esta conciencia constituyente determina la conciencia constituida por hombres particulares como simple reflejo (lo que termina en un idealismo escéptico). Tanto una como otra concepción vuelven a romper la relación real del hombre con la historia, ya que en la primera el conocimiento es teoría pura, mirada no situada, y ya que en la segunda es simple pasividad. En ésta ya no hay experimentación, sólo hay un empirismo escéptico, el hombre se desvanece y el desafío de Hume no puede ser recogido” (*Crítica de la razón dialéctica...*, pp. 35-36).

14. *Ibidem*. Desde el punto de vista epistemológico es fundamental una nota de *Cuestiones de Método*. Veamos: “El principio metodológico que hace que la certidumbre empiece con la reflexión, no contradice en absoluto el principio antropológico que define a la persona concreta por su materialidad. La reflexión, para nosotros, no se reduce a la simple inmanencia del subjetivismo idealista; sólo es su punto de partida si nos arroja en el acto sobre las cosas y los hombres, en el mundo [...] el descubrimiento de una situación se hace en y por la praxis que la cambia. No situamos los orígenes de la acción en la toma de conciencia, no vemos en ella un movimiento necesario de la acción: la acción se da sus propias luces cuando se va cumpliendo. Lo que no obsta para que esas luces aparezcan en y por la toma de conciencia de los agentes, lo que implica que se haga necesariamente una teoría de la conciencia [...] Lo que se puede y debe construir [...] es una teoría que

sitúa al conocimiento en el mundo (como trata de hacer torpemente la teoría del reflejo) y que la determina en su negatividad [...] Solo entonces se comprenderá que la conciencia no es conocimiento de ideas, sino conocimiento práctico de las cosas" (*Ibid.*, pp. 35-37). El Sartre fenomenólogo ya había explorado y descrito el fundamento onto-lógico de tal conocimiento (conciencia no tética [de] sí / conciencia [de] algo)

15. Al que el mismo Sartre considera trabajo ideológico, es decir, el que realizan hombres como él, a quienes no es conveniente llamar filósofos –según dice– pues “siguen a los grandes desarrollos y [...] tratan de arreglar los sistemas o de conquistar con los nuevos métodos territorios aún mal conocidos; estos hombres son los que dan funciones prácticas a la teoría y se sirven de ella como si fuera una herramienta para construir o destruir: explotan la propiedad, hacen el inventario, suprimen algunos edificios, y hasta llegan a hacer algunas modificaciones internas; pero siguen alimentándose con el pensamiento vivo de los grandes muertos” (*Crítica de la razón dialéctica...*, p. 18).
16. Jorge Martínez Contreras, *La filosofía del hombre*, p. 301.
17. *El Ego* es, por ello, un trascendente, que está al lado del en sí.
18. Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada...*, pp. 748-749.
19. Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica...*, p. 211.
20. *Ibid.*, p. 335.
21. Por la brevedad de este trabajo, no podemos ahondar más en el análisis de en estas ideas. No obstante, por su importancia, nos parece conveniente transcribir el siguiente párrafo del capítulo B de la *Crítica*: “hay que comprender que la praxis supone un agente material (el individuo orgánico)”.
22. Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, vol I, p. 53.
23. Por eso insiste: “la ideología de Valéry es el producto concreto y singular de un existente que se caracteriza en parte por sus relaciones con el idealismo, pero que se debe descifrar en su particularidad y en primer lugar a partir del grupo concreto del cual ha surgido. Lo que no significa en absoluto que sus relaciones envuelvan a las de su medio, a las de su clase, etc., sino solamente que las sabremos a posteriori por la observación y en nuestro esfuerzo de totalizar el saber posible sobre esta cuestión” (Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica...*, vol. I, p. 53). En su

análisis de la noción de praxis individual, Jorge Martínez Contreras explica lo siguiente: “Según Sartre, todo fenómeno humano, a cualquier nivel [...] deriva de acciones individuales intencionales. Pero esta base concreta de la realidad social representa [...] un momento abstracto [...] pues los fenómenos sociales son conjuntos mucho más complejos que la simple adición de las *praxes individuales*: ‘toda dialéctica histórica descansa sobre la praxis individual en tanto esta ya es dialéctica’” (Jorge Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 334).

24. *Ibidem*, p. 30.
25. No se trata de la concepción hegeliana ni del panteísmo de Engels, pero la idea, de enorme complejidad, no debe distraernos aquí.
26. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica...*, vol. I, p. 139. Podríamos decir que la totalización dialéctica es comparable con la conciencia irreflexiva y la comprensión a la conciencia reflexiva a las que Sartre dedicó sendos análisis en sus trabajos fenomenológicos (Cfr., por ejemplo, la “Introducción”, en Sartre, *El ser y la nada*, pp. 11-37). El principio de inteligibilidad es ahí la comprensión. Por eso Sartre asume un método *progresivo-regresivo*, propuesto por Henri Lefebvre para investigar comunidades campesinas. Sartre estima que ese método es “simple e irreprochable para integrar a la sociología y a la historia en la perspectiva de la dialéctica materialista”. El mismo incluye una fase descriptiva (*fenoménica*) y un doble movimiento “de regresión primero y de progreso después”, que –con las modificaciones impuestas por sus objetos o temas específicos– puede aplicarse “en todos los dominios de la antropología”. Se trata de “un vaivén entre las condiciones y el proyecto”, semejante al método comprensivo de historiadores y etnógrafos, cuando procuran captar o reconstituir las experiencias de los grupos que estudian.
27. Raymond Aron, *Historia y dialéctica de la violencia*, p. 22.
28. Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada...*, p. 757.

Bibliografía

- Aron, Raymond. *Historia y dialéctica de la violencia*, trd. O. Barreto. Caracas: Monte Ávila Editores, S.A., 1975.
- Lévy, Bernard-Henry. *El siglo de Sartre*, trd. J. Vivanco. Barcelona: Ediciones B, S.A., 2001.

Martínez Contreras, Jorge. *La filosofía del hombre*. México: Siglo XXI Editores S.A., 1980.

Sartre, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica (precedida de Cuestiones de método)*, 2 tomos, trd. M. Lamana, 3^a. ed. Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1960.

_____. *El hombre y las cosas (Situaciones I)*, 3^a ed. Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1967.

_____. *El ser y la nada (ensayo de ontología fenomenológica)*, trd. J. Valmar, 4^a. Ed. Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1966.