
Sartre y el problema de una moral de la libertad

Jorge Martínez Contreras

Sartre manifestó en varias ocasiones y en diferentes lugares que le interesaban muy poco las críticas que su obra pudiera recibir. Así lo manifiesta en la muy interesante entrevista realizada por O. Puciani, S. Gruenbech y M. Rybalka en mayo 1975:¹ “Leía a mis críticos y me decía a mí mismo: ‘¿qué es lo que me van a enseñar?’; pero ellos no me enseñaron nada”.²

Sartre admite con gran franqueza que las únicas críticas que acepta son aquellas que coinciden con sus propias ideas y que buscan profundizar en ellas: “entre mis críticos, los mejores que haya yo encontrado son aquellos que decían lo que yo quería decir”.³ No admite por lo tanto diálogo sino con sus ideólogos —en el sentido en que este concepto está definido en la *Crítica de la razón dialéctica*.⁴ Al mismo tiempo, Sartre nunca fue un buen crítico; tomó sus lecturas como punto de partida para desarrollar sus propias ideas, como materia prima para construir su pensamiento, preocupándose muy poco por saber si su opinión sobre el texto analizado hacía justicia o no a las intenciones del autor.

¹ Fue realizada para el libro de Sartre en la colección dirigida por P.A. Schilpp (P. A. Schilpp., Ed. Ed, *The Philosophy of J. P. Sartre*, The Library Living Philosophers, Vol. XVI, Open Court Pub. Co, 1981). Citaremos bajo la referencia “Entretien 1975” los extractos de esta entrevista —realizada evidentemente en francés— tal como fueron publicados bajo el título: “Una vida para la filosofía. Entrevista con J.P. Sartre” en *Magazine Littéraire*, No. 182, marzo 1982, pp. 72-81.

² “Entretien 1975”, p. 80.

³ *Ibid.*

⁴ *Critique de la raison dialectique*, p. 17.

Estos comentarios son importantes para quienes hemos iniciado estudios críticos de la obra de Sartre sin adoptar una posición de ideólogos frente a ella, pero también evitando realizar una simple exégesis. En la medida en que reconozco las riquezas de sus tesis filosóficas, quiero partir del análisis de las mismas. Pero creo que hay que ir más allá de su obra, tratando de situar los problemas que plantea el filósofo parisino en otra perspectiva. Es con esta intención que me propongo discutir aquí el problema de una moral de la libertad.

El estatuto de hecho de la ontología antropológica de Sartre

No hay duda de que Descartes es el filósofo que más claramente ha influido en el pensamiento de Sartre. Esto es cierto antes y después del estudio sartreano de los trabajos de Hegel, Husserl, Heidegger y Marx.⁵ Y esta influencia continuará ejerciéndose durante toda su evolución filosófica, inclusive después de su acercamiento al marxismo y a las ciencias sociales.⁶

Es por esto, creo yo, que el debate sobre el empleo que hace Sartre de un verdadero método dialéctico desde *El Ser y la Nada* es un problema aún no resuelto, aunque Sartre mismo niega haber sido dialéctico antes de 1945.⁷ Para mí, hay en

⁵ Sartre menciona que es al leer el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* de Bergson tuvo "ganas de hacer filosofía". Pero afirma más adelante su compromiso con el cartesianismo: "Estimo ser un filósofo cartesiano por lo menos en *El Ser y la Nada*" (Entretiene 1975", pp. 72 et 74).

⁶ Ver en relación a este tema el libro W. Desan, *The Marxism of J. P. Sartre*, Doubleday, 1965, y J. Martínez Contreras, *Sartre. La filosofía del hombre*, Siglo XXI, 1980.

⁷ "Yo ya sabía lo que era la dialéctica desde la Escuela

ese libro una "dialéctica" *sui generis*, fundada en la lucha continua del para-sí por apropiarse de los atributos ontológicos del en-sí, sin perder su característica de conciencia. Pero hay que reconocer que este esfuerzo por devenir en-sí-para-sí no es verdaderamente un proceso dialéctico en el sentido hegeliano, porque no hay nunca una verdadera sub-sunción: el para-sí no puede existir sino como conciencia, negación de lo que es, y el en-sí o ser permanece siempre idéntico a sí mismo. Estas ideas se acercan mucho más a la *res cogitans* y a la *res extensa* de Descartes que a otros conceptos filosóficos.

Para Sartre, la ontología ha sido siempre la base fundamental de la filosofía. Lo subraya, por cierto, en la entrevista de mayo de 1975, donde critica indirectamente a la filosofía del lenguaje y al rechazo de ésta frente a toda interrogación de naturaleza ontológica: "es necesario [...] que el ser esté en cuestión; esto conduce a pensamientos más detallados sobre los problemas de la filosofía corriente".⁸ La preponderancia de la ontología sobre todo otro procedimiento filosófico es entonces clara: todas las manifestaciones humanas tienen que tener como punto de partida la relación ontológica entre el para-sí y el en-sí. Ahora bien, en *El Ser y la Nada* Sartre intenta establecer las relaciones entre la conciencia y el universo material de una manera que nos hace pensar mucho más en

Normal, pero no la utilizaba. Hay partes que se parecen un poco al proceso dialéctico en *El Ser y la Nada*, pero mi línea no era nominalmente dialéctica y de hecho pensaba que no había ninguna" (Entretien 1975", pp. 73-74).

⁸ "Entretien 1975", p. 77. Añade enseguida: "El lenguaje debe ser estudiado en el interior de una filosofía, pero no puede estar en la base de una filosofía".

Descartes que en Hegel o en Husserl. El autor de *La libertad cartesiana* le da al para-sí características tomadas a la *res cogitans*, sin aceptar, sin embargo, su origen divino y su cualidad de "sustancia". Para Sartre, la conciencia es un "abstracto", pues no existe sino en la medida en que el universo es y que ella es conciencia de este universo. Así pues, la conciencia *no es* nunca; es negación de algo, de la misma manera que la *res cogitans* no es más que pensamiento sin extensión: "una conciencia que no fuera conciencia *de* nada sería una nada absoluta".⁹ De esta manera el para-sí es pura intencionalidad lanzada sobre el mundo, cuyo fin profundo es el de apropiarse del en-sí. Desde mi punto de vista, Sartre es poco convincente al otorgar como característica fundamental a este para-sí, *res cogitans*, aquella conciencia no-tética (de) sí, tomando como único sustento de esta afirmación un llamado a nuestra intuición, sin seguirlo de un verdadero análisis fenomenológico. La conciencia es de esta manera definida como "una pura apariencia en el sentido en que no existe sino en la medida en que se aparece".¹⁰ Puesto que la conciencia no está enajenada al objeto del cual ella es conciencia, porque ella no es nunca un simple reflejo pasivo, sino por el contrario, y por definición, intencionalidad y trascendencia, Sartre hace de ella una conciencia (de) sí¹¹ pretendiendo evitar así el peligro de dejarla caer en el inconsciente: "toda conciencia posicional de objeto es al mismo tiempo conciencia posicional (de)

ella misma".¹² Aunque Sartre pretende eliminar todo elemento material de este sí, busca sin embargo fundar una teoría sobre el Ego en la cual todos los "instantes de éste" (conciencias de algo en un momento preciso del tiempo) estarían separadas por *hiatus*, de tal suerte que el Ego no existiría sino en el pasado, gracias a la unión *a posteriori* de todos estos momentos discontinuos. El Ego pertenecería entonces al reino del Ser, de la misma manera que el cuerpo y el "yo" no serían sino de manera virtual, pues la conciencia no aprehendería más que una simple presencia que acompaña a todos sus actos.

Aquí Sartre ha planteado un problema que no ha podido, desde nuestro punto de vista, resolver: se trata del problema de la existencia del Ego como polo virtual de toda conciencia. Buscó, es cierto, preservar en la conciencia su carácter de pura existencia que le permite fundar la libertad, libertad que el Ego haría más pesada y personal. Pero la teoría de un Ego impersonal, que propone para quitarle toda opacidad al Ego, es difícil de admitir. Dice el autor de *La Trascendencia del Ego*:

Podemos entonces formular nuestra tesis: la conciencia trascendental de una espontaneidad impersonal. Ella se determina a la existencia en cada instante, sin que se pueda concebir nada *antes de ella*. Así, cada instante de nuestra vida nos revela una creación *ex nihilo*. Pero no un *arreglo* nuevo, sino una nueva existencia.¹³

En el plan humano, esto significa que en cada instante hay un hombre nuevo que no debe nada a su

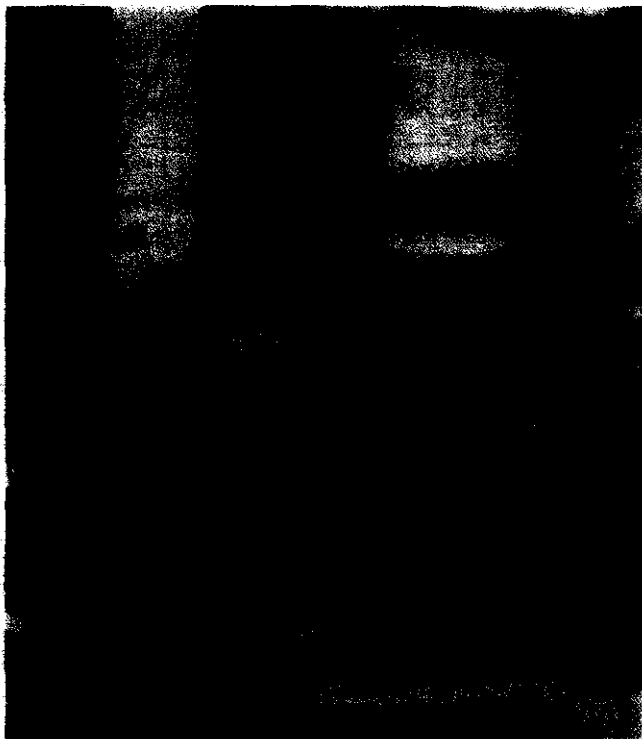
⁹ *L'Être et le Néant*, pp. 715-716. Me referiré, en lo sucesivo a este libro por medio de la abreviación En.

¹⁰ En, p. 23.

¹¹ Sartre pone entre paréntesis el "de" que no es empleado sino por razones puramente gramaticales.

¹² En, p. 19.

¹³ *La Trascendencia de l'Ego*, p. 79.



pasado. Pero Sartre no logra darnos pruebas convincentes¹⁴ de sus afirmaciones; por el contrario, el carácter de los hábitos, de la memoria, de los determinismos sociales, etcétera, hacen poco concebible

¹⁴ He discutido más ampliamente este problema en mi libro, *op. cit.*, pp. 68-76. Hay que señalar que Sartre permaneció convencido de la justeza de su teoría sobre el Ego y lo único que desechó de su libro fue la interpretación sobre la neurosis de la joven esposada curada por P. Janet y que el juzgó mas tarde, "de" infantil (Cf. S. de Beauvoir, *La Force de l'age*, pp. 189-190, y S. Le Bon, *La Transcendance de l'Ego*, p. 80, note 74).

la idea de que un hombre pueda ser radicalmente diferente en cada instante de su vida.

Encontramos otro ejemplo de las tentativas de Sartre por acercar la idea de conciencia a la de *res cogitans* en la creación del concepto del cogito pre-reflexivo: "Es gracias a nuestra propia intuición que podemos constatar la aparición simultánea de la conciencia (de) sí con aquella de toda conciencia irreflexiva: toda conciencia posicional de objeto es al mismo tiempo conciencia no posicional (de) sí misma".¹⁵ Sabemos que Sartre identifica conciencia y conocimiento; mientras que el acto irreflexivo es conocimiento directo del objeto e indirecto (de) sí, el acto reflexivo es reconocimiento, pues en él coexisten un sujeto conociendo y un objeto de conocimiento. Aquí, en vez de aportarnos pruebas, Sartre nos pide aplicar nuestra intuición, no sólo para admitir la total translucidez y trascendencia de la conciencia en relación con los objetos del mundo, sino también para aceptar que esta translucidez total posee además el poder de ser conciencia (de) sí.

El origen del fenómeno de conciencia.

Sabemos que Sartre se planteó problemas de naturaleza metafísica en lo que respecta al origen del para-sí en el seno de el en-sí. Se pregunta, en efecto, si ha habido siempre escisión entre el en-sí y el para-sí dentro de una totalidad que engloba de la misma manera a la nada que al ser, o si se produjo en un momento dado una "tentación del en-sí para fundarse a sí mismo",¹⁶ como si hubiera querido ser presencia antes de ser conciencia. Sartre parece más

¹⁵ EN, 202.

¹⁶ EN, 715.

bien atraído por esta segunda alternativa: “para nosotros [...] la aparición del para-sí o evento absoluto implica en efecto el esfuerzo de un en-sí para fundarse; corresponde a una tentativa del ser para eliminar la contingencia de su ser”.¹⁷

Esta tentación, desde nuestro punto de vista hegeliano, de proponer que hubiera podido existir “un proyecto” del en-sí para fundarse, es “sin embargo” “eliminada” por su autor, quien da finalmente un aspecto pasivo a este fenómeno calificado, de manera claramente sartreana, de “enfermedad del ser”.¹⁸ Sea lo que fuere, este esfuerzo del ser tiene por resultado la aparición de dos absolutos irreconciliables: un absoluto de esencia: el ser-en-sí que no puede ser más que lo que es, debido a su surgimiento accidental e inexplicable en el seno del ser, introduce la nada en el mundo. Es por esta razón que la conciencia parece como “vacío de ser”, como continua interrogación sobre el mundo y sobre su propio ser.

Sin embargo, esta interrogación sartreana sobre una posible “pasión” o “esfuerzo” del ser para fundarse es abandonada finalmente; es aquí, de nuevo, que encontramos una solución a priori que Sartre propone a nuestra intuición: en la medida en que ninguna hipótesis metafísica sobre el origen de la conciencia puede ser verificada, “no tiene ningún sentido preguntarse qué era el ser antes de la aparición del para-sí”,¹⁹ en función de la definición misma del para-sí que nos ha sido dada, “todos los ‘por qué’ (...) son posteriores

al ser y lo suponen”.²⁰ Inspirándose tal vez de la teoría de la explosión originaria del universo, Sartre nos pide que constatemos un fenómeno repentino, único e inexplicable que ha hecho nacer la negación en el mundo.

En síntesis, Sartre nos ofrece, como base de su ontología fenomenológica y de su antropología, dos definiciones que no son sostenidas finalmente sino por un llamado a nuestra intuición:

a) La conciencia es libre: ningún proyecto, negación o interrogación en el seno del ser pueden estar condicionados por éste, pues posee un atributo ontológico esencialmente distinto: es un *pleno* de esencia, mientras que la conciencia es un *pleno* de existencia. La libertad en el seno del universo está expresada por la conciencia y no puede ser explicada; no se puede más que constatarla. Los únicos límites que tiene la libertad provienen de la libertad misma: es la mala fe, que no es otra cosa que la libre decisión de la conciencia de concebirse determinada por fuerzas extrañas a sí misma.

b) La conciencia es siempre conciencia no-tética (de) sí: todas las acciones humanas, acciones creadas *ex nihilo* en cada instante, señalan sin embargo un centro de referencia virtual que explica su intencionalidad.

Me parece claro que estas dos definiciones se aproximan mucho más directamente a la *res cogitans* que a cualquier otro concepto filosófico.

La libertad

A pesar de la debilidad de estas bases ontológicas, es sobre la determinación a priori de la presencia

¹⁷ EN, 127

¹⁸ EN, 715.

¹⁹ IBID.

²⁰ EN, 713.

(de) sí en todo acto consciente que Sartre tratará de construir su moral, cuyo concepto clave es la libertad. Para Sartre, la libertad es una expresión exclusivamente humana, cuya estructura ontológica es idéntica al fenómeno de la anonadación realizada por la conciencia. El paso hacia la antropología es sencillo, pues la conciencia se vuelve sinónima de hombre y el poder anonarealizador de la conciencia encuentra su equivalente en el acto libre. Finalmente, el para-sí en busca del ser que vemos en todas las páginas de *El Ser y la Nada* no es otro que la realidad humana, el hombre histórico que conocemos, y cuyos esfuerzos por “hacer” o por “tener” muestran finalmente su tentación hacia el ser. Lo que le permitió a la nada surgir en el seno del ser es el hombre; la interrogación moral y antropológica tomará en lo sucesivo el lugar de la interrogación metafísica.

Paradójicamente, a pesar de su rechazo del dualismo, Sartre busca construir una moral y posteriormente una antropología, apoyándose sobre una teoría ontológica dualista, pero haciéndose al mismo tiempo defensor de un monismo en el cual la única sustancia es el ser.

Las interrogaciones metafísicas de Sartre en *El Ser y la Nada* anuncian ya un acercamiento hacia una perspectiva antropológica de la conciencia y de la libertad. Estos dos fenómenos serán analizados en lo sucesivo en el contexto exclusivo de la realidad humana. Es decir, Sartre reconoce finalmente que la nada tiene por origen un ser particular, el hombre: “la nada siendo nada de ser no puede venir al ser sino por el ser mismo. Y sin duda viene al ser gracias a un ser particular, que es la realidad humana”.²¹

²¹ EN, 121.

Esta frase contradice la afirmación anterior de Sartre, según la cual no tendría ningún sentido preguntarse qué era el ser antes de la aparición del para-sí.²² Para mí, es precisamente ahí donde encuentra uno de los problemas más interesantes para cualquiera que se interroge sobre el origen de la conciencia, sea ésta vista como totalmente libre o como condicionada por su situación.

Siguiendo la tradición cartesiana que ve en el animal una simple máquina y considera que el hombre es portador de una sustancia única, Sartre no se planteó nunca la posibilidad de un acceso gradual al fenómeno de conciencia; sólo en una ocasión, en 1965, durante una entrevista con Pierre Verstraeten hace alusión a ella: “no hay nada antes del hombre, salvo los animales, *salvo el hombre haciéndose a sí mismo*”.²³

Sin embargo, en *El Ser y la Nada* señala que el hombre, antes de la conciencia, era un ser particular que no existía. Después de la aparición accidental de la conciencia y de la anonadación concomitante del en-sí, el hombre surge de golpe como un ser libre, capaz de interrogarse sobre el no-ser de su ser y en consecuencia totalmente responsable de su destino.

Estas dificultades explican tal vez por qué Sartre no acabó su estudio sobre la moral y por qué se orientó hacia una visión más social, aun política, del hombre.

El fracaso de la moral de la libertad

Los análisis de *El Ser y la Nada* desembocan en cuestiones de orden moral: se trata de descubrir si la

²² Voir *supra* p. 6.

²³ “L'Ecrivain et sa langue”, Textos recopilados por P. Verstraeten, *Revue d'Esthétique*, julio-diciembre de 1965, p. 314 (subrayado por mí).

libertad, consciente de sí misma, puede ser el fin de todo valor moral:

“¿La libertad, al tomarse a sí misma como fin, escapa a toda *situación*?” O, por el contrario, ¿permanece situada? ¿O se sitúa de manera más precisa y más individual en la medida en que se proyecta con más fuerza en la angustia como libertad en condición y que reivindica más aún su responsabilidad, a título de existente por medio del cual el mundo viene al ser?”²⁴

Cualquiera que conozca las tesis sartreanas sabe cuál es la respuesta a estas dos primeras preguntas: por definición, toda libertad es libertad en el seno del en sí, de tal suerte que no puede haber libertad sino en situación; en consecuencia, no le es posible a la conciencia escapar a toda situación sin desaparecer ella misma. Como respuesta a la segunda pregunta, hay que señalar que la libertad no puede permanecer “situada”, pues ella es proyecto, por lo tanto la decisión misma de permanecer “situada” supondría que ella es trascendencia en relación a esta situación.

Queda la tercera posibilidad, a partir de la cual van a desarrollarse dos conceptos claves en la terminología moral de Sartre: la elección individual y la responsabilidad. Es, en efecto, esta posibilidad la que Sartre plantea en su libro *El Existencialismo es un humanismo*, cuando afirma que el acto moral auténtico es la “búsqueda de la libertad por la libertad misma”.²⁵ Sin embargo, esta búsqueda no sería posible sino a condición de que la libertad pueda siempre conservar su carácter de *pleno de existencia* y no ser determinada sino por sí misma. Ahora

bien, si tal situación es al límite concebible frente al concepto ontológico de en-sí, será mucho más difícil sostenerla cuando la conciencia —gracias a la cual la nada viene al mundo— devenga en conciencia (de) sí y finalmente en sinónimo del concepto de hombre.

En efecto, Sartre cede a la tentación de identificar *de facto* hombre y conciencia para construir su moral de la libertad. El que no admite la existencia de nada semejante a un alma, define sin embargo al hombre como una libertad en situación. Ahora bien, si es cierto que el hombre no puede escoger su situación, puede escogerse en situación. Para el Sartre anterior a los años cincuenta, que yo he definido como humanista,²⁶ no es motivo de duda que la libertad existe y se expresa totalmente en cualquier situación, por opresiva que ésta sea y que es posible probar esta concepción aun en los casos más extremos, como son el dolor y la tortura.

Sin embargo, desde un punto de vista lógico, basta mostrar que existe un solo contra-ejemplo a una inferencia dada como válida para que ésta sea considerada inmediatamente como falsa. Basta que encontremos un caso en que la conciencia no es totalmente libre, no es totalmente responsable de su cuerpo, y en que la libertad esté obligada a aceptar una norma distinta a la que ella misma se da, para abandonar lógicamente este concepto de libertad, puesto que la mala fe no podrá ser ya tenida como responsable del acto inauténtico que se realizará en ese caso.

Esto es fácil probarlo cuando se examina el análisis sartreano de la tortura. Contrariamente a su costumbre de ilustrar sus tesis filosóficas por

²⁴ EN, 722.

²⁵ *L'Existentialisme est un humanisme*, p. 82.

²⁶ Ver: *Sartre La filosofía del hombre*, p. 197.

medio de experiencias personales, Sartre escoge a la tortura —que lo fascina desde el final de la guerra pero que, por suerte, él mismo no conoció—²⁷ como la situación extrema en la cual el carácter absoluto de la libertad debe manifestarse. Señala con razón, en 1946, que “la tortura plantea el problema de la libertad humana”.²⁸ Tratando, tal vez, de llevar hasta sus últimos límites la dicotomía radical entre conciencia y ser, Sartre afirma que el torturado se abandona con toda libertad, al llamado doloroso de su cuerpo y demuestra su mala fe al aceptar por encima la libertad de los otros. Es entonces una fisura psicológica la que conduce al torturado a abandonarse a la tortura.²⁹ Aunque Sartre reconoce en la tortura un acto de “adyección” y “una empresa de degradación”, afirma:

“Sean cuales fueren los sufrimientos padecidos, es la víctima la que decide en última instancia el momento en que aquéllos serán insopportables y que hay que hablar; la ironía máxima de los suplicios, es que el paciente, si canta, aplica su voluntad de hombre; si soporta niega que sea hombre, se hace cómplice de sus verdugos y se lanza por su propio movimiento en la adyección”.³⁰

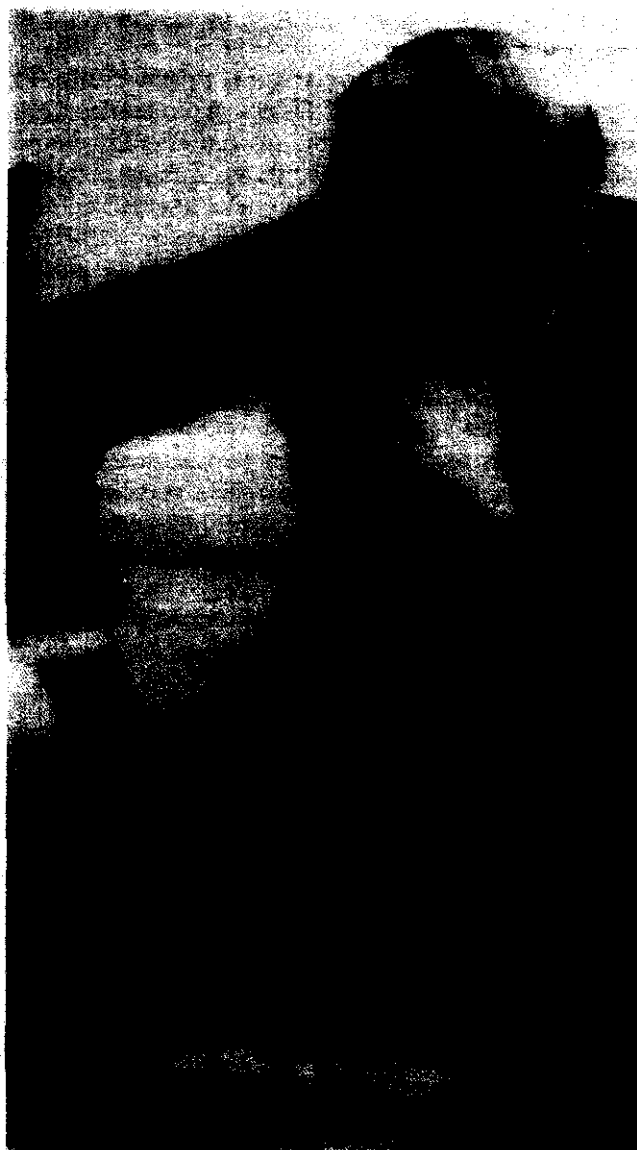
Esta frase, bastante asombrosa, muestra la profunda creencia de Sartre en la posibilidad de una libertad total, aunque haya debido admitir posterior-

²⁷ “Nosotros que no conocimos la tortura”, “Julius Fucik” en *Les Ecrits de Sartre*, p. 710.

²⁸ *Combat*, 30 de octubre de 1946. Reproducido en *Les Ecrits de Sartre*, p. 138.

²⁹ Esta interpretación de la tortura aparece de manera particularmente clara en *En las manos sucias*. Al respecto, y para el análisis del concepto de tortura Sartre, orientó al lector interesado a mi libro *op. cit.* pp. 201-204.

³⁰ *Situations II*, p. 147.



mente que existe una potente relación cenestésica entre conciencia y cuerpo, y que los condicionamientos familiares y sociales son en extremo potentes.

Veinte años más tarde, Sartre reconocerá para el caso de la tortura, aquello que cualquiera está dispuesto a admitir bajo el efecto de un dolor mucho menos extremo, a saber, que “hay circunstancias en las cuales es imposible ser un hombre; se vuelve uno un simio o un muerto”.³¹

La conciencia no es, pues, libre de toda situación. Para tomar nuevamente una imagen de *El Ser y la Nada*, bajo la tortura la conciencia se vuelve opaca, como empantanada por lo viscoso.

No podemos así admitir la tesis extrema de que el hombre es *totalmente* responsable de su vida. Sin embargo, Sartre afirma en *Baudelaire* que “la libre elección que el hombre hace de sí mismo se identifica absolutamente con aquello que se llama su destino”.³² Más tarde, en *Saint-Genet*, precisará que el hombre es siempre capaz de hacer algo de lo que han hecho de él”.

En lo que respecta al concepto de elección individual como única elección moral, que aparece en la frase citada más arriba en relación a la libertad que se toma a sí misma como fin (*ver supra* pp. 8-9), yo no señalaré, en este corto trabajo, sino los problemas que serían materia para estudios más profundos.

El autor de la *Crítica de la razón dialéctica* no

abandonó jamás la idea de que el único centro de intencionalidad concebible es el individuo: él no reconoce ninguna estructura orgánica, es decir ningún centro de intencionalidad supra-individual. No existe más estructura orgánica que la del individuo.

Es por esta razón que su acercamiento al marxismo y las ciencias sociales en la *Crítica* es, en realidad, un acercamiento a Rousseau, como he tratado ya de señalarlo.³³ Sartre no podía admitir nada antes del surgimiento de la conciencia y por ello tuvo que concebir, necesariamente, a las relaciones humanas como productos de la interacción de conciencias igualmente libres, decidiendo libremente en cada instante su destino.

Desde mi punto de vista, para poder hoy explicar el fenómeno de la libertad y tomar a ésta como fundamento de la moral, es necesario concebirla como relativa y no absoluta frente a la situación, e inscribirla en el contexto real de la historia.

Sartre partió de una conciencia totalmente libre para construir una teoría social cuyos conceptos claves (lo práctico-inerte, la serialidad, el grupo en fusión, etc.) deriva finalmente de los de mala fe y autenticidad. Debemos ahora recorrer el camino inverso y comprender los fenómenos sociales para poder explicar el fenómeno individual de la libertad. La situación debe ser, en lo sucesivo, el centro de atención del filósofo, y dejar el estudio de la libertad tal como lo planteó Sartre anteriormente. 🙌

³¹ “Julius Fucik”, *Ibid.*

³² *Baudelaire*, Gallimard (Collection “Idées”), 1947, p. 245.

³³ Op cit., pp. 441-447.