

Jean Paul Sartre. Encrucijada del siglo XX

Por Jorge Novella Suárez. Universidad de Murcia.

Introducción

Cada tiempo histórico, en este caso la centuria que acaba de languidecer, ese siglo XX marcado por la llegada del hombre a la luna, la incorporación de la mujer al mundo laboral e intelectual, el desarrollo exponencial de la ciencia y las guerras con sus horrores y holocaustos, tiene sus momentos decisivos. No hemos aprendido nada, tras la II Guerra Mundial, Hiroshima y Nagasaki, una guerra fría que desplazó los conflictos a países del tercer mundo y tensionó occidente, Corea, Vietnam, Yugoslavia, la guerra como emblema ha jalonado todo nuestro siglo XX y proyecta su alargada sombra en forma de terrorismo internacional.

Nuestro hombre, el protagonista de estas líneas ha estado siempre en esas encrucijadas, en los múltiples cruces que nos encontramos a lo largo de la vida, no como la simple elección ante un cruce de caminos que se convierten en sendas perdidas, en posibilidades y opciones ante las cuales uno no sabe cual tomar. No hay indicadores, eres tú quién decide la orientación de la marcha. Jean Paul Sartre ha estado en cada una de ellas y siempre eligió un camino, muchas veces se equivocó, mientras los espectadores, aquellos que nunca hacen nada y mucho menos arriesgan, instalados en su mala fe hacían bueno el proverbio clásico: "Cuando el carro haya volcado, muchos dirán que ese no era el camino." En él se concentra el siglo XX, ahí está Sartre siguiendo su *peregrinatio* particular, eligiendo en tiempos de penuria, mostrando la tarea por excelencia del ser humano: elegir en libertad con todas sus consecuencias. Y de ahí vienen los años de ostracismo, el eclipse de su pensamiento tras su muerte, de gloria nacional a ser criticado como un personaje anacrónico. Nada más falso, se estará de acuerdo o no con el filósofo francés, pero se recorre la segunda mitad del siglo XX con sus posicionamientos, su compromiso y sus denuncias.

Hoy, han pasado 33 años desde que una multitud de más de 50.000 personas acompañara al filósofo en el cementerio de Montparnasse. Se rendía tributo al hombre que se identificaba con su siglo, decir Sartre era recorrer la singladura filosófica y política desde los años treinta hasta su muerte en 1980. A muchos de los estudiantes de filosofía desde los años 50 hasta hoy, la lectura de *Las palabras* o *El existencialismo es un humanismo* nos hizo descubrir un nuevo continente en el que nos veíamos reflejados y que exigía recorrer su particular cartografía, éramos adolescentes que vislumbraban la filosofía, el compromiso político, el desencanto, la soledad como claves de una aventura vital e intelectual que solo tendrá fin con la muerte. Y precisamente estamos obligados a construir nuestras vidas, a encontrarle un sentido a nuestra existencia porque no creemos en los transmundos.

Incluso en estos tiempos de crisis y retroceso en las condiciones de vida, que se han ido conquistando en eso que llamamos estado de bienestar, es una buena inyección frente al pesimismo que nos invade. Es nuestra encrucijada

y leer a Sartre supone una buena inyección de moral en este mundo colonizado por la ética del éxito rápido y el antimodelo del ciudadano/político sin escrúpulos. Sartre estuvo en el ojo del huracán y siempre salió trasquilado, vilipendiado, atacado por la izquierda, la Iglesia, la derecha, etc. Es igual, quién hoy es capaz de encaramarse a un bidón para dirigirse a los obreros de una factoría de Citroen o parados de larga duración, animar a una juventud a la que se le niega todo después de haber invertido en ellos.

Hacen falta muchos Sartre en este tiempo de indigencia moral e intelectual. Necesitamos hombres y mujeres que encarnen el papel del librepensador, heredero de *les philosophes* ilustrados, que se convierte en un *enragé* de nuestros días, capaz de elegir una ruta que los nuevos mandarines desechan pero en la cual es posible que los invisibles y denigrados (inmigrantes, los que vienen en pateras, los que no tienen nada) tengan una voz que defienda un nuevo humanismo, que no derive en el burgués bienintencionado y repleto de conmiseración, tampoco el humanismo teocéntrico o integral como el de Maritain con su buen Dios. No. Se exige otra modalidad de humanismo donde el hombre es responsable de su existencia y de lo humano del hombre. Cuyo compromiso lo es con la humanidad entera y la libertad del ser humano, un humanismo impenitente, que no suplica ni se rinde.

1. Preludio

Jean Paul Sartre nace en París en 1905, estudia Filosofía en la prestigiosa École Normale Supérieure, en 1929 conoce a Simone de Beauvoir (siempre la llamará Castor) que será su compañera durante el resto de su vida. Él obtiene el nº 1 en la Agregación de Filosofía y Beauvoir el nº 2, destinándolo a Le Havre, allí ambientará su gran novela *La náusea*, cuyo personaje Roquentin, es el paradigma del individuo, del hombre existencialista, un hombre solo y sin atributos. En 1933 amplía sus conocimientos filosóficos siguiendo cursos con Husserl y Heidegger, ambos influirán en su obra *El ser y la nada* (1943), ensayo de ontología fenomenológica. Después de la liberación de París pasa a dirigir la revista *Les Temps Modernes*, dedicándose a la literatura (teatro, novela, ensayo) y a la política. Nunca militó en el Partido Comunista Francés, pero fue un “compañero de viaje” durante mucho tiempo. En 1956, a raíz de la invasión soviética en Hungría, publica *El fantasma de Stalin*, donde la denuncia de dicha intervención le lleva a adoptar una postura más beligerante frente a la ortodoxia de un Partido Comunista francés plegado a la política de la URSS. Desde entonces Sartre va a aparecer como uno de los arquetipos del intelectual comprometido con su tiempo y frente al poder establecido, negándose a situarse en el terreno teórico; siempre prefirió la acción. Argelia, Cuba, Vietnam, Praga, Mayo del 68, etc., serán episodios donde no se puede prescindir de su testimonio y actitud ética de denuncia. En 1964 le fue concedido el Premio Nobel de Literatura, renunciando a él pues “no quería convertirse en una institución ni ser leído y considerado en función de un subtítulo -¡aunque fuera el de Premio Nobel!-; deseaba ser Jean Paul Sartre, un hombre”. Es el año de la publicación de su autobiografía, *Las*

palabras. En 1980, con setenta y cinco años y en plena actividad, muere este hombre polifacético, filósofo, escritor, intelectual, dramaturgo y hombre de acción.

Los temas centrales del existencialismo nacen de la crisis de un mundo que ha entrado en un profundo desconcierto; la I Guerra Mundial fue un aldabonazo en las conciencias europeas, el auge del nazismo, el totalitarismo comunista de Stalin, hasta que en 1939 estalla la II Guerra Mundial. El optimismo de la Europa de fin de siglo ha llegado a su fin; las dos contiendas mundiales van a situar en primer plano al hombre; pero no aquel que definía Descartes como “un ente firme y seguro”, sino un ser incierto, vacilante, inseguro, que tiene que afrontar el drama de la muerte y la angustia de la finitud del hombre. El sentido de la existencia humana frente a la trivialidad (el absurdo) de los antihéroes de Kafka y Dostoievski. Como afirmaba Lukács era “el sueño de un burgués entre dos guerras”.

Con el nombre de *Filosofía de la existencia*, así es como prefieren denominarla sus autores, se conoce la filosofía como *análisis de la existencia, entendiendo esta como el modo de ser del hombre en el mundo*. Es desde el fenómeno fundamental de la existencia desde donde se establece y se fundamenta el valor de toda realidad. La filosofía de la existencia, eminentemente europea, tienen dos centros: Alemania y Francia. En Alemania se desarrolló fundamentalmente a partir de los años treinta y tiene como representantes fundamentales a Karl Jaspers y Martin Heidegger; en Francia, *Jean Paul Sartre, Paul Nizan, Simone de Beauvoir* son fieles exponentes de este linaje filosófico subsidiario de Husserl y del *Ser y Tiempo* heideggeriano.

Estableceremos cinco grandes períodos para la mejor comprensión de la obra sartreana, entendiendo una constante y continua evolución de sus contenidos, sin que haya ningún corte epistemológico (que algunos, como Chiodi, quisieron ver entre *El ser y la nada* y *la Crítica de la razón dialéctica*), en realidad es un proceso en continuo desarrollo:

- 1905-1939. Llegaría hasta el inicio de la segunda guerra mundial, son los años de formación intelectual, estudió en la elitista École Normale Superior, graduándose en 1929 con un doctorado en Filosofía. Estudios en Alemania en los años 33 y 34, se apasiona con la Fenomenología de Husserl y estudia a Heidegger; a partir de 1934 comienza su trabajo sobre *La trascendencia del Ego* (publicada en 1936), e inicia sus trabajos sobre psicología fenomenológica, que se concretarán en su teoría fenomenológica de la conciencia, *La imaginación* (1936) y el *Esbozo para una teoría de las emociones* (1939). A la vez publica su novela *La Náusea* (1938), su protagonista atenazado por la angustia y la libertad es fiel expresión de ese hombre “sin importancia colectiva, exactamente un individuo”.

- De 1939 a 1945. En 1940 fue hecho prisionero por los alemanes durante nueve meses, es en este período cuando elabora las tesis más conocidas de su existencialismo, recogidas *El ser y la nada* (1943) y *El existencialismo es un humanismo* (1946). Funda el grupo Socialismo y Libertad y desarrolla una

intensa producción como dramaturgo, *Las moscas* (1943), *A puerta cerrada* (1944) abordando en sus obras de teatro personajes que representan y simbolizan las categorías humanas de su ontología. Ha dado un paso del existencialismo vacío al existencialismo comprometido. Viaja a EEUU en 1945, el existencialismo deriva en moda cultural.

- De 1945 a 1956. Su trilogía *Los caminos de la libertad* (1945) aborda aspectos de su pensamiento (compromiso, mala fe, traición, colaboracionismo) desde la perspectiva de la filosofía de la existencia; *La puta respetuosa* (1946), *El Diablo y el buen Dios* (1951) y *Los secuestrados de Altona* (1959). Son los años de "compañero de viaje" del Partido Comunista Francés (*Los Comunistas y la paz*, 1952) donde apoya a los comunistas y al estalinismo; en este contexto de guerra fría se suceden las rupturas con sus amigos Albert Camus y Maurice Merleau Ponty; y podemos extender esta etapa hasta 1956 (Invasión soviética de Hungría), donde la crítica y la ruptura con el Partido Comunista Francés (PCF) se hace patente, escribe *El fantasma de Stalin* (1956) denunciando los excesos y la barbarie de la política de estalinista (criticado por el propio Kruschev en el XX Congreso del PCUS en febrero de 1956). En las *Manos sucias* (1948) abordaba la situación en la que se encuentra el intelectual que participa en política. Este periodo son sus "años de plomo", pues le condicionarán el resto de su largo trayecto intelectual, pesaran en su vida para siempre.

- 1956 a 1968. Con su distanciamiento del materialismo dialéctico oficial, inicia su particular ajuste de cuentas con el marxismo en la *Crítica de la razón dialéctica* (1960), donde critica duramente la filosofía del *Diamat* (*Materialismo dialéctico*) por su mecanicismo, falsa dialéctica de la naturaleza, etc. que ha llevado a una adulteración de la filosofía marxista; intentando una fundamentación antropológica y humanista del marxismo, partiendo del existencialismo. Son también los años de la guerra de Argelia (1956-1962), situándose a favor del proceso de descolonización (lo que motivará que la organización de extrema derecha OAS pone una bomba en su domicilio): en 1964 le conceden el Premio Nobel de Literatura y en 1968, con la revolución del mayo parisino, emerge el intelectual comprometido que critica al poder capitalista y sus manifestaciones. En 1966 junto a Bertrand Russell funda el Tribunal Russell sobre crímenes de guerra y, especialmente, para denunciar y condenar la intervención norteamericana en Vietnam.

- 1968-1980. Sigue en ese plano crítico, un Sartre en estado puro que apoya a todos los movimientos revolucionarios de países del tercer mundo y otros que no lo son (desde Baader Meinhof a Pol Pot). Tiempos de soledad y radicalización, prosigue su crítica y hostigamiento por su aburguesamiento al Partido Comunista Francés. Dirigirá *La causa del Pueblo*, periódico de corte maoísta, donde acoge a todos los grupúsculos marginados de la izquierda. Intentando comprender esa irrupción del Tercer Mundo en el plano internacional, proclamando su compromiso inequívoco: "el único modo de auxiliar a los esclavos de allá es tomar partido por los de aquí", esa había sido

su constante de este “rezagado del anarquismo”. Publica su análisis sobre Flaubert y su mundo, *El idiota de la familia* (1972,) donde solo pretendía “mostrar un hombre y mostrar un método: el método del psicoanálisis existencial” (*Le Monde*, 26 Mayo 1971). En 1979, muy disminuido físicamente, acompañado de su compañero de estudios y mejor enemigo intelectual, Raimond Aron, le piden al Presidente Giscard D’Estaing que acoja a los refugiados indochinos (*boat People*). Comprometido hasta el final, morirá el 15 de abril de 1980 de un edema pulmonar.

2. Husserl y la Fenomenología

La Fenomenología es una corriente filosófica que inaugura **Edmund Husserl (1859-1938)**. El pensador alemán planteó su filosofía como contrapunto del ambiente positivista que vivía la Europa del primer tercio del siglo XX. El positivismo proponía atenerse a los hechos y nada más que a los hechos, sin embargo, Husserl veía en esta consigna una ideología, más que un afán de objetividad, porque en el fondo, esa consigna afirmaba que no hay más racionalidad que la racionalidad científica, lo que es no solo falso, sino, además, pernicioso desde el punto de vista humano, “ya que abstrae y anula la subjetividad humana”. Justamente contra la consigna positivista, él planteará el “retorno a las cosas mismas”. Para ello propondrá un método, el *método fenomenológico*, que consiste básicamente en poner entre paréntesis, (*επωχη*) epojé, en realizar abstracción de todo lo que se interpone entre la conciencia pura y la realidad en sí para obtener un conocimiento esencial, auténtico, de ella, sin mediaciones, interpretaciones que históricamente se han dado sobre ella. La Fenomenología de Husserl, resumiendo, es una crítica del naturalismo, historicismo y positivismo, un método y una filosofía. Una filosofía descriptiva, teórica, que podemos definir como una autorreflexión de la humanidad, la filosofía como un proyecto de vida guiado por la razón libre. El viejo sueño de una humanidad simbolizada por una Europa racional.

La fenomenología es, por tanto, ciencia de los fenómenos, pero no en sentido kantiano, es decir, el fenómeno como opuesto a la cosa en sí; si no en sentido etimológico, “Fenómeno” (*φαινόμενον*) es lo que sale a la luz, lo que aparece, lo que se manifiesta y antes estaba oculto. Pero, para Sartre, al igual que el resto de los filósofos que analizan la existencia la fenomenología les ha proporcionado: “el carácter intencional de la conciencia, la trascendencia de la conciencia, la intencionalidad” (ese estallar hacia) que permite al hombre tomar distancias en relación al mundo y en relación a su pasado. La intencionalidad radica en que toda conciencia es ‘conciencia de’ algo; la conciencia está en continua tensión, se proyecta en las cosas. Sartre, en 1934, en su brillante artículo sobre la intencionalidad, afirma

“Husserl ha reinstalado el horror y el encanto en las cosas. Nos ha restituido el mundo de los artistas y de los profetas: espeluznante, hostil, peligroso, con remansos de gracia y de amor... No nos descubriremos a nosotros mismos en cualquier retiro, sino en la carretera, en la ciudad, en medio de la gente, cosa entre las cosas, hombre entre los hombres.” (“Une idée fondamentale de la

phenomenologie de Husserl: l'intentionalité", en *Situations I*, Paris: Gallimard, 1947:32).

La lectura que hace el filósofo francés de la intencionalidad husserliana despoja a esta de toda lectura trascendental y es sustituida por una interpretación ontológica de la relación entre el en-sí y el para-sí. Ahí va a iniciar su ontología fenomenológica que desarrollará en *El ser y la nada* de evidente influencia heideggeriana. Además, la fenomenología le dio una perspectiva nueva, en su libro sobre Flaubert lo expresa así: "como dar al hombre a la vez su autonomía y su realidad entre los objetos reales evitando el idealismo y sin caer en un materialismo mecanicista". Pues bien, todas las filosofías de la existencia, incluida la de Sartre, lo que intentarán hacer es una fenomenología de la existencia, un análisis, en definitiva, de lo que supone existir sin que mediaticen ese análisis las múltiples concepciones antropológicas, principalmente racionalistas, que se han dado en la historia.

2. Reacción contra Hegel y presencia de Nietzsche

La filosofía de Hegel, la concepción idealista de Hegel, tiene una conclusión básica, la afirmación de que "Lo verdadero es el Todo". Desde el punto de vista histórico, esta afirmación tiene una traducción clara: los individuos no son los verdaderos agentes de la historia, sino tan solo instrumentos (manifestaciones) de algo más general, que Hegel llama Espíritu, Razón. Este Espíritu, esta Razón, para Hegel, es una especie de poder anónimo que utiliza los esfuerzos y desgracias de los individuos para alcanzar cada vez más altas cotas de libertad y justicia. Esta, precisamente, es su astucia, *la astucia de la Razón*, la astucia del Espíritu: dar sentido a las desgracias individuales por el progreso de todos, por el progreso de la Humanidad, porque lo verdaderamente importante es el todo. La existencia individual tiene, pues, un sentido ajeno al propio individuo. Frente a Hegel, los existencialistas proclamarán la irreductibilidad de los individuos, propondrán la primacía de la parte sobre el Todo. No hay, para ellos, otro sentido que el del individuo, no hay más sentido que el de la existencia individual. Sartre acusa a Hegel de pasar demasiado deprisa sobre el momento de la subjetividad, el de la conciencia y la libertad.

De tal suerte que la Filosofía de la Existencia de Sartre incorpora las tres grandes reacciones a la filosofía hegeliana: Marx, Kierkegaard y Nietzsche. Si Marx representa la revolución socialista frente al mundo tranquilo y burgués avalado por la filosofía del autor de la *Fenomenología del Espíritu* y Kierkegaard representa, frente a ese mismo mundo, una revolución de lo cristiano, de la interioridad humana, del auténtico hombre. Friedrich Nietzsche es el tercer hombre, es el tercer pensador revolucionario en la filosofía decimonónica. Como sus antecesores advierte la decadencia del mundo burgués cristiano y de una cultura racionalista, a los que contrapone su vitalismo. En realidad, toda la filosofía de Nietzsche es una "crítica de los pilares de la cultura occidental" (metafísica dualista, moral contranatural, religión y ciencias positivas). El símbolo de esa tradición occidental es el "platonismo", al que se le añadió en una especie de complot el cristianismo,

de ahí que afirme en *El Crepúsculo de los ídolos* (1998:75): “El cristianismo es la metafísica del verdugo.” Esta es la razón de que todas las filosofías de la existencia parten del *faktum* del aforismo nietzscheano “Dios ha muerto”. Todas intentan sacar consecuencias de esa afirmación. Como sabemos, la muerte de Dios significaba en Nietzsche reconocer que la existencia de un mundo verdadero más allá de este es una pura ilusión metafísica. Significa decir que no hay ningún sentido trascendente. Pues bien, los existencialistas hablarán de angustia, de soledad, sacando consecuencias, con estas ideas, de la orfandad que vivía el hombre después de Nietzsche. En *Las moscas* Sartre nos ofrece este diálogo:

Orestes: Tú eres rey de los dioses, Júpiter... pero no eres rey de los hombres.

Júpiter: ¿No soy tu rey larva impúdica? ¿Quién te ha creado?

Orestes: Tú, pero no tenías que haberme creado libre.

Júpiter: Te he concedido la libertad para que me sirvas.

Orestes: Puede ser, pero se ha rebelado contra ti y ya no podemos hacer nada, ni el uno ni el otro... ¿Qué hay entre tú y yo? Nos deslizamos el uno contra el otro, como dos navíos, sin llegar a tocarnos: tú eres Dios y yo soy libre; estamos igualmente solos y nuestra angustia es similar.

Recordemos que Dios es una metáfora que representa el dualismo metafísico de la tradición judeo-platónica-cristiana, según Nietzsche, la quintaesencia de la metafísica dualista de Occidente, y por ello, la máxima objeción contra la vida, símbolo del nihilismo. Si matamos a Dios, reviviremos, redimiremos el mundo. Dios representa para los cristianos el “norte”, lo que da sentido a la existencia. Es, por eso, la encarnación de todos los valores supremos; todos aquellos valores que no son de esta vida. Dios es, por tanto, la máxima objeción contra la vida. Él es la máxima expresión del nihilismo negativo. Representa la voluntad de negar, la voluntad de ficción.

Ahora bien, esta metáfora simbolizada por el camello, en su joroba lleva la moral de los débiles, de aquellos que necesitan creer en un trasmundo para poder vivir en este. Supone la negación de todo trasmundo, de todo más allá, de todo “norte” que guíe nuestra existencia. Tras la “muerte de Dios”, tras el pesimismo ha de aparecer la luz. La muerte del Dios-Uno-Todopoderoso traerá el renacimiento de lo múltiple y finito. Frente a la voluntad de muerte renacerá un eterno decir sí. Tras la muerte de Dios, el nuevo hombre, el superhombre, no creerá en nada supramundano. Será nihilista, pero lo será en otro sentido que el cristiano. Será nihilista activo. Aceptará la vida tal cual es. La tornará siempre en experimento; en definitiva, sabiendo que no hay norte, que no hay más sentido de su vida que el que él mismo le dé, sabrá afirmar y aceptar el azar.

3. Individuo como conciencia y libertad

El racionalismo europeo había defendido una y otra vez al hombre como animal racional. El hombre es, sobre todo, *res cogitans*, pensamiento, una cosa pensante, una “caña pensante”, como lo definía Pascal. Según el racionalismo, el hombre es, sobre todo, razón, conciencia. Edmund Husserl había señalado

justamente, basándose en las ideas de Brentano, que el hombre, en cuanto conciencia, tenía siempre un fuerte impulso a salir fuera de sí mismo. La conciencia, dice Husserl, es “*tendere in*”, “*tender hacia*”, intencionalidad. Esta es la realidad más radical de nuestra conciencia, el ser “*conciencia de*”, el estar siempre empujado hacia fuera, el estar siempre condenado a buscar “*fuera de*”. Para el autor de las *Investigaciones Lógicas*, la diferencia entre la conciencia y la materia es, justamente, esa tendencia centrífuga que tiene la primera. Podríamos decirlo de una manera clara: la conciencia tiene una realidad tal que necesita para salir fuera y, sin embargo, la materia es por lo que, por naturaleza, ya tiene. Serán estas reflexiones de Husserl las que llevarán a los existencialistas a decir que el hombre es, ante todo, libre. La razón es sencilla: el ser humano, cuando nace, no es nada, es un puro proyecto de ser. Como dirá Sartre, la existencia precede a la esencia.

Además, Sartre desde las primeras líneas de *El Ser y la Nada*, defiende el monismo del fenómeno siguiendo la tesis de Nietzsche de acabar con “la ilusión de los trasmundos”. El existencialismo reduce el ser a la serie de apariciones que lo manifiestan, atrás han quedado los dualismos de todo tipo: cartesianos (*res cogitans-res extensa*), kantianos (fenómeno y cosa en-sí), etc., y nos lo manifiesta del siguiente modo:

El genio de Proust no es ni la obra considerada aisladamente ni el poder subjetivo de producirla: es la obra considerada como el conjunto de manifestaciones de la persona. Por eso, en fin, podemos rechazar igualmente el dualismo de la apariencia y la esencia. La apariencia no oculta la esencia, sino que la revela: es la esencia. (SARTRE, *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada, 1968:12)

Por último, el existencialismo recogerá de la filosofía del danés **Sören Kierkegaard** (1813-1855) las categorías de *existencia, subjetividad e individuo*. La defensa de la individualidad del hombre contra la universalidad del espíritu, la de la existencia contra la razón, la libertad como posibilidad frente a la libertad como necesidad, es la alternativa que planteó Kierkegaard a la filosofía del idealismo absoluto hegeliana. La verdad reside en la subjetividad, “sólo por la intensidad de mi sentimiento alcanzaré una existencia verdadera”, no quiere formar parte de un todo; “A fuerza de conocimiento hemos olvidado en qué consiste existir”. Esta libertad le lleva a la desesperación (verdadero fin de la concepción estética de la vida), al riesgo, a la angustia producida por la incertidumbre, “pero él y solo él decidirá”, ésta es la característica de la vida ética, la elección que el hombre hace de sí mismo.

4. El existencialismo es un humanismo

Con este nombre se conoce la conferencia dada por Sartre, en París, el 29 de octubre de 1945, a petición del club Maintenant, aparecerá como libro en 1946. Ese mismo año habían aparecido los dos primeros tomos de la trilogía *Los caminos de la libertad* (*La edad de la razón* y *La prórroga*), y también *A puerta cerrada*. Los personajes que encarnaban estas obras -de éxito y escándalo inmediato- recibieron duras críticas por su carácter individualista, débil y

cínico; no eran héroes rutilantes como la reciente liberación exigía, una épica y una lírica de la resistencia frente al nazismo. Eran seres ambivalentes, que en la búsqueda de la libertad sentían el vértigo, la angustia y la zozobra que supone la elección existencial. Toda la ontología fenomenológica que es *El Ser y la Nada*, nutre de situaciones, personajes y temas a la obra teatral sartriana y a su primera novela, *La Náusea*. Aunque en algunas de ellas emerge el tema de la obligación, del compromiso.

El Existencialismo está al orden del día, razón por la que Sartre tiene que afrontar duras críticas de dos sectores: comunistas y cristianos. Si los primeros le acusaban de individualismo y subjetivismo, de no ser un hombre de acción sino pesimista y burgués, así como de no ser comunista (Sartre había intentado, sin éxito, fundar un partido de izquierda no comunista, el *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*); los cristianos, especialmente los católicos, le van a acusar duramente de divulgar una filosofía materialista y atea, dejando a un lado los valores trascendentales que rigen la acción humana. Sartre parte de los mismos presupuestos fenomenológicos establecidos en *El ser y la nada*, la afirmación de Husserl de que *la conciencia es intencionalidad*. Sartre distingue entre “*ser en-sí*” y “*ser para-sí*” (*En-soi y Pour-soi*). *Mundo y existencia individual (Hombre)*. Repasemos las nociones y temas clave para comprender el existencialismo de Sartre.

5. Mundo y existencia humana

Llama *seres en-sí* a todos aquellos que tienen una naturaleza fija, predeterminada. Son seres, entidades, que poseen plenitud, que están acabados, que tienen una esencia de acuerdo con la cual se lleva a cabo su existencia. Cualquier animal o cualquier ser material inerte es, para Sartre, un ser en sí, un ser que no es conciencia, una realidad en la que *la esencia precede a la existencia*. Podemos proponer un ejemplo del mismo Sartre: un cortapapel es un ser en sí, pues antes de que existiera cualquier cortapapel hubo alguien, su inventor, que ideó cuál iba a ser la naturaleza (la estructura y la utilidad) de ese ser, del cortapapel, y de acuerdo con esa idea previa, existen todos y cada uno de los cortapapeles que nos encontramos, pero todos ellos hacen (existen) todo aquello que estaba previsto que hicieran, y nada más que lo que estaba previsto que hicieran. Su existencia depende totalmente de su esencia, de su naturaleza. En el reino animal podemos encontrar también ejemplos claros de ser en-sí, porque, en cierto modo, los animales tienen una fuerte determinación biológica, nacen con una fuerte carga de instintos que son propios de la especie, y que se tienen por pertenecer a ella. Son, en definitiva, seres en sí, seres determinados carentes de libertad. El mundo como horizonte donde se desarrolla el drama de la existencia y donde se hace el hombre.

Frente a los seres en sí están los *seres para-sí*. Son seres que tienen conciencia, que no tienen plenitud de ser, son siempre para-sí, seres abiertos, no acabados, cuya característica primordial es la intencional, y por ello, la indeterminación, o sea, son seres libres, pues en ellos la existencia precede a la esencia ¿Qué quiere decir Sartre con esta afirmación? El hombre, dice Sartre, no elige existir, pero,

una vez que existe tiene continuamente que estar eligiendo. Ahora bien, elegir no significa optar un camino a seguir, pues el hombre, al ser máximo exponente de un ser para sí, cuando elige se está eligiendo a sí mismo, *cuando hace algo, se está haciendo a sí mismo, esta es su responsabilidad, este es el reto que supone existir*. También, desde esta perspectiva, entendemos por qué la libertad la vivimos para Sartre como una condena. Esta concepción del hombre, definido por su existencia, en la que él es responsable de su propia vida se opone a las concepciones esencialistas y teístas del hombre (entre los cuales cita a Descartes y a Leibniz) que presuponen siempre la existencia de Dios. Es el existencialismo ateo de Jean Paul Sartre que se sustenta en las siguientes tesis:

- La existencia del hombre es anterior a su esencia. Su esencia es su existencia.
- El hombre surge en el mundo, existe, y sólo después se define.
- El hombre no es nada, es lo que él consiga hacer de sí mismo. Tienen en sí todas las potencialidades para realizarlas o no.
- No podemos hablar de "naturaleza humana" como algo superior al hombre, su "existencia específica le es dada en un momento determinado".
- El hombre es único, es tal como se realiza y como quiere.

En el caso del hombre sartreano no hay, por tanto, ningún guión previo, ninguna pauta fija de actuación, no hay, dice Sartre, ningún Dios que como un autor de teatro haya escrito un guión para unos personajes que nosotros tenemos que representar. Partiendo del aforismo nietzscheano de "Dios ha muerto", Sartre repite una y otra vez que "estamos solos y sin excusa alguna". No hay ningún sentido, ningún norte, ningún horizonte de la existencia más que el sentido, el norte y el horizonte que nosotros queramos que haya. Aquellos que miran de reojo al hacer algo, buscando una guía, buscando "compañía" son, en el fondo, unos irresponsables que no afrontan el vértigo, el riesgo que implica existir. Ahora bien, si no hay ningún sentido de la existencia, ¿cuál es el objeto de nuestra elección?, o, dicho de otro modo, ¿por qué tenemos que existir?

6. Libertad y compromiso

En ese constante elegir el hombre hace que la *angustia, el desamparo y la desesperación* surjan en su entorno. Es el sentimiento de la libertad según Sartre, una de las características del ser para-sí (hombre) es estar continuamente empeñado en satisfacer carencias, su empeño es devenir pleno ser, acabado. Existimos, como seres para-sí, con un fuerte impulso hacia el ser en-sí (mundo). Es como si formase parte de nuestra condición humana el impulso a negar lo que en cada momento llegamos a ser. Nos empeñamos, aunque de un modo no consciente, en dejar de ser *nada* y convertirse en *ser*.

Es ese anhelo el que explicaría la ficción de Dios. Solo un ser perfecto y realísimo como Él, puede ser visto como síntesis perfecta entre ser en-sí y ser para-sí; pero, como decíamos, es un anhelo, un intento siempre frustrado, que no tiene ningún fin, por eso dice Sartre que "el hombre es una pasión inútil" ¿Significa esto aceptar el pesimismo? ¿Es el existencialismo una filosofía

pesimista? Sartre no admite jamás esta acusación. Él habla de optimismo responsable, pues no hay mayor grado de optimismo que reconocer al hombre como dueño de su propio destino, sea este cual sea. Es, además, esa soledad lo que causa la *angustia* a la hora de existir, lo que causa la náusea, pero esto no es pesimismo, sino ausencia de mala fe, la mala fe de aquellos que se engañan a sí mismos, ignorando que son libres, o no queriendo reconocer que son libres, buscan apoyos en los que sujetar su existencia. Es la angustia de Abraham tratada por Kierkegaard en *Temor y temblor*. Sartre repite, una y otra vez, que “estamos solos y sin excusas”. Cualquier valor ético o estético carece de sentido objetivo, no existe el bien o la belleza en sí, no hay más valor que el que yo y la situación le damos a las cosas. Buscar otro valor, otro sentido es actuar de *mala fe*. Es huir de la angustia, huir de lo que se es, la mala fe es mentirse a sí mismo “ya que se trata de enmascarar una verdad desagradable o de presentar como verdad un error agradable”, es la *existencia inauténtica*. La conciencia se angustia ante sí misma por su libertad.

Pero no pensemos que la angustia nos conduce al quietismo, derrotismo e inacción (como dice el catolicismo); solo la experimentan aquellos que deben afrontar grandes responsabilidades, mi elección (o la del jefe militar) concierne a todos los hombres. Y el *desamparo* es la consecuencia directa de que no hay un Dios protector, nos cuenta, además del caso del jesuita fracasado, el famoso ejemplo del joven que fue a verle para pedirle consejo en su dilema moral ¿Qué decir? La religión cristiana solo ofrece normas generales, a priori, que no nos sirven para casos concretos; tampoco vale el imperativo categórico kantiano (en su segunda formulación), “Considera al hombre siempre como un fin en sí mismo y nunca como un medio”. Sartre en el coloquio posterior a su famosa conferencia contesta “Si él va a pedirle consejo es porque ya ha elegido la respuesta. Prácticamente, yo habría podido darle un consejo; pero, puesto que él buscaba la libertad, quise dejarle decidir. Yo sabía de sobra lo que él iba a hacer y eso es lo que hizo”.

Si no es pesimista la teoría de Sartre, ¿podemos decir, como dijeron entonces los marxistas, que su postura sobre la conciencia representa muy bien el individualismo burgués y su afán de posesión, de propiedad? Sartre, en la conferencia que estamos comentando, sale al paso de las críticas sobre su individualismo. En su segundo periodo de producción intelectual, el que, como dijimos, se corresponde con la redacción de *La Crítica de la razón dialéctica*, Sartre reconoce que el marxismo representaba la filosofía que corresponde a su tiempo histórico, mientras que los existencialismos serían solo ideologías, modos de interpretar el saber vivo y genuino representado por el marxismo. “La reconducción del marxismo a su vocación de humanismo concreto y universal solo podría ser obra del existencialismo, que encontraba, en la involución del marxismo la razón de su personalidad” (Chiodi, *Sartre y el marxismo*). El otro (“es fundamentalmente aquel que me mira”) se me hace presente

“por la mirada, experimento al prójimo concretamente como sujeto libre y consciente que hace que haya un mundo al temporalizarse hacia sus propias posibilidades. Y la presencia sin intermediario de ese sujeto es la condición

necesaria de todo pensamiento que yo intente formar sobre mí mismo. El prójimo es ese yo mismo de que nada me separa, nada absolutamente excepto su pura y total libertad.” (SARTRE, *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada, 1968:349).

Y la mirada “es sobre todo un intermediario que me remite de mí mismo a mí mismo”. Pero también con la mirada ajena el otro descubre mi intimidad, me ve como objeto cosificándome; dejo de ser un para-sí para convertirme en un ser en-sí. Yo puedo tratar de reducir al otro a un objeto (indiferencia, sadismo o deseo sexual) o absorber su libertad (amor). Sartre extiende sus análisis a otras reacciones: miedo (me esclaviza y me hace suyo), la vergüenza, el rubor, el hecho de avergonzarme (al reconocerme que soy tal cual el otro me ha visto) y el orgullo (como momento de reconocimiento propio, aunque siempre acecha el otro para apropiarse de mis propias posibilidades). El otro aparece como un juez, como aquel que-siempre-me-juzga.

7. El hombre como proyecto

En su novela *La Náusea* (1938) y en obras de teatro como *Las Moscas* (1943) desarrolla el drama del hombre contemporáneo. Y en una trilogía llamada *Los caminos de la libertad* (1945) se interroga acerca del sentido de la libertad social, del sentido de la historia, del sentido de la existencia. Nace el compromiso, *l'engagement*, la responsabilidad del hombre con los otros para llevar a cabo su proyecto existencial. Él afirma que la existencia individual, de todos y cada uno de nosotros, es un dato primordial, es una verdad de la que hay que partir. Ahora bien, cuando el existencialismo dice que el hombre individual “al elegir, se elige”, está sosteniendo al mismo tiempo que está eligiendo a la humanidad entera. En efecto, no hay ningún acto que hagamos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo un modelo, un ejemplo de lo que consideramos que el hombre debe ser, o sea, *nos hacemos como queremos*, pero al mismo tiempo, producimos, creamos a la humanidad entera. La circunstancia, el momento histórico, lo que llama el filósofo francés *situación* es clave también para entender el existencialismo del Premio Nobel francés.

Lo que hacemos, por otra parte, está siempre bien, porque sin Dios no hay mal, porque para nosotros siempre queremos lo mejor, por ello, cuando deseamos nuestro bien deseamos el bien de la humanidad entera. “No existe, por tanto, egoísmo, individualismo, sino al contrario, existe un fuerte compromiso con todos los demás hombres”. Somos, dice Sartre, además de electores, legisladores, esta, precisamente, es nuestra mayor responsabilidad, lo que hace que el hombre sea angustia, sienta angustia. Nuestra condición, nuestra libertad, nos hace, precisamente, hombres que sienten miedo ante su libertad; pero ser hombre implica asumir riesgos, ser lo contrario de Abraham, un ejemplo de mala fe: tuvo que venir un ángel para decirle quién era y que sacrificara a su hijo. Abraham, no es que fuese irresponsable, él sabía de su responsabilidad, pero no quería vivir la angustia, quería vivir tranquilo, actuaba de mala fe.

Sartre no se cansará de repetir una y otra vez: “Estamos solos y sin excusas”. No hay naturaleza humana porque no hay Dios para concebirla. Dios ha muerto y estamos solos y condenados a ser... libres, a ser nosotros mismos, (aquello que hemos proyectado ser, *projectum*, delinear de antemano). El hombre sartreano es un hombre sin atributos, como el de Robert Musil, una pasión inútil, que debe comprometerse consigo mismo -y con los otros- para dar sentido a su existencia y que esta no caiga en el absurdo. Su existencia es proyecto ya que es él quien elige las posibilidades de su vida, de ahí su angustia, su responsabilidad, “cada hombre es lo que consigue hacer de sí mismo”; “el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y después se define”.

La frase de Dostoievski, “Si Dios no existiera, todo estaría permitido” es el punto de partida de la tarea ética del protagonista de la obra de Sartre: asumir en libertad la responsabilidad de su existencia. Una moral abierta, de la situación, esto es, adecuada a la circunstancia, Simone de Beauvoir la expone en un libro de título inequívoco, *Para una moral de la ambigüedad* (1947). Para Sartre “conciencia moral es ser uno mismo para el otro”, construir, quehacer, la vida como tarea humana ya que “no hay determinismo, el hombre es libre, es libertad”. Libertad como creación y construcción del proyecto vital de cada uno, la toma de conciencia produce angustia, y su ejercicio (el de la libertad) una soledad radical.

De ahí que al alumno que le expuso un dilema moral no le diera una respuesta: “él buscaba la libertad, quise dejarlo decidir”; pues “No hay moral general”, “Usted es libre, elija, es decir, invente. Ninguna moral general puede indicar lo que hay que hacer; no hay signos en el mundo”. Por eso el existencialismo es una doctrina optimista, “el destino del hombre está en él mismo... sólo hay esperanza en su acción y que la única cosa de alcanzar consiste en captarse sin intermediario”.

8. De el ser y la nada a la crítica de la razón dialéctica

Entre estas dos obras transcurren diecisiete años del pensamiento de nuestro protagonista, de la profunda revisión de la fenomenología husserliana a su lectura de Marx, con su consiguiente propuesta alternativa. Una Europa en plena guerra fría y una Francia que vive intensamente los procesos de descolonización, Sartre enarbola causas (casi siempre perdidas) como intelectual comprometido que es. Tiene polémicas con Camus, Merleau-Ponty, Raymond Aron etc. No hay nada que suceda en el mundo que le sea ajeno. Toda su producción va a discurrir entre el análisis de la libertad, el compromiso con la sociedad y la exigencia revolucionaria. Sartre narra el tránsito del individualismo al compromiso social en su autobiografía

“La guerra dividió mi vida en dos”, pasó de ser un individuo que no veía lazo alguno entre su existencia individual y la sociedad en que vivía, “lo que hizo estallar todo eso fue que un día de septiembre de 1939, recibí una hoja de movilización y fui obligado a ir al regimiento de Nancy para reunirme con hombres que no conocía y estaban movilizados como yo. Fue eso lo que hizo entrar lo social en mi cabeza.” En 1940 es hecho prisionero, cuando lo liberan su

pasado individualista ha quedado hecho añicos, “el encuentro con la solidaridad, en contra del invasor”, conduce a concluir que “no hay salida separado de los otros: él se salvará por ellos y ellos por él... la guerra fue útil para todas mis ideas.” (*Autorretrato a los 70 años, Situations X*, Buenos Aires: Losada, 1975)

El recorrido desde el Yo al Nosotros está en función del descubrimiento del Otro, clave en ese tránsito del individualismo egoísta a la solidaridad. De tal suerte que la resistencia y la guerra llevaron a nuestro autor a una vivencia del marxismo a través de la realidad de las clases trabajadoras, no había una lectura de Marx; esta vino después dándose cuenta que “por fin lo concreto es la historia y la acción dialéctica”. Una filosofía que explicara el movimiento y la dinámica de la sociedad. La filosofía “tiene que ser al mismo tiempo totalización del saber, método, idea reguladora, arma ofensiva y comunidad de lenguaje” (*Crítica de la razón dialéctica, vol. I, Cuestiones de Método*); no hay filosofía al margen de una praxis concreta que tenga como finalidad la emancipación del individuo. El marxismo es la filosofía de nuestro tiempo.

En la *Crítica de la razón dialéctica*, cuyo primer volumen apareció en 1960, sitúa al hombre como ser social en el medio de su reflexión. Superar el materialismo histórico por medio del existencialismo. La reflexión sobre las insuficiencias del marxismo (contaminado por la dialéctica de la naturaleza de Engels o las trivializaciones-falsificaciones del doctrinarismo estalinista). El marxismo tenía que recuperar su vocación de humanismo universal, y esto solo lo podía realizar el existencialismo sartreano; no el de Heidegger, auténtica trinchera de la burguesía antimarxista. En realidad, el marxismo ha devenido en “una escolástica de la totalidad” donde los hechos son sometidos a explicaciones a priori y sin sujetos responsables, el comunismo ha esclerotizado al marxismo. Rescatarlo es la tarea del hombre existencialista, así “la comprensión de la existencia se presenta como el fundamento de la antropología marxista”. No se trata de superponer dos filosofías sino de la disolución de ambas en un proceso de interacción dialéctica, “una filosofía de la libertad ocupará su lugar”. La praxis individual como libertad es superada por otro espacio social, la praxis común; mediante ella se puede modificar el mundo y reintegrar la libertad humana en el fundamento mismo de la condición humana. En la *Crítica de la razón dialéctica* el proyecto moral individual de *El ser y la nada* deviene en colectivo, aquel ser-en-el-mundo proyecta su libertad en el marco de la sociedad. La lucha contra la alienación del individuo hay que llevarla ahora al seno de la sociedad en que vive, la praxis colectiva del grupo en el marco de la Historia. “La dialéctica y la praxis son una y la misma cosa: son, en su indisolubilidad, la reacción de la clase oprimida frente a la opresión” (CRD, 742). La tarea es moralizar-humanizar la Historia. En 1985 aparecerá, póstumamente, el segundo volumen de *La critique de la raison dialectique* y en 1989 *Verité et existence*.

Han sido sus posicionamientos respecto del comunismo (marcados por los hechos políticos) lo que ha llevado a la ruptura con sus amigos Camus y

Sartre, además de que sus coqueteos con el PCF le pusieron en la mira de Raymond Aron, y esta tarea de conciliar existencialismo y marxismo hacen que las dos críticas desarrollen algo imposible. Casar ambas doctrinas es un oximoron, son irreconciliables, aunque Walter Biemel haya afirmado que “la tarea del existencialismo consiste en recuperar el lugar del hombre dentro del marxismo”. Acaso el joven Marx con ese hombre alienado, pero los presupuestos ontológicos de *El ser y la nada*, sus existenciarios y categorías no son operativas y funcionales en ese contexto; el determinismo económico, la dialéctica de la naturaleza engelsiana son criticadas por Sartre; estamos en la contradicción del hombre Sartre con ese intento de conciliar dos corrientes de fuerza que han marcado su vida: la existencia como práctica de la libertad y el compromiso social de ese sujeto que recorre *El ser y la nada*, ahora inmerso en una sociedad burguesa analizada desde un marxismo (bastante elemental) como reconoció Simone de Beauvoir. Que el resultado sea fallido no significa que este intento no esté repleto de análisis y sugerencias sobre la historia. He señalado al inicio que no había corte en su obra, aquí si podríamos matizar que existe un a discontinuidad, pero Sartre está más preocupado por su Flaubert que por la segunda crítica de la razón dialéctica.

9. El intelectual comprometido

La figura del intelectual tiene sus ancestros en *les philosophes* del siglo XVIII, aunque el término adquiere su mayoría de edad con los humanistas del Renacimiento, humanismo pagano que rompe con el cristiano-medieval. Son los librepensadores ilustrados –la mayoría moralistas– los que fustigan las costumbres y vicios de su época, la injusticia, los excesos de la política absolutista. El affaire Dreyfus y el Yo acuso de Zola constituyen la historia reciente del intelectual, un clero secularizado (Julián Benda, *La Trahison des clercs* 1927). El intelectual es para Sartre un *maître à penser* que se erige en conciencia moral de una sociedad y que se manifiesta públicamente respecto a cuestiones de carácter político y social que preocupan a la ciudadanía. Su poder reside en la palabra, convertida en lógos, en razón crítica, práctica y moral. Norberto Bobbio lo ha descrito como aquel que tiene

“el deber del hombre de cultura, que no quiera permanecer indiferente al drama de su tiempo, es el de hacer que las contradicciones estallen, el de desvelar las paradojas que nos ponen ante problemas aparentemente sin solución, el de indicar los caminos sin salida.¹”

En una constante autocrítica, donde no hay posición cómoda, en su *Defensa de los intelectuales*, donde recoge tres conferencias pronunciadas en Japón en 1965, se declara partidario de la acción por ser un intelectual, un hombre preocupado mientras que los ocupados son aquellos cuyo espíritu se

¹ BOBBIO, N.: *La duda y la elección. Intelectuales y poder en la sociedad contemporánea*, traducción de Carmen Revilla, Paidós, Barcelona, 1998, p. 171, cursiva mía. Es una recopilación de artículos, 1ª edición italiana 1993, siendo común en ellos la reflexión sobre Julien Benda, pues “en su obra me he visto reflejado muchas veces”.

acomoda a la realidad. Su anticonformismo frente a las formas de jerarquía, obediencia y autoridad es proverbial, pues la función del intelectual es contra todo poder. Frente a este intelectual revolucionario está el reformista (Raymond Aron, Albert Camus), que pretende reformar las cosas pero que sus límites están en no utilizar la violencia para el cambio radical del statu quo. Denuncia como hoy el experto, el tecnócrata, sustituye al humanista práctico. Esta es la causa, por la que en el mundo actual el intelectual tiene un papel muy desdibujado; su lugar lo ha ocupado el experto, que en tanto que es un intelectual al servicio del mercado, no podemos denominarlo así. Para Sartre el intelectual niega, crítica, se rebela, actúa; luego, es auténtico. Son hombres de acción con una praxis destinada a mejorar la sociedad para el progreso de todos y esa praxis es la política destinada a realizar esa ética de la incompatibilidad contra la explotación de la humanidad. La divisa a seguir es la de Voltaire: “los tiempos pasados son como si nunca hubieran existido; es preciso partir siempre del punto en que nos encontramos.” *Contre tout pouvoir*.

¿Cómo ven a Sartre filósofos e intelectuales españoles actuales? Fernando Savater destaca como sus obras filosóficas no concuerdan con estos tiempos de pensamiento perezoso y postmoderno, continuamente nos ofrece pruebas de su talento y de su modo de escribir. Es un “comprometedor comprometido” pues sus actuaciones públicas le situaban en una posición, a veces difícil, otras insostenible. Pero ese es Sartre

“fue levadura y fermento de sus días, el <espíritu de la época> sin caballo y tomando el café en el Flore... no hizo el mundo más inteligible, pero sí más interesante, mérito que suelen valorar mejor los contemporáneos que los descendientes de tercera o cuarta generación.” (SAVATER, *El comprometedor comprometido*, EL PAÍS, 23/01/2000:38)

Todavía debe de transcurrir tiempo para poder hacer juicios ecuanímenes sobre la figura de nuestro filósofo. A su muerte eran demasiados los que aspiraban a sucederle (Foucault, Deleuze, Derridá, Lyotard) que como indica José Luis Pardo

“promovieron el llamado intelectual específico, que ha derivado en un izquierdismo universitario e hiper-teórico, conceptualmente enriquecedor, pero completamente desconectado del espacio público y de la vida social, y políticamente inepto.” (PARDO, *La ‘decadencia’ de un modelo*, EL PAÍS, 23/01/2000:38)

Queda bastante claro que los pretendidos sucesores y herederos estaban en otro plano, no digamos los Bernard Henri-Lévy y compañía, la figura del viejo intelectual como instancia crítica internacional y “presencia pública de la libertad en la vida pública” iban ligadas a Jean Paul Sartre. Eugenio Trías, recientemente desaparecido, filósofo con una obra sistemática y con una metafísica peculiar basada en la razón fronteriza y en la filosofía del límite, defiende a Sartre en base a su tratado de ontología existencial ¿Qué es lo que subsiste de este filósofo audaz, de su obra ingente? A su juicio, el filósofo

francés husmeó en demasía en la crítica literaria, el teatro, la novela periodística o el panfleto político, descuidando “el ámbito filosófico en el que poseía verdadera inspiración. Y tengo plena conciencia de que digo justamente lo que no suele decirse de Sartre.” *El ser y la nada* fue una gran obra de filosofía que se mantendría como

“una de las grandes piezas de filosofía de este siglo, por su originalidad y por su carácter innovador. Aparentemente no es así (...) Está claro que la filosofía que se propone en *El ser y la nada* es radicalmente distinta de la de Heidegger en *Ser y tiempo*. Ambos proceden del mismo tronco, Husserl. Pero mientras Heidegger, desde la primera línea de la obra, enmienda la plana al maestro, o concibe los grandes temas de la fenomenología a través de un radical desplazamiento, Sartre no. Sartre es, en algún sentido, mucho más radicalmente husserliano. La conciencia trascendental, subsiste, camuflada a través de la negatividad del *pour-soi*.” (TRÍAS, “Lo que queda de Sartre” en *Sartre a los cien: El filósofo*, en *El Cultural* de El Mundo, 22 /06/2005).

Es la expresión de la última filosofía francesa pues aunque alabados, a juicio de Eugenio Trías, “Merleau-Ponty, Foucault, Deleuze, no dejan de ser pensadores algo parciales. Mucho menos originales. Con mucho menor calado filosófico.” De Sartre es cargante su hegemonía en Francia y a nivel internacional, y remata el autor de *El canto de las sirenas*

“Sartre, después de culminar esa pieza maestra, o se callaba, o aclaraba una y otra vez cuestiones internas a esa obra, o cambiaba de registro filosófico. Eso es lo que hizo. Y el resultado fue un verdadero fracaso: un híbrido monstruoso de razón dialéctica marxista y de sus propias ideas existencialistas. Me refiero a *La Crítica de la razón dialéctica*.” (TRÍAS, *Ibid.*)

Sartre es el epígono de la filosofía francesa, “como Proclo o Damascio, el último representante de una tradición que había tenido a Descartes en su punto de partida. Si este había inaugurado la modernidad, Sartre la clausuraba.” He dejado para finalizar un artículo portentoso de Álvaro Pombo, es un elogio del filósofo francés y de eso que ha llamado José Antonio Marina la capacidad anfetamínica del filósofo francés que equivale a motivarnos a pensar incluso contra nosotros mismos. Para Pombo Sartre nos pone en la “lanzadera del pensar” y es símbolo de nuestras propias vidas ya que

“también nosotros, como Sartre, fuimos feos, bizcos, envidados, confusos, tramposos, colaboracionistas – o casi -, pensadores que no tuvimos la razón. ¿Qué tuvimos entonces? No podemos pensarnos a nosotros mismos... sin reinterpretarnos desde Sartre (...) Nos enseñó a escribir y a detestar las imposturas... Esta es la hora de las manos sucias y, por lo tanto, la hora de repensar las contradicciones que tantas veces Sartre hizo visibles. (POMBO, “Niñez y futuro de una generación” en *Sartre a los 100: El hombre*, en *El Cultural* de El Mundo, 16/6/2005).

Frente a aquellos que todavía hoy dan lanzadas a toro muerto, estas medianías que solo saben destruir-deconstruir, no hay discurso positivo en los amantes de la estética de lo difícil y abstruso, lo simple, la emergencia del

otro, del amor ante el encantamiento y desencantamiento del mundo. Ahí está el hombre de la pipa, su mirada estrábica también es la de la filosofía y su modo de abordar la realidad. En esa mirada está también “la niñez y el futuro de mi generación” concluye Pombo y nosotros con él. Si han llegado hasta aquí, sólo me resta un ruego: Léanlo, por favor. Gracias.

10. Bibliografía

- ARAGUES, J.M. (coord.) (1994). *Volver a Sartre: 50 años después de El Ser y la nada*. Zaragoza: Mira Editores.
- ARONSON, R. (2006). *Camus y Sartre*. Valencia: PUV.
- BALLESTÍN CUCAL y RODRIGUEZ, J. L. (coord.) (2007). *Estudios sobre Sartre*. Zaragoza: Mira Editores.
- BEAUVOIR, S. (1981a). *Memorias de una joven informal*, (1958). Barcelona: Edhasa.
- (1981b). *La ceremonia del adiós*. Barcelona: Edhasa.
- (1981c). *La fuerza de las cosas*, (1963). Barcelona: Edhasa.
- BELLO, E. (1979). *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*. Publicaciones de la Universidad de Murcia.
- BIEMEL, W. (1985). *Sartre*. Barcelona: Salvat Grandes Biografías.
- COHEN-SOLAL, A. (2005). *Jean Paul Sartre*. Barcelona: Anagrama.
- CHIODI, P. (1969). *Sartre y el marxismo*. Barcelona: Oikos-tau.
- JEANSON, F. (1975). *Jean Paul Sartre en su vida*. Barcelona: Barral editores.
- LAING, R.D. y COOPER, D.G. (1973). *Razón y violencia. Una década de pensamiento sartreano*. Buenos Aires: Paidós.
- NOUDELMAAN, F. et PHILIPPE, G. (2004). *Dictionnaire Sartre*. París: Honoré Champion.
- ORY, P., SIRINELLI, J. F. (2007). *Los intelectuales en Francia. Del caso Dreyfus a nuestros días*. Valencia: PUV.
- RODRÍGUEZ, J. L. (2004). *La pasión por la libertad*. Barcelona Bellaterra.
- SARTRE, J.P., *Critique de la raison dialéctique, (précède de Questions de méthode), t. I, Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris, 1960.
- *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada (1968); Madrid: Alianza (1984).
- *La Náusea*. Buenos Aires: Losada, 14ª ed. (1973); Madrid: Alianza (2011).
- (1989). *Verdad y existencia*. Introducción de Celia Amorós, Barcelona: Paidós.
- (1996). *El existencialismo es un humanismo*. Madrid: Santillana.
- SARTRE, HEIDEGGER, JASPERS et ALIA (1970). *Kierkegaard vivo*. Madrid: Alianza.

Para la bibliografía consultar

http://fr.wikipedia.org/wiki/Bibliographie_de_Jean-Paul_Sartre

En www.youtube.com hay entrevistas y conferencias de Sartre.

11. Texto Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo* (1946)

“Así el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia. Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres. Hay dos sentidos de la palabra subjetivismo y nuestros adversarios juegan con los dos sentidos. Subjetivismo, por una parte, quiere decir elección del sujeto individual por sí mismo, y por otra, imposibilidad del hombre de sobrepasar la subjetividad humana.

El segundo sentido es el sentido profundo del existencialismo. Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres. En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser. Elegir ser esto o aquello, es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, porque nunca podemos elegir mal; lo que elegimos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos. Si, por otra parte, la existencia precede a la esencia y nosotros quisiéramos existir al mismo tiempo que modelamos nuestra imagen, esta imagen es valedera para todos y para nuestra época entera. Así, nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que podríamos suponer, porque compromete a la humanidad entera. Si soy obrero, y elijo adherirme a un sindicato cristiano en lugar de ser comunista; si por esta adhesión quiero indicar que la resignación es en el fondo la solución que conviene al hombre, que el reino del hombre no está en la tierra, no comprometo solamente mi caso: quiero ser un resignado para todos; en consecuencia mi acto ha comprometido a la humanidad entera. Y si quiero -hecho más individual-casarme, tener hijos, aun si mi casamiento depende únicamente de mi situación, o de mi pasión o de mi deseo, con esto no me encamino yo solamente, sino que encamino a la humanidad entera en la vía de la monogamia. Así soy responsable para mí mismo y para todos, y creo cierta imagen del hombre que yo elijo; eligiéndome, elijo al hombre. Esto permite comprender lo que se oculta bajo palabras un tanto grandilocuentes como angustia, desamparo, desesperación. Como verán ustedes, es sumamente sencillo.

Ante todo, ¿qué se entiende por angustia? El existencialista suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que es no sólo el que elige ser, sino también un legislador, que elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera, no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad. Ciertamente hay muchos que no están angustiados; pero nosotros pretendemos que se enmascaran su propia angustia, que la huyen; en verdad, muchos creen al obrar que sólo se comprometen a sí mismos, y cuando se les dice: pero ¿si todo el mundo procediera así? se encogen de hombros y contestan: no todo el mundo procede así. Pero en verdad hay que preguntarse siempre: ¿qué sucedería si todo el mundo hiciera lo mismo? Y no se escapa uno de este pensamiento inquietante sino por una especie de mala fe. El que miente y se excusa declarando: todo el mundo no procede así, es alguien que no está bien con su conciencia, porque el hecho de mentir implica un valor universal atribuido a la mentira. Aun cuando la angustia se enmascara, aparece. Es esta angustia la que Kierkegaard llamaba la angustia de Abraham. Conocen ustedes la historia: un ángel ha ordenado a Abraham

sacrificar a su hijo; todo anda bien si es verdaderamente un ángel el que ha venido y le ha dicho: tú eres Abraham, sacrificarás a tu hijo. Pero cada cual puede preguntarse: ante todo, ¿es en verdad un ángel, y soy yo en verdad Abraham? ¿Quién me lo prueba? Había una loca que tenía alucinaciones: le hablaban por teléfono y le daban órdenes. El médico le preguntó: Pero ¿quién es el que le habla? Ella contestó: Dice que es Dios. ¿Y qué es lo que le probaba, en efecto, que fuera Dios? Si un ángel viene a mí, ¿qué me prueba que es un ángel? Y si oigo voces, ¿qué me prueba que vienen del cielo y no del infierno, o del subconsciente, o de un estado patológico? ¿Quién prueba que se dirigen a mí? ¿Quién me prueba que soy yo el realmente señalado para imponer mi concepción del hombre y mi elección a la humanidad? No encontraré jamás ninguna prueba, ningún signo para convencerme de ello. Si una voz se dirige a mí, siempre seré yo quien decida que esa voz es la voz del ángel; si considero que tal o cual acto es bueno, soy yo el que elegiré decir que este acto es bueno y no malo. Nadie me designa para ser Abraham, y sin embargo estoy obligado a cada instante a hacer actos ejemplares. Todo ocurre como si, para todo hombre, toda la humanidad tuviera los ojos fijos en lo que hace y se ajustara a lo que hace. Y cada hombre debe decirse: ¿soy yo quien tiene derecho de obrar de tal manera que la humanidad se ajuste a mis actos? Y si no se dice esto es porque se enmascara su angustia.

No se trata aquí de una angustia que conduzca al quietismo, a la inacción. Se trata de una simple angustia, que conocen todos los que han tenido responsabilidades. Cuando por ejemplo un jefe militar toma la responsabilidad de un ataque y envía cierto número de hombres a la muerte, elige hacerlo y elige él solo. Sin duda hay órdenes superiores, pero son demasiado amplias y se impone una interpretación que proviene de él, y de esta interpretación depende la vida de catorce o veinte hombres. No se puede dejar de tener, en la decisión que toma, cierta angustia. Todos los jefes conocen esta angustia. Esto no les impide obrar: al contrario, es la condición misma de su acción; porque esto supone que enfrentan una pluralidad de posibilidades, y cuando eligen una, se dan cuenta de que solo tiene valor porque ha sido elegida. Y esta especie de angustia que es la que describe el existencialismo, veremos que se explica además por una responsabilidad directa frente a los otros hombres que compromete. No es una cortina que nos separa de la acción, sino que forma parte de la acción misma. Y cuando se habla de desamparo, expresión cara a Heidegger, queremos decir solamente que Dios no existe, y que de esto hay que sacar las últimas consecuencias.

El existencialismo se opone decididamente a cierto tipo de moral laica que quisiera suprimir a Dios con el menor gasto posible. Cuando hacia 1880 algunos profesores franceses trataron de constituir una moral laica, dijeron más o menos esto: Dios es una hipótesis inútil y costosa, nosotros la suprimimos; pero es necesario, sin embargo, para que haya una moral, una sociedad, un mundo vigilado, que ciertos valores se tomen en serio y se consideren como existentes a priori; es necesario que sea obligatorio a priori que sea uno honrado, que no mienta, que no pegue a su mujer, que tenga hijos, etc. Haremos por lo tanto un pequeño trabajo que permitirá demostrar que estos valores existen, a pesar de todo, inscritos en un cielo inteligible, aunque, por otra parte, Dios no exista. Dicho en otra forma -y es, según creo yo, la tendencia de todo lo que se llama en Francia radicalismo-, nada se cambiará aunque Dios no exista; encontraremos las mismas normas de honradez, de progreso, de humanismo, y habremos hecho de Dios una hipótesis superada que morirá tranquilamente por sí misma.

El existencialista, por el contrario, piensa que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el bien a priori, porque no hay más

conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honrado, que no haya que mentir; puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres.

Dostoievsky escribe: «Si Dios no existiera, todo estaría permitido». Este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo excusas. Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontrarnos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace. 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 consecuencia es una excusa; piensa que el hombre es responsable de su pasión.

El existencialista tampoco pensará que el hombre puede encontrar socorro en un signo dado sobre la tierra que lo oriente; porque piensa que el hombre descifra por sí mismo el signo como prefiere. Piensa, pues, que el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre. Ponge ha dicho, en un artículo muy hermoso: «*el hombre es el porvenir del hombre*». Es perfectamente exacto. Solo que si se entiende por esto que ese porvenir está inscrito en el cielo, que Dios lo ve, entonces es falso, pues ya no sería ni siquiera un porvenir. Si se entiende que, sea cual fuere el hombre que aparece, hay un porvenir por hacer, un porvenir virgen que lo espera, entonces es exacto. En tal caso está uno desamparado.

Para dar ejemplo que permita comprender mejor lo que es el desamparo, citaré el caso de uno de mis alumnos que me vino a ver en las siguientes circunstancias: su padre se había peleado con la madre y tendía al colaboracionismo; su hermano mayor había sido muerto en la ofensiva alemana de 1940, y este joven, con sentimientos un poco primitivos pero generosos, quería vengarlo. Su madre vivía sola con él, muy afligida por la semitraición del padre y por la muerte del hijo mayor, y su único consuelo era él. Este joven tenía, en ese momento, la elección de partir para Inglaterra y entrar en las Fuerzas francesas libres, es decir, abandonar a su madre, o bien permanecer al lado de su madre, y ayudarla a vivir. Se daba cuenta perfectamente de que esta mujer sólo vivía para él y que su desaparición -y tal vez su muerte- la hundiría en la desesperación. También se daba cuenta de que en el fondo, concretamente, cada acto que llevaba a cabo con respecto a su madre tenía otro correspondiente en el sentido de que la ayudaba a vivir, mientras que cada acto que llevaba a cabo para partir y combatir era un acto ambiguo que podía perderse en la arena, sin servir para nada: por ejemplo, al partir para Inglaterra, podía permanecer indefinidamente, al pasar por España, en un campo español; podía llegar a Inglaterra o a Argelia y ser puesto en un escritorio para redactar documentos. En consecuencia, se encontraba frente a dos tipos de acción muy diferentes: una concreta, inmediata, pero que se dirigía a un solo individuo; y otra que se dirigía a un conjunto infinitamente más vasto, a una colectividad nacional, pero que era por eso mismo ambigua, y que podía ser interrumpida en el camino. Al mismo tiempo dudaba entre dos tipos de moral. Por una parte una moral de

simpatía, de devoción personal; y por otra, una moral más amplia, pero de eficacia más discutible. Había que elegir entre las dos ¿Quién podía ayudarlo a elegir? ¿La doctrina cristiana? No, la doctrina cristiana dice: sed caritativo, amad a vuestro prójimo, sacrificaos por los demás, elegid el camino más estrecho, etc., etc. Pero ¿cuál es el camino más estrecho? ¿A quién hay que amar como a un hermano? ¿Al soldado o a la madre? ¿Cuál es la utilidad mayor: la utilidad vaga de combatir en un conjunto, o la utilidad precisa de ayudar a un ser a vivir? ¿Quién puede decidir *a priori*? Nadie. Ninguna moral inscrita puede decirlo. La moral kantiana dice: no tratéis jamás a los demás como medios, sino como fines. Muy bien: si vivo al lado de mi madre la trataré como fin, y no como medio, pero este hecho me pone en peligro de tratar como medios a los que combaten en torno de mí; y recíprocamente, si me uno a los que combaten, los trataré como fin, y este hecho me pone en peligro de tratar a mi madre como medio.

Si los valores son vagos, y si son siempre demasiado vastos para caso preciso y concreto que consideramos, solo nos queda fiarnos de nuestros instintos. Es lo que ha tratado de hacer este joven; y cuando lo vi, decía: en el fondo, lo que importa es el sentimiento; debería elegir lo que me empujara verdaderamente en cierta dirección. Si siento que amo a mi madre lo bastante para sacrificarle el resto -mi deseo de venganza, mi deseo de acción, mi deseo de aventura-, me quedo al lado de ella. Si, al contrario, siento que mi amor por mi madre no es suficiente, parto. Pero ¿cómo determinar el valor de un sentimiento? ¿Qué es lo que constituía el valor de su sentimiento hacia la madre? Precisamente el hecho de que se quedaba por ella. Puedo decir: quiero lo bastante a tal amigo para sacrificarle tal suma de dinero; no puedo decirlo si no lo he hecho. Puedo decir: quiero lo bastante a mi madre para quedarme junto a ella, si me he quedado junto a ella. No puedo determinar el valor de este afecto si no he hecho precisamente un acto que lo ratifica y lo define. Ahora bien, como exijo a este afecto justificar mi acto, me encuentro encerrado en un círculo vicioso.”

Jorge Novella Suárez.